

---

# IL DISAGIO DEL MONDO MODERNO E TALUNI DISTURBI DELLA VITA PSICHICA: CAOS NELL'IDENTITÀ, DIFETTI DI SIMBOLIZZAZIONE, ILLUSIONE DELLA FINE DELLE ILLUSIONI

RENÉ KAËS

---

L'interrogativo posto da Freud sul collegamento fra disturbo psichico e civiltà è precoce e permanente nella sua opera: egli associa già dal 1908 la genesi dei disturbi nevrotici moderni alla morale sessuale civile. La sensibilità a tali collegamenti scaturisce probabilmente dalla sua posizione critica verso una società e una morale che lo rifiuta e di cui percepisce il ruolo nella strutturazione della vita psichica, secondo modalità differenti, ma altrettanto determinanti di quelle che provengono dalle esigenze della vita pulsionale. Freud è ugualmente sensibile a ciò che succede nel suo gruppo, costituito dai primi analisti che egli riunisce intorno a sé e che rappresenta una sorta di modello in scala ridotta, quasi sperimentale, delle complesse relazioni fra la realtà psichica di ciascuno di loro e questo insieme di personalità superdotate, appassionate e instabili, che dovrà istituzionalizzarsi attraverso crisi e rotture talvolta insuperabili. Spesso, in tal senso i gruppi con personalità creative si presentano come un terreno di coltura. D'altra parte, la sensibilità di Freud si riferisce alla necessità intrinseca che egli proverà durante tutta la sua vita di mettere a confronto con l'analisi della vita sociale e culturale le ipotesi che ha formulato mutuandole dalla situazione paradigmatica della cura: da lì in poi l'invenzione della psicoanalisi procede fuori dall'ambito metodologico che egli stesso ha costruito con il rischio di derivati semplificati e di riduzionismi che saprà poi riconoscere nel suo analizzare ciò che distingue la psicoanalisi da una qualsiasi *Weltanschauung*.

Tuttavia l'esplorazione dell'euristica psicoanalitica attraverso questa via laterale ha senso soltanto se i postulati sottesi ad essa sono esplicitati al momento giusto. Solo ora, retroattivamente, e in ragione del fatto che altri strumenti metodologici (in particolar modo le situazioni psicoanalitiche di gruppo) ci permettono una conoscenza più raffinata, possiamo procedere con questa ipotesi: la realtà psichica si sostiene e trova uno sbocco sublimatorio attraverso i legami e gli oggetti della cultura e, qualora tali sostegni «metapsichici» siano vacillanti, la stessa vita psichica subisce una trasformazione nel suo corso e in taluni è a rischio la sua sopravvivenza.

Ecco uno dei fili conduttori che collega *Totem e Tabù* (1912) a *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) e al *Disagio della civiltà* (1929).

Ognuna di queste opere è attraversata dal problema di questo rapporto. Non ci sarebbe nemmeno bisogno di ricordare che *Totem e Tabù* è anche un'elaborazione della crisi che affligge l'istituzione psicoanalitica nascente, e che Freud ne trae motivo per fondere la sua ricerca sulle condizioni di sviluppo della vita psichica nel passaggio cruciale dall'Orda obbligata alla ripetizione traumatica dell'omicidio del Padre, alla cultura fondata sulla simbolizzazione di questo desiderio di omicidio, e sulle componenti della sua scoperta del polo paterno della configurazione edipica. La guerra intestina nel gruppo dei primi psicoanalisti precorre, in scala ridotta, una guerra ben più devastante: un conflitto fra nazioni. Ma Freud comincerà a pensare alle proporzioni del microcosmo della Società psicoanalitica, prima di raccogliere in *Perché la guerra?* (1932) le emozioni e i pensieri che condurranno al postulato della pulsione di morte, già formulato nel 1920. Al pari della vita psichica di ogni singolo individuo, anche le società e le istituzioni sono tormentate dalla pulsione di morte. Questa scoperta sarà paradossalmente accantonata in *Psicologia delle masse* (*Ibid.*), pubblicata l'anno seguente, nel momento in cui viene ad essere elaborata la seconda topica, quando ritroverà il gruppo di fedeli, dopo aver sperimentato la distruzione nel corpo sociale, nella famiglia e nella sua bocca. Il filo conduttore di quest'opera è costituito dal porre costantemente in rilievo la forza libidica delle identificazioni, principio del legame intersoggettivo, materia prima delle istituzioni stabili in quanto sufficientemente regolate dalla legge che colloca ciascuno al suo posto nell'insieme e lo fa diventare come una maglia di una catena di cui egli è al contempo il servo, il beneficiario, l'erede. Accade tutto come se il lavoro di morte che ha disperso il gruppo e minacciato le opere della civiltà suscitasse, attraverso un rovesciamento di posizione, la conoscenza profonda della vita senza la quale la morte non potrebbe far presa né sugli individui, né tanto meno sulle società che essi formano e di cui sono parte integrante.

