

David P. Levine
Matthew H. Bowker

LA FANTASIA *del* MONDO DISTRUTTO

*Uno studio psicoanalitico su
cultura e politica*

Cosa accade al mondo interno quando il mondo esterno perde simbolicamente le caratteristiche di uno spazio sicuro e diventa impossibile prendersi cura del sé, dello spirito umano? Cosa possiamo scoprire sui significati che la realtà psichica investe nella realtà esterna? Per capire la fantasia del mondo distrutto è importante concentrarsi su ciò che in essa è assente.

Casa Editrice Astrolabio

Introduzione

In questo libro proseguiamo la nostra esplorazione delle tendenze politiche e culturali imperniata sulla convinzione che il mondo in cui viviamo sia un luogo pericoloso da abitare, dominato da odio e distruzione, dove il nostro compito primario sarebbe quello di sopravvivere conducendo una lotta interminabile contro forze ostili (Bowker, 2014; Bowker e Levine, 2018; Levine, 2018). Come nei nostri lavori precedenti, ci occupiamo non tanto della realtà di minacce mortali, quanto della convinzione che tali minacce esistano, convinzione che, sebbene confermata da eventi reali, trascende le fonti di angoscia esistenziale basate sulla realtà, mentre alimenta e modella l'esperienza che di esse abbiamo.

Una forma che assume la convinzione di essere alla mercé di minacce esistenziali è quella delle fantasie: narrazioni, immagini e dialoghi investiti da desiderio e paura. Queste fantasie immaginano un passato, anticipano un futuro o descrivono il presente, come un tempo (e un luogo) caratterizzato da un violento scontro di volontà, nel quale il meglio che possiamo fare è lottare per la sopravvivenza contro forze ostili. Tali fantasie dimostrano che in chi le coltiva esiste a un livello profondo della psiche, ne sia consapevole o meno, la convinzione che il mondo sia un luogo dove la sopravvivenza è sempre in dubbio.

Le fantasie esistono a due livelli d'esperienza: il mondo interno, o privato, e lo spazio esterno, pubblico. Le fantasie pubbliche si distinguono da quelle private per il fatto che sono condivise. Una fantasia pubblica fa apparire quella privata più reale, perché appare in pubblico e si presenta in una forma più completa e curata nei dettagli. Per quanto irrealistica possa essere la fantasia pubblica, quando coincide con la fantasia privata ne convalida la realtà, peraltro del tutto soggettiva.

I personaggi che compaiono nella fantasia rappresentano o incarnano esperienze emotive interiorizzate come stati del sé. La cristalliz-

zazione di esperienze emotive in personaggi di fantasia significa che le emozioni spesso compaiono in forme pure o estreme, tipiche dell'esperienza emotiva primitiva e del suo proseguimento nella vita adulta. Così, ad esempio, una fantasia che ha le sue radici in esperienze infantili di rabbia o di aggressività può dar luogo a figure fantastiche che commettono atti di violenza o crudeltà.

Essere attratti da tali fantasie (e quella fondamentale di cui ci occupiamo qui comporta certamente stati emotivi di estrema intensità) non implica affatto che si sia spinti a metterle in atto nel mondo reale. Non dobbiamo presumere, come spesso si fa, che chi è incline a narrazioni estreme debba per ciò stesso tendere ad atti di violenza, o che la pura e semplice esposizione a fantasie violente produca violenza. Farlo significa fraintendere il senso e il valore della fantasia, annullando la distinzione tra fantasia e realtà. Allo stesso tempo non si deve negare la maniera reale, benché più complessa, in cui la narrazione fantastica modella davvero il mondo esterno. Per esempio la violenza, in qualunque forma, è la messa in atto di una fantasia, e per comprendere la violenza bisogna aver chiara la relazione complessa tra fantasia e realtà, o più esattamente fra due tipi di realtà: la realtà del mondo interno (realtà psichica) e la realtà del mondo esterno.

