

ATQUE

MATERIALE TRATTA FISILOGIA E PSICOTERAPIA



a cura di Paola Cavalieri, Mauro La Forgia,
Maria Ilena Marozza

L'ORDINARIETÀ DELL'INATTESO

Alessandra Ambrosini, Graziella Berto, Enrico Castelli Gattinara,
Paola Cavalieri, Felice Cimatti, Giovanni Foresti, Elena Gigante,
Tonino Griffero, Mauro La Forgia, Maria Ilena Marozza,
Ferdinando G. Menga, Giovanni Stanghellini

Moretti & Vitali

SOMMARIO

Prefazione	9
<i>Paolo Francesco Pieri</i>	
Introduzione	11
<i>Paola Cavalieri, Mauro La Forgia, Maria Ilena Marozza</i>	
PARTE PRIMA – FILOSOFIA	
Piccole grandi cose: fra ordinario e straordinario	19
<i>Enrico Castelli Gattinara</i>	
Quanto fa 25x20? Per una logica del cambiamento psichico	41
<i>Felice Cimatti</i>	
La cura della singolarità	63
<i>Graziella Berto</i>	
L'inatteso e il sottrarsi dell'evento. Vie d'accesso filosofiche fra domandare e rispondere	73
<i>Ferdinando G. Menga</i>	
Alle strette. L'atmosferico tra involontarietà e superattese	101
<i>Tonino Griffiero</i>	
Nòstoi inauditi. Dalla percezione sonora fetale all'ascolto analitico	129
<i>Elena Gigante</i>	

PARTE SECONDA – PSICOTERAPIA

Dove la parola manca il segno. Negli interstizi trasformativi della <i>talking cure</i> <i>Maria Ilena Marozza</i>	153
Fenomenologia e clinica dell'ordinario <i>Mauro La Forgia</i>	177
“Esperable uberty”. Gli interventi clinici dell'analista come ipotesi di ricerca <i>Giovanni Foresti</i>	197
Fenomenologia del primo incontro. Vissuti di estraneità e capacità di improvvisare del terapeuta <i>Paola Cavalieri</i>	213
Karl Jaspers. Il progetto di chiarificazione dell'esistenza: alle sorgenti della cura di sé <i>Giovanni Stanghellini, Alessandra Ambrosini</i>	225
Gli Autori	239

Paolo Francesco Pieri
Prefazione

Questo fascicolo di «Atque» ci immette in un dibattito della psicoterapia e insieme della filosofia, dove, confrontandosi vari modi del conoscere, e non solo del conoscere, si riflette sul tema dell'esperienza dello straordinario nella vita quotidiana.

Dichiaro subito che qui mi intratterrò brevemente a evidenziare ciò che accompagna costantemente questo tema, e che, pur stando silenziosamente nello sfondo, permette di abbozzare un insieme di problematiche intorno a quello che è lo specifico umano che emerge nella vita ordinaria, e quindi intorno a qual è il possibile senso dell'identità umana nell'incontro ordinario (straordinario) – con gli altri e con le cose.

Nell'esigenza di venire, in qualche modo, a capo della costituzione dell'identità umana, già Jung accennò, d'altronde, al tema di un adattamento "creativo" all'esterno e all'interno, per cui parlò di un processo di individuazione come l'effetto di costanti scambi (differenziazione e integrazione tra uomo e mondo, e tra fattori individuali e collettivi) che si svolgono nella mente simbolica – e insieme ne danno luogo.

Su questa questione così difficile, posso soltanto avviare il discorso. Cerco quindi di farlo sotto forma di brevi domande, che possono invitarci a pensare.

Uomo e mondo sono due entità assolutamente distinte e non comunicanti tra loro? Oppure sono il prodotto di una relazione, di un effettivo scambio, tra mente e ambiente, per cui mente e mondo – mostrando di coappartenersi ed evidenziandosi come inequivocabilmente intrecciati – finiscono con il loro costituire un sistema?

Se, anche solo in qualche modo, fosse così, sarebbe sostenibile che l'uomo e il mondo sono, noi stessi e gli altri siamo, dispiegati da contesti fenomenologici pregni – ogni volta – di implicazioni espressive, ma anche cognitive, e insieme emotive?

E sarebbe, d'altro canto, ammissibile l'ipotesi che la coscienza (la quota psichica) non sta propriamente nella nostra testa, ma è piuttosto espressione di quella soglia critica dove Sé e mondo si coappartengono, per cui, in un certo senso, rappresenta quella terra di confine tra individuo e ambiente – talché bisogna finire con l'ammettere che la sua vita oltre che stare fuori della nostra testa, sta anche fuori della nostra mente?

Per un altro verso, a partire dal fatto che la stessa percezione può essere assunta come l'ambito paradigmatico dello scambio tra uomo e mondo, ha un qualche senso ammettere l'esistenza di un modello relazionale e interattivo negli eventi percettivi?

