

# Il sociale come folie à plusieurs

di ENRICO POZZI

1. Le *Osservazioni* cliniche di *folies à deux* riportate da Lasègue e Falret inducono inquietudine. Si prova difficoltà a non lasciarsi implicare. Peggio: ci si sente propensi ad entrare volentieri nella rete del delirio. In qualche modo ci attirano. Non per i loro contenuti — ma anche questo è poi così certo? — quanto per qualcosa che ha a che fare con la loro struttura, con la loro coerenza logica. Di fronte alla fabula della madre/figlia X..., cresce dentro una sensazione di pericolo — quanto sarebbe facile per ognuno di noi ritrovarsi improvvisamente un giorno fuori da un delirio di questo tipo come ci si trova fuori da un sogno, senza che ci si sia mai accorti di esservi entrati; ma anche una sensazione di inesprimibile *nostalgia*; per cosa? Per un *ordine* della realtà?

Lasègue e Falret percepiscono la potenza persuasiva della *folie à deux*. Il loro saggio non è il primo o il più intelligente sull'argomento. Nella stessa tradizione psichiatrica, altri ne hanno scritto con maggiore finezza nosografica e concettuale. Ma nessuno ha sintetizzato con altrettanta efficacia le molte dimensioni e paradossi del delirio condiviso. Per principio, l'alienato non può persuadere. Eppure persuade: certo in condizioni particolari, e persone alle quali è molto legato, a loro volta predisposte ad « associarsi » ad un delirio. Ma anche chi non lo sarebbe: gli « assistants », coloro che si prefiggono di aiutare o *guarire* la coppia delirante, le persone che per qualche motivo entrano in con-

tatto casuale con gli « alienati », i vicini di casa, la gestrice di una pensione, il medico che racconta il caso, e il suo lettore. Scrivendo, i due psichiatri disseminano nelle loro *Osservazioni* richiami alla realtà oggettiva, e dunque alla natura delirante del delirio. Sembrano temere che il lettore, ed essi stessi con lui, possa perdersi: tanto è potente la 'macchina' del discorso che la *folie à deux* produce.

2. Torniamo all'« alienato » che non può persuadere. Il delirio individuale, così ci rassicurano, suscita stanchezza, noia e distanza. La forza implicante della *folie à deux* sembra stare nella sua struttura. Si è in due, e questo trasforma la rassicurante *folie* dell'alienato-monade in *folie communiquée*: tra i deuteragonisti del delirio, tra loro e il contesto. La *folie à deux* è contagiosa intorno a sé. In questo sta il suo scandalo teorico. Di questo Lasègue e Falret cercano in realtà di render conto quando ricostruiscono le condizioni di possibilità e le dinamiche della delimitata, e perciò rassicurante, diade in delirio. In un contesto culturale che il dibattito sul mesmerismo, la suggestione e l'« imitazione » preparava a produrre Charcot e Tarde, Breuer e Freud, i due psichiatri francesi introducono officiosamente la « folla » nella ricerca psicologica. Molti anni prima di Le Bon e Sighele, lo scritto di Lasègue e Falret rappresenta l'autentico atto di nascita della « *psychologie des foules* ». Marx aveva scritto nella

*Einleitung* che « l'anatomia dell'uomo è la chiave per l'anatomia della scimmia ». Dal complesso al semplice: intuitivamente, la « *folie à deux* » propone lo stesso percorso dalla psicopatologia collettiva alla psicopatologia individuale, il gruppo (a due) come chiave per l'individuo. Occorrerà attendere il Freud della *Massenpsychologie* (1921) perché questo programma euristico cominci ad esplicarsi nella sua pienezza.

3. Follia/folla. Sineresi che nasce da una *associazione* e ci dirige verso il *sociale*. Lasègue e Falret si chiedevano esplicitamente se e come la follia si comunichi nella diade delirante, e implicitamente da cosa la *folie à deux* tragga la sua potenza persuasiva. Forse la risposta alla seconda domanda è l'unico modo per rispondere alla prima. E forse questa risposta è la seguente: la potenza della *folie à deux* sta nella sua natura sociale. La diade delirante condensa in modo pregno le caratteristiche costitutive dell'associarsi (la *Vergesellschaftung* di Simmel). Essa costituisce un embrione e un atomo di sociale, e ne mette in scena in forma estrema (e questo è già un tentativo per rassicurarci) le proprietà e modalità di funzionamento.

Euristicamente, la *folie à deux* non è forse altro che un caso particolare, un segmento o un punctum, di una *folie à plusieurs*, e la *folie à plusieurs* forse non è altro che il modo in cui una società si costituisce come tale sul piano psicologico.

