

La rete virtuale contemporanea. Edipo errante?

Bernard Duez

Abstract

Questo articolo indaga come la scena psichica e la figurabilità utilizzata dalla rete somiglino a quelle del sogno. A partire dalla figurabilità presente nella rete web, viene mostrato come la rete metta in contiguità immediata la dimensione più intima della psiche con le dimensioni del collettivo e perfino della massa. La figurabilità della rete mette in opera la transizionalità. Viene mostrato che i legami inter-soggettivi e collettivi si organizzano nella rete secondo un processo dominante: il *transfert* topico. A partire da questa constatazione, l'articolo studia la presenza dei complessi familiari, dei fantasmi originari e delle *imago* sulla scena della rete. Questo studio tratta il complesso di Edipo come un meta-complesso che organizza i doni del divieto dato ai bambini. Appoggiandosi sul mito di Edipo e sulla clinica legata alle fughe e all'erranza nei bambini e negli adolescenti privati di qualcosa, lo studio mostra come la rete metta in discussione i legami dei soggetti con l'originario e con le identità e le identificazioni di appartenenza. La messa in discussione dei modi di figurazione e degli effetti di massa nella rete fa risorgere dei comportamenti arcaici che richiedono una nuova modalità di enunciazione delle rinunce pulsionali e dei doni del divieto.

Parole chiave scena del sogno, transizionalità sulla rete, *transfert* topico, identificazioni di appartenenza, erranza, meta-complesso di Edipo, doni del divieto

“Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l'œuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique, et que l'homme a toujours pensé aussi bien. Le progrès — si tant est que le terme puisse alors s'appliquer — n'aurait pas eu la conscience pour théâtre, mais le monde, où une humanité douée de facultés constantes se serait trouvée, au cours de sa longue histoire, continuellement aux prises avec de nouveaux objets”. (C. Lévi Strauss, 1958) (1)

Ho scelto di riportare all'inizio del testo la citazione di C. Lévi-Strauss perché ritengo che essa illustri in particolare il problema del legame tra la nostra concezione del complesso di Edipo e le trasformazioni che la pratica della rete innesca nella vita di tutti i giorni. Questo ci richiederà di mettere 'in rete' il complesso di Edipo con l'insieme dei complessi familiari, ma anche dei fantasmi originari e delle *imago*. Vedremo come questi fenomeni si legano tra di loro attraverso il processo del *transfert* topico, molto presente nella rete. Ciò ci porterà a indagare la complessità specifica della rete virtuale in rapporto alla complessità delle reti intra-psichiche, inter-soggettive e sociali che tramano il complesso di Edipo, ma soprattutto il mito di Edipo. Le osservazioni sorgono da una parte dall'utilizzo personale della rete

nell'ambito del lavoro e, dall'altra parte, soprattutto dal lavoro clinico e da incontri con adolescenti e giovani adulti appassionati della rete.

Le condizioni di figurabilità della rete

Ci interesseremo prima di tutto alle condizioni di figurabilità. I modi moderni di comunicazione a distanza hanno una proprietà in comune, l'assente, l'estraneo, colui che è altrove, è presente psichicamente, ma attraverso presentazioni uniche o limitate. Si può considerare che la rete telefonica, nata agli inizi del XX secolo, è la prima forma rudimentale della rete virtuale. Il legame con l'assente ha luogo solo attraverso il supporto esclusivo della voce. Mentre l'uno ascolta l'altro e gli risponde, è possibile lasciare spazio alle proprie associazioni rispetto alla presenza dell'altro e alle scene e rappresentazioni a lui correlate, ma è anche possibile continuare altre attività. Il legame creato tra gli interlocutori è un legame singolare, anche se è possibile passare il telefono a un altro presente che desidera parlare con chi è assente. Il legame è immaginariamente e simbolicamente indirizzato. Noi rimaniamo essenzialmente sul modello di un colloquio inter-individuale.

Con la rete contemporanea, noi assistiamo a un doppio cambiamento. L'avvento del video da una parte ha attualizzato diversamente la presenza dell'altro, mentre dall'altra i soggetti possono trovarsi con un numero relativamente importante di altri interlocutori. Se si comparano le due configurazioni di condizioni di legame tramite telefono classico o tramite nuovi *media* (smartphone, computer ecc), queste presentano delle differenze ben note. L'avvento del video fa sì che ci si trovi sotto lo sguardo dell'altro. Bisogna ricordare ciò che diceva S. Freud in *Inizio del trattamento* (1913), ovvero che è difficile lasciarsi andare alle proprie associazioni sotto lo sguardo dell'altro. La presenza del video capta i soggetti in scena, nella scena dell'altro e più di un altro. La molteplicità dei modi di figurazione (visione, sguardo, ascolto...) conferisce all'altro un'attualità, una semi-presenza in una scena condivisa.

Gli oggetti materiali, per esempio lo schermo, presentano un'efficacia formale (Thom, 1980). L'efficacia è legata ai resti immobili riposti nell'oggetto attraverso il pensiero e i desideri dell'ideatore dell'oggetto. In questo caso, il desiderio del creatore dell'oggetto è moltiplicare le forme di figurazione, che dona all'altro un'attualità che confina con la presenza al di là dei limiti spazio-temporali. Questo desiderio costituisce l'ombelico delle figurazioni presenti negli oggetti. La passività motrice, indotta dallo schermo, viene direttamente associata dai soggetti al disinvestimento della motricità, indotto dal capovolgimento della scenalità soggettiva verso la parte intra-psichica nel momento dell'addormentamento. A loro insaputa, gli ideatori della rete virtuale hanno creato una scena che è in anamorfosi con la scena del sogno, l'altra scena, secondo Freud. Da questo punto di vista, parafraserei C. Lévi-Strauss proponendo la seguente frase: l'uomo ha da sempre perseguito lo stesso sogno, quello di superare la sua insufficienza originaria. Così facendo, ha creato

costantemente degli oggetti che lo hanno sorpreso. Ha costantemente oscillato tra due sorprese, una sorpresa legata alle manifestazioni estranee all'inconscio, al cuore degli oggetti che ha creato, l'altra, una sorpresa legata alle trasformazioni degli *habitus* e del legame al suo entourage, in senso largo, che questi nuovi oggetti scatenano.

Se si tiene conto di ciò che è stato illustrato, l'importanza data all'ambiente da C. Lévi-Strauss lascia il posto, dal punto di vista del soggetto, a una scenalità psichica dove il soggetto è costantemente vincolato a trovare la giusta misura tra ciò che gli appartiene personalmente e ciò che è costretto a ritrovare all'esterno, al prezzo di un investimento di energie pulsionali. La scenalità psichica aperta dai resti del desiderio e del pensiero dei creatori nell'oggetto è ciò che si presenta come una scenalità primaria che accoglie costantemente gli elementi a la volta desiderati, attesi, sorprendenti, ma anche estranei e forse inquietanti dall'ambiente.