E quindi, ha un qualche senso ammettere, da un lato, che l'oggettività del mondo è l'effetto dello scambio percettivo con il "fuori", per cui è una mappatura e quindi una continua procedura elaborativa di addensamenti oggettuali, che pure hanno effetti sulla nostra mente? E ammettere, da un altro lato, che la nostra mente non si limita a raccogliere ed elaborare informazioni da oggetti che dall'esterno sollecitano la nostra sensazione? In altre parole. È possibile pensare alla mente come a un qualcosa che, pur con tutti i suoi vincoli biologici, continuamente gioca con, ed è giocata da, un'attiva esplorazione dell'ambiente, ma contemporaneamente, per le sollecitazioni dei suoi organi sensoriali, ne è modificata?

Questa serie di domande, rinviano, d'altronde, a una tripla critica cui qui si intende accennare.

La prima si rivolge alla prospettiva introspezzionistica, radicalmente pura, e quindi soggettivistica, che sostiene, tra l'altro, l'idea che l'identità umana si dà in modo puramente intrapsichico, talché la nostra mente simbolica è possibile tout court avviarla o ricondurla a un quid originario e atemporale – come si ritiene in una psicologia del profondo ingenuamente assunta.

La seconda si rivolge invece alla prospettiva cognitivista, altrettanto radicalmente, esternalista e quindi oggettivistica, quando vuole sostenere in modo forte l'idea che l'oggetto mondo si costituisce senza alcun concorso elaborativo di tipo soggettivo e individuale, giacché la nostra soggettività sarebbe soltanto quella serie di risonanze di stati emotivi e di risposte, altrettanto emotive, che ci deriva direttamente dai livelli di oggettività con cui abbiamo un impatto percettivo.

La terza si rivolge infine a certe considerazioni che vigono nell'ambito delle neuroscienze a proposito dei neuroni specchio allorché, nelle loro ricerche, non tengono conto di quanto il fatto percettivo sia pregno di valenze anche emotive che, come tali, non possono non interagire coi processi cognitivi.

Paola Cavalieri, Mauro La Forgia, Maria Ilena Marozza

Introduzione

L'ordinarietà dell'inatteso: filosofia e psicoterapia

1. Questo fascicolo di *Atque* nasce dall'idea di indagare su quelle fasi del lavoro psicoterapeutico nelle quali ci si affida all'esperienza ordinaria, all'immediatezza dei vissuti e dei comportamenti, affrancandosi da forme di lettura dell'altro (e di sé) trasmesse da teorie o tradizioni di riferimento. È nostra convinzione che questi luoghi di indagine abbiano da sempre segretamente caratterizzato ogni psicoterapia; che essi siano stati, e siano ancora, travolti da rappresentazioni e resoconti dogmaticamente fantasiosi di ciò che avviene in una seduta; che, viceversa, una maggiore attenzione a essi, e a ciò che in essi si insinua o si produce, possa costituire la via reggia del contatto con quanto di sottilmente pervasivo e nascosto ci attraversa, ci lega agli altri e (nel rapporto con gli altri) ci costituisce.

Riteniamo, in breve, che vada ampliata e posta in primo piano la pratica del sensibile, dell'immediato, dell'"afferrabile" all'interno del dialogo: non ci sono plessi più degni e produttivi di questi per giungere all'individuazione di quanto permea la nostra presenza e le nostre relazioni, evitando ricorsi ideologici o semplicistici all'"inconscio": riteniamo del resto che non ci sia aspetto più nascosto e inatteso di quello che ci coglie nel quotidiano, "nella nostra stessa dimora", come pure aveva intuito il Freud più sensibile.

Come è usuale nella tradizione di *Atque*, la presentazione di queste prospettive terapeutiche avverrà tenendo in mente le loro intersezioni con temi di natura squisitamente filosofica: la centralità del dialogo apre alla semiotica dei codici comunicativi, il tema dell'ordi-

nario, alla complessa definizione di un'esperienza comune, definizione che, a sua volta, conduce al tema dell'incessante ricerca di un mondo condiviso, e alle deviazioni subite nella realizzazione di una presenza "naturale" che è, insieme, costitutiva e inafferrabile.

Occorrerà quindi, come si è detto, ripartire dai vissuti e dai comportamenti.

Con alcune precisazioni.

L'attenzione ai vissuti non andrà dispersa in una pratica psicologica convenzionale, di maniera, che dimentichi la natura intenzionale di ogni nostra relazione con cose e persone; il riferimento all'oggetto colloca il vissuto in una ricchezza di prospettive che è pari alle infinite modalità con cui l'oggetto ci si offre; il carattere più intimo e rigoroso di ogni vissuto si esplica nella relazione con un oggetto che, a partire dalle molteplici forme della sua evidenza concreta, assume inevitabilmente qualità trascendentali: nel riprodurre, nel rispecchiare tali qualità. Se poi il vissuto è *vissuto dell'altro*, la sua intima natura trascendentale, per così dire, *si raddoppia*, per il semplice fatto che l'altro è un *io per sé stesso*, un centro relativamente distinto di esperienza vivente: il contatto genera uno spazio radicalmente intersoggettivo che diviene luogo privilegiato di elaborazione di emozioni, di comportamenti, di parole, di pensieri; è finalmente lo spazio dell'*esperienza duale immediata*, concreta ma in continua trasformazione, che evocavamo poc'anzi come riferimento delle sequenze efficaci del lavoro psicoterapeutico.

