Il Mulino - Rivisteweb

Barbara De Rosa

La resistenza dell'umano: situazione-limite, testimonianza ed ascolto. Una lettura psicoanalitica

(doi: 10.1414/85110)

Iride (ISSN 1122-7893)
Fascicolo 3, dicembre 2016

Ente di afferenza:
Università di Napoli Federico II (unina)

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati.
Per altre informazioni si veda https://www.rivisteweb.it

Licenza d'uso

L'articolo è messo a disposizione dell'utente in licenza per uso esclusivamente privato e personale, senza scopo di lucro e senza fini direttamente o indirettamente commerciali. Salvo quanto espressamente previsto dalla licenza d'uso Rivisteweb, è fatto divieto di riprodurre, trasmettere, distribuire o altrimenti utilizzare l'articolo, per qualsiasi scopo o fine. Tutti i diritti sono riservati.

La resistenza dell'umano: situazione-limite, testimonianza ed ascolto
Una lettura psicoanalitica

Barbara De Rosa

1. *Introduzione*

«L'uomo è l'indistruttibile che può essere distrutto […]. Che l'uomo possa essere distrutto non è certo rassicurante, ma che malgrado ciò, anzi a motivo di ciò e in questo processo stesso, egli rimanga indistruttibile, è veramente schiacciante, perché non abbiamo più nessuna speranza di vederci sbarazzati di noi stessi e della nostra responsabilità»[1].

Nelle parole di Blanchot, riferite all'esperienza concentrazionaria, vorrei racchiudere l'intento di questo lavoro, la tessitura di un legame tra la resistenza dell'umano nell'*esperienza-limite* – che qualificherò attraverso i concetti di identificazione superstite e di pulsione anarchica[2]: quel che resiste e grazie a cosa si resiste – e la responsabilità etica implicata nell'ascolto testimoniale inteso come momento di ricostruzione del legame all'umano. Declinazioni reciproche e speculari della forza di resistenza dell'umano di cui la seconda, nell'ingaggiarsi in un lavoro di reintegrazione del simile nel dissimile, assume l'onere di un compito aporetico, quello di un ascolto che funzioni da contenimento[3] di un'esperienza che va oltre le capacità umane di comprenderla, pensarla, elaborarla.

Il lavoro vuole essere un contributo funzionale all'apertura di uno sguardo integrato sul tema dal vertice di una psicoanalisi extra-moenia,

[1] M. Blanchot, *L'esperienza-limite*, in Id., *La conversazione infinita. Scritti sull'«insensato gioco di scrivere»* (1969), Torino, Einaudi, 2015², pp. 159-160.

[2] N. Zaltzman, *De la guérison psychanalytique* (1998), Paris, PUF, 2006²; le traduzioni da testi non tradotti in italiano sono mie.

[3] In psicoanalisi il concetto di contenimento (*holding*) nasce con Winnicott. Esteso via via concettualmente e divenuto riferimento essenziale in letteratura, l'autore lo intende come l'insieme delle funzioni materne di supporto psichico e fisico allo sviluppo dell'*infans*, indicando insieme un ambiente di supporto che comprende il padre e, via via, *contenitori* sempre più ampi, familiari e sociali. Esso svolge un ruolo cruciale nelle relazioni asimmetriche e resta un bisogno essenziale anche nella vita adulta. Qui il concetto viene utilizzato in riferimento alla costruzione di un supporto, un *contenitore* sufficientemente solido ed affidabile che favorisca l'apertura di uno spazio alla parola e all'affetto del trauma. Per un orientamento nell'opera di Winnicott si veda J. Abram, *Il linguaggio di Winnicott* (1996), Milano, Franco Angeli, 2002.

applicata all'esteso ambito del disagio nella civiltà che, in continuità con la concezione freudiana dello strumento psicoanalitico, ha trovato soprattutto in area francofona i suoi prosecutori; questo bacino di contributi e linee interpretative a cui mi riferirò è erede – seppur dissidente – dell'impostazione lacaniana, ed ha sin dall'inizio perseverato nell'incontro fecondo con la filosofia morale di matrice francese. L'approccio qui proposto è tributario dell'idea che solo un incontro interdisciplinare quanto possibile esteso possa tentare di accostarsi alla complessità ed all'inafferrabilità consustanziale del male estremo.

2. *La resistenza della differenza*

Ne *La specie umana*, tra le testimonianze più alte della letteratura concentrazionaria, Antelme scrive:

> L'impulso alla nostra lotta non sarebbe stato che la forsennata rivendicazione […] di restare uomini fino alla fine […]. Dire che allora ci si sentiva contestati […] come individui della specie, può sembrare un sentimento retrospettivo […] eppure, è questo il sentimento che fu più immediatamente e continuamente vissuto, ed è quello, esattamente quello, che gli altri volevano[4].

Sarebbe semplicistico e fuorviante individuare solo nella sofferenza e nello sterminio il fine della vita creata dai Lager. Come tanti testimoni e studiosi della Shoah hanno insegnato, dietro di essi si cela un esperimento onnipotente di trasformazione della natura umana nella misura in cui essa «così com'è, si oppone al processo totalitario»[5]. Con questa frase Arendt si riferisce a quell'elemento proprio all'umano che lo rende idiosincratico al processo massificante del totalitarismo, costituendone pertanto il nemico principale: l'alterità, «la differenziazione dell'individuo, la sua peculiare identità»[6].

E, dalla sua esperienza del campo di concentramento, lo psicoanalista Bettelheim ricorda quanto le SS promuovessero ed apprezzassero lo *spirito di corpo* tra i prigionieri e quanto, specularmente, attaccassero ferocemente ogni forma di individualismo perché intuivano che «la resistenza era più facile se si riusciva a mantenere integro il proprio funzionamento come individuo»[7]. Blanchot lo dice così: «L'uomo può […] sottrarmi a me stesso, può togliermi il potere di dire "Io".

[4] R. Antelme, *La specie umana* (1957), Torino, Einaudi 1997², p. 7.

[5] H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1973), Torino, Einaudi, 2004⁴, p. 628.

[6] *Ibidem*, p. 620.

[7] B. Bettelheim, *Comportamento individuale e di massa in situazioni estreme*, in Id., *Sopravvivere* (1943), Milano, SE, 2005, p. 100.

Nella sventura [...] tutto avviene come se l'unico Io fosse quello dei dominatori»[8].

Il campo di concentramento va così inteso come un laboratorio per la disgregazione dell'individuo, la cui sperimentazione mira ad un'inversione del processo di soggettivazione, fino a trasformare l'uomo nelle *colonne di basalto* di leviana memoria.

Un esperimento onnipotente, ma in fondo fallimentare perché attiva ed incontra una inestirpabile resistenza dell'umano, quella *forsennata* lotta per *restare uomini fino alla fine* di cui testimonia Antelme: «La negazione della qualità d'uomo provoca una rivendicazione quasi biologica di appartenenza alla specie umana»[9]. Ci torneremo.

Occorre una breve incursione nella teoria psicoanalitica per sostanziare l'idea del fine totalitario come *inversione del processo di soggettivazione*, in cui l'accesso alla *parola che dice «Io»* è indissolubilmente legato a quello della parola che dice «altro».