Il problema della morte ritornerà nel 1929 nel *Disagio della civiltà*. Si può fare una doppia lettura di quest'opera: secondo la prima, Freud ribadisce la continuità della pulsione di morte, la necessità della partecipazione ad una rinuncia pulsionale per garantire le condizioni della vita psichica e della sua trasmissione, l'importanza della relazione con il Super-Io e della trasmissione della colpa nella costruzione delle relazioni fra il soggetto e il gruppo, fra i gruppi e nelle istituzioni. Questa lettura pone in rilievo ancora una volta la sensibilità di Freud per lo spazio sociale, culturale e politico nel quale si struttura e si organizza la psiche.

Possiamo fare una seconda lettura del *Disagio* e considerarlo un grande contributo alla critica della modernità, critica già tratteggiata nell'articolo del 1908. I parametri storici che definiscono il contesto del *Disagio della civiltà* annunciano l'inizio di grandi destrutturazioni sociali e culturali in Europa: il fallimento della Società delle Nazioni, l'ascesa del fascismo e del nazismo, il pericolo per la democrazia, senza la quale nessuna psicoanalisi è possibile, la grande crisi economica delle società capitaliste, gli effetti dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione. Testo profetico, che descrive ed esplicita la crisi e il fallimento dell'idea di

progresso: Freud ravvisa i precursori di una radicale trasformazione della vita culturale e ne denuncia gli effetti nella vita psichica. Concentrando l'attenzione sulle forze distruttive che sono all'opera nella civiltà, Freud insieme con Valéry, agli albori di questo secolo, ci comunica che tali forze sono foriere di morte.

Apprendo queste due prospettive, Freud introduce un livello superiore di complessità nell'approccio psicoanalitico all'anima umana. L'opera costituisce, da questo punto di vista, un contributo centrale alla teoria psicoanalitica generale. Freud pone qui la questione del soggetto con una modalità diversa dal solipsismo dell'apparato psichico individuale; egli prefigura questo concetto che io credo decisivo, e che esprimo come «la necessità del lavoro psichico che si impone alla psiche in ragione del suo legame fondamentale con l'intersoggettività e le trasformazioni della cultura».

Questi enunciati che furono un tempo speculativi sono oggi proponibili alla luce dei dati clinici che la pratica analitica ci fornisce attraverso le nuove modalità di trattamento dei disturbi psichici. In particolar modo il lavoro di gruppo ha posto in rilievo quanto la vita psichica «individuale» sia definita e garantita attraverso formazioni metapsichiche sensibili alle strutture profonde della vita sociale e culturale; come ad esempio l'attività preconsocia (su cui tornerò fra poco). Questi dati interessano lo psicoanalista quando si trova nel suo studio ad ascoltare ciascuno dei suoi analizzandi.

I nuovi accadimenti storici peggiorano il «disagio della civiltà» e i disturbi psichici, nel momento in cui le grandi strutture sociali e culturali, i grandi processi di regolazione della vita collettiva non sono più sostenuti da quelli che A. Touraine definisce i garanti metasociali della società: autorità e gerarchia, miti, credenze e religione. Quando tali garanti si indeboliscono o si trasformano sotto l'effetto dell'industrializzazione, dell'urbanizzazione e dei movimenti migratori indotti da questi cambiamenti, le società post-industriali si trovano di fronte a nuove gravi instabilità. Allo stesso modo quando le grandi ideologie e le religioni del progresso non individuano più le certezze, i sistemi di rappresentazione, i valori e i riferimenti dell'azione collettiva, i divieti e le leggi che regolano i rapporti sociali e interpersonali diventano vaghi o inoperanti. Attraverso la fragilità o i cambiamenti dei garanti metasociali perdiamo inoltre le grandi matrici di simbolizzazione quali la cultura, la creazione artistica, i riferimenti di significato, in sintesi tutto ciò che viene acquisito tramite le sublimazioni e il processo di civilizzazione (*Kulturarbeit*). La vita psichica è dunque minacciata dall'instabilità stessa dei suoi fondamenti, dalle fratture dei suoi ricettacoli, di solito silenti, che ospitano ciò che deve rimanere implicito e, in parte, indifferenziato.