Lasègue e Falret se ne sono resi conto. Prudenti, lo lasciano dire alle forme e alla logica del loro discorso. Per descrivere il rapporto tra i due poli dell'endiade delirante, ricorrono di continuo a termini come « *associer* » e « *s'associer* », «

*contrat* », « *solidarité* » (= coesione). Le diverse osservazioni cliniche sottolineano quello che i commenti tacciono: quanto l'« *entourage* » è coinvolto nel delirio a due, come vi partecipi attivamente sia nel ruolo funzionale del nemico, sia in quello diretto del credente, seguace, testimone, amico, sostenitore ecc., che conferma in misura varia la realtà della narrazione delirante. Nei contenuti del delirio, le istituzioni sembrano sempre presenti in modo massiccio, e con esse alcuni ruoli-chiave del sociale istituzionalizzato: il notaio, il banchiere, il prete, il gendarme, l'uomo politico, il maestro, il medico. La stessa affabulazione segue canovacci sociali già predisposti nell'ambito di generi consolidati, « le avventure romanzesche in cui si trastulla l'immaginazione popolare », e i due psichiatri notano con cura la presenza di eventi e fantasie legate a dinamiche economico-sociali, all'ansia di status e alle condizioni di vita non come precipitanti esterni del delirio, ma come sua trama strutturante e dinamica. La stessa insistenza sulla necessità di separare i due malati indica la consapevolezza che si è creata non solo una collusione o alleanza, ma una nuova entità specifica, un tutto diverso dalla somma delle parti così come il sociale è irriducibile alla giustapposizione di individui.

Il folle è asociale, « vive estraneo all'opinione altrui, basta a se stesso ». Ma anche il sociale tende a vivere « estraneo all'opinione altrui » e a « bastare a se stesso ». Simmetrico del folle, considera la follia estranea a sé perché, in senso lato e stretto, il sociale è sempre dalla parte della ragione, visto che, all'interno di un gruppo determinato, la costituisce. Ora il sociale (della *folie à deux*) chiama il sociale, e consente di percepi-

re quanto sociale costituisce il delirio anche singolo, e di quanto delirio è forse costituito il sociale anche quando si presenta sotto forma di un individuo.

La *folie à deux* definisce a tutti gli effetti una formazione sociale. Si percepisce come una totalità e si rappresenta a se stessa e agli altri come un *noi* sorretto da una identità condivisa. È caratterizzata da una forte unità di tempo e di luogo che si traduce in una comunanza stabilizzata essenziale per il senso del « noi ». La strutturano trame di vincoli sociali molteplici: di sangue e di parentela (padri e figli, madri e figlie, mariti e mogli, sorelle e fratelli), d'interesse, di lavoro, di vicinato, di potere. Un sistema omogeneo di quadri sociali della conoscenza interno alla diade le consente la percezione coerente e specifica della realtà. Un idioletto di coppia, ricco di varianti lessicali, semantiche e sintattiche, le serve da linguaggio privato. Un set di norme e valori, sorretto spesso da riti, liturgie, cerimoniali e galatei variati, orienta i comportamenti, e sanzioni spesso prevalentemente affettive garantiscono l'ordine sociale.

Questa formazione sociale ha una visione del mondo, intesa come principio orientativo dei comportamenti e griglia di classificazione del reale. La sua cultura coincide in larga parte col suo delirio. Si può intendere questa come una coincidenza di fatto: là dove altre formazioni sociali pongono la loro visione del mondo (sottinteso: sana, adeguata, realistica), la diade della *folie à deux* pone il suo delirio. Oppure la si può intendere come una omologia strutturale: la cultura delle formazioni sociali 'sane' e il delirio di questa formazione sociale 'malata' hanno la stessa struttura cognitiva, lo stesso modo di funzionare

come strumenti di rappresentazione e conoscenza.

4. La struttura cognitiva in questione è la paranoia. Lasègue e Falret sono stati i primi a riconoscere il delirio paranoide come tratto costitutivo della *folie à deux*. Incapaci di spiegare in modo forte questa connessione, si sono limitati a constatarla, facendo del sistema paranoide un elemento nosografico accanto ad altri. Forse possiamo andare oltre. Forse possiamo affermare che la *folie à deux* è sociale perché paranoica, ed è paranoica perché sociale.

Impossibile ricostruire qui il prolungato dibattito psichiatrico intorno alla paranoia: rarissima, come tutti si affannano a spiegare, eppure nodo irrinunciabile di qualsiasi classificazione nosografica. Conta per noi soprattutto il duplice scandalo che la rende così centrale. Da un lato i suoi processi mentali, in particolare quelli cognitivi, risultano eccessivamente vicini a processi intellettivi che la cultura occidentale, e in particolare la cultura scientifica, collocano tra le attività più nobili della mente: lo spirito critico e il gusto dello 'smascheramento', la capacità di inferenza, l'acutezza dell'osservazione, la tendenza all'organizzazione sistematica dei dati, la ricerca delle costanti di comportamento, l'enfasi sulla prova, ecc. Dall'altro, i sistemi di conoscenza totalizzanti che la paranoia tende a costruire non sembrano poi tanto diversi dalla capacità totalizzante di spiegazione dell'intera realtà che ogni formazione o gruppo sociale pretende giustamente dalla propria visione del mondo o cultura. Quando Meissner descrive lo « stato paranoico della niente » come « l'organizzazione di un sistema di credenze coerenti che per-

mette al soggetto di interpretare la realtà e di organizzarla in sintonia con i suoi bisogni di adattamento»<sup>1</sup>, quale antropologo non sottoscriverebbe questa definizione di cultura?