Nello sviluppo dell'apparato psichico, che consta di progressive differenziazioni[10], il soggetto nasce nel rinvenimento dell'altro, il *Nebenmensch*, presente ed essenziale sin da subito, ma inizialmente non percepibile dall'infans in virtù della sua *Hilflosigkeit*[11]. L'Io e l'oggetto nascono insieme in un movimento di investimento narcisistico unificante che nel mentre raccoglie in un tutto il corpo fino ad allora morcellizzato dell'autoerotismo – dando origine alla sua proiezione psichica, prodromo

[8] M. Blanchot, *L'esperienza-limite*, cit., pp. 160-161.

[9] R. Antelme, *La specie umana*, cit., p. 7.

[10] A partire da uno stato di indifferenziazione primaria ed in risposta alle dolorose sollecitazioni provenienti dalla realtà esterna, da quel crogiuolo disorganizzato e ribollente di pulsioni che è l'Es inizia a differenziarsi l'istanza Io che, nello sviluppo e nel potenziamento progressivo delle sue funzioni deputate alla sopravvivenza psichica, crea al suo interno il Super-io, fonte delle più alte facoltà della *vita dello spirito*. Tali differenziazioni complessificano il funzionamento psichico, ma al contempo ne costituiscono punti di vulnerabilità, da cui può nascere un movimento involutivo patologizzante che può investire l'individuo e la collettività. Si veda di S. Freud, *L'Io e L'Es* (1922) e *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), in *Opere di Sigmund Freud*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989 (da qui in avanti *OSF*), vol. IX; Id., *La scomposizione della personalità psichica* (1932), in *OSF*, vol. XI.

[11] Riferimento costante nell'opera freudiana essa definisce *l'esser senza aiuto* del neonato umano, l'incapacità di compiere autonomamente l'*azione specifica* in grado di abbassare la tensione del bisogno con il soddisfacimento. Prototipo della situazione traumatica, la *Hilflosigkeit* è frutto della prematurazione, tratto distintivo della specie che implica la necessità del *Nebenmensch*, l'essere soccorrevole che compie l'azione specifica in sua vece. Conosciuta come *situazione di impotenza*, la *Hilflosigkeit* implica specularmente l'onnipotenza, due effetti della stessa medaglia – la prematurazione – l'uno sul piano della realtà fattuale, l'altro su quello della realtà psichica, ovvero l'indifferenziazione che rende non percepibile all'*infans* l'apporto del *Nebenmensch*. Sul concetto di *Hilflosigkeit* si veda S. Freud, *Progetto di una psicologia* (1895), in *OSF*, vol. II e Id., *Inibizione, sintomo, angoscia* (1926), in *OSF*, vol. X.

dell'Io –, al contempo ne richiede una parziale rinuncia a favore dell'oggetto. Così l'onnipotenza narcisistica, effetto dell'indifferenziazione, cede man mano il passo all'oggettualità, dove l'altro rinvenuto (e poi gli altri) diviene sempre più reale, ovvero differenziato. Ma la rinuncia al fantasma di onnipotenza narcisistica è strutturalmente parziale e mai assunta definitivamente, anche nella *sanità*[12]. Il rapporto tra Io e oggetto, nati nella differenziazione, sarà sempre marchiato da conflittualità perché la realtà dell'oggetto mette in crisi l'illusione di onnipotenza del soggetto, ne decreta la fine, costringendolo a fare i conti con la propria realtà fattuale: l'impotenza, la dipendenza.

Grazie al progressivo de-adattamento materno, *His Majesty the Baby* è costretto a svegliarsi dall'illusione, reagendovi con tutta la potenza pulsionale di cui dispone: «Il senso originario dell'odio sta a indicare la relazione che l'Io ha verso il mondo esterno, straniero e apportatore di stimoli […] l'esterno, l'oggetto e l'odiato sarebbero a tutta prima identici»[13]. L'aggressività, declinazione di Thanatos, se contenuta ed integrata dall'apporto materno, diventa forza propulsiva della differenziazione, rende l'oggetto reale ponendolo «al di fuori del controllo onnipotente del soggetto»[14].

Seppur indispensabile ad un funzionamento psichico *sufficientemente sano*, come ogni acquisizione dello sviluppo l'accesso alla differenziazione e la dialettica altro-stesso che essa inaugura, sono passibili di cedimento, nella misura in cui impongono la gestione di una tale complessità, conflittualità e fatica psichiche da implicare e motivare il bisogno di recedervi.

Ora, nella massificazione totalitaria la dialettica altro-stesso diviene per l'appunto oggetto privilegiato della furia distruttrice e la *forsennata* resistenza a *restare uomini fino alla fine* si qualifica, intrinsecamente, come resistenza della differenza:

[12] Nel processo di differenziazione una parte di libido narcisistica è ceduta agli oggetti, ma in parte resta nell'Io ed è necessaria alla sua sopravvivenza, ed in parte va a formare l'ideale dell'Io, struttura propulsiva per lo sviluppo, ma al contempo struttura potenzialmente involutiva nella misura in cui conserva, al suo fondo, il fantasma di onnipotenza narcisistica ed il desiderio inconscio di riattualizzarlo. Si veda S. Freud, *Introduzione al narcisismo* (1914), in *OSF*, vol. VII. Per un approfondimento sullo statuto paradossale dell'ideale dell'Io ed il suo riverbero sull'individuo e la collettività, in sanità e patologia, si veda J. Chasseguet-Smirgel, *L'ideale dell'Io. Saggio psicoanalitico sulla «malattia di idealità»* (1974), Milano, Raffaello Cortina, 1991.

[13] S. Freud, *Pulsioni e loro destini* (1915), in *OSF*, vol. VII, p. 31. Il precedente corsivo è una citazione da S. Freud, *Introduzione al narcisismo*, cit., p. 461.

[14] D.W. Winnicott, *L'uso dell'oggetto e l'entrare in rapporto attraverso le identificazioni* (1968), in Id., *Gioco e realtà*, Roma, Armando Editore, 2003[23], p. 157; si veda anche Id., *L'aggressività ed il rapporto con lo sviluppo emozionale* (1950), in Id., *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Firenze, Martinelli, 1991[2]. Sull'importanza del de-adattamento materno si veda Id., *La teoria del rapporto infante-genitore* (1961) e *Lo sviluppo dell'individuo dalla dipendenza all'indipendenza* (1963), in A. Nunziante Cesàro e V. Boursier (a cura di), *Psicoanalisi dello sviluppo. Brani scelti di Donald W. Winnicott*, Roma, Armando Editore, 2004.

Non possono impedirci di scegliere. […] [P]iù la SS ci pensa ridotti ad una indistinzione […] più la nostra comunità contiene di fatto delle distinzioni, più queste diventano rigorose. Il prigioniero dei campi di concentramento non ha affatto abolito le differenze. Le ha anzi realizzate concretamente[15].