Un dato decisivo della fine della modernità è il crollo delle credenze, in particolare della credenza nel Progresso continuo e nella Ragione trionfante. Peraltro, la resurrezione dell'integralismo, la ricerca di significati paradossali o incerti, la comparsa di nuovi conflitti, ma anche di nuove solidarietà, delineano un mondo in crisi, in seno al quale gli opposti

coesistono : gli esasperati tentativi di dominio e di potere sui pensieri e sul corpo, ma anche le passioni e il gioco dell'immaginario e del virtuale. Tutte queste tensioni esprimono una ricerca nuova e uno smarrimento le cui espressioni sintomatiche possono essere trovate nelle nuove organizzazioni psicopatologiche ma anche nelle forme culturali contemporanee: teatro, musica, letteratura, pittura... Le diverse espressioni mentali della post-modernità testimoniano tutte l'assenza di riferimenti privilegiati o comunque dominanti: in una cultura caratterizzata dalla perdita e dal rifiuto di ogni ancoraggio e di ogni codice, tutto si equivale. La deriva perversa di tale confusivo appiattimento merita di essere sottolineata. Questo rifiuto radicale dell'universale alimenta l'emergere di espressioni locali frammentate che passano per universali. Da qui il paradosso della fine della storia, della fine delle ideologie, come dire l'illusione della fine delle illusioni: scompaiono le forme riconosciute delle ideologie e dei miti che fornivano i riferimenti identificatori necessari per la stabilità sociale e psichica, onde evitare la paralisi sotto l'effetto della pulsione di morte. Quelle che rimangono, sotto forme più subdole e di violenza non riconosciuta, sono nuove versioni dei discorsi sull'Ideale, sull'Idolo e sulle Idee onnipotenti erette a causalità fondamentale: questa rinascita dell'illusione nella sua forma mortifera produce i fondamentalismi religiosi, gli integralismi e i settarismi di pensiero, ma in un certo qual modo, è al contempo necessaria per reinventare le identità.

La postmodernità accentua gli effetti persecutori, melanconici, e maniacali di questo interminabile lutto di tutti i garanti: metafisici, metasociali e metapsichici; tutti e ciascuno a suo modo sostenevano l'edificio del mondo classico e ancora, in parte del mondo moderno. Contro la depressione, la post-modernità coltiva, di volta in volta, il catastrofismo, le promesse maniacali e i sogni di dominio e di controllo. È probabile che questa cultura dei limiti estremi, del pericolo e dell'urgenza abbia una qualche incidenza sulla struttura stessa dell'apparato psichico.

Gli avvenimenti e cambiamenti strutturali che hanno tormentato il campo sociale e culturale hanno quindi modificato l'organizzazione e il funzionamento intrapsichico. Le nuove forme di «disagio della civiltà» disturbano la strutturazione e il funzionamento della vita psichica, in particolare modo i processi di trasformazione e di mediazione che sono i più fragili e i più sensibili agli effetti metapsichici dell'intersoggettività. I disturbi psichici che ne derivano riguardano principalmente il narcisismo e la questione dell'identità, la strutturazione degli stadi della vita pulsionale e delle vie della sublimazione, la formazione dell'oggetto e le vicissitudini dell'identificazione, il lavoro del Preconscio, la costruzione del significato e delle attività di simbolizzazione che permettono l'interpretazione.

I fallimenti negli stadi della vita pulsionale disturbano le condizioni necessarie alla formazione dell'inconscio e del preconscio: essi sono rintracciabili nel cattivo funzionamento dei meccanismi intersoggettivi, di para-eccitazione e di rimozione. Il soggetto sviluppa delle formazioni scisse e non-soggettivate, svantaggiose per i processi di mentalizzazio-

ne e di formazione di oggetti interni stabili e affidabili. Alla base delle condotte antisociali che si sviluppano in queste condizioni c'è un'intensa sofferenza narcisistica.