Peggio, la paranoia non si limita a dare ordine al mondo e a fornire teorie coerenti dell'azione sociale. Essa produce trame di reti sociali e forme di organizzazione comunitaria. Quando nella sesta *Osservazione* clinica di Lasègue e Falret, la vedova S... racconta che « quando la signora C... mi ha raccontato la cosa come me l'aveva raccontata la signora M..., mi sono convinta. La signorina C... mi ha anche detto che la signora L... aveva anche fatto conoscenza con la signora M... ma che » ecc. ecc., sta descrivendo il network sociale che la paranoia ha costruito; non molto diverso dalla complessa organizzazione politica elaborata dal delirio paranoico del presidente Schreber; esempi l'uno e l'altro della «pseudocomunità paranoidea»<sup>2</sup>, di cui mi si deve ancora spiegare in cosa differisca dalle nostre comunità, o formazioni sociali, o società.

La differenza sta nel delirio, sono pronti a rispondere alcuni. Ammettiamo pure che la *folie à deux* produca la sua cultura di gruppo, questa cultura sarà evidentemente delirante, logica eppure incompatibile con la verità e la realtà. Ma è così facile individuare un delirio?

<sup>1</sup> Cit. in M. Rossi Monti, *La conoscenza totale. Paranoia, Scienza e Pseudoscienza*, II Saggiatore, Milano 1984, p. 23.

<sup>2</sup> N. Camcron, *The Paranoid Pseudocommunity*, « Am. Journal of Sociology », XLVI, 1943, pp. 33-38; *The Paranoid Pseudocommunity Revisited*, « Am. Journal of Sociology », LXV, 1959, pp. 52-58; E. Lemert, *La paranoia e la dinamica dell'esclusione*, in *La maggioranza deviante*, a cura di F. Basaglia e F. Basaglia Ongaro, Einaudi, Torino 1971, pp. 39-66

Scrive Rossi Monti: « Il sistema delirante paranoico è dotato della caratteristica della plausibilità e come tale è in grado di insinuare dubbi difficilmente risolvibili nell'interlocutore. [...] Le affermazioni del paranoico si collocano, dal punto di vista dei contenuti, sul piano della verosimiglianza e della plausibilità: sono affermazioni che paiono avere carattere di realtà. Il paranoico non sostiene ipotesi astruse, fantastiche o inconsistenti, non riferisce incredibili visioni allucinate, non vive all'interno di un mondo immaginario-fabulatorio in cui la produzione immaginativa prende il sopravvento sulla realtà. Il paranoico non narra di estatiche esperienze ma riferisce contenuti di pensiero perfettamente verisimili. Nella paranoia inoltre non c'è compromissione dello stato di coscienza [...], non sono alterate le coordinate dell'orientamento spazio-temporale, non c'è stato confusionale. Il paranoico è perfettamente orientato nel tempo e nello spazio, consapevole della propria identità. [...] Come si può, di fronte ad un individuo lucido di mente che fa affermazioni plausibili, sostenere che questi delira? In base a cosa si può distinguere il suo stato mentale dalla normalità?»<sup>3</sup>.

La lunga controversia intorno a questo problema mostra che il delirio non è poi un comportamento così evidente, né convincente è l'enunciato delirio — falso. Appare impossibile verificare in tempo utile la verità o falsità non solo delle affermazioni che ci sembrano deliranti, ma della quasi totalità degli enunciati che ci pervengono nella vita quotidiana, e ancor più nel lavoro clinico. Nella maggior parte dei casi il "vero" di un enunciato è solo il suo verosimile,

<sup>3</sup> M. Rossi Monti, *cit.*, p. 32.

che non ha molto a che fare con la verità. Si può considerare verosimile un enunciato oggettivamente falso, e inverosimile una verità accertata ma incompatibile con le nostre credenze o aspettative.

Da questa difficoltà alcune scuole psichiatriche più sensibili ad una fondazione epistemologica hanno cercato di uscire spostando l'accento dalla verità oggettiva del discorso delirante alle sue caratteristiche formali. Qui la paranoia torna ad assumere un ruolo centrale, perché non consente il facile criterio della incoerenza interna e della inadeguatezza logica degli enunciati, sufficiente per altri deliri. Il discorso paranoideo è coerente, rispetta i principi logici elementari, segue con cura le *forme* del processo razionale, deduce, induce e spiega in modo formalmente corretto. Dove e come trovarvi la struttura del delirio attraverso indicatori attendibili?