3. *Il legame inconscio all' umano e la forza vitale di Thanatos*

Vorrei proporre la lente psicoanalitica per leggere il concetto di resistenza dell'umano – nei termini di ciò che resiste e del grazie a cosa resiste – utilizzando il contributo di Zaltzman in cui operano due concetti in relazione apparentemente paradossale tra loro: l'identificazione superstite, forma di legame e come tale connotata dal libidico, e la pulsione anarchica, forza slegante in cui si declina Thanatos quand'è al servizio della vita.

Tra gli embrioni concettuali lasciati in eredità da Freud e dopo di lui sviluppati, l'identificazione primaria ha visto consolidare la sua funzione protettiva di fronte alle forze distruttive interne ed esterne che minano la sopravvivenza. Freud l'ha definita come legame originario, «qualcosa di diretto, di immediato, di più antico di qualsivoglia investimento oggettuale», collocato in un momento fondativo del processo di soggettivazione e qualificato come identificazione «col padre della propria personale preistoria»[16]. Quest'ultima formulazione rinvia immediatamente al mito dell'orda primordiale e a ciò che sortisce dal parricidio originario: il patto tra i fratelli correi che inaugura la comunità umana[17]. Ma prima di addentrarci nella dimensione filogenetica dell'inconscio, ricorderò la lettura di Balestriere[18] che permette di enucleare la funzione protettiva dell'identificazione primaria sul piano ontogenetico.

L'Io, insegna Freud, è un *precipitato di identificazioni* – secondarie – acquisite nello sviluppo come esito del compromesso tra necessità di rinunciare all'oggetto e desiderio di preservarlo, incorporandolo. Il processo di identificazione implica una desessualizzazione della pulsione – e, dunque, un disimpasto pulsionale, ovvero l'accrescimento della forza distruttiva interna[19] – e le rinunce pulsionali necessarie allo

[15] R. Antelme, *La specie umana*, cit., pp. 104-105.

[16] S. Freud, *L'Io e l'Es*, cit., p. 493; si veda anche Id., *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, cit., pp. 293ss.

[17] S. Freud, *Totem e tabù* (1912-1913), in *OSF*, vol. VII.

[18] L. Balestriere, *Freud e il problema delle origini* (2003), Milano, Franco Angeli, 2004.

[19] Si veda S. Freud, *L'Io e l'Es*, cit., in particolare i par. III, IV e V.

sviluppo[20] espongono il soggetto alla potenza dell'odio che scatenano. L'asse costitutivo dell'Io resta così intrappolato nella rinuncia e nella perdita, ponendo la questione di ciò che fa legame tra gli uomini e all'interno di essi, ovvero del bagaglio libidico cui l'Io possa ancorarsi per fronteggiare la potenza slegante della pulsione di morte. Con l'identificazione primaria, sottolinea Balestriere, Freud introduce un embrione di teorizzazione con cui si apre uno spazio di fondazione del soggetto che non passa per l'oggetto, dunque «l'Io […] può appoggiarsi a un legame affettivo fondatore»[21], l'identificazione primaria, un ancoraggio libidico che rende psichicamente *sostenibile* la gestione della perdita, dell'odio e del conflitto inevitabilmente implicati nel processo di soggettivazione e nel rapporto con l'altro.

Zaltzman parte dalla qualificazione filogenetica dell'identificazione primaria come legame *col padre della propria personale preistoria*. Nella teoria freudiana l'incorporazione cannibalica dell'*UrVater* – prodromo dell'identificazione – consente ai fratelli di appropriarsi della sua forza e genera tra loro un patto, un *legame* incardinato sull'introiezione dei tabù (dell'assassinio e dell'incesto) che inaugura «l'organizzazione sociale, le restrizioni morali e la religione»[22]. L'esogamia, l'etica, le produzioni spirituali sono frutto di un lavoro di civiltà – *Kulturarbeit*[23] – reso possibile dalla rinuncia pulsionale, un cammino che il piccolo dell'uomo ri-attraversa nell'ontogenesi riguadagnandone le tappe ed arricchendone i frutti; così, ad ogni generazione, tale percorso rinsalda il legame di appartenenza alla comunità umana da cui origina. A questa dimensione dell'insieme umano Zaltzman dà il nome di *realtà umana*, «origine comune identificante per ciascuno e di ciascuno rispetto all'insieme»[24], un frutto di *Kulturarbeit* organizzato «da un'identificazione primordiale inconscia, quella dell'appartenenza alla specie umana»[25]. Nell'inestricabile interdipendenza tra la sopravvivenza del singolo e quella della specie,

[20] Rinunce strutturanti per l'apparato psichico: al narcisismo primario, che inaugura la differenziazione Io/non-Io e da cui nasce l'ideale dell'Io; agli investimenti edipici, da cui nasce il Super-io che colora di colpa la tensione con l'Io; colpa e rinuncia pulsionale si articolano in una relazione aporetica nell'individuo e nella civiltà, si veda S. Freud, *Il disagio della civiltà* (1929), in *OSF*, vol. X, in particolare i par. VI, VII e VIII. In patologia l'identificazione come sostituto della perdita oggettuale esita nel modello melanconico in cui il Super-io diviene *coltura pura di pulsione di morte*, si veda S. Freud, *Lutto e melanconia* (1915), in *OSF*, vol. VIII e Id., *L'Io e l'Es*, cit.

[21] L. Balestriere, *Freud e il problema delle origini*, cit., p. 239.

[22] S. Freud, *Totem e tabù*, cit., p. 146.

[23] Il concetto, molto lavorato nella psicoanalisi post freudiana, compare alla fine della lezione *La scomposizione della personalità psichica*, di S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932), in *OSF*, vol. XI.

[24] N. Zaltzman, *De la guérison psychanalytique*, cit., p. 58.

[25] *Ibidem*, p. 55.

ogni vita risulta «*non indifferente* rispetto al destino dell'insieme»[26]. Ciò fornisce ad ogni uomo una fonte primaria di investimento libidico di sé «che trae la sua forza […] da una partecipazione narcisistica diretta all'investimento di un fine comune indivisibile»[27]. In questo senso la *realtà umana* è «un'entità libidica globale, comune a tutti», e l'identificazione primaria che la organizza un garante narcisistico minimale di esistenza «che risponde di ciascuno come facente parte della specie e di cui ciascuno, che lo sappia o l'ignori, si fa garante per tutti»[28]; un legame inconscio ereditato filogeneticamente in grado di resistere alla distruttività cui può giungere il rapporto con l'altro.

Nel riferimento di appartenenza alla specie umana che nella letteratura concentrazionaria prende forma più o meno cosciente, Zaltzman intravede l'intuizione freudiana sull'identificazione primaria, ribattezzata *identificazione superstite*[29] per indicare ciò che sopravvive al crollo dell'umano e che aiuta a sopravvivere ad esso. Dove l'oggetto privilegiato di distruzione diviene «lo spazio libidico comune in cui l'uomo esiste per l'uomo, prima ancora di farne esperienza»[30], dove la garanzia minimale di esistenza è attaccata nell'indifferenza distruttiva della cosificazione, l'ancoraggio all'umano costituisce l'ultimo legame resistente su cui si appoggia e di cui si avvale la lotta dell'uomo *gettato fuori dal mondo*: «non ci possono essere ambiguità: […] finiremo come uomini. La distanza che ci separa da un'altra specie resta intatta, non è storica. [La SS] può ammazzarlo un uomo, ma non cambiarlo in qualche cosa d'altro»[31].