Il secondo gruppo riguarda la formazione delle *identificazioni* e dei contratti intersoggettivi che funzionano alla stregua di garanti intersoggettivi dello spazio in cui l'Io può formarsi: il loro difettoso funzionamento o il loro fallimento dimostrano sia un malessere nella capacità di legame che anche una difficoltà a costituire un'alterità interna soggettivata. È necessario scrivere un nuovo capitolo della psicopatologia dei legami intersoggettivi che ponga al centro della sofferenza contemporanea i fallimenti dei processi psichici e dei contratti psichici che regolano la trasmissione della vita psichica: si tratta di ciò che Freud ha descritto come partecipazione alla rinuncia al soddisfacimento immediato delle mete pulsionali; questo contratto garantisce a ciascuno la sicurezza necessaria alla formazione del preconsenso, all'elaborazione del pensiero e al mantenimento dei legami. P. Aulagnier ha descritto il contratto narcisistico come ciò che mantiene la continuità dell'investimento d'autoconservazione fra ciascun soggetto e il gruppo di cui è esso stesso parte integrante.

Un terzo gruppo riguarda i disturbi che colpiscono il *processo rappresentazionale*, la costruzione del significato e dei meccanismi interpretativi: essi sono delle alterazioni di funzioni e di strutture intermedie, dei confini, dei giochi transizionali e delle trasformazioni interne. Queste alterazioni disturbano in particolar modo l'attività del preconsenso e il lavoro della simbolizzazione. La clinica ci insegna che la matrice di tali alterazioni è sempre costituita da disturbi nella separazione, da scomparsa precoce dell'oggetto, da traumi cumulativi e sovradeterminati, da lutti patologici.

Le strutture psichiche intermedie sono strutture «molli», estremamente sensibili alle trasformazioni: le nuove forme di disagio del mondo moderno le mettono in pericolo. Orbene, sono appunto queste le strutture della trasmissione della vita psichica.

Vorrei discutere tali prospettive a proposito del disagio nell'identità e nel processo di identificazione: queste sono formazioni psichiche particolarmente stabili; i disturbi che le affliggono e che si manifestano nelle disgregazioni e negli sconquassi dell'identità, esprimono delle trasformazioni profonde.

Il concetto di identità comincia appena adesso ad essere trattato dalla psicoanalisi, ed il fatto che sia innanzitutto infiltrato da connotazioni ideologiche di sicurezza identitaria non rende affatto il lavoro facile. Il restringimento del campo di costituzione dell'identità, di cui sono espressione le ideologie delle differenze etniche, addirittura a impronta regionale o locale, è sovente il prodotto di una collera narcisistica, e pone inoltre un interrogativo che non trova risposte circa la questione dell'origine e delle rassicurazioni narcisistiche ad essa collegate. Ecco un quesito fondamentale che conduce ai limiti fra il dentro e il fuori, fra il puro e l'impuro, fra l'affidabile e il pericoloso: un quesito dunque su categorie psichiche e sociali esplosive. L'inquietudine che supporta i discorsi

e le condotte discriminanti (ivi compreso il razzismo), e che denuncia la scomparsa dei limiti fra «umano» e «non umano», non è soltanto espressione della paura atavica e immaginaria della differenza culturale e non è solamente legata al problema dell'immigrazione, ma è anche associata agli interrogativi posti dalle manipolazioni genetiche.

Ciascuno cerca di rassicurarsi sulla propria origine, di difenderla: le formule sociali di questa preoccupazione si esprimono ad esempio attraverso lo straordinario incremento di musei etnologici e archeologici (ne ho visti alcuni eccezionali in Sardegna), di feste storiche collettive che celebrano la memoria di piccoli paesi (in Francia, quest'estate, i villaggi della Provenza hanno organizzato spettacoli che servivano a riunire la popolazione degli antichi e dei nuovi abitanti attraverso ciò che F. Corrao ha descritto come l'immaginario dell'oggetto comune). Queste manifestazioni sollecitano sempre le identificazioni eroiche che mettono ognuno in relazione con un antenato comune: esse consolidano la base del contratto narcisistico (lo spirito di corpo) così ricondotto al rapporto fra il singolo individuo e il gruppo di appartenenza, in cambio di un riconoscimento di identità. In tal modo gli eventi difficili del passato possono essere superati per affrontarne altri del presente e del futuro...