La potenza della fantasia pubblica è il chiaro segnale che nella nostra vita privata c'è qualcosa di vitale che è condiviso con gli altri. Più di ogni altra cosa, più dei valori, più della fedeltà a un gruppo, comunità o nazione, è una fantasia condivisa quella che ci lega insieme e rivela il senso del nostro legame sociale. Di fatto, le affiliazioni di gruppo si costruiscono a partire da una fantasia e l'identificazione di gruppo è la messa in scena di una fantasia. Il significato specifico del legame sociale che si esprime nella fantasia pubblica definisce il tipo di società in cui viviamo o vorremmo vivere. Ciò significa che c'è un tipo speciale di verità che si incarna nella fantasia, cosicché, pur tentati di liquidare la fantasia come una fuga dalla realtà (qual è in larga misura), dobbiamo anche intenderla come una fuga verso una realtà diversa, che è la realtà della vita psichica e delle emozioni che ne sono gli elementi essenziali.

Il metodo che usiamo qui per capire i processi sociali e le tendenze culturali è l'analisi o interpretazione della fantasia. Analizzare o interpretare una fantasia consiste nel chiarire il significato delle attività in cui sono impegnati i suoi personaggi. Ciò tuttavia può essere

problematico. Le fantasie non sono narrazioni univoche. I significati raramente sono quelli che sembrano o che i personaggi della fantasia ci raccontano. Il significato di una fantasia esiste su due piani spesso contraddittori: (1) il contenuto esplicito o scoperto della narrazione e (2) ciò che vi è implicito o nascosto. L'analisi della fantasia mira a individuare il secondo significato, quello occulto.

LA DISTRUZIONE E IL DOPO

In questo libro esaminiamo la fantasia del mondo distrutto. Speriamo in tal modo di chiarire meglio qualcosa d'importante che rappresenta il nocciolo emotivo della nostra società: uno stato d'animo condiviso, in cui consiste a un certo livello il fatto di vivere in società. Nostro tema principale è come gli impulsi associati al mondo distrutto sono espressi o rappresentati nelle narrazioni fantastiche che dominano sia l'esperienza intrapsichica, sia la forma collettiva che tale esperienza assume. In altre parole, ci interessa la presa che il tema del mondo distrutto esercita su di noi, individualmente e collettivamente, ovvero la fascinazione che per esso proviamo.

Ci preoccupa tuttavia anche il modo in cui gli impulsi distruttivi sono usati per occultare più profonde realtà emotive di perdita e desolazione. È per questo che nell'interpretare la fantasia del mondo distrutto cerchiamo di comprendere non tanto il tema della distruzione, ma più precisamente quello delle sue conseguenze: un mondo desolato dove vivere, ancorché possibile, significa poco più che sopravvivere. Concentriamo l'attenzione specificamente su ciò che si potrebbe chiamare distruzione *al passato* e su quanto ci rivela circa la qualità del mondo interno e la natura della sua relazione con la realtà privata e pubblica. Per esempio, il solo fatto di rilevare l'accento che le fantasie apocalittiche pongono sulle conseguenze della distruzione ci suggerisce qualcosa circa il legame fra l'ansia per minacce esistenziali presenti o future e il significato psichico nascosto di tali minacce: la previsione della distruzione futura distrae dalla desolazione di un mondo interno già abbondantemente distrutto, e al tempo stesso la esprime.

Il mondo distrutto della fantasia apocalittica è un mondo inadatto alla presenza umana. Le cose necessarie alla vita (aria, acqua, cibo)

possono essere diventate tossiche. Il mondo può essere stato occupato da alieni che vogliono eliminare totalmente gli esseri umani o cancellare tutto quello che c'è di specificamente umano. Le istituzioni governative e la vita civile possono essere state conquistate da forze maligne. Nessun luogo è sicuro. Quei pochi che conservano la loro umanità devono dedicare tutte le loro energie alla sopravvivenza: trovare acqua da bere o cibo da mangiare, eludere le forze miranti alla loro distruzione o fuggire dal mondo diventato inabitabile, nella speranza di trovarne uno nuovo più adatto alla vita umana. In quest'ultima variante della fantasia apocalittica i superstiti sono costretti ad abbandonare una Terra non più capace di sostenere la vita umana per cercare un nuovo mondo, che spesso si rivela identico al vecchio mondo prima della distruzione. In breve, la fantasia del mondo distrutto è una fantasia della perdita radicale di uno spazio sicuro, della conseguente impossibilità di prendersi cura del sé, ovvero dello spirito umano, e della ricerca disperata di un ambiente capace di nutrire corpo, mente e anima.