Nel comportamento rintracceremo altresì la sorgente *reale* di quanto è stato per decenni ascritto all'ineffabilità della *dimensione inconscia*: è esperienza quotidiana riscontrare un'assenza di consapevolezza immediata nella postura, nell'azione, nell'impulso, nella compulsione. O, anche, ritracciare automatismi nel più umano e privilegiato dei comportamenti, quello linguistico: nella variazione dei codici espressivi, nell'uso delle più svariate forme retoriche, nell'assertività come nella logica, nella dissimulazione, nella menzogna, nell'ironia (e quant'altro). Ovviamente, l'inconsapevolezza è relativa all'istante di produzione di ogni comportamento: la coscienza ricostruisce o tenta di ricostruire *ex post* il senso di quanto prodotto. Ecco qui una simmetria inaspettata tra coscienza e cosiddetto inconscio: la "gestione" di entrambe le dimensioni si affida a una ricostruzione storica di

quanto inafferrabile al momento: l'istantaneo è produttivamente oscuro; spetterà all'istante successivo ricostruirlo in un processo incessante di comprensione o spostare la spiegazione all'indietro con un'azione necessariamente ipotetica di ricostruzione del passato.

Ma così come risulterà impensabile una coscienza lucida, piena, *di quanto ci attraversa*, così come saremo sempre sconfitti, ma risorgenti, nella "padronanza" di noi stessi e del mondo, così sarà irrealizzabile una ricostruzione causale completa dell'esistente in termini di determinazioni passate o segrete.

La valenza produttiva ed etica di ogni psicoterapia (ma anche di ogni esistenza "aperta") si svolgerà allora nella corretta alternanza tra queste alternative; nell'appercezione della mobile istantaneità di una coscienza sensibile a ciò che "si presenta", ma anche in una laica e paziente disamina dei presupposti strutturali ed emotivi di quanto ci accade.

2. La pratica della *talking cure* è in fondo un'occasione privilegiata per osservare e modulare quei fenomeni dell'agire linguistico che ordinariamente caratterizzano qualunque relazione umana: non c'è dunque in essa niente di straordinario, se non un'attenzione dedicata a quelle intersezioni, a quegli sfondi, a quelle atmosfere che dimostrano come il nostro parlare non sia semplicemente un fatto comunicativo, ma un autentico *fenomeno vitale*. La questione sulla quale ci siamo voluti soffermare va dunque ben oltre la consueta meraviglia sul fatto che le parole possano curare: non è tanto interessante continuare a chiedersi come questo sia possibile, quanto rendersi conto fino in fondo del fatto che nel linguaggio venga a definirsi il modo più specifico e completo di vivere l'esistenza umana. Il che implica che esso non possa essere considerato né come un qualcosa da attraversare per giungere altrove, né come un sistema autosufficiente, capace di contenere in sé tutte le proprie ragioni: si tratta piuttosto di considerare come il linguaggio sia profondamente innestato in una forma di vita, dalla quale trae alimento in uno scambio aperto e incessante con l'esperienza sensibile.

E dunque, le tematiche che diventano particolarmente interessanti, e che attraversano tutti i saggi raccolti in questo fascicolo, hanno a che vedere con quelle specifiche intersezioni della capacità

espressiva e della capacità comunicativa del linguaggio, della paticità e della significazione, nella ricerca di quelle configurazioni dalle quali dipende il senso di ordinarità delle nostre esperienze. Ecco quindi emergere l'interrogativo sulla capacità del linguaggio di recepire e di curvare a esprimere quell'*indefinitezza* che costituisce il fondo della nostra vita psichica, e che informa la qualità dell'esperienza come un *sentimento atmosferico*, sfuggente ma altamente influente nell'orientare la ricerca di un riconoscimento rappresentazionale. In fondo proprio su questa vaghezza, invisibile, indefinibile, ma fortemente connotata da un'aria di famiglia, diventa possibile strutturare il senso della nostra domesticità e riconoscere l'appartenza di qualcosa al nostro senso dell'ordinario. Così come, è sempre un sentimento atmosferico, ma qualitativamente connotato dall'*estraneità*, che inaugura l'esperienza dell'inatteso, allertando la nostra coscienza e provocandola a rispondere a esso.

In questa dinamica tra atmosfere familiari ed estranee possiamo cogliere un nodo essenziale delle riflessioni presentate in questo fascicolo, nonché compiere un passo decisivo nel tentativo di intendere in modo non ideologico alcuni concetti irrinunciabili della teoria psicoanalitica. Quella rappresentazione della soggettività come un io non padrone in casa propria, avvolto, ispirato o insidiato da una presunta dimensione inconscia che, nella sua matrice più profonda, è connotata dall'arappresentazionalità, trova un'espressione più adeguata, ed esperienzialmente più credibile, proprio se ci limitiamo a intenderla come un processo aperto e mai compiuto di *soggettivizzazione*: un processo che promana da quella zona germinale, di contatto tra "interno" ed "esterno", tra sé e mondo, in cui prende forma e si rimodula continuamente il confine tra "proprio" ed "estraneo". In questo senso, sono prevalentemente quegli inattesi, imprevedibili eventi che ci rendono esposti alla provocazione dell'estraneità a costituire il "pungolo" che stimola una nuova apertura e l'inizio di una risposta.