Il virtuale tra appartenenza, attribuzione e transizionalità

La rete virtuale ha questa strana proprietà di mettere in contiguità la scenalità del sogno e i suoi molteplici modi di figurabilità e, allo stesso tempo, l'accesso a un grande ambiente inter-soggettivo e collettivo. Se si prende in considerazione il lavoro di R. Kaës (Kaës, 2002), il sogno comprende due ombelichi: un ombelico proviene dal più profondo dell'esperienza corporale mentre il secondo si nutre dei legami inter-soggettivi e sorge dall'inconscio ancorato in uno spazio psichico collettivo condiviso. Questa contiguità immediata si precipita (nel senso chimico del termine) in una scenalità psichica dei soggetti nella modalità delle figurazioni che appaiono sullo schermo in due dimensioni.

Questa differenza sostanziale tra lo schermo e lo specchio è perfettamente resa a livello linguistico: si vede un'immagine *sullo* schermo, ma la si vede *nello* specchio.

Nello specchio, la dimensione virtuale è attestata dalla possibilità di un capovolgimento verso degli oggetti o una persona familiare. L'immagine sullo schermo è un'icona che si presenta come un *avatar*. Gli *avatar* sono dotati di una potenzialità che incarna sufficientemente i diversi soggetti e possono essere dotati dei loro poteri (il successo dei giochi o dei temi dei morti-viventi illustra bene questo legame). I desideri degli ideatori di questi strumenti sono radicalmente diversi da quelli che hanno inventato lo specchio.

La terza dimensione sullo schermo è fatta di convenzioni sociali. La percezione della terza dimensione virtuale sullo schermo suppone l'appartenenza a un gruppo di una collettività che condivide la figurazione simbolica della prospettiva secondo le leggi dell'ottica. Quest'ultima sottolinea bene il legame, da una parte, tra una visione radicata nel corporale e la formalizzazione bidimensionale della prospettiva attraverso le leggi dell'ottica, che è un'astrazione legata alle proprietà dell'occhio

(oggetto corporale condiviso da tutti gli umani) e una convenzione sociale di rappresentazione di una dimensione virtuale di un piano a due dimensioni dall'altra. Nel Medioevo, in alcune civiltà, le convenzioni di figurazione condivisa su uno spazio a due dimensioni non si appoggiavano necessariamente su questa interpretazione formale della visione oculare.

La traccia dei desideri dell'altro nell'oggetto fornisce un'interpretazione discreta, ma efficace, destinata al soggetto presente nella rete e, inoltre, costituisce un vincolo in grado di provocare delle violente reazioni da parte di chi partecipa alla rete. Si va incontro proprio a questo quando un sito internet è realizzato male e si apre in loop. Questa traccia dei desideri dell'altro ha un potenziale di attrazione e, addirittura, di dipendenza che conferisce all'oggetto delle proprietà che richiamano una particolare forma di animismo tra i partecipanti alla rete.

Nella rete, questa pregnanza dell'altro nell'oggetto, di appoggio all'acquisizione visiva dell'immagine e all'acquisizione del desiderio dell'altro, si diffrange sui legami con gli altri soggetti che partecipano alla rete. Nella rete, questa dimensione assume un'importanza particolare nella misura in cui viene evocata la scenalità onirica e il sogno è un intimo universale condiviso da tutta l'umanità. Questo legame inconscio con il desiderio dell'altro contenuto nell'oggetto, costituisce questo oggetto come oggetto pulsionale, ma anche come un emblema di un'identità di appartenenza. Secondo Rouchy (1992), identità e identificazione di appartenenza precedono il gioco delle identificazioni secondarie. Queste identità e identificazioni di appartenenza sono legate, secondo Rouchy, a ciò che lui chiama incorporati culturali. Possiamo considerare il trattamento delle figurazioni secondo le regole della prospettiva come il risultato di un incorporato culturale. La cultura ordina la percezione in modo tale da poterla condividere. In quanto oggetto pulsionale condiviso, l'oggetto si articola intorno al desiderio dell'ideatore, molto spesso come strumentalizzazione della realizzazione di un fantasma originario, come per esempio la realizzazione del desiderio di essere laddove non possiamo essere: il desiderio della scena primitiva. L'oggetto tecnico, soprattutto tra gli adolescenti, può essere l'emblema di una identità di appartenenza. Per esempio, i primi anni della diffusione dei *personal computer* hanno visto la creazione di vere e proprie comunità di appartenenza tra i devoti alla Apple, coloro che riconoscevano solo il PC e i possessori del sistema operativo Linux.

Abbiamo esaminato le problematiche dell'appartenenza:

- nel rapporto con l'oggetto tecnico e la diffusione di queste problematiche
- nella dinamica del desiderio e della pulsione;
- secondo le modalità di rappresentazione;
- secondo le problematiche dell'appartenenza singolare e collettiva.

Ora siamo sull'interfaccia delle dinamiche gruppalì e soggettuali.

Se prestiamo attenzione, infatti, siamo in una relazione transizionale con questi oggetti tale quale ha descritto D. W. Winnicott (1951). Riguardo a questi oggetti tecnici, in mancanza di manuali di istruzione, procederemmo per tentativi ed errori ricercando la logica dell'oggetto così come il suo creatore l'ha concepita. Se questa logica diventa troppo enigmatica (sito internet realizzato male e che si apre in loop), potremmo sviluppare di nuovo comportamenti di fastidio sopra descritti o uscire secondo un atteggiamento che richiama l'ipotesi di base attacco-fuga di W. R. Bion (1961). Se la ricerca della logica ha successo, si potrebbe grazie alla creazione di nuove abitudini ricreare l'oggetto come una proprietà personale non-io. Quando, invece, esiste un manuale di istruzione, questa ha un valore di interpretazione e traduzione dei desideri e della logica del creatore verso l'utente. I frequenti errori di traduzione linguistica nei manuali di istruzione di oggetti tecnici sono molto spesso percepiti dai lettori come una mancanza di considerazione nei loro confronti e come testimonianza del fatto che non appartengono allo stesso mondo del creatore.

La somiglianza tra la posizione del soggetto di fronte allo schermo e la scenalità del sogno, la contiguità creata dagli oggetti tra i due ombelichi del sogno da una parte, l'intensità dell'illusione della semi-presenza degli altri dall'altra parte: l'insieme di questi elementi vincola il soggetto a un lavoro psichico permanente di demarcazione tra ciò che mantiene e ciò che rigetta, di ciò che è a lui destinato dagli altri della rete, e tra interiore ed esteriore. Il soggetto si trova in una condizione che presuppone le due dimensioni della funzione del giudizio descritta da Freud (1925): "Essa deve concedere o rifiutare un attributo a una cosa e deve accordare o contestare l'esistenza nella realtà a una rappresentazione. L'originario Io-piacere vuole introiettare in sé tutto il bene e rigettare via da sé tutto il male. Per l'Io ciò che è male, ciò che è estraneo all'Io, ciò che si trova al di fuori, sono in un primo tempo identici".