Ora, se la furia distruttrice del potere totalitario mira all'espulsione di una sua parte dalla specie, abbiamo visto che tale obiettivo viene perseguito attraverso la cancellazione di quel proprio della natura umana: l'individualità, l'alterità, la dialettica altro-stesso; il gettare l'altro *fuori dal mondo* si fonda sul suo esser divenuto irriconoscibile come simile (e insieme diverso) – ed in qualche misura lo giustifica. La forza di resistenza contro il processo amalgamante totalitario che mina la soggettivazione introduce il secondo versante di analisi proposto – *grazie a cosa si resiste* –, ovvero il concetto di pulsione anarchica, cuore del lascito teorico di Zaltzman che sviluppa l'*economica* freudiana[32].

[26] *Ibidem*, p. 17.

[27] *Ibidem*, p. 22.

[28] *Ibidem*, p. 55.

[29] Accostato al concetto di *contratto narcisistico* di Aulagnier; si veda P. Aulagnier, *La violenza dell'interpretazione* (1975), Roma, Borla, 2005.

[30] N. Zaltzman, *De la guérison psychanalytique*, cit., p. 18.

[31] R. Antelme, *La specie umana*, cit., pp. 257-258.

[32] Nella II teoria pulsionale, Eros è l'energia legante che contrasta la forza slegante e distruttiva di Thanatos; si veda S. Freud, *Al di là del principio di piacere* (1920), in *OSF*, vol. IX.

Se la valenza vitale di Eros sta nel suo tessere incessantemente legami, mirando ad unità sempre più vaste, «qualunque legame libidico, per quanto rispettoso sia, comporta una mira di possesso, annullatrice dell'alterità»[33]. Nell'eccesso di legame la spinta di Eros può scivolare nell'agglutinazione, è allora che se ne dispiega una potenzialità mortifera in cui si profila un'esperienza-limite: «una presa di possesso sulla vita mentale e fisica dell'essere umano, che lo espropria del *diritto impersonale alla vita*»[34]. Nelle forme eclatanti dell'eccesso di impossessamento delle condizioni concentrazionarie[35], o in quelle più insidiose e velate della clinica, è al lavoro un Eros mortifero dietro cui opera quella pulsione di *emprise*[36] di cui Freud per primo ha parlato sia pure in maniera non sistematica. Ed è in tali condizioni che la pulsione anarchica, collocata sul polo di Thanatos per la sua azione slegante, assume una funzione vitale[37]: nella sua spinta disaggregante essa consente di fronteggiare l'eccesso di legame che annulla l'alterità e la dialettica stesso-altro indispensabili alla vita psichica.

Così Zaltzman spariglia il dualismo rigido Eros/Thanatos[38], derivandone una concezione non più schiacciata sui poli positività/negatività, ma declinata su un gradiente in cui la funzione vitale o mortifera che ciascuna pulsione può assumere è in stretta relazione con la preservazione di un dinamismo tra esse. Il vero pericolo per la sopravvivenza psichica diviene allora l'unilateralismo, «la perdita di complessità che, per strade lunghe (Eros) o corte ("pulsione di morte"), conduce alla stabilizzazione irreversibile dei processi e delle strutture»[39]. La pulsione anarchica viene così intesa quale *operatore* di mobilizzazione psichica che mantiene viva, cioè

[33] N. Zaltzman, *De la guérison psychanalytique*, cit., p. 48.

[34] *Ibidem*.

[35] Ho approfondito altrove l'azione amalgamante di Eros nel totalitarismo, si veda B. De Rosa, *La dimensione del male e il Kulturarbeit. Meditando su «L'esprit du mal» di Nathalie Zaltzman*, in «Psicoterapia psicoanalitica», 16 (2009), n. 2, pp. 221-235.

[36] Tradotta normalmente con *pulsione di impossessamento*, ho altrove il argomentato la scelta di conservare il termine originale, in un lavoro dove cerco le origini psichiche, ontogenetiche, del potere totalitario inteso come forma più alta di *emprise* sull'umano, si veda B. De Rosa, *Il male estremo: arcanum imperii, arcanum humani*, in «*Notes* per la psicoanalisi», n. 2 (2013), pp. 83-102.

[37] L'idea di una connessione tra autoconservazione e pulsione di morte ripristina e sviluppa un'intuizione transitoria di Freud, si veda *Al di là del principio di piacere*, cit., in particolare i par. V e VI. La base clinica da cui si dipana la teorizzazione di Zaltzman è il *caso di Sophie* presentato ne *La pulsion anarchiste*, in «Topique», n. 24 (1979), pp. 25-64, e riedito nel volume *De la guérison psychanalytique*, cit.

[38] A onor del vero, nella speculazione freudiana che introduce la pulsione di morte è in germe il dissolvimento del dualismo pulsionale inteso rigidamente, si veda la lettura di P.-L. Assoun, *Introduzione alla psicoanalisi* (1997), Roma, Borla, 1999, pp. 315ss.

[39] D. Scarfone, *Besoin, emprise, «régression»* et anarchie, in AA.VV., *Psyché anarchiste. Débattre avec Nathalie Zaltzman*, Paris, PUF, 2011, p. 109.

attiva, la psiche, aiutandola a non impantanarsi nell'eccesso monocratico dell'uno o dell'altro funzionamento pulsionale, oppure a sopravvivervi o, infine, a fuoriuscirvi. Più connotata dall'aggettivo che dal sostantivo, quella anarchica è «una *posizione* […] di resistenza, di ribellione, di non sottomissione [ai] poteri di […] distruzione psichica»[40] che assumono le vesti dell'azione colonizzatrice e totalitaria di Eros tesa ad inglobare l'eterogeneo, il multiforme, l'irriducibilmente *altro*.

Nella sua azione di slegamento la pulsione anarchica funziona da fattore separante, individuante, e costituisce la fonte energetica della protesta vitale al servizio della differenza che preserva una forma minimale di soggettivazione sotto l'onda d'urto della massificazione totalitaria. In quest'azione slegante viene preservata quella «condizione fondamentale per la conservazione in vita dell'essere umano» di cui ci parla Antelme, «la possibilità di scelta, anche laddove l'esperienza-limite uccide o sembra uccidere ogni scelta possibile»[41]. E la scelta si inscrive nella differenziazione, suo presupposto e *conditio sine qua non*.