Una fenomenologia che riconosca nel sentimento d'*inquietante estraneità* – il freudiano *Unheimliche* – l'operatore soggettivo in grado di attivare una risposta è probabilmente la ricaduta più pregnante, e non ideologica, per quel pensiero psicoanalitico che ha fatto della scissione del soggetto e del funzionamento asimmetrico delle

parti la sua principale caratteristica. L'esigenza della teoria psicoanalitica di pensare una dimensione inconscia talmente "altra" da dover essere definita attraverso il pronome neutro *es, id o ça*, trova una ripresa in quel carattere radicalmente inafferrabile, irrappresentabile, eppure influente, di un'estraneità che, nella forma di un *pathos* originario, ci colpisce sfidandoci, attraendoci o terrorizzandoci, in ogni caso dislocando ai nostri confini, nella sfida che l'inatteso continuamente propone al nostro senso dell'ordinario, la formazione della nostra soggettività. E, nel sottolineare l'originarietà di una risposta che arriva sempre *in ritardo* rispetto al *turbamento patico*, cogliamo ancora una profonda affinità con il dispositivo freudiano della *Nachträglichkeit*, come mantenimento di una differenza tra l'irriducibilità e l'impossibilità di appropriazione del momento genetico, e la risposta ritardata, rappresentazionale, a esso: una differenza che, se di nuovo ci presenta l'impossibilità di risolvere nel dicibile l'intero campo dell'esperienza umana, ci impegna però nel tentativo di dispiegare in esso le provocazioni dell'estraneità.

Ecco dunque che la nostra talking cure diviene un autentico tentativo di rappresentare e costituire nel linguaggio la complessità della nostra esperienza, per come essa ci si presenta, tra vissuti ordinari ed eventi inattesi: perché, se accettiamo che la connotazione più profonda dell'esperienza abbia a che fare con l'*esperienza negativa* – quella cioè che, smentendo le nostre attese, ci confronta radicalmente con l'estraneità – resta comunque alla capacità "terapeutica" del linguaggio il compito di recepire le sue provocazioni, trasformando l'inquietudine che queste ultime introducono nella nostra ordinarietà in una fonte di creatività.

PARTE PRIMA
FILOSOFIA

Piccole grandi cose: fra ordinario e straordinario

In una delle più famose storie zen tratte da un sutra di Buddha, si parla di un uomo che, rincorso da una tigre, si getta in un precipizio afferrandosi alla radice di una vite per reggersi. La tigre lo fiuta dall'alto, ma non lo può prendere. Nel frattempo giunge una seconda tigre che lo fiuta dal basso, aspettando di divorarlo. In quel momento l'uomo si accorge che due topi stanno rosicchiando la radice che lo regge, ma vede anche vicino a lui una bellissima fragola. Il brevissimo racconto si conclude così: "Afferrandosi alla vite con una mano sola, con l'altra spiccò la fragola. Com'era dolce!".

Si possono trovare molte morali in questa breve favola, molti significati stratificati fra loro, ma il messaggio che trasmette è una sorta di ossimoro esistenziale fra la disperazione e la felicità: l'infelice felicità del sapore non risolve la tragedia, ma la sposta su un piano che non ci si sarebbe aspettati. "Cogli l'attimo!" avrebbe chiosato Orazio, dove il verbo italiano in questo caso gioca sul suo duplice registro semantico.

Ordinariamente parlando, ci si trova in una situazione senza sbocchi: la straordinarietà della vicenda diventa subito ordinaria e prevedibile. La tragicità costruita dalla narrazione – la straordinaria presenza di due tigri a impedire ogni possibile fuga, insieme alla presenza inaspettata dei roditori che accelerano l'esito fatale della vicenda – ci permette di avere la certezza di ciò che accadrà. Non ci saranno sorprese (straordinarie) perché ormai lo svolgimento non lascia scampo e la fine è perfettamente prevedibile (quindi ordinaria).

Eppure la piccola storia proprio alla fine volge in tutt'altra direzione. La vicenda si blocca e si sposta sulla fragola, un frutto dopo tutto piuttosto ordinario, la cui dolcezza straordinaria è l'ultima cosa che ci viene raccontata. Nessun *deus ex machina* interviene a salvare il pover'uomo, né la tragicità della fine è dilazionata o evitata. Solo che l'attenzione – ecco la straordinaria conclusione della storiella – non è più là dove l'avremmo aspettata. Il gusto di una fragola, che in sé non ha nulla di straordinario, rende straordinaria una storia tragica perché non acconsente alla prevedibilità, ma spiazza l'attesa verso un altrove che sembra “non entrarci niente” e che invece rivela l'essenza del messaggio, il compimento cioè di un'altra storia. La storia di una fragola raccolta e assaporata con gusto.