L'utilizzo dei *social network* implica, inoltre, delle problematiche originarie, dei processi originari e primari così come li si vede in particolare nei primi tempi dei nostri gruppi di psicoanalisi (Dunez, 2002; 2003). Ed è proprio così che nei *social network* si ha la manifestazione di ciò che chiamiamo modalità topica del *transfert*.

Il *transfert* topico nel sogno, nel gruppo e nella rete

Nel 1985 avevo constatato che il gruppo di psicodramma che organizzavo in un contesto di semi-libertà (Dunez, 1988, 2000, 2006), oltre che di effetto terapeutico sui partecipanti, aveva una funzione psichica di cura degli elementi rimossi dalla vita quotidiana, tanto sui partecipanti che sull'*équipe*. Allo stesso tempo, ho potuto constatare che nell'intra-psichico gruppale le funzioni e dinamiche psichiche tra i partecipanti si diffrangevano, quindi si istanziano secondo le modalità di funzionamento della seconda topica psichica. Ciò si notava dagli scambi, dalle modalità di funzionamento psichiche dei loro sotto-gruppi, ma anche dalle ripartizioni spaziali e dai raggruppamenti dei partecipanti. La disposizione era molto

somigliante al disegno della ripartizione topologia delle istanze nella seconda topica (Freud, 1933). Inoltre, i funzionamenti psichici dei sotto-gruppi richiama- vano fortemente i funzionamenti psichici rispettivamente delle istanze topiche e dei legami con le istanze. Il gran numero dei partecipanti ha facilitato queste osservazioni (Duez, 1988: 1996).

Siamo in presenza, dunque, di una modalità originaria di *transfert* che ho chiamato *transfert* topico. Questa modalità di processo transferenziale funziona secondo la diade diffrazione-capovolgimento. La sua manifestazione è favorita dalle condizioni di figurabilità della pratica psicanalitica gruppale, mentre la pratica della cura-tipo, attraverso il suo dispositivo di appoggio sul legame di parola, favorisce la modalità dinamica del *transfert* per spostamento-condensazione. Le due modalità di *transfert* si manifestano spesso nel sogno e nei gruppi in un rapporto forma/sfondo, una modalità transferenziale che serve spesso da sottofondo immobile che supporta l'attualizzazione dell'altro.

Le manifestazioni del *transfert* topico nei gruppi sono:

- La diffrazione degli indirizzi pulsionali dei partecipanti verso gli altri e verso il gruppo come oggetto psichico;
- Il capovolgimento che i partecipanti e/o il gruppo destinano inconsciamente a ognuno dei partecipanti nello spazio e nell'apparato psichico gruppale e che si declina secondo diverse modalità (capovolgimento sulla o sulle persone, capovolgimento attivo-passivo, capovolgimento al contrario).

Le manifestazioni del *transfert* topico nel sogno sono:

- Il *transfert* contribuisce largamente alla figurabilità della scenalità del sogno;
- Esso partecipa largamente alla dinamica gruppale del sogno. Non dimentichiamo che è nel sogno, nell'altra scena, che, in un certo modo, S. Freud si imbatte per la prima volta negli effetti della gruppalità psichica; ricordiamoci 'dell'iniezione fatta a Irma' (Freud, 1990), ma anche del sogno dell'uomo dei lupi con il gruppo di lupi da cui il lupo-intruso si distacca (Freud, 1918);
- L'interazione dei processi primari di spostamento, condensazione, diffrazione, capovolgimento costituisce la matrice trasformazionale del sogno.

La constatazione di D. Anzieu (1975), "si entra in gruppo come si entra in sogno", viene così confermata.

Nel caso della rete virtuale, la potenza di diffusione degli strumenti rafforza la diffrazione mentre la compressione delle distanze sotto-determina il tempo dell'istante e, di conseguenza, la diade istante-ripetizione. Il tempo in questione è anche quello delle pulsioni, soprattutto quando le forme tradizionali di metabolismo dei meta-quadri e dei quadri vengono sconvolte e hanno turbato gli *habitus* collettivi e le abitudini individuali. I capovolgimenti non sono frutto di persone co-presenti o familiari, ma di partecipanti alla rete "più o meno conosciuta". La dimensione istitutiva e legante degli effetti del capovolgimento viene considerevolmente indebolita dalla poca consistenza attuale dei partecipanti virtuali. Le profonde modifiche che gli oggetti tecnici possono apportare ai legami personali abituali tra i soggetti e nei gruppi rimettono in discussione, talvolta, i legami tra l'intimità, il privato, il grupppale, il collettivo e il sociale, come ho proposto precedentemente. Da questo punto di vista, questi oggetti possono apportare delle vere e proprie mutazioni culturali che rimettono in discussione le modalità di collegamento/scollegamento tra questi spazi e, nel tempo, i quadri, i meta-quadri e i meta-garanti culturali. Questa è la questione posta riguardo al complesso di Edipo.

Complessi familiari e fantasmi originari: matrice della rete?

In funzione delle problematiche sollevate sopra, mi sembra necessario approfondire il complesso di Edipo in rapporto ai complessi familiari, trattati da J. Lacan (1938). Lacan distingue tre principali complessi che organizzano i legami tra il bambino e il suo ambiente familiare: il complesso di svezzamento, il complesso di intrusione e il complesso di Edipo.

Il complesso di svezzamento organizza il rapporto del soggetto all'immagine del seno materno. Quando l'*imago* del seno materno si distribuisce sugli incorporati culturali, fonda, a lungo termine, il rapporto del soggetto con l'*imago* materna nella scenalità psichica.

Il complesso di intrusione, sulla base dell'invasione da parte di un intruso nel rapporto esclusivo con l'oggetto materno (per esempio un secondogenito), conduce il soggetto a scoprire nell'altro, al di là dell'intruso, una somiglianza nella misura in cui egli condivide lo stesso oggetto primordiale.

Si ricorda con D. W. Winnicott (1956) che, dal punto di vista del bambino, è il bambino che crea la madre; la conseguenza è che la madre e lo spazio potenziale a lei associato sono la sua scenalità esclusiva. Ogni tipo di interferenza in seno a questa scenalità viene vissuta come un'intrusione. Attraverso le espressioni dell'oggetto primordiale (in generale la madre), il bambino comprende che non può annichilire l'intruso senza rischiare di perdere l'amore dell'oggetto primordiale. Così facendo, la madre dona il divieto di omicidio al bambino. Questo dono del divieto è legittimo per il bambino nella misura in cui la madre, lei stessa, gli ha fatto dono della sua rinuncia

ad appropriarsi del bambino in un rapporto di esclusività come suo oggetto (pulsionale, transizionale ecc.). Il bambino perde l'esclusività del legame con l'oggetto primordiale, ma si apre all'appartenenza con un gruppo di pari, di simili (condizione di possibilità di accesso allo scambio generalizzato). La condivisione di questo stesso oggetto primordiale fonda questo legame di appartenenza. In qualche modo, ciò permette al bambino di acquisire da sé la dinamica delle identità di appartenenza e prepara i presupposti silenziosi sui quali si distribuiranno le identificazioni secondarie.