La scuola di Heidelberg ha creduto di identificarne alcuni: l'esistenza di una « esperienza delirante primaria » reperibile al cuore del sistema razionale della paranoia (Jaspers), una « percezione delirante », ovvero a una percezione reale [alla quale] viene attribuito, senza un motivo comprensibile conforme alla ragione (razionale) o al sentimento (emozionale), un significato anormale, generalmente nel senso dell'autoriferimento »<sup>4</sup>. Altri preferiscono invece attenersi a criteri diagnostici più tangibili: di nuovo le 'false' premesse, il fatto che il discorso risulti inaccessibile alle contraddizioni dell'esperienza, la sua rigidità e immutabilità, ecc.

Nessuna di queste indicazioni regge alla critica. Un enunciato che emerga

dalla elaborazione razionale di una « esperienza delirante primaria » non è per questo necessariamente o probabilmente non vero. Un enunciato privo di questo primigenio nucleo delirante non ha per questo maggiori probabilità di esser vero. Si possono vedere o pensare cose sbagliate per motivi giusti, e viceversa. Peggio: Jaspers scrive che « un tratto fondamentale della prima esperienza di significati nel delirio è "il porre in riferimento senza motivazione" (Gruhle). Senza motivo, irrompendo nella connessione della vita psichica, insorge il nuovo significato »<sup>5</sup>. E de Clérambault distingue nel delirio paranoico due momenti: la fase del « delirio a rete », con il suo « sbigottimento » carico di angoscia e di interrogativi di fronte ad eventi che per gli altri intorno sono del tutto banali e che al delirante appaiono impregnati di una promessa di senso, e la successiva fase del « delirio vertebrato », in cui i segni sparsi si organizzano in un sistema di significati sempre più coerente ed esteso.

Ma quello che descrive Jaspers non è forse il "salto" metaforico o corto circuito cognitivo che connette improvvisamente due elementi fino a quel momento incongrui e sta alla base della conoscenza innovativa? E il processo che racconta de Clérambault non è forse il tipico processo attraverso il quale le "scoperte" emergono e si trasformano in sistemi?

Lo stesso può dirsi della rigidità, impermeabilità all'esperienza, ecc. Questi presunti criteri del pensiero delirante sono comuni alla quasi totalità delle convinzioni di ogni individuo. Quante delle nostre credenze esplicite o

<sup>4</sup> K. Schneider, cit. in M. Rossi Monti, *cit.*, p. 37.

<sup>5</sup> K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, cit. in M. Rossi Monti, *cit.*, p. 36.

implicite, e che prescindono dalla verità, sopravviverebbero alla eliminazione degli aspetti che condividono con il delirio? Ironicamente, i sistemi di idee e le personalità che sembrano possedere di più le caratteristiche formali del pensiero delirante sono poi quelli talvolta più capaci di introdurre l'innovazione nella vita di un individuo come di un gruppo; dunque, i più efficaci rispetto alla *realtà* dalla quale la loro struttura formale prescinde. La « idea fissa » del capo carismatico weberiano come fattore decisivo della sua capacità di scatenare il cambiamento storico.

Queste difficoltà costringono a cercare altrove, nel sociale. Il delirio (paranoico) non può essere identificato in modo attendibile attraverso *a)* il criterio del vero/falso, *b)* le sue caratteristiche formali, *c)* la sua efficacia pragmatica. Pochissimo lo distingue dalle credenze o convinzioni non deliranti, salvo una proprietà sociologica: il rapporto proporzionale inverso tra la sua diffusione e il suo riconoscimento come delirio. Quanto più una convinzione organizzata è specifica di un solo individuo, tanto più essa verrà percepita come delirante e abnorme. Quanto più essa è condivisa da un gruppo, tanto più essa diventa legittima, ovvia e razionale. Il presidente Schreber che si dice donna fecondata dal sole finisce nelle mani del prof. Flechsig. Chi distribuisce pane e vino in quanto frammenti salvifici del corpo del figlio di un dio uno e trino gode di estesa considerazione e potere sociale. Schreber che elabora una cosmogonia politica privata sta delirando; chi elabora una cosmogonia politica cui altri aderiscono diventa un utopista, un filosofo sociale, o un capo politico riconosciuto. Delirante finché è solo o minoritario, il

paranoico diventa “razionale” per il proprio gruppo sociale non appena riesce a rendere sociale in qualche misura la propria costruzione paranoidea.

5. Il sociale bonifica il delirio individuale, lo rende ragionevole, spesso addirittura razionale. La razionalità *socialmente sanzionata* non è altro che le modalità di pensiero prevalenti all'interno di un gruppo piccolo o grande. D'altra parte, il discorso delirante che si vuole condiviso è costretto ad abbandonare le sue configurazioni troppo private. Deve organizzarsi e diffondersi, e per questo non può non farsi paranoico. Diventa credenza sistematica, ordina, classifica, spiega, interpreta, interconnette elementi diacronici e sincronici: è cultura e visione del mondo all'insegna della ragione riconosciuta dal gruppo. Il passaggio dalla *folie* alla *folie à deux* mette in luce cosa occorre al delirio perché esso possa diventare sociale.