Il gusto della fragola, come il gusto della storia zen, non è però nella separazione delle cose: non è vero infatti che lo spostamento viene operato verso qualcosa che “non c'entra niente”, perché la dolcezza finale viene esaltata dalla tragica fine che sappiamo imminente. Solo nella loro complessa connessione le cose prendono senso, e noi siamo quel senso. L'evento straordinario a questo punto non è la tigre che insegue, né la seconda tigre che sopraggiunge e neppure, colmo della disgrazia, i due topi che rosicchiano la radice, ma la fragola matura lì vicino. È accorgersi di quella semplice fragola, è coglierla per assaporarla e poi effettivamente gustarla – un gesto che quell'uomo avrà compiuto moltissime volte – a rappresentare lo straordinario. Uno straordinario che è nell'ordinario, e che può esser colto quando lo straordinario diventa ordinario (le due tigri e i topi che rendono prevedibile la conclusione).

È da questo aspetto della storia zen che diventa possibile partire per confrontarsi con ciò che questi due termini implicano nel loro intrico e nella loro reciprocità. Perché non c'è nulla di più straordinario che l'ordinario; ma questa lezione dei grandi saggi di ogni epoca e di tutte le latitudini, sulla quale la nostra epoca presente è fra l'altro estremamente sensibile, non è facile da ascoltare, né da vivere.

La letteratura mondiale ha provato in molti casi a raccontarci le piccole cose ordinarie, facendole diventare grandi, a volte grandissime. Il linguaggio poetico ha da sempre privilegiato lo straordinario effetto che parole ordinarie riescono ad avere se accostate in versi

che ne isolano il potenziale semantico arricchendolo con strategie retoriche, figure e ritmi particolari. La letteratura dell'Ottocento e la poesia del Novecento hanno scelto di proposito il linguaggio ordinario per dissepellirne la grande efficacia non solo narrativa, ma anche fonetica e simbolica. Comunque lo scrittore che più di ogni altro ha scelto la storia delle cose, o meglio le cose tout court, come ambito della propria attenzione narrativa, è il francese Georges Perec: le cose infime, le più ordinarie, le cose comuni che non degniamo di nessuna attenzione, di cui ci serviamo senza quasi rendercene conto (salvo però rimanere sorpresi quando si rompono, o non funzionano più; e già questo dovrebbe allertarci) sono state il suo campo d'azione poetico e politico.

Le cose abituali, quelle che non sappiamo neppure riconoscere, quelle che ci sono talmente vicine, talmente prossime da non essere neppure delle cose, effettivamente non *ci* sono (il loro *qui ed ora* – il *ci* – lo perdiamo, ed è una perdita di cui spesso paghiamo inconsapevolmente conseguenze terribili). Perché ci aspettiamo tutt'altro. Ci lasciamo trascinare dal sorprendente, ci lasciamo avvincere dallo spettacolare, dallo straordinario. Per questo Perec decide di scrivere un libro del tutto fuori dal comune, inaspettato e sconvolgente già dal titolo: *L'infra-ordinario*.¹ O meglio: il libro decide di scriverci a prescindere da Perec, perché viene pubblicato ben 7 anni dopo la morte dello scrittore (nel 1989), come a dire che dopotutto non è lo scrittore ciò che conta, ma la scrittura che lo rende tale.

L'oggetto del libro è l'abituale, il comune, l'infraordinario appunto, tanto che alcuni pongono l'espressione «interrogare l'abituale» come una sorta di sottotitolo del libro stesso. Nel maggio del 2011 a Ginevra è stato persino realizzato uno spettacolo teatrale ispirato all'infraordinario di Perec e intitolato proprio *Interrogare l'abituale*.² In realtà si tratta di otto capitoli, otto saggi o otto riflessioni scritte in occasioni ed epoche diverse e sempre volti a interrogarsi sulle "cose", quelle infraordinarie, che stanno in mezzo all'ordinarietà, semplicemente presenti e senza alcun rilievo. Piccole cose. Non ci si fa neppure caso. Oppure ci si fa caso, ma perdendone la cosalità (sovrinvestendole per esempio di simbolicità).

Nel testo introduttivo, che è in realtà il primo capitolo, o il primo saggio del libro,³ Perec reclama la dimensione del quotidiano come

quella più importante, mascherata dalla straordinarietà di certi eventi e nascosta dall'appariscenza e dal frastuono delle notizie "più importanti", quelle che "fanno audience", come diremmo oggi. Dietro ogni evento capace di monopolizzare la nostra attenzione (e la nostra attesa) «ci deve essere uno scandalo, un'incrinatura, un pericolo, come se la vita dovesse rivelarsi soltanto attraverso lo spettacolare, come se l'esemplare, il significativo fosse sempre anormale».⁴ Per questo le notizie devono essere strillate e gli eventi devono fare spettacolo. Ma questa realtà diventa una droga, un oppio che cancella l'essenza, la vita stessa, persino la verità.

