

Barbara De Rosa (a cura di). *Il male dal prisma del Kulturarbeit. Sull'opera di Nathalie Zaltzman*, Franco Angeli, Milano, 2014.

In tempi di atrocità compiute ovunque dagli ultimi terroristi di turno, il tema del male interroga quotidianamente ciascuno di noi: la pervasiva diffusione mediatica di scene di violenza estrema travalica i limiti dello spazio privato del Sé, occupando aree inconsapevoli, alimentando un diffuso senso di minaccia e una cupa rappresentazione del futuro collettivo (Lugones e Algini, 2005; Kaës, 2012). Persino la letteratura ed il cinema per adolescenti sono attraversati da contenuti di violenza estrema collocati sullo scenario di un avvenire distopico (Parrello, 2012; 2014).

Barbara De Rosa, già traduttrice dell'edizione italiana de *Lo spirito del male* di Nathalie Zaltzman, ha curato per Franco Angeli un interessante volume collettaneo dal titolo *Il male dal prisma del Kulturarbeit. Sull'opera di Nathalie Zaltzman*. Gli autori dei saggi contenuti nel testo si cimentano con la lettura delle varie forme che il male prende nella nostra società confrontandosi tutti col contributo dell'Autrice francese, volto a rendere pensabili, attraverso i costrutti psicoanalitici, sia le potenzialità mortifere dell'uomo che le sue capacità di resistenza in condizioni estreme.

Scrivendo la Zaltzman (2007): «Non si può pensare all'umanizzazione come ad un accrescimento quantitativo lineare: l'uomo non diviene sempre più umano» (p. 73). Certamente «l'uomo sa su se stesso più di quanto abbia mai saputo. E per quel che concerne la sua conoscenza del male, la storia del XX secolo, delle due guerre mondiali, dal macello delle trincee ai campi di sterminio, gli avrà insegnato *volente o nolente* l'enormità della sua malvagità» (pp. 80-81). Ma «il progresso intellettuale, questo surplus di intelligenza, di verità, di sapere è stato accompagnato da un progresso morale?» (p. 81). La risposta è no. Eppure quel sapere va incrementato e la psicoanalisi, uscendo “fuori le mura”, prova da tempo a dare il suo contributo di comprensione del male e del ruolo che esso svolge nel malessere individuale e sociale, mettendo a fuoco alcuni punti fondamentali. Come scrive Kaës: «Siamo gli eredi e i depositari, consci e inconsci, di tutte queste violenze collettive. Esse formano uno sfondo anonimo del malessere. I loro effetti mobilitano una colpa e una minaccia diffuse, contro le quali, quanto più vogliamo ignorarle, tanto più ci difendiamo» (2012, p. 298).

Il primo di questi punti è sottolineato da Jean-Jacques Barreau, che ricorda come per Freud la fonte originaria di tutte le motivazioni morali stia nella risposta al grido del neonato in stato di *inermità* (*Hilflosigkeit*), risposta che combina le cure corporali, l'apporto simbolico e la prossimità dell'oggetto sessuale: «ed è proprio nel non fornire il soccorso di cui è sprovvisto che l'essere prossimo si può mutare in causa del male» (p. 33). Dunque il male non può essere compreso senza guardare alle origini ed al rapporto fra le generazioni.

Barreau prosegue con una sua lettura del Don Giovanni. L'arte ci offre infatti storie e personaggi di malvagità radicale che, pur non avendo valore di documento

storico ma derivando dalla dimensione fantastica, non subiscono le limitazioni della razionalità rimuovente e attingono a movimenti inconsci collettivi, rendendoli direttamente tangibili (Zaltzman, 2007). Per Barreau il Don Giovanni «mette in scena la rottura con la comunità, la negazione del legame di comunità con l'altro» (p. 37). Ed ancora: «Don Giovanni è tanto identificato con il diavolo o il demone, quanto ne è l'emissario, la comparsa, l'intermediario (...). Per quanto moderate possano apparire di fronte alle forme moderne della Barbarie, le potenze del Male incarnate dalla figura di Don Giovanni pongono questioni che si trovano al cuore dei movimenti regressivi di massa (...). L'opera termina sul grido di sgomento di Don Giovanni davanti all'abisso che si apre sotto i suoi piedi. Non si può sentire in esso il grido dell'*infans* nella situazione di *Hilfflosigkeit* per cui il suolo vacilla?» (p. 38).