Non solo. Nel suo esser antinomica al lavoro di Eros, la pulsione anarchica costituisce una fonte energetica per contrastare ciò che – proprio della dimensione libidica – acquisisce una valenza mortifera nella specificità dell'universo concentrazionario: il desiderio, l'illusione, il sogno, la nostalgia. Lo testimonia la letteratura concentrazionaria con una lucidità straziante: dal pericolo della vita in sboccio, «non diciamo è primavera, non diciamo niente […] la primavera ci avrebbe traditi molto di più […]. Col tepore in bocca, con le giornate più lunghe, la fame ci avrebbe morso di più»[42]; al pericolo della nostalgia: «oh, Pikolo, Pikolo, dì qualcosa, parla, non lasciarmi pensare alle mie montagne!»[43]; alla minaccia inscritta nell'alleviamento della morsa di fatica e dolore: «chi ha ancora seme di coscienza, vi riprende coscienza […] accade di considerare cosa ci hanno fatto diventare, quanto ci è stato tolto, che cosa è questa vita […] i ricordi del mondo di fuori popolano i nostri sonni e le nostre veglie […] [e] guai a sognare: il momento di coscienza che accompagna il risveglio è la sofferenza più acuta»[44].

Il registro di Eros – registro del desiderio – attrae pericolosamente verso la negazione, il diniego della realtà, laddove la sopravvivenza dipende interamente dalla rapidità con cui il deportato concepisce quella realtà di morte come unica realtà possibile. Il mantenimento della lucidità sull'ineluttabilità della realtà concentrazionaria è condizione prima

[40] A. Beetschen, *Le défi de la déliaison*, in AA.VV., *Psyché anarchiste*, cit., p. 144.
[41] N. Zaltzman, *De la guérison psychanalytique*, cit., p. 139.
[42] R. Antelme, *La specie umana*, cit., pp. 203ss.
[43] P. Levi, *Se questo è un uomo* (1958), Torino, Einaudi, 1976³, p. 152.
[44] *Ibidem*, pp. 75 e 61.

per la lotta di sopravvivenza, l'adattamento alle regole di morte ne è la conseguenza, il ribaltamento della volontà di morte delle SS in ostinazione alla vita l'ultima forma di resistenza che passa per l'ancoraggio al bisogno bruto: «Quando l'uomo […] diventa un "mangiatore di bucce", scopre che […] per negare ciò che lo nega, ha bisogno unicamente del bisogno […] radicale […] arido, senza godimento»[45]. L'ancoraggio al bisogno slegato dal desiderio, slegato dal godimento, avulso dall'abbraccio mortifero di Eros trae fonte energetica dall'azione dissociativa della pulsione anarchica.

Così, il contributo di Zaltzman dispiega una sorta di epistemologia della sopravvivenza in cui la dialettica tra pulsione anarchica e identificazione superstite supporta la lotta del deportato per preservare un'ombra di soggettività e restare nell'umano. La pulsione anarchica sostiene il lavoro di de-identificazione disalienante dall'amalgama libidica di Eros totalitario preservando una forma minimale di soggettività incardinata sulla differenza. La possibilità del deportato di ancorarsi all'ultimo legame resistente, inconscio e fondatore – l'identificazione superstite – costituisce un puntello libidico per sostenere psichicamente la lotta di resistenza alla spinta de-umanizzante. De-identificazione anarchica e ancoraggio identificatorio condividono la stessa valenza vitale: dissociarsi dallo stigma «oggetto di sterminio» e all'equivalenza a meno di cosa a cui si è forzati dalla pressione totalitaria.

4. *Il «Kulturarbeit» e la questione del simile*

«Ogni tentativo di definire il compito della politica come verità o bene è un aggravare il male, un nasconderlo rendendolo più diffuso e totale. Il pensiero, mai normativo, ha il compito di sorvegliare che il politico non oltrepassi la sua verità negativa»[46].

Mi pare che in queste parole di Bazzicalupo si possa leggere l'invito, l'imperativo etico a non negare, occultare la *verità negativa* in cui tutti siamo implicati perché non si chiuda ogni possibilità elaborativa e, dunque, trasformativa. Mi pare di poter mettere in gioco il *Kulturarbeit*, quel lavoro di civiltà che consiste nell'accrescimento di coscienza ed intelligibilità sul reale – soprattutto della sua *verità negativa* –, da Freud indicato come punto di incontro tra individuale e collettivo, ovvero scopo tanto del processo analitico quanto, auspicabilmente, della civiltà, in particolar modo quando essa si trovi alle prese con la catastrofe.

[45] M. Blanchot, *L'esperienza-limite*, cit., pp. 162ss.

[46] L. Bazzicalupo, *Genealogia del Male ovvero il compito etico del pensiero*, in «Iride», 27 (2014), n. 72, p. 438.

Dopo Auschwitz, l'inaudito compito elaborativo che il pensiero umano ha dovuto affrontare ha condotto una civiltà inebetita alle «le Carte della dignità novecentesche […] deposito aureo di valori di umanità e civiltà ritrovati, ma anche configurati in modo nuovo»[47]. Tra queste nuove configurazioni, di particolare rilievo per il nostro discorso vi è la nascita della nozione giuridica di *crimine contro l'umanità* che eleva a legge morale l'appartenenza di ognuno alla propria specie. Edelman, giurista, scrive: «Il crimine contro l'umanità non colpisce la libertà, ma la *qualità stessa* che rende un individuo *appartenente al genere umano*; in altri termini è il *legame generico* che viene negato»[48]. Con parole psicoanalitiche, l'attentato al legame inconscio all'umano – l'identificazione superstite – ha portato alla luce, reso cosciente quel legame, attivando una risposta collettiva che, nell'elevarlo a diritto inalienabile, ha fatto opera di civiltà. Una trasformazione di ordine collettivo dell'esperienza traumatica bruta in un capitale di conoscenza e di ragione condivisibili dall'insieme.

Ma nello sforzo di intelligibilità, insegna la psicoanalisi, c'è sempre un resto che rimane fuori dalle possibilità elaborative, o un'ombra che porta il segno di una necessità difensiva attivata di fronte all'eccesso del trauma. E Zaltzman, nella sua analisi della nozione giuridica, intravede questo resto nell'attributo *inumano* conferito al crimine contro l'umanità: «Significa che la responsabilità di questi crimini sarebbe al di fuori dell'umanità? […] ciò che attenta [al genere umano] appartiene esattamente a *questa stessa umanità*»[49].

Nel rischio di elidere il male dall'umano si nasconde il punto di vulnerabilità del *Kulturarbeit* nel suo massimo sforzo, suo compito inevaso: «L'opera di civiltà è questo sapere intimo. Non è sufficiente che lo sappiano gli individui, uno ad uno. Occorre che anche l'umanità […] riesca a *conoscere* l'intimità della dimensione del male che è in sé»[50].

La costruzione di una strada interpretativa comune richiede l'assunzione collettiva di ciò che attenta all'umanità come parte integrante di essa e ciò mette in gioco la questione del simile: «il loro comportamento e la nostra situazione non sono che l'ingrandimento, la caricatura estrema […] di comportamenti e situazioni che esistono nel mondo, che sono anzi quel vecchio "vero mondo" di cui noi sogniamo […] "le SS sono degli uomini come noi" […] da qui è certamente quello che di più considerevole si possa pensare»[51].

[47] E. D'Antuono, *Figure del dolore, figure della vita*, in Id. (a cura di), *Vita ebraica e mondo moderno. Esperienze, memoria, «nuovo pensiero»*, Napoli, Giannini Editore, 2011, p. 114.