Per quanto mi riguarda, credo che manchi il complesso di castrazione, complesso spesso messo in secondo piano e difficilmente differenziato da quello di Edipo. Se, nella trilogia lacaniana, si sostituisce il complesso di Edipo con quello di castrazione, vedremo manifestarsi una dinamica che si articola in relazione all'attribuzione e all'appartenenza. Questi tre complessi costituiscono il *recto* della problematica dell'avere, ma non possono nascondere che il *verso* di questa problematica sono le modalità d'appartenenza: la dipendenza, l'esclusività del legame con l'oggetto, l'appartenenza a un gruppo a partire da un indice comune a questo (fallico o castrato). La problematica attribuzione-appartenenza viene lenita con la traversata del complesso di castrazione che, dal punto di vista sociale, costituisce un attributo corporale in quanto indice d'appartenenza a un genere, ovvero se lo si accosta a ciò che precede, a un gruppo di simili in funzione dell'indice fallico o castrato. Il complesso di castrazione permette al soggetto di appropriarsi degli incorporati culturali provenienti dalle identità di appartenenza. In un primo momento, questa appartenenza è organizzata secondo la modalità ereditata da un'identità fondata sulla condivisione di un oggetto-attributo comune. Successivamente, questo attributo corporale diventa un segno, perfino un significante, non solamente di un'appartenenza, ma soprattutto di una differenza. L'attributo diventa un segno di differenziazione tra due gruppi, fallico o castrato, in funzione di questo segno di appartenenza.

Il complesso di castrazione costituisce un collegamento maggiore tra i complessi familiari da una parte e i fantasmi originari dall'altra e, infine, il complesso di Edipo.

Il complesso di castrazione costituisce una articolazione fondamentale da una parte tra i complessi familiari e dall'altra i fantasmi originali e infine il complesso di Edipo. Il complesso di castrazione è una questione di attribuzione, o meglio di conquista e di appartenenza di genere; il fantasma di castrazione è un'auto-rappresentazione da parte del soggetto della gestione dell'indice corporale in campo sociale tramite i genitori o le figure che lo tutelano.

Il soggetto si auto-rappresenta come gli incorporati culturali organizzano il rapporto con il corpo proprio del soggetto nel suo ambiente sociale. Ed è questa, appunto, la messa in scena della gravidanza immaginaria precoce del campo sociale sul corpo

proprio dei soggetti. È così che le problematiche della castrazione costituiscono il legame tra i complessi familiari, la dinamica dell'attribuzione e dell'appartenenza con quella dei fantasmi originari che mettono in scena i rapporti dell'esistenza con l'Altro dell'altro.

Per precisare questo concetto, tengo a sottolineare che la figura centrale intorno alla quale si organizzano le scene di fantasmi originari è quella dell'Altro dell'altro. P. Aulagnier (1975) pensa che il fantasma di auto-generazione è quello che inquadra l'originale. A mio avviso, penso che il legame tra l'originale nel senso di Aulagnier e i fantasmi originari sia generato dalla violenza dell'interpretazione (originaria) necessaria e sufficiente, che aliena il soggetto dai discorsi dell'adulto - principalmente la madre - fino al suo corpo proprio ove iscrive i marchi che costituiranno gli incorporati culturali (Rouchy, 1992). Secondo me, questa interpretazione originaria dei genitori apre la scenalità al più arcaico dei fantasmi originari, ovvero al fantasma originario di auto-generazione in presenza dell'altro. Come tutti i fantasmi originari che inquadra, il fantasma di auto-generazione in presenza dell'altro, quando funziona, funziona discretamente. Esso si capovolge come fantasma di auto-generazione a discapito dell'altro quando non trova almeno un altro sufficientemente presente. I fantasmi originari oscillano, dunque, nell'obscenità e nel destino tragico. Il fantasma di auto-generazione in presenza dell'altro aprirà la scenalità laddove si attualizzano le scene dei fantasmi originari. Dal punto di vista del soggetto, i tre fantasmi originari si declinano in tal modo:

- la seduzione. Un Altro importa la sessualità nella mia scenalità soggettuale
- la castrazione. Un Altro importa la differenza dei sessi nella mia scenalità soggettuale
- la scena primaria. Assisto alla scena in cui gli altri mi hanno creato in un piacere (un godimento) condiviso.

Insisto su questa comprensione della scena primitiva perché costituisce la scena fantasmatica completa che spinge il soggetto nel romanzo familiare e nello scenario soggettivo singolare. Questi fantasmi originari sono delle *scene* sulle quali si svolgeranno lo scenario soggettivo dei fantasmi personali del soggetto e sicuramente la drammatizzazione edipica.

Il complesso di Edipo appare, dunque, come un *meta-complesso*. Esso unifica i tre complessi in rapporto alla problematica dell'attribuzione, permettendo di introdurre l'intruso, la figura dell'Altro dell'altro e del rivale, che si può eventualmente superare al prezzo dell'identificazione, nel rapporto con l'oggetto del desiderio. Il soggetto supera così la problematica dell'intruso che bisogna annichilire. Se si riprende lo statuto del complesso di Edipo in rapporto agli altri tre complessi sulla base dell'unione strutturale operata dal complesso di castrazione tra i complessi familiari e

i fantasmi originari, il complesso di Edipo organizza i doni del divieto e le rinunce originarie attraverso il dono del divieto di incesto. Esso introduce una temporalità che non si riassume in una successione di istanti, di simultaneità e di contiguità tra figurazioni della scenalità psichica, ma in un'iscrizione nella storia soggettiva, collettiva e sociale.

Il dono del divieto di incesto sottolinea il primo dono iniziale, quello in cui il padre o l'altro in una posizione paterna cede al bambino l'amante, oggetto del suo desiderio sotto forma di madre. Questo dono del divieto di incesto, legittimato dal dono originario, trasforma la transazione inconscia della rinuncia all'omicidio in rinuncia del bambino all'esclusività del legame con l'oggetto. Attraverso questo dono il bambino può rinunciare alla presa esclusiva sull'oggetto per ogni oggetto psichico, qualunque oggetto sia. Grazie a questi doni di rinuncia e di divieto attraverso le figure che lo tutelano (generalmente i genitori), il bambino può articolare le identità di appartenenza create dal legame originario con l'oggetto primordiale e metabolizzate durante la traversata del complesso di intrusione con la dinamica delle identificazioni secondarie nel rapporto con l'Altro dell'altro in quanto rivale. La dinamica delle identificazioni secondarie si appoggerà in modo discreto, ma efficace, sulle problematiche di attribuzione strutturate attraverso i complessi di intrusione e di castrazione. Nel suo rapporto con l'altro-rivale, il soggetto si alternerà tra attributi del rivale che vorrà fare suoi e altri che vorrà rigettare. Ciò tesserà il legame tra l'appropriazione delle identità di appartenenza e la conquista degli attributi ereditati dalla figura rivale. Questo insieme di acquisizioni e di rigetti, degli incorporati culturali fino agli attributi del rivale, costruirà il rapporto con il rivale in una dialettica di identificazione secondaria che dona nuova consistenza al soggetto all'interno della sua scenalità soggettuale.