Questo filo di riflessione è ripreso da Bernard Defrenet che propone una acuta analisi dei marero, giovani americani svantaggiati, poveri, abietti, pura spazzatura, meno di niente, gettati fuori dal mondo, alla deriva e in preda allo sgomento, dunque in qualche maniera inermi, che precipitano in un mondo di violenza estrema. Si tratta di giovani compresi fra i 12 e i 25 anni che gli eccessi del liberalismo e della sua logica di esclusione ha tramutato in nullità. Le Mara sono cementate dall'odio reciproco che diventa guerra fratricida senza pietà, tanto più irrazionale perché priva di motivazioni razziali, religiose, politiche o ideologiche. Le Mara operano per i giovani, maschi e femmine, come "famiglie sostitutive", offrendo riferimenti identificatori alla loro soggettività in disfacimento, accogliendoli sia pure attraverso percorsi di ulteriore de-soggettivazione e de-simbolizzazione: atroci riti di iniziazione, abbandono dei nomi propri, incisione di tatuaggi che espongono matricole di appartenenza e numero di omicidi compiuti. Liberati dall'interdetto dell'assassinio e di ogni altra violenza, convinti che solo la Mara di appartenenza debba sopravvivere perché il soggetto non conta, i marero diventano facile manovalanza dei cartelli legati al traffico di armi, droga ed esseri umani. Defrenet sottolinea la totale inadeguatezza delle misure meramente repressive adottate dai governi, che anzi rafforzano questi organismi e li inducono a federarsi. La sua analisi è preziosa e fornisce chiavi di lettura per molte altre dinamiche sociali a noi più vicine: il male si configurerebbe qui come tentativo estremo di vittoria sull'inesistenza, sull'indifferenziazione originaria, sul non-essere, per individui altrimenti già morti che rivivono solo attraverso l'identificazione al gruppo, che autorizza la parte pulsionale senza freni e l'esercizio della crudeltà per un godimento senza limiti, puro istinto di morte senza sublimazione. Scrive Defrenet: «La Mara può sembrare come una madre arcaica che funziona da ambiente protettore ma che va nutrita della sua partita di cadaveri, per un patto sociale senza padre» (p. 58). E prosegue: «in questo universo saturo di morte, marero contro marero, noi ci medusiamo, vi inorridiamo. Ma le formiche che siamo diventati ci rinviano all'essere formica che abita in tutti, formiche organizzate insieme ad altri che, come lui, son pronti a tutto pur di sopravvivere ancora un po'» (p. 61).

Ecco il secondo punto messo a fuoco: il male ci riguarda tutti. Già la Zaltzman (2007) aveva messo in guardia dai rischi del considerarlo "disumano", collocandolo in un luogo esterno rispetto alla specie umana, rispetto al noi e alla nostra appartenenza. E ciò vale ovviamente anche per le attuali vicende di terrorismo estremo.

Scrive Thanopoulos (2014): «Ai nostri occhi appare come ovvio che il cancro Isis vada estirpato. Che poi si pensi che la chirurgia possa da sola eliminare il pericolo di recidive o di metastasi l'esperienza ci dice che non sia prudente. Soprattutto se il cancro situato ai confini tra l'Irak e la Siria è la metastasi di un tumore primario che alloggia nell'Occidente».

In realtà è proprio nella barbarie che l'altro è disumanizzato. Massimiliano Sommantico ricorda come nelle pulsioni di distruzione sia evidente il disinvestimento libidico dell'altro, l'insensibilità verso ciò che può provare l'oggetto aggredito: l'altro non è concepito come un simile, è trattato con indifferenza, può essere asservito, dominato, distrutto totalmente o parzialmente nel corpo e nella psiche, senza colpa ed anche senza piacere. Già ne *Il Disagio* Freud aveva scritto: «è sempre possibile riunire un numero anche rilevante di uomini che si amino l'un l'altro fin tanto che ne restino altri per le manifestazioni di aggressività» (1929, pp. 601-602).

Ogni soggetto ed ogni epoca sono sempre alle prese con la dialettica barbarie vs lavoro di civiltà (*Kulturarbeit*) ed in tal senso il processo di civilizzazione è insieme "eterno tentativo" e "fallimento incessante". Ogni nuova barbarie non è allora una mera regressione, ma è appunto una nuova formazione (Zaltzman, 2007).