Tali manifestazioni mostrano che le difficoltà identitarie sono in parte riferibili alla disorganizzazione dei riferimenti simbolici. Un effetto di questa disorganizzazione è l'accentuarsi della tendenza all'anomia e di conseguenza alla destrutturazione psichica: essa rinforza sia a livello collettivo che individuale le identità immaginarie, illusorie e discriminatorie.

L'identità si costruisce attraverso due vie congiunte:

1) A partire da rappresentazioni ed enunciati fondamentali propri di un gruppo umano che supportano presso ogni singolo individuo dei punti di certezza e di credenze primarie di cui i miti sono le forme più generali. L'insieme di tali enunciati qualifica quei comportamenti che entrano a far parte di un contratto la cui natura è essenzialmente narcisistica.

2) A partire da rappresentazioni che sono rimandate al gruppo dall'esterno. La differenziazione fra il dentro e il fuori che ne deriva, e che riguarda ancora una volta il narcisismo delle piccole differenze, opera una rassicurazione dell'identità grazie all'effetto-specchio che produce.

Le difficoltà sorgono quando le rappresentazioni dell'identità sono inconsistenti, a volte perché il contratto da cui provengono non è più mantenuto, oppure perché la valorizzazione intragruppale si realizza solamente attraverso la svalutazione o la sopravvalutazione di ogni alterità esterna. Questo processo si accompagna ad una svalutazione narcisistica e dunque ad un rifiuto dell'identità e dell'altro da sé interni. I sociologi ci informano che tali situazioni caratterizzano in larga misura le difficoltà di integrazione nelle società urbane contemporanee, in cui i gruppi etnici a cultura composita e discriminante riuniscono i giovani detti «di seconda generazione» di immigrati, e nelle quali funzionano rappresentazioni e identificazioni giustapposte, contraddittorie o paradossali.

A fronte di questa situazione, si pongono in essere molte soluzioni: una fra le tante è la ricerca di una solidarietà comune, di cui il tribalismo e i movimenti settari sono fra le espressioni più significative. L'affermazione solidale testimonia la crisi profonda dell'identità e della desocializzazione. In questi gruppi-rifugio la chiusura è caratterizzata dalla ricerca di un calore e di una protezione in seno alle relazioni interne. Di fronte ad un mondo esterno e all'altro da sé esterno si sviluppano tre attitudini: un disinteresse totale nei confronti della sua esistenza, oppure un rifiuto aggressivo direttamente proporzionale alla chiusura dell'individuo nella struttura comune, o ancora un progetto di dominio e di controllo, spesso giustificato dalla necessità di salvarsi dalla minaccia di catastrofi planetarie.

All'opposto di queste organizzazioni strutturate, un movimento di agglutinazione di individui in gruppi informali di pari sviluppa una socialità minimalista, fundamentalmente individualista, dove ciascuno vive vicino all'altro e non con l'altro (questa situazione è stata molto ben descritta da François Dubet nella sua opera *La galère* (1995)). Per alcuni la rivendicazione d'individualità è tanto più intensa in quanto le forze di pressione della massa sono prevalenti e attive. In questi casi non si può propriamente parlare d'identità collettiva fondata su mutue identificazioni, né di individuazione di avversari sociali, né di conseguenza, di identificazione correlata del sé e dell'altro. Le conflittualità non sono circoscritte, e per gestire i conflitti senza entrare in un processo di crisi non rimangono che esplosioni effimere, espressioni sporadiche individuali o collettive non organizzate e instabili. Si evita la continuità di un movimento organizzante.

La cultura e i gruppi primari e secondari che entrano a far parte del succitato sistema supportano un doppio movimento nella formazione dello psichismo: per un verso, la cultura contiene e mantiene il fondo sincretico (J. Bleger) della psiche. Potremmo includervi l'*inquadramento culturale* che definiamo essere costituito dagli aspetti non-io dello psichismo, silenti e indifferenziati, formazioni che rimangono relativamente immutabili in una data area culturale.