Questi doni di rinuncia e questi divieti identificati nel divieto di incesto contengono implicitamente la promessa dell'accesso allo scambio generalizzato di C. Lévi-Strauss. Questi doni, tra vincolo e promessa, porgono al bambino il desiderio, condiviso dal suo ambiente, di vivere e di svilupparsi e legittimano la promessa inerente all'Edipo secondo cui incontrerà, in un futuro e in un Altrove, un oggetto del desiderio che amerà e con il quale potrà condividere desiderio e amore.

Il mito di Edipo. Dalla maledizione originaria alla privazione di appartenenza, il terrore di essere se stessi

Come i fantasmi originari, i complessi familiari funzionano discretamente. Essi tramano la scenalità soggettiva che accompagna discretamente il soggetto nella vita di tutti i giorni (per approfondire, consultare Duez, 2000, 2002). Quando il fantasma originario non rispecchia più la realtà, esso si attualizza nella realtà attraverso delle *immagini* terrificanti: dei genitori che si uccidono generano un mostro, per esempio. Il mito di Edipo è una illustrazione perfetta un destino del genere. Questo destino

presenta le più grandi somiglianze con le fughe degli adolescenti e con gli adolescenti in affidamento o in case famiglia che tentano invano di sfuggire alla maledizione del loro destino.

Questi soggetti vengono privati dei loro poli di gravitazione pulsionale (aggregati pulsionali, oggetti psichici), degli attributi fondamentali (incorporati culturali, indici identitari) legati alle identità di appartenenza e organizzati sulle *imago* originarie che strutturano la loro scenalità soggettiva originaria. Tengo a precisare che ciò può rientrare in una psicopatologia, ma anche in situazioni di rottura persistente di origine sociale, legate alla disoccupazione prolungata, a condizioni di *burnout* di uno dei genitori, a squalifiche brutali nel lavoro che trasformano le vittime in tiranni domestici e, più generalmente, ad ogni forma di umiliazione che vive un genitore o un familiare. I bambini, gli adolescenti e, talvolta, persino gli adulti, vanno in esilio nel campo sociale e considerano questo campo o come la loro scenalità soggettiva o come un ricorso destinato a alleviare o a compensare l'annichilimento psichico che provano. Questi eroi tragici vagano nel campo dell'obscenità, molto spesso in processi di vendetta generalizzata, dove ogni altro viene considerato come un potenziale intruso.

Fin dall'origine, Edipo è un bambino privato dei poli di gravitazione pulsionale e degli attributi fondamentali che gli avrebbero permesso di appropriarsi della sua storia e di raffigurarsi nell'appartenenza a una comunità. Ricordiamo la trasgressione di Laio, l'esilio di Giocasta e la sua vendetta; la destituzione di Laio al rango di un semplice genitore; la vendetta di Laio con l'esilio di Edipo (il reliquato di questa destituzione). Le maledizioni successive di Edipo vengono annunciate da personaggi in posizione di *imago*: Pizia, Tiresia ecc. che non fanno altro che reiterare il tragico destino. Quando Edipo, a piedi, incrocia il carro di Laio, costui gli chiede di cedere il passo al suo superiore. Edipo risponde che lui non riconosce altri superiori che gli dei (*imago*). Nel momento in cui il carro di Laio schiaccia il piede a Edipo (attuazione della minaccia intrusiva), che preso dall'ira, uccide il conducente (*avatar*, ma soprattutto resto e attore del desiderio dell'altro nell'oggetto carro), e si getta su Laio che cade e, preso dal gancio, viene triturato dall'oggetto carro divenuto incontrollabile; un puro vettore della spinta pulsionale dopo la sparizione del conducente (la distruzione dell'*avatar* iconico causa la dissociazione dell'altro, che in questo caso è Laio). Edipo annienta in campo sociale, divenuto sua scenalità, l'altro che, di nuovo, in mancanza della possibilità di auto-generazione in presenza dell'Altro dell'altro, decade come intruso. Sarà lo stesso per la Sfinge (*avatar* di Giocasta) e per Giocasta, il cui suicidio corrisponde all'annientamento della funzione materna che fa da specchio all'impossibilità di Edipo di auto-generarsi in presenza dell'Altro. La cecità di Edipo con lo spillo di Giocasta costituisce una figurazione di annullamento della sua scenalità psichica e lo conduce ad un esilio eterno nel campo sociale.

Ritroviamo queste dinamiche tra i giovani sotto stress, le cui figure genitoriali vengono destituite e che ricercano, in campo sociale, delle figure mitiche capaci di alleviare le defezioni indotte nelle identità di appartenenza. Se si presta attenzione al cammino dei giovani all'interno di questi itinerari, essi oscillano tra momenti di fuga, di erranza e punti di arresto, sanciti spesso da esperienze la cui intensità li sovverte. Ciò può essere sancito dall'incontro con un guru, con un protettore, con una setta, con una banda di delinquenti. Generalmente, il primo incontro lascia intravedere dei legami, spesse volte narcisisti e intensi, sempre passionali. Questi legami così intensi creano nel soggetto in completo smarrimento un 'dovuto' reale o immaginario nei confronti del gruppo o del guru. Insisto sulla nozione di dovuto e non di debito, perché se il debito può essere sanato, il dovuto è insanabile, perché il soggetto vive questo 'dovuto' come un vincolo che lo persegue, come un oggetto melanconico che lo persegue senza fine. Il dovuto diventa un sostituto di *imagos* terrificanti. Ciò è ancor più vero in quanto all'agente alienante, che sia un gruppo o un individuo, non importa per nulla che il 'dovuto' sia saldato, perché il 'dovuto' o i 'dovuti' sono dei legami di necessità indispensabili alla consistenza narcisistica degli individui o dei gruppi predatori.