Quanto alle vittime, "oggetto aggredito", esse possono proteggersi? Paradossalmente possono proteggersi, terzo punto importante, attraverso una particolare pulsione di morte, quella "anarchica" che, lavorando al servizio della vita, non mira a ricondurre all'inanimato, né a distruggere, ma ad individuare. Il concetto di *pulsione anarchica*, ricorda Barbara De Rosa, era stato introdotto dalla Zaltzman nel 1979: di fronte ai tentativi di "impossessamento totalitario mutilante", che può assumere le forme più diverse, da quelle eclatanti delle situazioni concentrazionarie a quelle più insidiose e velate, «Zaltzman teorizza le pulsioni anarchiche come quelle componenti delle pulsioni di morte il cui funzionamento disaggregante costituisce una forma di *resistenza attiva* all'amalgama in cui il soggetto è immerso, proteggendolo dall'eccesso di legame che annulla ogni alterità (...). Nella sua stretta connessione con l'impalcatura corporea, la pulsione anarchica sonda, mette alla prova i limiti corporei, biologici, impone la priorità del registro del bisogno su quello del desiderio e riduce il soggetto al bisogno bruto, radicalizzato e senza godimento: nudo e crudo bisogno di vivere» (p. 12). Nella sua azione di slegamento la pulsione anarchica funziona dunque da fattore individuante che consente a ciascuno essere umano di mantenere la possibilità di scegliere anche laddove l'esperienza-limite, come nei campi di concentramento, sembra uccidere ogni scelta possibile (Zaltzman, 1979).

Accade poi che il male delle storie traumatiche collettive entri nella stanza di analisi attraverso la storia familiare e individuale dei pazienti, vittime dirette o indirette della barbarie. Torniamo così alla centralità dell'altro e alla sua potenziale capacità di cura. Ghyslain Lévy racconta la storia di una giovane donna appartenente alla comunità curda della Turchia, emigrata in Francia, per la quale il male era in corso attraverso la vicenda del padre e del fidanzato. Qui sono evidenti da un lato la difficoltà a pensare e a dire il male da parte di entrambi, analista e analizzante, dall'altro la risorsa offerta dal controtransfert. Robert Colin racconta di Ma-

dame B., la cui famiglia ebrea era stata sterminata fra fucilazioni di massa nei Carpazi e internamento nel campo di Auschwitz, e di come ella tema la propria “violenza senza nome”, diretta verso se stessa e poi anche verso una nipotina di sette anni. Lucia Schiappoli commenta questa “clinica di frontiera”, in cui l’apparato psichico dell’analista consente una via d’accesso alla pensabilità del trauma: se l’incontro umano fra i due si realizza, e non è scontato che ciò accada, è possibile che l’analisi riesca a permeare la frontiera dell’Io del paziente, quell’«ispessimento difensivo che lo rende impermeabile all’altro impoverendone enormemente il rapporto con la realtà» (p. 105), mostrando che si può rompere il silenzio senza che nessuno ne sia distrutto. Anzi “se qualcuno parla c’è luce” anche nel buio (Freud, 1905), ricorda Mariella Ciambelli, alla quale sono affidate le considerazioni conclusive.

Nel sottolineare la portata etica dell’impresa di conoscenza della Zaltzman, meritoriamente fatta conoscere in Italia da Barbara De Rosa, Ciambelli riprende l’assunto di fondo del pensiero della psicoanalista francese: l’uomo da solo, l’uomo senza un altro uomo non esiste; l’intrapsichico, come già per Winnicott e per Kaës, è subito e sempre marcato dall’opera del collettivo. L’altro, come ricordato da molti, è fonte di quella *violenza primaria* necessaria alla vita, alla strutturazione dell’Io nascente e alla fondazione del diritto nella società; ma può anche essere fonte di quella *violenza secondaria* – assordante o silenziosa – che si connota come male, impossessamento, abuso di potere, eccesso o difetto di azioni che conducono all’alienazione del soggetto e allo smantellamento del diritto (Aulagnier, 1975; Kaës, 2012).

Santa Parrello

## Bibliografia

- Algini M.L., Lugones M. (a cura di), Paura del futuro. *Quaderni di Psicoterapia Infantile*, 50. Roma: Borla.
- Aulagnier P. (1975). *La violenza dell’interpretazione*. Roma: Borla, 2005.
- Freud S. (1905). Tre saggi sulla teoria sessuale. *OSF*, vol. 4. Torino: Boringhieri.
- Freud S. (1929). Il disagio della civiltà. *OSF*, vol. 9. Torino: Boringhieri.
- Kaës R. (2012). *Il malessere*. Roma: Borla, 2013.
- Parrello S. (2012). Profezie di futuro catastrofico. Un reato educativo. In: Parrello S. (a cura di), *Verso l’età adulta. Orientamento scolastico come sostegno al Sé in transizione*. Roma: Aracne.
- Parrello S. (2014). Dal disagio scolastico alle narrazioni distopiche: su alcuni aspetti della trasmissione intergenerazionale contemporanea. *Notes per la psicoanalisi*, 3: 81-101.
- Terzani T. (2002). *Lettere contro la guerra*. Milano: TEA, 2014.
- Thanopoulos S. (2014). Guerre di religione. *Il Manifesto*, 12 settembre.
- Zaltzman N. (1979). La pulsion anarchiste. *Topique*, 24: 25-63.
- Zaltzman N. (2007). *Lo spirito del male*. Roma: Borla, 2011.