[48] B. Edelman, *La personne en danger*, Paris, PUF, 1999, p. 321.

[49] N. Zaltzman, *Lo spirito del male*, Roma, Borla, 2007, pp. 84 e 87.

[50] *Ibidem*, p. 117.

[51] R. Antelme, *La specie umana*, cit., pp. 257s.

E Arendt lo ribadisce: «*Malgrado gli sforzi del Pubblico Ministero*, chiunque poteva vedere che quest'uomo [Eichmann] non era un mostro»[52]. Ed è proprio in questa *normalità* che sta l'orrore da cui rifuggiamo perché «ci viene chiesto di ammettere che "io" […] umano sono nauseante, che sono "io" a portare questa ripugnanza»[53].

Assumere il simile del dissimile, farsi invadere dal perturbante del dissimile per recuperarne la somiglianza e, con essa, la mia e la sua umanità, è il lavoro cui ci invita Fédida. Occorre scardinare la bipartizione fallace tra carnefici e vittime, tra disumano e umano che ci protegge da un lavoro psichico divenuto di certo insopportabilmente penoso dalla Shoah in poi, ma necessario alla ricostruzione dell'umanità annientata. Solo invertendo la marcia della scissione, idealizzazione e proiezione ci restituiamo all'umano e possiamo avanzare nel *Kulturarbeit*.

Similmente, nell'idea di *male estremo* come effetto di regressione psichica e morale si cela un tentativo di difendersi dal peso dell'elaborazione collettiva, un lavoro forse superiore alle nostre possibilità psichiche: «uno degli aspetti della dialettica del progresso sta nel fatto che quanto più si dissolvono idee svelandone il carattere mitico, tanto più l'individuo e la società sono minacciati di regressione totale»[54]. Nella scelta concettuale di definire il male estremo *neorealtà*, Zaltzman sostanzia l'idea che, per affermarsi, esso richieda il concorso delle istanze psichiche superiori, l'Io e il Super-io – non presenti all'origine della vita psichica o, almeno, non in forma evoluta. Perché dilaghi il male, tali istanze devono essere ben funzionanti, anche se di certo pervertite[55].

Dunque, un *Kulturarbeit* non illusorio implica l'abbandono dell'idea di barbarie come qualcosa che è alle spalle e verso cui si può regredire. Piuttosto, «occorre immaginare […] una debolezza del suolo su cui cammina (avanza?) la civilizzazione, e attraverso cui si cade […] nella barbarie che sempre ci accompagna […]. La civilizzazione *non succede* alla barbarie, essa ne è il *negativo*»[56], come la nevrosi lo è della perversione. Pensare al male estremo come potenzialità dell'umano pronta a riaffacciarsi in certe condizioni, è la strada elaborativa che protegge dalla ripetizione coattiva. Un compito forse impossibile, ma che resta un

[52] Corsivo mio, in H. Arendt, *La banalità del male* (1963), Milano, Feltrinelli, 2001, p. 62.

[53] P. Fédida, *Umano/Disumano* (2007), Roma, Borla, 2009, p. 56.

[54] Th. W. Adorno, *La Psychanalyse révisée*, (1972), Éditions de l'Olivier, Paris, 2007, p. 31. Il riferimento è utilizzato da Zaltzman in *Lo spirito del male*, cit.

[55] Si pensi al riferirsi di Eichmann all'imperativo categorico kantiano opportunamente pervertito attraverso l'eliminazione del carattere di universalità, in H. Arendt, *La banalità del male*, cit.

[56] D. Scarfone, *Vers l'avant?*, in «Penser/rêver», n. 19 (2011), pp. 11-25, p. 17.

onere etico da assumere, collettivamente ed individualmente, in nome di una certezza psichica: *ciò che non si elabora*, *è destinato a ripetersi*.

5. *L'ascolto testimoniale*

La resistenza dell'umano che si esprime nell'uomo *gettato fuori dal mondo* ingaggia anche noi che in quel non-mondo non siamo stati e a cui compete l'onere etico dell'ascolto della testimonianza, inteso come momento di ricostruzione del legame tra simili troncato dalla furia distruttrice umana. Un onere aporetico nella misura in cui eccede le nostre capacità rappresentative.

Citando Scholem, Blanchot scrive: «l'abisso che gli eventi hanno aperto fra di noi è incommensurabile. […] Il carattere incomprensibile è legato all'essenza stessa del fenomeno: impossibile comprenderlo appieno ossia integrarlo nella nostra coscienza»[57]. Ma tale impossibilità non toglie nulla all'imperativo etico di insistere nello sforzo di immaginare l'inimmaginabile, senza il quale si collude con la volontà genocidaria di sottrarre allo sterminio credibilità e, con essa, realtà. Quel *nessuno vi crederà* che ha tormentato veglia e sonno dei sopravvissuti e che, nell'*impresa* nazista, è stata supportata da un capillare lavoro di distruzione delle tracce e degli strumenti stessi della sparizione. Un capillare lavoro dell'oblio che «diviene una nuova figura del male in forza della funzione che gli è inscritta [e] che alimenta il vortice dell'annichilimento», perché «la cancellazione della memoria strappa l'uomo all'appartenenza, pur nella morte, al corpo sempre-vivente dell'umanità»[58].

Dunque, occorre opporre lo sforzo, la necessità, il dovere di immaginare: «è lì dove il pensiero si arena che è necessario insistere nel pensare […] perché si conservi il riconoscimento del simile dobbiamo accettare questa sfida dell'immaginazione […] Se non faccio questo, compio di nuovo l'atto della scomparsa»[59].

Siamo in un'aporia, ma solo lo sforzo di *stare* almeno un po' in questa strada senza uscita, di tollerarne gli aspetti angosciosi resistendo alla tendenza *umana troppo umana* di difendercene attraverso griglie di pensiero precostituite, può liberare una vera capacità di ascolto, quella che dobbiamo ai sopravvissuti e a noi stessi, eredi attoniti di quella devastazione.

[57] M. Blanchot, *L'esperienza-limite*, cit., p. 166, n. 10.

[58] E. D'Antuono, *Il male totalitario nella crisi della tradizione. Tra Emmanuel Levinas e Hannah Arendt*, in P. Amodio, G. Giannini e G. Lissa (a cura di), *Auschwitz. L'eccesso del male*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 2004, p. 184.

[59] P. Fédida, *Umano/Disumano*, cit., pp. 54-55.

Del rapporto tra testimonianza ed ascolto[60] vorrei sottolineare l'importanza di riconoscere ed assumere la fragilità che la testimonianza sollecita in noi; un vertice a partire dal quale può forse disvelarsi la possibilità che l'incontro si trasformi in un'esperienza umana, di accoglimento, contenimento e ritessitura di un legame interrotto.