Letteratura, cinema, televisione e videogiochi offrono in abbondanza esempi che illustrano vivacemente la fantasia del mondo distrutto: descrizioni di eventi catastrofici con minacce di estinzione e prospettive da fine del mondo, lotte per la sopravvivenza contro mostri non umani, cui si aggiungono più di recente rivisitazioni della Shoah, della guerra mondiale e della guerra fredda, incentrate sull'angoscia di vivere sotto la minaccia di totalitarismo, genocidio o sterminio nucleare. Nel giornalismo, qualche anno fa, e per la prima volta, il *Washington Post* ha adottato lo slogan "La democrazia muore nell'oscurità", che compare subito sotto la testata del quotidiano. Più scanzonata, una recente copertina di *Popular Mechanics* annunciava un articolo sulle "64 cose da fare prima che finisca il mondo" (2018). Se i media popolari hanno dato spazio alle fantasie di distruzione, le discipline accademiche non sono state da meno, in particolare quando propongono l'ideale della "morte del soggetto" e l'alba del "post-umano" (cfr. Blackman *et al.*, 2008), valorizzano la lacerazione di sé o l'esperienza traumatica (cfr. Bataille, 1943; Butler, 2004; Caruth, 1995), contemplano la "fine dell'Antropocene" (cfr. Jagodzinski, 2018), o ribadiscono che viviamo "alla fine dei tempi" (Žižek, 2011).

La vasta diffusione di tali manifestazioni della fantasia apocalittica suggerisce che, diventata materia di un incantesimo collettivo, essa

esercita una salda presa su di noi, essendo. Lo psicologo francese Gustave Le Bon (1895) descrive tale processo come uno "stato ipnotico", in cui l'individuo o il gruppo avviluppato dalla fantasia vi trasporta qualunque possibile aspetto del mondo reale, perdendo così il contatto con la ragione, la realtà, la volontà e il discernimento, cosicché tutti i sentimenti e pensieri sono distorti nel senso deciso dall'ipnotizzatore.

Parlando di 'appropriazione della realtà nella fantasia' non intendiamo liquidare o ridurre l'importanza delle forze distruttive reali che esistono al di fuori della nostra fantasia, o negare che la distruzione di questo mondo sia una possibilità reale.¹ Ma se trattiamo la fantasia del mondo distrutto semplicemente come una fantasia intorno a reali atti distruttivi si fraintende la relazione tra fantasie distruttive e distruzioni reali. Quello che avviene è che realtà distruttive sono 'appropriate nella fantasia', quando eventi che implicano la distruzione del mondo reale sono vissuti in termini di conferma di personali catastrofi emotive, esemplificate nella mente come fantasie di distruzione.

Quando avviene questa appropriazione della realtà della distruzione, si distorce la comprensione di natura e significato delle minacce del mondo reale, così come è compromessa la nostra capacità di rispondervi su una base realistica. Pertanto ciò di cui ci occupiamo in questo libro è non solo la perdita di collegamenti con la realtà che risulta dalla trasposizione della realtà nella fantasia, ma anche ciò che si esprime quando catastrofi reali sono fatte proprie e incorporate nella vita fantastica. In altre parole, ci interessa ciò che possiamo scoprire sul significato (o i significati plurimi) che il potere esercitato dalla realtà psichica investe nella realtà esterna.

¹ Se il termine 'possibilità' suona troppo debole rispetto al disastro provocato da "lunghe emergenze" e "catastrofi convergenti" (Kunstler, 2005), riconosciamo che in molti sensi e per molte persone la distruzione del mondo è una realtà.

Certo il degrado attuale (non ancora catastrofico) del pianeta, provocato dal cambiamento climatico, rappresenta una forma di distruzione che minaccia la capacità del pianeta di sostenere la vita umana. Similmente, le società democratiche si trovano ad affrontare il rischio di 'erosione', 'collasso' o 'distruzione' a opera di forze interne ed esterne, in particolare di gruppi estremistici, di guerra delle informazioni, di crescita di movimenti sovranisti e autoritari. Conosciamo bene le croniche realtà di povertà, fame, malattie, estinzione delle specie, esaurimento delle risorse, così come l'esistenza di guerre, terrorismo e genocidi.