«I maremoti, le eruzioni vulcaniche, i grattacieli che crollano, gli incendi boschivi, le gallerie che sprofondano, (...) Terribile! Mostruoso! Scandaloso! Ma dov'è lo scandalo? Il vero scandalo? Il giornale non ci ha detto altro che: state tranquilli, ecco la prova che la vita esiste, con i suoi alti e bassi, ecco la prova che qualcosa succede pur sempre».⁵ In questo modo non ci si rende più conto di quanto succede effettivamente. Perché i giornali parlano di tutto, tranne che del giornaliero, del quotidiano, dell'abituale, del solito: l'evento ordinario non fa notizia, non è rilevante. La notizia straordinaria invece viene urlata e ripetuta, distruggendo il resto e imponendosi su tutto. Anzi, è qualcosa di peggio: è anestetizzante. La nostra sensibilità viene drogata dall'eccezionale a danno del normale.

Ecco allora lo scrittore che invita a volgere altrove lo sguardo, facendo della sua ottica una critica politica: «Nella precipitazione che abbiamo nel misurare lo storico, il rivelatore, non dimentichiamo però l'essenziale: ciò che è davvero intollerabile, veramente inammissibile: lo scandalo non è il grisou, è il lavoro nelle miniere. Il "malcontento-sociale" non è "preoccupante" durante lo sciopero, è intollerabile ventiquattr'ore su ventiquattro, trecentossantacinque giorni all'anno». Spiega quindi che per questo «i giornali mi annoiano, i giornali non mi insegnano niente; quello che raccontano non mi riguarda, non mi interroga né tanto meno risponde alle domande che mi pongo o che vorrei porre. Quello che succede veramente, quello che viviamo, il resto, tutto il resto, dov'è? Quello che succede ogni giorno e che si ripete ogni giorno, il banale, il quotidiano, il comune, l'ordinario, l'infra-ordinario, il rumore di fondo, l'abituale, in che modo renderne conto, in che modo interrogarlo, in che modo descriverlo?».⁶

Nel suo libro più famoso, *La vita, istruzioni per l'uso*⁷ Perec ha provato a farlo partendo dall'arte del puzzle, come aveva provato già nel suo primo libro, il cui titolo era appunto *Le cose*:⁸ cominciare dagli spazi più banali, e per questo più comuni, come le scale di un palazzo d'appartamenti, per esempio, e poi legare insieme i pezzi, trovare le combinazioni adatte, incastrare le cose in maniera tale che se ne manca anche una sola, l'intera figura collassa e non tiene. Il più piccolo e insignificante tassello contribuisce a tenere l'insieme. Certo, ce ne accorgiamo con rammarico proprio quando risulta lui il pezzo mancante, cioè quando diventa eccezione, particolarità, irregolarità... mentre prima non lo degnavamo della minima attenzione, o lo davamo per scontato.

La scrittura di Perec – così come tutta la sua attività creativamente provocatoria con le lettere dell'alfabeto messe in gioco durante la sua frenetica partecipazione da protagonista alle attività dell'Oulipo, il famoso “laboratorio di letteratura potenziale” fondato da Queneau e da Le Lionnais⁹ – cerca appunto ciò che nessuno guarda, quasi sviluppando la trovata narrativa di E.A. Poe nel suo racconto *La lettera rubata*.¹⁰

«Interrogare l'abituale. Ma per l'appunto ci siamo abituati. Non lo interroghiamo, non ci interroga, non ci sembra costituire un problema, lo viviamo senza pensarci, come se non contenesse né domande né risposte, come se non trasportasse nessuna informazione. Non è neanche più un condizionamento, è l'anestesia. Dormiamo la nostra vita di un sonno senza sogni. Ma dov'è la nostra vita? Dov'è il nostro corpo? Dov'è il nostro spazio?». ¹¹ Il doppio gioco fra l'ordinario e lo straordinario si svolge in questo interrogativo. Un problema che diventa troppo spesso *il* problema, perché alla base di ciò che nel bene e nel male ci determina: la vita (con i suoi tempi), il corpo, lo spazio. L'anestesia anaffettiva nei confronti delle cose comuni ci allontana da noi stessi proiettandoci nell'eccezionale, nel modello, nel simbolo di cui la pubblicità e la propaganda sanno servirsi con terribile competenza. E “tutto il resto” scompare, non c'entra più, affoga nell'insignificante e nell'irrilevante.

Per cambiare di prospettiva occorre secondo Perec fare attenzione a non cadere nella trappola dell'inversione, vale a dire nella trappola che renderebbe straordinario l'ordinario, asservendolo così alla stessa

legge di prima. Bisogna chiedersi allora «come parlare di queste “cose comuni”, o meglio, come braccarle, come stanarle, come liberarle dalle scorie nelle quali restano invischiate; come dar loro un senso, una lingua: che possano finalmente parlare di quello che è, di quel che siamo». ¹² Fondare una nuova antropologia capace di porre attenzione «non più all'esotico, ma all'endotico», ¹³ interrogando «quello che ci sembra talmente evidente da averne dimenticata l'origine». ¹⁴ Ritrovando quindi quello stesso stupore per le cose che avevamo quando le abbiamo viste o scoperte per la prima volta, la sorpresa e la meraviglia per una bellezza di fronte alla quale siamo diventati insensibili. Provandone il gusto e scoprendone le altre storie possibili.