Contemporaneamente, esso ci indica quali trasformazioni il sociale esige da una rappresentazione individuale perché sia sociale: la produzione sistematica di un delirio di riferimento convalidato da! consenso e sorretto dalla coerenza razionale *formale* dei suoi quadri cognitivi.

Qualcosa nell'atto dell'associarsi implica un qualche livello di perdita della realtà, l'impossibilità a vederne segmenti significativi, e processi di derealizzazione di varia intensità che si incrociano e confermano all'interno di una visione del mondo coerente. A sua volta questa visione del mondo produce le forme e le giustificazioni della sua razionalità e intelligibilità, talvolta facendo ricorso a modelli dominanti nel suo contesto, e dunque conferma se

stessa come razionale. Di converso qualcosa nell'atto del dissociarsi implica il recupero della capacità critica e di una possibile maggiore capacità di contatto con la realtà. Le caratteristiche della *folie à deux* florida e le modalità che facilitano la sua fine convergono nella stessa indicazione: non è possibile interazione sociale senza una delimitazione strutturale, organizzata e razionalizzata della capacità di percepire e rappresentare la realtà, non è possibile cultura senza una costruzione tendenziosa della realtà che ne renda impercettibili segmenti estesi e la propria stessa tendenziosità. Come dire che forse non è possibile un sociale che non riposi in qualche modo sul delirio. La socialità della *folie à deux* potrebbe essere il rivelatore della *folie à plusieurs* che costituisce aspetti importanti di ogni socialità possibile.

Sul versante più facile di questa ipotesi c'è come sempre la folla. Il tono reazionario di Le Bon impedisce troppo spesso di prendere sul serio la sua fenomenologia grezza della folla. Solo chi non si sia dato la pena di stare in una folla dinamica avrà evitato l'esperienza della follia della folla come stato limite della mente, massiccia perdita di contatto con la realtà e con l'Io in una psicosi transitoria. In Freud l'arcaicità estrema delle basi emozionali del sociale emerge in modo maestoso. Il vincolo sociale si presenta come un vincolo basato sulla identificazione introiettiva e su alcuni barlumi di identificazione proiettiva. Il sociale come venir meno dell'autonomia dell'individuo, preso in una rete di identificazioni verticali col 'capo' e orizzontali con gli altri individui della folla: letteralmente, essere costituiti come esseri sociali dall' 'essere-altri-in-se-stessi' (questo significa "identificazione").

Il modello elementare di sociale che Freud ci propone è di volta in volta l'innamoramento, il rapporto ipnotizzatore/ipnotizzato, il legame capo/seguace: rapporto regressivo, lontano da ogni contratto sociale; soprattutto, rapporto metonimico e non metaforico, ancorato alla inclusi vita e alla necessità semantica della metonimia piuttosto che allo scarto, al salto della metafora. Il sociale consiste letteralmente nello stare non gli uni accanto agli altri, ma gli uni negli altri: coinerenti più che adiacenti o interrelati, in una dinamica di perdita del confine dentro/fuori e di «sentimento oceanico» (Freud).

Diversificata, la tradizione psicoanalitica prosegue l'intuizione metonimica di Freud. Di fronte alle teorie del sociale come contratto orgoglioso tra individui liberi ed autonomi, Money-Kyrle, Bion e Jaques continuano a dirci che sul piano psicologico *a)* la forza del vincolo sociale si basa sul fantasma dello stare gli uni dentro gli altri, tutti con dentro parti del corpo del capo, e tutti proiettivamente dentro quel corpo: variante inconscia della dialettica tra i due corpi del re descrittaci da Kantorowicz, e inveramento del Re-folla del frontespizio del *Leviatano* di Hobbes; *b)* il prezzo da pagare per questo è l'indebolimento dei confini del Sé, in modo da consentirne la transitabilità facile alle proiezioni e introiezioni incrociate; questo indebolimento dovrà accentuarsi nei momenti in cui la coesione del sociale sembra minacciata; *c)* al livello psicologico il sociale si colloca perciò in modo fluttuante sul confine della psicosi; *d)* aspetti importanti del sociale possono essere visti come strumenti deputati alla creazione e mantenimento di forme controllate di psicosi e di derealizzazione.

ne; e) in modo specifico questo compito sembra spettare alle istituzioni, destinate a servire da contenitori delle ansie persecutorie e depressive individuali, e dunque da contenitori privilegiati di parti psicotiche.