La cornice dell'ascolto collettivo ha un'importanza incomparabile per l'inscrizione e l'elaborazione della catastrofe nello spazio psichico individuale e collettivo. I suicidi, la solitudine dei testimoni, il silenzio in cui sono stati richiusi per decenni Bettelheim, Elie Wiesel, Shlomo Venezia per citarne solo alcuni, il mutismo di Antelme dopo il suo unico libro, la ritirata di Šalamov non sono sintomi patologici individuali, ma rivelano l'assenza di una defezione dell'ascolto. Scrive Améry:

> Non è vero che esisto per il solo fatto di me stesso […]. La dignità […] può esser concessa solo dalla società e la rivendicazione avanzata esclusivamente nella sfera interiore individuale […] è puro gioco intellettuale o illusione […]. Le montagne di cadaveri che mi separano da loro non possono essere spianate, mi pare, attraverso un processo di interiorizzazione, bensì, al contrario, attualizzando, o detto più radicalmente, affrontando questo conflitto irrisolto nella prassi storica[61].

E se il soggetto traumatizzato non trova dimora nello spazio psichico transsoggettivo viene ripiombato nella catastrofe psichica e sociale da cui è sopravvissuto[62]. L'incubo ricorrente di Levi ne è emblema:

> Qui c'è mia sorella […] e molta altra gente. Tutti mi stanno ascoltando […]. È un godimento intenso, fisico, inesprimibile […] ma non posso non accorgermi che i miei ascoltatori non mi seguono. Anzi, essi sono del tutto indifferenti […] come se io non ci fossi. […] Allora nasce in me una pena desolata, come certi dolori appena ricordati della prima infanzia: è il dolore allo stato puro, non temperato dal senso di realtà[63].

Parola aporetica quella dei sopravvissuti, «non udita, inesprimibile eppure incessante […]. Niente di più grave di questo poter-parlare fondato sull'impossibile»[64]. E quest'impossibilità di parola è stato aspetto

[60] Una questione complessa che ho approfondito altrove, si veda B. De Rosa, *Dell'onere collettivo: la testimonianza concentrazionaria*, in M. Ciambelli e S. Marino (a cura di), *Per un'etica del disagio*, Napoli, Filema, 2010, pp. 85-97.

[61] J. Améry, *Intellettuale ad Auschwitz* (1977), Torino, Bollati Boringhieri, 2008², pp. 135-136 e 112.

[62] R. Kaës, *Rotture catastrofiche e lavoro della memoria. Note per una ricerca*, in AA.VV., *Violenza di stato e psicoanalisi*, Napoli, Gnocchi, 1994.

[63] P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 83.

[64] M. Blanchot, *L'esperienza-limite*, cit., pp. 165s.

rilevante dell'«uccisione della personalità morale […] praticata attraverso la cancellazione della possibilità di testimoniare, dunque recidendo ogni legame tra la vittima, il mondo umano e il suo possibile futuro»[65].

Se ai nostri giorni è superata l'indifferenza, la sordità alla parola testimoniale, non per questo i rischi di una *zona grigia* dell'ascolto[66] appaiono superati, anzi pare proprio che si facciano più insidiosi.

L'esplosione di parole, l'ideologia del *tutto dire* e *tutto comprendere* sembra aver rimpiazzato l'indicibile, ma ciò somiglia pericolosamente ad una formazione reattiva che, cambiando di verso, mantiene la stessa direzione. Oggi il rischio è piuttosto ridurre «l'oggetto memorialistico ad un *prodotto finito* […] istituire una *memoria normativa*»[67] che priva la parola testimoniale della sua dimensione irriducibilmente scandalosa. Non a caso il principio-guida del lavoro storico, da Hilberg a Lanzmann, è stato lasciare aperto ogni sforzo di comprensione, di descrizione: «Non capire fu la regola ferrea a cui mi attenni […] unico atteggiamento possibile, etico e operativo al tempo stesso […]. *Hier ist kein warum*, qui non c'è perché»[68].

Resta, però, che rinunciare alla rassicurazione del *prodotto finito* implica un surplus di angoscia con cui fare i conti. E non solo.

«La letteratura concentrazionaria […] non invita ad accomodare l'irrimediabile per accomodarcisi. Dis-organizza, nel senso dell'avere la mente sconvolta. Esige che ciò che ha avuto luogo non resti incistato, ghettizzato, o acquietato dai lutti e dai pentimenti»[69]. La costruzione di una dimora collettiva di ascolto e contenimento esige dall'individuo e dall'insieme l'accettazione e la tolleranza di uno *sconvolgimento* della mente, l'eliminazione di ogni «linea di demarcazione tra il normale e l'abietto» che sta «ad una distanza abissale dalla celebrazione dell'umano»[70].

Sarebbe però rischioso sottovalutare quanto la resistenza a questa dis-organizzazione sia segno di una irriducibile fragilità dell'umano: «Il soggetto traumatizzato è egli stesso traumatizzante […] il trauma vissuto dall'uno acquista il potere di richiamo traumatico intollerabile e di ferita narcisistica *inalleviabile* per l'altro (per gli altri)»[71].

[65] E. D'Antuono, *Il male totalitario nella crisi della tradizione*, cit., p. 183.

[66] Mengaldo esporta all'ambito della testimonianza il concetto leviano de *I sommersi e i salvati* (1986), Torino, Einaudi, 1991[2]; si veda V. Mengaldo, *La vendetta è il racconto*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, pp. 90ss.

[67] R. Waintreter, *Le pacte testimonial*, in J.-F. Chiantaretto (a cura di), *Témoignage et trauma*, Paris, Dunod, 2004, p. 206.

[68] C. Lanzmann, *Hier ist kein warum*, in M. Deguy (a cura di), *Au sujet de «Shoah», le film de Claude Lanzmann*, Parigi, Belin, 1990, p. 279.

[69] N. Zaltzman, *Un problematico raccordo di memoria* (2005), in M. Ciambelli e S. Marino (a cura di), *Per un'etica del disagio*, cit., p. 82.

[70] *Ibidem*, p. 79.

[71] R. Kaës, *Rotture catastrofiche e lavoro della memoria. Note per una ricerca*, cit., p. 166.

Lo sguardo dell'altro è uno specchio, la sua inermità ci costringe a fare i conti con la nostra, ed è da questo che ci difendiamo distogliendo lo sguardo, l'ascolto. L'assenza di rispondente di cui parla Kaës è un male psichico della nostra epoca e l'incapacità di farci dimora per l'altro è espressione di una fragilità in chi si confronta con quella enormità senza poter usufruire, a sua volta, di *dimore* collettive[72] in grado di sostenere lo *sconvolgimento della mente* che essa implica e richiede. In altri termini, la funzione di contenimento richiede a sua volta dei contenitori, come nel supporto allo sviluppo psico-fisico dell'*infans* il lavoro materno necessita del supporto paterno, della famiglia allargata, della società. Come delle matrioske.

Nella cura analitica la costruzione di uno spazio in cui ri-attraversare, riconoscere ed assumere le proprie fragilità è strumento di consolidamento psichico attraverso cui l'Io diviene in grado di affrontare in modo più sano sfide elaborative sempre più complesse ed i conflitti ivi implicati; laddove, come in un circolo virtuoso, la possibilità di guadagnare alla coscienza porzioni di Es, è già segno di forza dell'Io.