Ecco allora che il capitolo introduttivo si conclude con la proposta di un metodo e di un'epistemologia del quotidiano e dell'ordinario capaci di inoltrarsi negli aspetti più inapparenti della nostra esistenza e del nostro mondo, infra-ordinari: «Ciò che dobbiamo interrogare, sono i mattoni, il cemento, il vetro, le nostre maniere a tavola, i nostri utensili, i nostri strumenti, i nostri orari, i nostri ritmi. Interrogare ciò che sembra aver smesso per sempre di stupirci. Viviamo, certo, respiriamo, certo; camminiamo, apriamo porte, scendiamo scale, ci sediamo intorno a un tavolo per mangiare, ci corichiamo in un letto per dormire. Come? Dove? Quando? Perché? Descrivete la vostra strada. Descrivetene un'altra. Fate il confronto. Fate l'inventario delle vostre tasche, della vostra borsa. Interrogatevi sulla provenienza, l'uso e il divenire di ogni oggetto che ne estraete. Esaminate i vostri cucchiaini. Cosa c'è sotto la carta da parati? Quanti gesti occorrono per comporre un numero telefonico? Perché?». ¹⁵

Questo per il metodo, naturalmente. Invece per l'epistemologia, valgano queste righe finali: «Poco m'importa che queste domande siano frammentarie, appena indicative di un metodo, al massimo di un progetto. Molto m'importa, invece, che sembrino triviali e futili: è precisamente questo che le rende altrettanto, se non addirittura più essenziali, di tante altre attraverso le quali abbiamo tentato invano di afferrare la nostra verità». ¹⁶ Perché la verità ha molti aspetti, fra i quali appunto l'ordinarietà, la banalità, ma è un problema di cui troppo spesso persino la filosofia – che della verità si è occupata a lungo – è stata incapace di rendere conto, distratta forse dalla relazione complessa, apparentemente ovvia e invece fortemente proble-

matica, fra verità e realtà. La verità tragica della tigre e la verità dolce della fragola sono due storie diverse e due verità inassimilabili fra loro: non lasciamoci anestetizzare nei confronti di una di queste, sembra insegnarci Perce.

Il filosofo tedesco Martin Heidegger ha indagato a fondo l'ordinario e il quotidiano, definendo la loro "conoscenza" con l'appellativo di «inautentica». ¹⁷ L'ontologia tradizionale (la metafisica), confondendo il piano ontico con quello ontologico (vale a dire il piano delle cose, degli oggetti, con quello di quella "cosa" assai particolare che è l'essere umano pensante e capace di interrogarsi sulle cose, detto Esserci), non ha saputo distinguere l'autenticità dall'inautenticità, e ha creduto che l'esistenza delle cose fosse la stessa di quella dell'Esserci. Ciò ha creato l'illusione che le cose fossero in ultima istanza riducibili alla loro «semplice-presenza» (*Vorhandenheit*), modo d'essere fondamentale e primario, base di partenza per ogni analisi fenomenologica o esistenziale: semplice presenza comune e inefficace nella profondità dell'essere, meramente data, oggetto senza soggetto, sempre già là. Un paio di scarpe logore per l'uso, una brocca, una sedia, un atomo d'idrogeno: semplici cose ordinarie, isolate nella loro presunta realtà obiettiva. Heidegger lo chiamava l'ente in quanto ente, meramente ontico. In qualche modo, superficiale. Ma non nel senso che diceva Nietzsche a proposito dei Greci, che erano «superficiali per profondità». Per Heidegger era la "cosa" meramente cosale, senza nesso alcuno con nulla, senza senso né significato, senza scopo e senza ragione. La cosa prima della cosa. Il fatto della cosa. Essenzialmente inaccessibile. Neppure una verità, ma sua immagine non autentica.

Per questo Heidegger divideva l'ontico dall'ontologico: il primo, limitandosi alla considerazione degli enti come enti, non è capace di indagarne l'essere che ne è al fondamento né il modo particolare di essere che ha rispetto al quel particolare ente che è l'Esserci dell'umano: la semplice presenza dell'ente come tale – un paio di scarpe che sono semplicemente là, a portata di mano – non è il suo modo d'essere primario; lo è invece innanzitutto e per lo più la sua «utilizzabilità» (*Zuhandenheit*) (tanto è vero che i Greci chiamavano le cose *pragmata*). ¹⁸ Il primo essere dell'ente è questa utilizzabilità, cioè

per cui l'ente è qualcosa rispetto al nostro modo di essere nei suoi confronti, che inizialmente è la banalità quotidiana, il nostro "commercio" con le cose, e poi più esistenzialmente il «prenderci cura»: l'utilizzabilità non è qualcosa che si aggiunge all'ente, per Heidegger, ma è il suo essere in sé.¹⁹ Il conoscere permette poi di andare oltre l'utilizzabilità dell'ente, della cosa, per coglierne la «semplice-presenza» come il suo fondamento: è una costruzione, e non una fatticità. È il lavoro della scienza, in particolare della cosiddetta scienza oggettiva, quello di astrarre dalla cosa, dall'oggetto, tutti i suoi riferimenti *per*, le sue reti di relazioni, per cercare di coglierne l'*in sé*: ma, in questo modo, anche l'operare scientifico è pur sempre un operare, un cercare un'utilizzabilità (o una strumentalità), fosse anche solo la pura utilizzabilità astratta del puro oggetto sperimentale.