Questa strategia di potere degli individui o dei gruppi predatori viene a colmare il vuoto persistente legato alla dislocazione originaria delle identità di appartenenza. La dislocazione è molto frequente nei primi tempi degli incontri con alcuni 'predatori' in cerca di soggetti in erranza. Generalmente questi incontri terminano o con l'ingresso in dipendenza con il predatore, con la setta, col clan delinquente o con la rottura brutale dove la vittima, coinvolta in un legame di attacco-fuga, arriva talvolta anche all'omicidio. Posso citare, come esempio, la terribile frase di una adolescente sedotta, poi vittima di sadismo e prostituta che, nel corso di uno scontro, aveva provocato la morte dell'aguzzino per istinto di sopravvivenza. Durante una seduta, la ragazza, poco dopo il suo processo e la sua assoluzione per legittima difesa, dichiarò: "Mi hanno assolta, dovrei essere contenta, eppure mi sento come se mi avessero rubato il reato, perché non sono mai stata così d'accordo con me come quel giorno. Sono condannata ad essere innocente". Queste parole mostrano la condizione persistente della maledizione, malgrado l'assoluzione. La 'condanna a essere assolta' serve a occupare il posto e la funzione persecutoria della maledizione e del dovuto. Ciò mostra come la maledizione e immagini di tutela 'difettose' o minacciose possano scatenare *imago* terrorizzanti. Queste inscrivono la storia in un destino tragico, in un 'dovuto' alla morte. La potenzialità mortifera diviene il referente terzo che nel tempo regge il legame a tutto il resto. L'omicidio involontario è stato il risultato, al di là del rifiuto della ragazza di essere l'oggetto del godimento dell'aguzzino, di un auto-generazione e di una appropriazione inconsapevole di sé a discapito dell'intruso. Questo reato ha prodotto lo stato di mortificazione, di annientamento, che la ragazza provava per l'intruso. Annientando l'intruso, la ragazza ha posto fine alla costante

minaccia intrusiva. C'è stato bisogno di un lungo lavoro affinché la ragazza potesse capire che il suo atto doveva essere compreso all'interno di una conflittualità necessaria. Senza questo lavoro effettuato insieme a lei, è probabile che la situazione avrebbe potuto degenerare in un percorso mortale vendicativo: ogni altro potenziale intruso sarebbe stato annichilito al fine di mantenere l'appropriazione di sé, da una parte, e di rivivere l'istante di piacere nell'annichilamento dell'intruso, dall'altra.

La virtualizzazione e le identificazioni in esilio

Le recenti statistiche dell'osservatorio nazionale sulle violenze e la criminalità in Francia mostrano che più del 30% degli adolescenti che frequentano assiduamente i *social network* è stato vittima di violenze. Dato che, come per le vittime di stupro, i sentimenti di vergogna sono tali che molte di esse rifiutano di sporgere denuncia, è certo che queste statistiche sono sottovalutate. Ho avuto modo di ascoltare vittime di autentici linciaggi mediatici in rete. I temi ricorrenti sono:

- la diffusione di foto o video riguardanti l'intimità sessuale, che riduce l'altro a un oggetto sessuale sotto lo sguardo di tutti i membri della rete;
- gli attacchi squalificanti sull'immagine del corpo del soggetto, talvolta attraverso un *avatar* iconico, che mette in discussione la possibilità di un'auto-appartenenza sufficiente del soggetto verso sé stesso, vale a dire, a lungo termine, la sua identità nel rapporto con gli altri;
- Gli attacchi di razzismo, omofobia, antisemitismo e di natura generica che minano l'appartenenza dell'*avatar*-soggetto a una comunità in cui si cerca di squalificare gli altri. Il soggetto viene isolato a 'causa' della sua appartenenza comunitaria o sociale (e della sua auto-appropriazione soggettuale), che sono i principi primari delle identità di appartenenza e delle identificazioni secondarie.

Dietro questi attacchi si profila la messa in discussione dei divieti fondatori, quello dell'omicidio e quello dell'incesto.

Le testimonianze delle vittime di linciaggio sulla rete mostrano che siamo, dunque, in presenza di un omicidio virtuale che per essere virtuale non ha una minore formidabile efficacia simbolica, visto il numero di tentativi di suicidio delle vittime (ciò è stata una delle ragioni principali di consultazione). La vittima tenta dunque di distruggere la persecuzione interna, anche al prezzo del suo sacrificio. Nell'atto suicidario, la dimensione di vendetta nei confronti dei persecutori che vengono privati dell'oggetto di persecuzione non deve essere sottovalutata. Gli effetti di diffrazione della vendetta tra i persecutori, che ne rifiutano la responsabilità quando la vittima si è effettivamente suicidata, mostrano ciò che questi comportamenti devono al processo di scambio generalizzato del danno e, di conseguenza, della vendetta generalizzata in cui tutti sono potenzialmente l'omicida dell'altro.

Questi linciaggi sono in collegamento con l'indebolimento dell'ombelico corporale del sogno attraverso il virtuale. La gravitazione corporale del soggetto svanisce nella virtualità e per questo ciò che è attaccato "non è che un *avatar*, o meglio un'illusione". Il problema è che quest'*avatar*, dal punto di vista della vittima, è un significante di se stesso sulla rete. Gli attributi dell'icona-*avatar*, talvolta all'insaputa del soggetto, sono depositari sulla rete degli indici di appartenenza del soggetto ai suoi gruppi di appartenenza e della sua appartenenza fine a sé stessa; del suo peso identitario nel suo rapporto con gli altri. Le vittime, nel momento in cui si sentono attaccate in ciò che costituisce i fondamentali dei loro legami con l'Altro dell'altro e più di un solo altro, si trovano allora in una situazione in cui si sentono senza alcuna risorsa, davanti agli effetti di massa che genera la rete. Le vittime hanno l'impressione di essere catturate in un destino da cui non possono fuggire.

Le passioni, o meglio le dipendenze che suscita la rete mi sembrano legate alla potenza di seduzione e delle minacce che può suscitare la virtualizzazione del dispositivo corporale delle nostre percezioni e figurazioni attraverso degli strumenti tecnici (fumetti e film come *Ghost in the Shell* e *Iron Man*) ecc. La scenalità virtuale della rete, decuplicando le possibilità di legame e di intervento, pone i soggetti in una condizione di sogno (più o meno collettivo), ove l'ombelico corporale sarebbe sotto-determinato in rapporto agli effetti dell'inconscio precipitati nell'apparato fisico gruppale e collettivo. La rete, proprio come è stata concepita, da quella telefonica a quella odierna, comporta un desiderio inconscio e condiviso: quello di poter essere presenti laddove non si può essere per via dei nostri limiti corporali, di potere essere presenti in uno spazio-tempo in cui non si può essere presenti, quello della nostra creazione e quello ove non saremo più, lo spazio-tempo dopo la nostra morte. Questo desiderio è presente nell'insieme degli strumenti che le nostre civiltà hanno successivamente sviluppato. Per esempio, i mezzi di trasporto, dal carro antico, all'automobile e al jet, strumentalizzano materialmente il principio vitale del *transfert* come modo originario di superamento della nostra insufficienza vitale originaria. Allo stesso modo, i mezzi di trasporto (i *transfert*) virtuali provocano vittime accidentali, esattamente come i mezzi di trasporto materiali. E gli adolescenti sono le prime vittime. Questo ci ricorda il divario tra la virtualità, la potenzialità immaginaria dei fantasmi e la nostra insufficienza in rapporto alla violenza dei nostri desideri. Il desiderio dell'inventore o degli inventori dell'oggetto, attualizzato nelle nuove potenzialità strumentali offerte dall'oggetto tecnico, conduce all'idea di un superamento dell'impossibile. Il disordine indotto dal virtuale tra il potenziale, il possibile e l'impossibile, il rappresentato e il presente, condurrà alla gravidanza del virtuale nel potenziale che può indebolire le rinunce pulsionali (Kaës, 1993), organizzatori impliciti dei quadri e dei meta-quadri. Il divieto, in particolare quando viene presentato sotto la sua accezione negativa e non come un dono, un'apertura e una promessa d'avvenire, diventa un impossibile come un altro che può potenzialmente essere sovvertito.