D'altra parte, e in appoggio a questo primo movimento, la cultura supporta il processo di strutturazione psichica indirizzando il soggetto verso la categoria della *differenza*, in special modo nei rapporti decisivi fra i sessi e le generazioni; verso la categoria del *linguaggio*, cioè il sistema di significato nel quale si iscrive ogni discorso personale; verso la categoria del *nome*, cioè il sistema di designazione che fornisce al soggetto la collocazione in una genealogia, nella sua posizione sessuata, nella sua affiliazione sociale e culturale. La cultura è ciò che ci è trasmesso, ciò che si acquisisce, si incorpora o si introietta nel legame primario: riferimenti d'identità, sistemi di rappresentazione. In tal senso la cultura rende *possibile* l'accesso alla simbolizzazione: anticipando ogni singolo soggetto, essa prepara lo spazio potenziale del simbolico. La cultura prepara l'accesso a due differenze maggiori, ma non apre di per sé l'accesso alla sua stessa differenza. Ogni cultura si presenta come fosse universale e si riconosce tale in ragione del fatto che placa l'angoscia dei

suoi appartenenti di fronte a ciò che per essi è lo straniero: in primo luogo il rappresentante del dolore e dell'ignoto minaccioso.

Eppure, questa radicale diversità è anche fonte di attrazione, di movimento e d'interesse per l'ignoto. Allora bisogna assicurarsi la fiducia e l'amore contro la minaccia dell'ignoto. Nelle figure mitiche dell'esilio iniziatico, come nei racconti utopici, l'Altro è quello che dà l'impulso all'esplorazione verso l'Oriente, verso l'origine, il viaggio alla nostalgica ricerca della «terra incognita» (in italiano nel testo, n.d.r.): dunque la meraviglia, l'idealizzazione e la delusione sono le esperienze che rendono possibili questo movimento verso la diversità delle culture. L'esperienza dell'esilio, come esperienza di esogamia e prova di sopravvivenza, può significare anche il riconoscimento, nello straniero e nell'ignoto, di rappresentanti primitivi di forme interne dell'alterità.

La cultura conserva la base indifferenziata delle formazioni psichiche necessarie all'investimento nei legami d'appartenenza ad un gruppo sociale; fornisce inoltre i riferimenti identificatori e differenzianti che assicurano la continuità e le differenze fra i sessi, le generazioni e i gruppi; garantisce anche un insieme di difese comuni, specialmente contro la solitudine, la paura di rimanere solo nel buio e la perdita dell'oggetto. Infine, costituisce un'area di trasformazione psichica grazie alla predisposizione di significanti, di rappresentazioni e di modalità di trattamento della realtà psichica. Nella strutturazione dei sistemi di legame, essa fornisce una propria modalità organizzatrice, insieme con organizzazioni psichiche inconse.

L'incontro interculturale mette in moto queste dimensioni psichiche multiple della cultura, e ne mette a nudo la violenza che è implicita. L'incontro delle culture è violento in ragione della posta in gioco dell'identità dei singoli appartenenti che vengono a trovarsi di fronte alle rimozioni primarie e alle figure arcaiche sulle quali si fonda la cultura, in sinergia con i sistemi di difesa contro l'angoscia che, come sottolineava G. Róheim, sono «la stoffa di cui la cultura stessa è costituita».

Questa «terza differenza» che prende corpo attraverso l'opposizione delle culture metaforizza le altre diversità, e nel suo ambito vediamo all'opera lo spostamento della condensazione della differenza sessuale o della differenza fra le generazioni, o le due cose insieme. Perciò la relazione amorosa fra Otello e Desdemona è talmente attraente e trasgressiva poiché la differenza culturale la rinforza, e la differenza generazionale fra Otello ed il padre di Desdemona si esaspera.

Per definire più precisamente la consistenza psichica di questa terza differenza possiamo prendere spunto dal concetto di identificazione primaria (Freud, 1923). L'identificazione primaria, «diretta, immediata, precedente ad ogni concentrazione su di un qualsiasi oggetto» si instaura nelle fasi più precoci della vita e conserva il suo carattere generale e costante; essa è correlata allo stabilizzarsi di un legame d'attaccamento primario e all'esperienza dell'illusione. Proprio questa identificazione, questo legame e questa illusione sono messe in discussione dall'incontro con la diversità culturale. Il concetto dell'idea dell'Io (Racamier, 1978) definisce l'immagine dell'umano che si appoggia sulle identificazioni primarie e ci permette di comprendere l'altro senza odio, né terrore. L'idea



dell'Io ci permette di considerare che l'oggetto è fatto della stessa nostra pasta.