La stessa rappresentazione del sociale ci viene da approcci psicologici meno inclini alle metafore drammatiche. Le esperienze pionieristiche di Festinger sui vissuti di deindividuatione e di confusione legati all'ingresso in piccoli gruppi dovevano trovare il loro culmine nella osservazione partecipante di una setta apocalittica<sup>6</sup>. Di fronte ad una profezia fallita di fine del mondo, solo i membri del gruppo più marginali erano in grado di cogliere in modo pieno la distanza tra la profezia e la realtà. La capacità di percepire senza scissioni una realtà oggettiva incontrovertibile (Salt Lake City *non* era stata distrutta) sembrava direttamente proporzionale al grado di isolamento e di individuazione rispetto al gruppo, e inversamente proporzionale al grado di integrazione nel tessuto sociale del culto: maggiore la coesione del sociale, minore la capacità di vedere la realtà in modo diverso e *vero*.

Una conferma diretta ci viene dallo studio dei suicidi collettivi di interi gruppi sociali. La condizione per poter arrivare con successo al suicidio collettivo sembra essere una strategia basata sull'intreccio tra l'isolamento accentuato rispetto alla realtà esterna e l'aspezzatura della coesione interna del gruppo. Quando il gruppo raggiunge un livello estremo di fusionalità interna, di deindividuatione e di perdita dei confi-

ni del Sé da un lato, e, dall'altro e in modo interconnesso, di derealizzazione organizzata, solo allora il gruppo è pronto al gesto psicotico del suicidio collettivo. La necessità di affermarsi come gruppo sociale perfetto, senza conflitti né individui, attraverso il « morire come un solo uomo » lo porta a rivelare il nucleo delirante e psicotico del sociale perfettamente realizzato e uno<sup>7</sup>.

6. C'è in tutto questo un rovescio della medaglia scandaloso. Il testo di Freud che ci propone implicitamente già nel 1921 il sociale come folie à plusieurs è quello stesso testo che, nelle sue prime righe, ci dice quanto siamo letteralmente costituiti come individui appunto dal sociale. « Nella vita psichica del singolo l'altro è regolarmente presente come modello, come oggetto, come soccorritore, come nemico, e pertanto, in questa accezione più ampia ma indiscutibilmente legittima, la psicologia individuale è al tempo stesso, fin dall'inizio, psicologia sociale »<sup>8</sup>. La psicoanalisi si è ben guardata dal percorrere con coraggio la portata di questa affermazione. Peccato, perché essa porta la teoria freudiana del soggetto ben oltre le sue interpretazioni consuete e psicologistiche, e la ricollega ad una altra teoria radicale del soggetto trascurata da altri seguaci: il Marx della 6a Tesi su Feuerbach, quando afferma che « l'essere dell'uomo è l'insieme dei suoi rapporti sociali ».

La struttura dell'Io (nel significato che il termine ha ancora per Freud nel

<sup>6</sup> L. Festinger, H. W. Riecken, S. Schachler, *When Prophecy Fails*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1956.

<sup>7</sup> E. Pozzi, *Il carisma malato. Il People's Temple e il suicidio collettivo di Jonestown*, Liguori, Napoli, 1992.

<sup>8</sup> S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *Opere*, v. IX, Boringhieri, Torino 1977 (1921), p. 261.



1921) è istituita da configurazioni di rapporti psicosociali.

Ma se il rapporto sociale è, sul piano psicologico, quel sistema di identificazioni che transita continuamente i confini dell'Io, se esso è il vertice della perdita della individualità e della fusione, se esso popola e anima in noi le aree psicotiche, allora tramite il sociale non la psicosi, ma la sua *forma* ci abita. La logica, la sintassi e il linguaggio della psicosi aderiscono alla trama della nostra socialità istituyente, e ne percorrono le reti.

Si delinea l'ultimo giro di vite. Nel modello freudiano, il sociale che ci predispose al delirio è lo stesso sociale che istituisce il nucleo distintivo della individualità, capace di arginare e usare le aree psicotiche al servizio di se stesso. C'è nella *Massenpsychologie* il pathos di un paradosso che in nessun'altra opera di Freud è così tragico: il sistema delle identificazioni — ovvero dell'essere abitati e costituiti dalla rete degli altri — è quello che fonda l'identità di ciascuno come irriducibile agli altri. Sul confine dove l'Io rischia continuamente di disperdersi nasce e si insedia quell'Io che terrà a bada la presenza psicotica del sociale in se stesso attraverso le astute strategie incrociate del distacco e dell'avvicinamento, dell'inclusione e della proiezione, delle difese e dei cedimenti. Altrove Freud lo definirà *Grenzwesen*, essere del limite, adepto della metis più che del logos, abile cortigiano « servile, opportunista e bugiardo »<sup>9</sup> che gioca d'astuzia tra forze molto più grandi di sé per salvaguardarsi come punctum della funzione di identità a partire dalla non differenza della identificazione.