Se può sembrare naturale considerare la fantasia del mondo distrutto principalmente in termini di forze distruttive nel mondo, per capirla è importante non tanto ciò che in tale fantasia è *presente*, quanto ciò vi è *assente*. Quello che manca nel mondo distrutto è l'oggetto buono. Per questa ragione la parola migliore per descrivere questo mondo non è 'pericoloso' ma 'desolato'. In esso siamo banditi dalla presenza dell'oggetto buono, che ci è stato portato via e nascosto. È stato reso inaccessibile, sigillato dietro un muro impenetrabile.

MALVAGITÀ, RESPONSABILITÀ E COLPA

Nella nostra fantasia, l'oggetto buono è andato perduto per una ragione precisa: perché siamo in qualche maniera essenzialmente 'cattivi'. Siamo cattivi perché abbiamo perduto il nostro sé buono, che può esistere solo in presenza dell'oggetto buono. Prima della malvagità c'è l'assenza.

L'assenza diventa malvagità quando scopriamo, o più esattamente creiamo, un collegamento causale fra le sue cose. Scopriamo o creiamo tale nesso causale perché, se riusciamo a identificare il sé cattivo come l'entità la cui presenza è responsabile dell'assenza, possiamo generare speranza: la speranza di recuperare l'oggetto buono e quindi ridiventare un sé buono. Ma questa speranza è possibile solo una volta sostituita la semplice assenza dell'oggetto buono con la sua distruzione.

La distruzione diventa quindi il momento attivo dell'assenza, il momento senza il quale l'assenza non può essere altro che un dato di fatto inalterabile. Nel lavoro mentale della fantasia, trasformiamo questo fatto nel risultato di un atto eseguito da un agente e pertanto in qualcosa che è accaduto per una ragione. Lo facciamo nella convinzione che per sistemare le cose che contano basti scoprire cos'è andato storto, cioè creare nella mente una relazione di causa ed effetto.

Nella fantasia apocalittica, in altre parole, è in gioco la pretesa che noi abitiamo un mondo distrutto perché qualcuno o qualcosa l'ha distrutto, e pertanto per correggere la nostra condizione si debba attribuirne la responsabilità a forze distruttive che agiscono nel nostro mondo. In tal modo il percorso da seguire per uscire dal mondo di-

strutto diventa chiaro: dobbiamo ingaggiare con quelle forze distruttive una lotta per l'egemonia. Ma ovviamente le forze che hanno distrutto il nostro mondo sono personaggi fittizi che vi abbiamo collocato noi, nella speranza di ribaltare, sconfiggendoli, gli effetti della distruzione. Questi personaggi li abbiamo creati allo scopo di caricare su di loro la responsabilità per l'assenza nel nostro mondo di un attore capace di prendersi cura di noi. La fissazione sulla distruzione diventa quindi una fissazione sulla responsabilità. Quello che ci interessa qui in modo particolare è come l'assunzione e attribuzione di responsabilità protegga individui e gruppi dalla prospettiva intollerabile della perdita del proprio mondo, che è anche la cognizione intollerabile del fatto che quel mondo è già perduto.

La fantasia del mondo perduto è quindi una narrazione su dove risiede la malvagità nel mondo e su cosa possiamo farci. Più specificamente, è una narrazione circa la malvagità del sé. La convinzione che il sé sia cattivo, oltre alle sue conseguenze psicologiche, morali e politiche, è stata per secoli un tema dominante nel pensiero religioso e filosofico, diventando un'autentica ossessione nella teoria etica e politica contemporanea, dove assume questa forma tipica: "Per impedire al sé (cattivo) di fare del male agli altri, bisogna scombinarlo, disorientarlo, neutralizzarlo".

La diffusa repulsione verso il sé occidentale sicuro e delimitato (Hassan, 1987), in tanta parte del pensiero moderno e postmoderno, si basa sulla credenza che la distruzione del mondo sia da addebitare a questo sé. In effetti, se c'è qualcosa che unisce le opere diversissime di pensatori illustri come Giorgio Agamben, Georges Bataille, Judith Butler, Cathy Caruth, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan ed Emmanuel Levinas è l'attacco al sé come soggetto e quindi l'imperativo morale di sminuirlo, limitarlo o distruggerlo.