La rete: una auto-rappresentazione delle problematiche sociali contemporanee

Se la rete apre immense nuove possibilità di comunicazione, è anche causa di sofferenze molto importanti, mi riferisco ai *social network*, ma anche al lavoro in rete. Ho cominciato a mostrare come la figurabilità della rete, legata agli oggetti tecnici che sostengono questi legami in rete, ha un impatto importante sugli scambi nell'ambito della rete virtuale. Se riprendessi la citazione di C. Lévi-Strauss, direi che i nuovi oggetti creati dall'uomo sono delle strumentalizzazioni del desiderio. Le tracce dell'altro nell'oggetto, attraverso l'efficacia formale dell'oggetto, costituiscono un'interpretazione violenta anonima che assegna i soggetti in rete secondo delle modalità di figurazioni vincolanti. La strumentalizzazione di questi desideri decuplica la loro capacità di attrazione e di seduzione, ma anche di minacce dinanzi all'Altrove, senza testimoni autorizzati. Le *fake news*, che invadono i *social network*, ne sono un esempio perfetto. Senza testimone garante di una certa veridicità, la verifica in un secondo momento, nel senso etimologico del 'fare vero', necessita di una ricerca continuamente rinnovata che rimanda alla ricerca tragica di Edipo. Se il pensiero dell'altro nell'oggetto resta enigmatico, se gli altri della rete restano solo degli *avatar* iconici dematerializzati, allora i limiti conferiti dai divieti fondatori vengono intaccati.

I divieti fondatori vengono così tanto compromessi in quanto gli *avatar* garanti dell'anonimato del legame con l'altro appaiono, dal punto di visto di ciascun partecipante, in posizione potenziale di *imago*. La composizione di questi *avatar* iconici rientra in quella delle *imago* originarie: figure composite tramate dalle esperienze originarie in rapporto a figure tutelari (soprattutto genitoriali) da una parte e identità di appartenenza sociale e incorporati culturali dall'altra. Edipo prova a cercare in campo sociale la parte dell'*imago* che resta attuale dopo la distruzione delle figure tutelari attraverso le trasgressioni e le maledizioni successive. Proprio come Edipo, alcuni partecipanti alla rete cercano di mettere alla prova gli *avatar-iconici* che popolano la rete ignorando, respingendo e rifiutando il fatto che gli attributi di questi *avatar* iconici si (co)-appoggiano sulle appartenenze originarie di coloro che li hanno creati.

I nuovi oggetti sollecitano una appropriazione, un apprendimento, ma le nuove possibilità che offrono lasciano il soggetto smarrito. Penso che ci lascino smarriti perché alla base di questi strumenti, di queste costruzioni di rete si trovano i nostri desideri, minacce e angosce profondamente rimossi nell'inconscio, che ci richiedono di effettuare individualmente e collettivamente un lavoro psichico tra questa figurabilità nuova e l'originaria che convoca all'insaputa di chiunque. Questo lavoro dell'originario in rapporto alle nostre problematiche di attribuzione modifica i nostri rapporti di intimità, di autonomia e di appartenenza in relazione ai pensieri di coloro che inventano questi nuovi oggetti. Questo lavoro dell'originario, indotto da queste

nuove strumentalizzazioni, offre ai più arcaici dei nostri desideri l'opportunità di provare a sovvertire le nostre censure e i nostri divieti, lasciandoci soli in presenza di una spinta pulsionale trasfigurata. Nel caso della rete (e questo è un problema rilevante), siamo soli davanti alle nostre pulsioni in presenza degli 'amici' della rete. Dinanzi all'interpretazione anonima lasciata dai fondatori agli oggetti, è necessario che i soggetti, soprattutto gli adolescenti, trovino almeno un interprete, una figura tutelante autorizzata che restituisca a questi oggetti, al di là della loro apparente onnipotenza, al di là dei desideri e dei fantasmi che strumentalizzano, le condizioni della loro creazione. Possono rendere disponibile la dimensione del dono fatto dal creatore all'ambiente collettivo e sociale, per esempio, quando, in cambio dell'accettazione da parte degli utenti dell'interpretazione immobilizzata nell'oggetto, il creatore mette l'interpretazione sufficientemente a disposizione trasponendola in un contratto d'istruzioni per l'uso, come dicevo prima. L'interpretazione dell'origine dell'oggetto attraverso delle figure tutelanti pone i soggetti come potenziali attori del cambiamento. Questi saranno in grado di sostenere, con l'ambiente sociale, l'elaborazione collettiva dei diritti e dei doveri necessari, in modo che queste nuove figurazioni e generalizzazioni degli scambi inter-soggettivi, collettivi e sociali possano incentrarsi, secondo delle forme rinnovate, sulle rinunce pulsionali che fondano i contratti narcisisti e i divieti fondatori. Ciò è così tanto urgente in quanto questi desideri e questi fantasmi, quando si diffondono nella società, lo fanno necessariamente sugli organizzatori psichici inconsci più universali del rapporto con l'Altro dell'altro e, di conseguenza, più primitivi. Questi punti di incontro sono costituiti principalmente da alcuni gruppi interni (Kaës, 1976; 1993), in particolare i fantasmi originari, i complessi familiari, le *imago*. La loro presenza discreta al centro degli oggetti, se non legata da una nuova enunciazione dei divieti fondamentali, dei contratti narcisisti e delle rinunce funzionali fondatrici, può causare processi estremamente distruttivi. Al momento, è possibile sottolineare che un certo numero di fornitori di rete prendono coscienza della violenza di ciò che è stato mobilitato da questi strumenti e cominciano poco a poco a introdurre delle regole di condotta. L'inventore viene a conoscenza della portata di ciò che ha depositato nel progetto a sua insaputa.

Ritorno alla clinica

Terminerò questo lavoro con un esempio che non fa parte della clinica della rete, ma che mi pare tracci un sentiero verso il futuro. Durante una consultazione familiare di una famiglia ricomposta, un adolescente attacca sistematicamente il compagno della madre (il suo semi-padre), perché egli considera illegittimo interdire a lui qualunque cosa (dietro questa constatazione si cela il fatto che non è il compagno a essere l'autore del dono originario dell'amante come madre al bambino).