7. Il sociale è la precaria cura di se stesso. Le sue valenze psicotiche, derealizzanti e confusive incontrano il loro limite nel processo di individuazione che il sociale stesso instaura e nutre. Sul piano psicologico il sociale si pone al tempo stesso come anomia e nomos. Mina la capacità astratta di accedere alla realtà oggettiva, che esso deforma a piacere, eppure fonda la possibilità di percepire in modo parzialmente adeguato almeno qualche aspetto della realtà. Attraversa senza sforzo i confini dell'Io, eppure costituisce l'identità individuale, la organizza, la difende e la amministra. Allucina il mondo, inventandolo come desidera, eppure lo classifica, lo ordina attraverso sue categorie soggettive, lo rende in qualche modo accessibile all'azione, e lo trasforma in un cosmo privato spesso *quasi* incomprensibile per altri universi sociali, salvo il fatto che un *ordine* ha da esservi (il dolore cognitivo ed esistenziale dell'antropologo è la verifica contemporanea di questo solipsismo delirante del sociale, e della sua accessibilità virtuale per lo straniero).

Questa struttura paradossale del sociale sul piano psicologico si condensa nelle istituzioni e nella azione sociale organizzata. Le istituzioni sono « il mezzo di cui i loro singoli membri si servono per rafforzare i meccanismi individuali di difesa contro l'ansia, e in particolare contro il riaffiorare delle primordiali ansie paranoide e depressive »<sup>10</sup>. Poiché condensano le caratteristiche in senso lato psicotiche del sociale, esse si

<sup>9</sup> S. Freud, *L'Io e l'Es*, in *Opere*, v. IX, 1977, (1922), pp. 517-518.

<sup>10</sup> E. Jaques, *Sistemi sociali come difesa contro l'angoscia persecutoria e depressiva. Contributo allo studio psicoanalitico dei processi sociali*, in *Nuove vie della psicoanalisi*, a cura di M. Klein, P. Heimann, R. Money-Kyrle, Il Saggiatore, Milano, p. 609.

prestano a servire da contenitore per le angosce psicotiche individuali, liberando parzialmente gli individui dal peso della persecuzione e della depressione. In questo modo, esse li ‘curano’, ma tendono a loro volta ad incarnare ed agire la paranoia e la depressività di cui vengono caricate, e alle quali le proprietà psicotiche *formali* del sociale che le costituisce offrono campo aperto.

È facile ironizzare sulla rigidità delle istituzioni e sulla « gabbia d'acciaio » delle norme, regolamenti e procedure più o meno formalizzate che caratterizzano ogni formazione sociale. Meno facile invece accettare che appunto questa rigidità strutturata e superegoica consente alle istituzioni sia di tenere a bada la loro psicoticità immanente, sia di usarla per accogliere e contenere gli aspetti psicotici del sociale circostante e dei suoi membri, liberandoli almeno in parte dal peso dell'angoscia al prezzo ironico di un'altra angoscia: la paura dell'istituzione stessa, caricata delle nostre proiezioni. Come aveva intuito Hobbes, il Leviatano e il contratto sociale si esigono reciprocamente, e *insieme* costituiscono una difesa rispetto all'homo homini lupus. Ci ammaliamo come individui o come segmenti di sociale quando una crisi anomica o la disgregazione di una istituzione non le consentono più di svolgere la sua funzione di contenitore delle angosce psicotiche, e queste ci tornano addosso, finché non vengano ricostituiti i vecchi percorsi della proiezione o vengano reperiti nuovi percorsi e nuovi contenitori.

L'azione sociale organizzata risponde alla stessa logica. Prendiamo un suo acme, la guerra. Essa permette una duplice operazione difensiva dall'ango-

scia. Da un lato possiamo proiettare su un Nemico esterno le nostre angosce persecutorie, e convertire in persecuzione le angosce depressive: l'altro ci perseguita, l'altro — e non noi — è colpevole. Dall'altro lato, possiamo collocare in un contenitore legittimo ed esterno a noi — l'istituzione esercito e l'azione “guerra” — sia la nostra persecutorietà che la nostra elaborazione persecutoria della nostra depressione: non siamo colpevoli perché in ogni caso colpevole è l'istituzione («ho obbedito a un ordine»), non desideriamo ma *dobbiamo* uccidere perché l'istituzione ce lo chiede. Assolti da ogni peccato e doverosamente assassini. « La guerra è un'organizzazione di sicurezza [psichica] non già perché permette di difenderci da nemici reali, ma perché riesce a trovare e al limite ad inventare dei nemici reali da uccidere; in caso contrario la società rischierebbe di lasciare gli uomini [...] senza difesa di fronte all'emergenza del Terrificante come puro nemico interno » 11, cioè di fronte alle angosce psicotiche. « La più profonda funzione di sicurezza [della guerra] non è il difendersi da un nemico esterno, bensì quella di *trovare un nemico reale*» (*op. cit.*, p. 13). La sua funzione rassicurativa è dunque quello di *dare corpo ad un incubo*, di proiettare l'angoscia psicotica nella realtà per poterla rendere esterna, concreta, accessibile all'azione umana. Le proprietà formalmente psicotiche del sociale gli consentono di prestarsi a questa operazione difensiva, forse addirittura di suscitarsela, offrendosi come cura psicotica della psicosi. Il tasso dei suicidi crolla nei periodi bellici. Ci ‘ammaliamo’ quando *non* possiamo fare la guer-

<sup>11</sup> F. Fornari, *Psicoanalisi della guerra*, Feltrinelli, Milano, 1970, p. 12.

ra, ovvero quando il sociale ci centellina o rifiuta il suo spazio psicotico.