Per Georges Bataille, il "padre del postmodernismo" (Drury, 1994, p. 123), il sé dev'essere lacerato in un prolungato *supplice*, termine che in francese oltre alla tortura indica anche chi si inginocchia in preghiera: tortura e preghiera garantiscono che il sé avido e sfruttatore sia spezzato e pertanto aperto alla penetrazione da parte dell'Altro (Bataille, 1943). Per l'intellettuale francese, "la ferita che si apre in ciascun partecipante alla relazione permette la circolazione del materiale dall'uno all'altro" (Faulkner, 2010, p. 106). Di fatto la lacerazione del sé crea la ferita che "segna il luogo della perdita, la

cui enormità lacerava il foro che apre l'essere alla comunicazione che unisce gli esseri" (Botting e Wilson, 1997, p. 7).

Presenta un certo interesse per noi il fatto che Bataille (1985) condanni quel processo individuale e collettivo che chiama "appropriazione" razionale, termine che abbiamo appena usato parlando dell'appropriazione della realtà nella fantasia. Bataille difende invece l'appropriazione della realtà nella fantasia della ferita condivisa e della reciproca violazione fisica e psichica, mentre rifiuta i processi cognitivi associati alla comprensione come un degrado della sacra esperienza, un sacrilegio di ciò che deve restare soverchiante e inassimilabile. Vediamo così in Bataille i collegamenti fra (1) l'idea di un sé cattivo, (2) l'esigenza etica che il sé debba essere lacerato o spezzato per *non* essere cattivo e (3) l'effetto disorientante di questa lacerazione o frattura, che lascia il sé confuso, smarrito e impedito o incapace di pensare.

Sulla stessa linea, seppure meno estrema, Judith Butler (2004) scrive che il sé deve lasciarsi annullare dagli altri, anche se come in Levinas questo annullamento lo rende ostaggio dell'altro (cfr. Alford, 2002, p. 29). Come il sé straziato e supplicante di Bataille, il sé di Butler è invitato a chiedere, "cosa sono diventata?" e "cosa è rimasto di me?" (p. 51), quando "divento inscrutabile a me stessa" (p. 42). Che queste domande non trovino risposta è per Butler una conquista etica, dato che è il nostro non sapere a rendere possibile una comunità virtuosa.

Come in Bataille e in Levinas, per Butler il rifiuto di chiudere la ferita aperta che infliggiamo a noi stessi, assumendoci sempre più responsabilità del male fatto agli altri, diviene il fondamento di un'etica pubblica di vulnerabilità condivisa, dove l'estraneità a se stessi è, paradossalmente, la fonte del legame etico con gli altri. Nel disorientamento del lutto, che di nuovo non è soltanto lutto per il male fatto agli altri, ma lutto per la colpa inflitta al sé e la conseguente restrizione della sua capacità di essere e agire senza trepidazione, Butler trova un nuovo punto di partenza etico: nel "fare esperienza del dolore", il sé si aliena a se stesso e trova invece "un punto d'identificazione con la sofferenza stessa" (2004, p. 51).

Il sé orientato, delimitato e sicuro è, secondo Butler e altri, colpevole di immaginarsi autonomo ed è quindi difettoso e pericoloso. "Affrontiamo tutto ciò", scrive Butler. "Siamo destabilizzati l'uno

dall'altro. E se non lo siamo, stiamo perdendo qualcosa" (p. 43). Alla persona che racconta su di sé una storia, in cui le sue scelte, decisioni e conquiste contano più della sua precarietà, della sua ferita e della sua autoalienazione, si presume che manchi una qualità essenziale che le permetterebbe di vivere armoniosamente con gli altri nella società. Ma soprattutto la sua colpa è rifiutare di assumersi la responsabilità delle sofferenze degli altri, responsabilità che è implicita in ogni azione fondata sull'autodeterminazione. Rifiutandola può costringere chi soffre ad assumersi la responsabilità della propria sofferenza. E può darsi che non alleviando la sofferenza degli altri imponga loro (o almeno gliela esponga) la fonte della sofferenza propria.