Dopo avere lavorato su questa condizione con la famiglia, il padre acquisito intavola il seguente discorso: "Stai dicendo tante cose, la maggior parte di ciò che dici dovrai

dirlo a tuo padre e a tua madre”. L’adolescente risponde: “Non vedo mai mio padre, non lo voglio vedere e neanche lui vuole”. Il compagno ribatte: “Non sono certo che tuo padre non voglia vederti, ma ti dico una cosa: amo tua madre, e lo sai. Sto male quando vi vedo soffrire, faccio quello che posso e ciò che mi sembra essere giusto per te. Ti dico anche ciò che mi sembra giusto. Non posso decidere per te o per essi in alcune cose, ma ti impedirò di fare ciò che penso possa metterti in grave pericolo, lo farò fin quando potrò. E sai perché? Perché è il mio dovere da adulto proteggere i bambini”. Dopo queste parole, l’adolescente si blocca, è profondamente turbato. Sembra stare per piangere e risponde: “È vero, sei quasi un padre per me, ma è difficile ammetterlo”. L’*avatar* del padre diventa legittimo.

Le coppie ricomposte si trovano prese frequentemente in tali situazioni. Durante lo scambio, possiamo vedere benissimo come il padre acquisito crei la sua legittimità senza inganno. In nome di una legittimità sociale da adulto, egli stabilisce un dono del divieto sul fondo della rinuncia a occupare un posto che non è il suo: quello del padre. La rinuncia e il riferimento al dovere di adulto nella società umana di proteggere i bambini lo legittimano in quanto figura tutelante per l’adolescente.

Gli adolescenti alle prese con la necessaria ricostruzione dei legami familiari, considerate le ripercussioni dei modi di vita contemporanei sulle relazioni di desiderio e di alleanza tra i soggetti, trovano una forma di messa alla prova, una forma di gioco (col fuoco!) attraverso i legami instabili che si creano sulla rete con gli *avatar*-icone. Questi, senza saperlo, producono una auto-rappresentazione di un lavoro di ricostruzione tra figure genitoriali più instabili alle quali devono contemporaneamente adattarsi e che devono ricreare. Questo lavoro, a partire dai molteplici resti immaginari legati agli attaccamenti e ai successivi rigetti che hanno dovuto subire, viene ampiamente messo in scena nei legami con gli *avatar* in rete; il più spesso perché essi non hanno potuto incontrare una interpretazione della qualità di quella enunciata dal semi-padre dell’esempio riportato.

La rete ci pone dinanzi a delle ricostruzioni nuovissime come nel caso della stampa in passato. Questa invenzione portò a periodi di grande distruttività legati alla diffusione più ampia di idee nuove e insolite. Molti lettori, presi dalla violenza che rappresenta una nuova idea per gli habitus sociali, le abitudini personali e soprattutto la classe dirigente, destinarono questa violenza a scapito di tutti gli intrusi e gli stranieri. Nel nostro mondo contemporaneo, la ricostruzione delle modalità di scambio e di figurazione della rete implica delle rinunce a mettere in atto la parte di distruttività suscitata dalla estraneità e dalla potenza delle virtualità immaginarie. Ed è proprio al prezzo di questa nuova affermazione e di questo nuovo dispiegamento delle rinunce pulsionali necessarie ai divieti fondamentali che noi potremo iscriverci in un nuovo scambio generalizzato di figurazioni e di nuovi pensieri. Su questo fondo di rinunce pulsionali rinnovate, la parte sovversiva di queste nuove forme di figurazioni ci apre

a una rinnovata creatività, madre di nuovi legami, di nuove forme di relazioni intersoggettive e collettive, ma anche di nuovi oggetti allo stesso tempo meravigliosi e insoliti.

Bibliografia e sitografia

Anzieu D. (1974), *Il gruppo e l'inconscio*, trad. it. Borla, Roma, 1986

Aulagnier, P. (1975), *La violenza e l'interpretazione*, trad. it. Borla, Roma, 1994

Bion W.R. (1961), *Esperienze nei Gruppi*, trad. it. Armando, Roma, 1979.

Bleger, J. (1966). "La psychanalyse du cadre psychanalytique". R. Kaës et al. *Crise rupture et dépassement* (1979). Parigi: Dunod, 253-274.

Duez, B. (2000), "Dall'oscenità del transfert al complesso dell'altro", in J. B. Chapelier et al. *Il legame grupale nell'adolescenza*, trad. it. Borla, Roma, 2002

Duez, B. (2002). "I destini del transfert le infinite trasformazioni dei fantasmi originari". *Funzione Gamma*, 9.

<http://www.FunzioneGamma.edu>

Duez B. (1988). *La Primitivité symbolique, pour une analyse de l'anti-sociabilité dans les sciences humaines*. Tesi di dottorato sotto la direzione del Professor H. Beauchesne. Université Paris V.

Duez, B. (2003), "Narcisismo primario o narcisismo originario: «El trabajo del narcisismo en los grupos»". *Psicoanálisis e Intersubjetividad*, 2.

Duez, B. (1998). "Psicopatologia dell'originario e trattamento della figurabilità", trad. it. *Sofferenza e psicopatologia dei legami istituzionali*, R. Kaës et alii, Borla, Roma, 1998.

Freud S. (1900), "Interpretazione dei sogni", *OFS*, vol. 3.

Freud, S. (1925). "La negazione", *OSF*, vol. 10.

Freud, S. (1932), Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni), *OSF*, vol. 11.

Kaës, R. (2002). *La polyphonie du rêve*. Parigi: Dunod.

Kaës, R. (1993), *Il gruppo e il soggetto del gruppo*, trad. it. Borla, Roma, 1994.

Lacan, J. (1938). "Les complexes familiaux". J. Lacan (2001). *Autres écrits*. Parigi: Le champ freudien aux éditions du Seuil.

Lévi-Strauss, C. (1958), *Antropologia strutturale*, trad. it. Il Saggiatore, Milano, 1966.

Rouchy, J. C. (1990). "Identification et groupes d'appartenance". *Connexion*, 55: 45-56.

Winnicott, D. W. (1956), *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Martinelli, Firenze, 1975.

Note

1. “Forse un giorno scopriremo che è la stessa logica a funzionare nel pensiero mitico come nel pensiero scientifico, e che l’uomo ha sempre pensato altrettanto bene. Il progresso [...] non avrebbe in tal caso come teatro la coscienza, bensì il mondo, in cui un’umanità dotata di facoltà costanti verrebbe a trovarsi, nel corso della sua lunga storia, continuamente alle prese con oggetti sempre nuovi”. Cfr. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale* (1958), ed. it, p. 259.

Bernard Duez, Professore Emerito del Centro Ricerche di Psicopatologia e Psicologia clinica “Didier Anzieu”, Istituto di psicologia Université Lumière Lyon 2.
Psicologo Clinico, psicoanalista, psicodrammatista
Società di Psicoanalisi Freudiana
Società di Psicoterapia Psicoanalitica di Gruppo

Email: bernardduezuniv@gmail.com