L'incontro con la differenza culturale può mettere in dubbio l'idea dell'Io e, per il suo tramite, l'immagine dell'antenato progenitore di una stirpe e di una razza specifica. Questo solo evento mette in crisi solidariamente e con una certa violenza alcuni dei fondamenti del legame: la partecipazione alla rinuncia pulsionale, con cui Freud designa il passaggio dall'Orda alla Civiltà e dalla pluralità al gruppo; il contratto narcisistico che assicura l'identità del gruppo e la continuità delle relazioni fra i suoi componenti; il patto di negazione che garantisce le condizioni per una rimozione o un diniego a vantaggio del mantenimento del legame.

Come uomini e come psicoanalisti ci poniamo degli interrogativi quando la nostra pratica professionale ci mette a confronto con il percorso psichico di persone che vivono un'esperienza di rottura culturale. Penso all'esperienza dell'emigrazione ed a quella dell'esilio, oppure alla gente che è nata e ha vissuto in una regione di confine, ricca di Storia e di storie: tutti si sono confrontati con dei conflitti di appartenenza ad una doppia cultura, di fedeltà alle origini, d'identità multiple. Questi interrogativi sono al centro dell'esperienza psicoanalitica: ci mettiamo in ascolto dell'estraneo che ciascuno si porta dentro, delle sue parole e dei suoi atti; siamo costretti a riconoscere i compromessi che abbiamo concluso per non volerne sapere di più; facciamo l'esperienza di proiettare e di censurare al di fuori di noi principalmente ciò che di noi ci è intollerabile e quindi ciò che dà forma alla categoria dell'estraneo; troviamo conferma del fatto che l'altro è diverso da ogni me, e che me è un altro, più di un altro, che l'altro reale, come dice Levinas, è per prima cosa un altro, e che non può essere ridotto alla rappresentazione che noi ne abbiamo. E questa non è filosofia, ma una delle esperienze più evidenti alla quale la cura psicoanalitica dà accesso: esperienza di come i corpi, gli ideali, la lingua rimandino a ciò che ci costituisce e ci sfugge dell'altro, al confronto con la differenza dei sessi e le differenze delle generazioni.

L'approccio psicoanalitico dei gruppi e insieme l'approccio gruppale della psiche possono fornire delle risposte alle persone e ai gruppi (famiglie, coppie, istituzioni) che si trovano in difficoltà a causa del lavoro di riorganizzazione psichica imposta dai cambiamenti sociali e dalle esperienze catastrofiche. È partendo da queste risposte che possono essere trattate la sofferenza e i disordini patologici che intralciano la capacità di amare, di pensare, di giocare e di lavorare; e che possono essere raccolti dati originali per la comprensione del disagio del mondo moderno. In questa fine secolo, e per affrontare il prossimo millennio, la psicoanalisi può esercitare un'influenza nel campo sociale, politico e culturale, in linea di principio solo indirettamente, chiarendo la consistenza psichica di questi problemi ed esercitando la funzione critica che è la propria, specie quando la realtà psichica viene misconosciuta; ma può farlo anche direttamente fornendo l'ispirazione per la messa a punto di metodi per conoscere meglio e trattare questi problemi, senza sostituirsi alla politica e al sociale.

(Traduzione di Emilia Furbini)

**Bibliografia**

- BLEGER J. (1992), *Simbiosi e ambiguità*, Loreto, Ed. Lauretana.
- DUBET F. (1995), *La galère. Jeunes en survie*, Paris, Les Editions du Seuil.
- FREUD S. (1908), *Morale sessuale «civile» e il nervosismo moderno*, O.S.F., 5.
- FREUD S. (1912), *Totem e tabù*, O.S.F., 10.
- FREUD S. (1921), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, O.S.F., 9.
- FREUD S. (1923), *L'organizzazione genitale infantile*, O.S.F., 9.
- FREUD S. (1929), *Il disagio della civiltà*, O.S.F. 10.
- FREUD S. (1932), *Perché la guerra*, O.S.F., 11.
- KAES R. (1993), *Il gruppo e il soggetto del gruppo*, Roma, Borla, 1994.
- KAES R. (1994), *La parola e il legame*, Roma, Borla, 1996.