Per fare un altro esempio autorevole, prendiamo l'affermazione di Jacques Derrida che ogni morte, anche di un singolo individuo, costituisce non solo la morte di un mondo, il mondo speciale del defunto, ma piuttosto "ogni volta che muore qualcosa, è la fine del mondo. Non la fine di un mondo, ma del mondo, del mondo intero, dell'apertura infinita del mondo" (citato in Naas, 2015, p. 181, n14). Se combiniamo l'affermazione di Derrida di una "singolarità" radicale con le sue considerazioni critiche sul lutto, ecco che può non essere fuor di luogo definire apocalittico il nostro orientamento soggettivo verso la realtà della distruzione, compresa perfino la morte di un singolo individuo.

Indice

| | |
|--|--------|
| <i>Introduzione</i> | pag. 7 |
| 1. Abbandonati da Dio | » 16 |
| 2. Essere in torto | » 35 |
| 3. Colpa e responsabilità. | » 55 |
| 4. La colpa, il sé e i sistemi sociali | » 68 |
| 5. La vergogna e il sé menomato. | » 82 |
| 6. Farsi sentire o tacere | » 96 |
| 7. Abbandono | » 118 |
| 8. I superstiti | » 130 |
| 9. Privilegio | » 157 |
| 10. La famiglia spezzata e il mondo distrutto. | » 172 |
| <i>Conclusione</i> | » 187 |
| <i>Bibliografia</i> | » 198 |
| <i>Indice analitico</i> | » 203 |

DAVID P. LEVINE
MATTHEW H. BOWKER
*LA FANTASIA DEL MONDO
DISTRUTTO*

*Uno studio psicoanalitico
su cultura e politica*

Le fantasie esistono a due livelli di esperienza: il mondo interno, o privato, e lo spazio esterno, pubblico. Una fantasia pubblica è condivisa, ci tiene insieme agli altri e rivela il senso del nostro legame sociale, che a sua volta definisce il tipo di società in cui viviamo, o vorremmo vivere.

In questo volume Levine e Bowker analizzano la fantasia del mondo distrutto e le tendenze culturali e politiche che si organizzano intorno all'idea che il mondo nel quale viviamo sia un posto pericoloso, dominato da odio e distruzione, nel quale il compito principale del soggetto sia sopravvivere e lottare contro forze ostili. L'approfondimento di questa fantasia pubblica ne rivela i significati nascosti e i risvolti nei riguardi del mondo interno, nonché delle difese fondate sul concetto di colpa, funzionale a garantire la possibilità di un'azione riparatrice del mondo distrutto.

La convinzione di essere alla mercé di minacce esistenziali si esprime attraverso narrazioni, immagini e dialoghi investiti da desiderio e paura. In queste fantasie il passato, il presente e il futuro sono tempi di scontro della volontà, e i personaggi che compaiono nella fantasia privata, ma soprattutto in quella pubblica, incarnano le esperienze emotive interiorizzate come stati del sé. Tali fantasie, che tendono a formare narrazioni estreme e pervase di violenza, non inducono il soggetto che le produce ad agire quella stessa

violenza, ma influiscono sul modo in cui l'individuo modella il mondo esterno. La fantasia pubblica quindi non è solo una fuga dalla realtà, è il segnale che nella vita privata di ciascuno si manifesta un elemento vitale di condivisione con l'altro.

Attingendo a un vasto orizzonte psicoanalitico, che da Freud e dal suo concetto di uso della colpa come base della società passa per la perdita del kleiniano 'oggetto buono' e per il 'difetto fondamentale' di Balint, Levine e Bowker accompagnano il lettore in un viaggio nella fantasia del mondo distrutto e nei suoi risvolti sociali e politici, servendosi di esempi tratti dalla letteratura del Novecento, dalle serie televisive e da fatti di cronaca accaduti nel recente passato.

* * *

DAVID P. LEVINE è professore emerito della Josef Korbel School of International Studies all'Università di Denver. Laureato in Economia a Yale, ha completato una formazione psicoanalitica presso il Colorado Center for Psychoanalytic Studies. Ha pubblicato libri sul lavoro, la creatività, l'etica e la politica.

MATTHEW H. BOWKER insegna Scienze politiche al Medaille College di Buffalo (New York), dove tiene corsi di teoria psicoanalitica, filosofia politica ed etica. Si è occupato della psicoanalisi della sindrome di *bikikomori* e dell'isolamento sociale grave, e ha scritto sul rapporto fra psicoanalisi e politica.