Pur nell'irrapresentabile che costituisce la *cifra* dell'incontro testimoniale, forse solo riconoscendo ed assumendo la portata di questa nostra fragilità, accogliendola e tollerandola senza farne giustificazione per crudeli resistenze o dinieghi, si può provare ad emergere dalla *zona grigia* dell'ascolto e dello sguardo. Un vertice dal quale può esprimersi una forma di resistenza che aiuti ad attraversare lo sconvolgimento della mente che tale ascolto richiede, contrastando quella faglia difensiva che ergiamo sulla scia della nostra fragilità e che ci allontana mille miglia dalla funzione contenitiva insita potenzialmente nell'ascolto. Una forma di resistenza dell'umano in chi si assume l'onere dell'ascolto che, a sua volta, sostiene quella del testimone nel riattraversamento della catastrofe che il racconto implica. Riconoscendo il simile nel dissimile si ricostruisce il legame infranto all'umano e si restituisce un posto nel mondo a chi ne è stato scacciato, ma solo nella tolleranza dell'aporia rappresentativa ed affettiva che tale compito richiede si può aprire uno spiraglio elaborativo per il pensiero sulla catastrofe.

[72] Kaës ci parla della crisi dei «garanti metasociali» (Touraine), «le grandi strutture di inquadramento e di regolazione sociale: miti e ideologie, credenze e religione, autorità e gerarchia», che colpisce «i garanti *meta*psichici […] le formazioni ed i processi dell'ambiente psichico su cui si basa e si struttura la psiche di ogni soggetto[: le] interdizioni fondamentali e i contratti intersoggettivi»; R. Kaës, *Il disagio del mondo moderno e la sofferenza del nostro tempo. Saggio sui garanti metapsichici*, in «Psiche», n. 2 (2005), pp. 57-68. Si veda anche R. Kaës, *Il malessere*, Roma, Borla, 2013.

6. *Per concludere*

Le perplessità sulle possibilità elaborative umane di fronte al male estremo non sono contingenti, legate a specifiche carenze della nostra epoca. Riconoscere la portata psicologica della cesura storica rappresentata dalla Shoah e le ombre nere che allunga sul nostro tempo impone una ristrutturazione individuale e collettiva della visione del mondo che forse va oltre le nostre possibilità.

Aulagnier ha mostrato che la psiche si mantiene in vita se è in grado di preservare un investimento libidico sul reale[73]; la possibilità di investire poggia su «illusioni capaci di ignorare che l'odio può predominare sull'amore e che la volontà di messa a morte del desiderio è altrettanto grande che il desiderio del desiderio»[74]. Applicato al funzionamento della psiche collettiva, Colin afferma che il processo di scissione narcisistica idealizzante dei periodi di barbarie, funzionale all'affermazione identitaria, «si mantiene *a minima* nella nostra società moderna», come una sorta di «respirazione vitale per la psiche, a livello collettivo e individuale»; le possibilità di *Kulturarbeit* incontrano in ogni epoca il proprio limite nella necessità di «lasciare in ombra la parte del negativo che non deve essere elaborata»[75], o meglio che non risulta ancora elaborabile se si vuole preservare la possibilità di investimento libidico. In questi termini, la civiltà non potrebbe guardare, pensare, ascoltare l'*eredità nuda* della Shoah senza una protezione idealizzante. Una realtà veramente guardata in faccia avrebbe forse lo splendore accecante della morte. Siamo ancora in un'aporia.

Però, anche se al processo di intelligibilità fosse consustanziale il proprio rinculo, se in ogni epoca l'avanzamento di *Kulturarbeit* si potesse ottenere solo a prezzo di nuove rimozioni, «c'è un capitale acquisito dall'insieme umano che non è perduto»[76] e che va ad arricchire il patrimonio della *Kultur* per l'attuale e le future generazioni. Il *niente* che il pensiero incontra quando cerca di afferrare il male[77] non è lo stesso *niente* che precede lo sforzo di intellegibilità, uno sforzo trasgressivo compiuto «infrangendo interdetti a pensare, distruggendo illusioni»[78].

[73] P. Aulagnier, *Condannati a investire* (1986), in «*Notes* per la psicoanalisi», 7 (2016), n. 1.

[74] N. Zaltzman, *La mort dans l'âme*, in «Topique», 1 (2001), n. 74, p. 61.

[75] R. Colin, contributo in F. Francioli (a cura di), *Débats autour d'un livre. L'esprit du mal*, in «Bulletin du Quatrième Groupe», n. 45 (2008), p. 64. Si veda anche R. Colin, *La regressione collettiva*, in B. De Rosa (a cura di), *Il male dal prisma del Kulturarbeit. Sull'opera di Nathalie Zaltzman*, Milano, Franco Angeli, 2014.

[76] N. Zaltzman, contributo in F. Francioli (a cura di), *Débats autour d'un livre. L'esprit du mal*, cit., p. 65.

[77] H. Arendt, *La banalità del male*, cit.

[78] N. Zaltzman, *Lo spirito del male*, cit., pp. 36s.

Così, se «la cultura non è ciò che ci protegge dalla barbarie […] ma è quello stesso ambiente in cui prosperano le forme intelligenti della nuova barbarie»[79], forse proprio ancorandosi alla fecondità delle aporie è possibile ritrovare «*ciò che appare malgrado tutto*»[80], l'*indistruttibile che può essere distrutto*. Nella nostra alterità irriducibile, vivifica, e nella parola dell'altro vi è la lucciola che sopravvive, ed in ciascuno permane questa impronta: «esiste sempre un resto alla possibile distruzione degli uomini […] impronta stessa dell'indistruttibile […] di questi *luciferi*, portatori di luce […] del nostro *lucifero* intimo»[81]. Già, Lucifero.

Dovremmo farne tesoro per un altro disastro umanitario dei nostri tempi: l'apocalisse dei migranti.

The Resistance of the Human: Limit-experience, Testimony and Listening. A Psychoanalytic Reading

This article offers a psychoanalytic reading of the resistance of the human in limit-experience, outlined through concepts such as surviving identification and anarchist drive, with the intent to contribute to the integrative investigation on the subject of extreme evil. The difference and the *similar-dissimilar* dynamic the access to which leads to the process of subjectification appear as resistance tools in the fight against totalitarian destructive fury. By preserving them, we delineate a *Kulturarbeit* task in the collective elaboration of extreme evil as well as in the testimony meetings. This is an aporetic but ethically unavoidable task, in which the acceptance of human's frailty and elaborative limits may perhaps elucidate its prolificacy.

Keywords: Limit-Experience, Surviving Identification, Anarchist Drive, *Kulturarbeit*, Testimony.

Barbara De Rosa, Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Napoli Federico II, Via Porta di Massa 1, 80133 Napoli, baderosa@unina.it.

[79] A. Brossat, *De l'inconvénient d'être prophète dans un monde cynique et désenchanté*, in «Lignes», 3 (2005), n. 18, pp. 46-62, p. 62.

[80] G. Didi-Huberman, *Come le lucciole* (2009), Torino, Bollati Boringhieri, 2013³, p. 41.

[81] G. Lévy, *Nos «irréductibles»*, in G. Lévy (a cura di), *L'esprit d'insoumission*, Paris, Campagne Première, 2011, p. 284.