8. Se il sociale è la cura del delirio condiviso, organizzato e riprodotto che in buona parte lo fonda psicologicamente, allora anche la *folie à deux* e à *plusieurs* si apparenta ad una cura. Meglio, ad un tentativo di cura andato a male. Si comunica ad altri la follia, oppure la si costruisce con altri, nella duplice intenzione contraddittoria di *a)* socializzarla, consolidandola e stabilizzandola nella potenza di un « movimento collettivo a due » (Freud) o di una microcultura capaci di sottrarla ad ogni critica interna e di renderla ovvia; *b)* traslarla sull'altro, o sul *noi* come istituzione sociale a due o à *plusieurs*.

Costruita come evento sociale, la follia vi cerca contemporaneamente la propria conferma e la propria cura. Vuole farsi folle fino in fondo, senza più ostacoli, ma tenta anche di salvarsi da se stessa attraverso la più potente delle nostre difese spontanee contro le parti psicotiche interne, la loro proiezione in uno spazio e in un circuito sociale, il ricorso al contenitore di una istituzione o di una formazione sociale. Solo che in questo caso l'istituzione non riesce a trascendersi rispetto ai suoi membri, non riesce a porsi come un *noi* terzo, in parte esterno, e dunque liberatorio rispetto alle parti interne proiettate. Il circuito delle proiezioni paranoide si avvolge su se stesso e torna a nutrire di continuo coloro che speravano di liberarsene verso un esterno che rimaneva in realtà un interno.

La *folie à deux* è una sofferenza mentale che cerca la possibilità del transfert, ma è tanto incauta da farlo senza il setting, che è la *forma* della istituzione nella

*folie à deux* tendenziale del rapporto analitico. Essa rappresenta il sociale allo stato nascente, nel quale più forte è il vincolo sociale come identificazione pura, e più marcata è l'assenza di elementi capaci di svolgere le funzioni curative della istituzione.

Disperatamente, la *folie à deux* aspira ad istituzionalizzarsi, a farsi formazione sociale, gruppo, e *folie à plusieurs*. Essa produce via via tutte le caratteristiche del sociale organizzato: un estemo e un interno, un set di vincoli, una visione del mondo, una struttura e delle procedure cognitive (il pensiero paranoideo), una gerarchia di potere, una differenziazione di ruoli, le regole e i canali dello scambio e della comunicazione, un proprio linguaggio, ecc. Ma questa quasi istituzione rimane legata alla procedura della identificazione: può introiettare gli altri in sé, o proiettare se stessa in altri, ma sempre per rendere gli altri eguali a sé, parte del proprio sistema e nodi della propria rete, spontanei portatori della stessa visione del mondo e cultura. Conosce lo scambio con l'esterno solo come assimilazione. Può tollerare la differenza solo fuori dal proprio microcosmo, e nella posizione simmetrica del *nemico*, che è in realtà interna e funzionale alla propria visione del mondo.

Confusamente la *folie à deux* mira ad espandersi e a crescere verso la *folie à plusieurs* e il sociale perché vi cerca uno spazio *terzo* capace di scardinare la sua omogeneità identificatoria. Essa si protende verso lo scarto metaforico del transfert, quel contemporaneo vivere e riconoscere il « come se » e il « falso nesso » che colloca il transfert nel paradigma della metafora. Ma essa sa pensare e agire solo all'interno del tropo antagonista della metafora: la metonimia che

rappresenta le connessioni del reale non come salto e corto circuito tra differenze, ma come assimilazione identificante e vincolo necessario (parte/tutto, causa/effetto, prima/dopo, contiguità, ecc.). In questo modo la *folie à deux* e à *plusieurs* ci indica al tempo stesso la

grandezza e la miseria del delirio come del sociale : percorsi l'uno e l'altro dal piacere di «sprofondare nell'omogeneo» (Freud) e dalla speranza tenue dell'eterogeneo, dal desiderio della malattia e della sua cura.

ENRICO POZZI è sociologo (Università di Roma) e psicoanalista (Società Psicoanalitica Italiana). Ha pubblicato di recente *Il carisma malato* (Liguori, Napoli 1992), sulla setta del People's Temple e sul suicidio collettivo di Jonestown. Si occupa ora del corpo come costruito sociale, e sta lavorando a un volume su tre corpi 'politici' dell'Italia contemporanea: Mussolini, Berlinguer e Moro.