Il paio di scarpe entra in relazione con noi, potremmo dire semplificando, innanzitutto come utilizzabile; anche il cuoio di cui sono fatte, la colla e lo spago per cucirle, i lacci e gli anelli di metallo delle asole sono innanzitutto dei «mezzi per», delle disponibilità.

Le diverse maniere del *per* come l'utilità, la contribuibilità, l'impiegabilità, la manipolabilità, costituiscono una totalità di mezzi. Nella struttura del *per* è implicito un rimando di qualcosa a qualcosa (...). Il mezzo, corrispondente al suo essere mezzo *per*, è tale sempre a partire dalla sua appartenenza ad altri mezzi. Mezzi per scrivere, penna, inchiostro, carta, scrittoio, tavola, lampada, mobili, finestre, porte, camera. Queste "cose" non si manifestano mai innanzitutto come tali *per sé*, né per riempire successivamente una stanza come somma di reali. Ciò che si manifesta per primo (...) è la camera, e questa, di nuovo, non come "ciò che è delimitato da quattro pareti" in un senso spaziale geometrico, ma invece come mezzo di abitazione.²⁰

Le cose, in altri termini, sono relazioni (non solo relazioni di senso, ma relazioni reali): certo, queste relazioni si fondano sulla loro presenza, ma la semplice presenza non permette di coglierle, perché le presenta come isolate. Le presenta cioè come cose che sussistono indipendentemente dal loro *per*, come se fossero altro o altrove rispetto al soggetto conoscente. Per questo la semplice-presenza è una specie di risultato, e mai un punto di partenza, nel senso che è un'astrazione e non una realtà (è la "depurazione" delle cose dal loro es-

sere innanzitutto *per*). La prospettiva fenomenologica heideggeriana dell'analitica esistenziale cerca invece di articolare le cose e l'uomo senza separarne gli ambiti rispettivi (il soggetto della conoscenza da una parte e il mondo delle cose dall'altra), ma integrandoli in uno stesso spazio di possibilità: Heidegger chiama «apertura» questo spazio che non ha nulla di geometrico, e tuttavia è sempre situato. È situato nell'apertura delle relazioni possibili, dove la possibilità della relazione è la condizione stessa delle cose.

Quando parla di possibilità e di apertura però Heidegger si sposta dal piano ontico a quello ontologico. Le cose, sempre ridotte all'inautenticità strumentale del loro essere semplici-presenze *per* (cioè o meri strumenti, o meri oggetti), nello spazio relazionale dell'apertura possono presentarsi (o meglio presentificarsi) anche altrimenti: proprio in quanto mezzi *per*, possono aprire ed aprirsi a possibilità che la loro semplice strumentalità non lascia trasparire. Noi non diamo alcuna considerazione al paio di scarpe usate quotidianamente, perché la loro strumentalità le esaurisce per noi completamente. Però quando la suola si apre o il tacco si rompe, ecco che le scarpe attirano subito la nostra attenzione. Un'attenzione certamente ancora strumentale, ma la relazione fra noi e le scarpe (o fra le scarpe e il terreno) è cambiata: si sono aperte altre possibilità, che noi, riparando la scarpa, chiudiamo immediatamente.

Gettando via le scarpe nell'immondizia, invece, apriamo un'altra relazione, non prevista dalla strumentalità delle scarpe. Ne siamo infastiditi e sorpresi, spesso, soprattutto quando l'esser "mezzo *per*" di una scarpa è ancora efficace (quella che non si è rotta, ma che rimane spaiata). La cosa-scarpa impone allora la sua cosalità come apertura di qualcosa che non possiamo determinare, che non è predeterminato, e che ci sbrighiamo a cancellare nella sua meravigliosa e sorprendente potenzialità "gettando via" quest'apertura.

Heidegger, quando molti anni dopo ha parlato dell'opera d'arte,²¹ ha cercato di capire a fondo questa apertura delle cose rendendosi conto che l'analisi della strumentalità e della semplice-presenza non risolveva nulla. Un paio di scarpe da contadina – quello rappresentato in un quadro di Van Gogh – attira l'attenzione non più solo come oggetto (di uno studio scientifico, per esempio) o come strumento (per la loro usabilità), ma perché si apre in un mondo in cui

siamo già da sempre, ma di cui non possiamo mai determinare definitivamente le aperture possibili: le scarpe, in quanto scarpe, si aprono altrimenti. E rivelano una potenzialità intrinseca che ci sorprende: «Ciò che si presenta come naturale non è che l'abituale di una lunga abitudine che ha dimenticato il disabituale da cui deriva. Quel disabituale ha tuttavia, un giorno, colto l'uomo di sorpresa come qualcosa di straordinario, ed ha riempito il pensiero di meraviglia». ²²

Marcel Duchamp aveva potenziato in maniera radicale questo aspetto dell'opera d'arte, rendendo arte le cose più comuni (che lui chiamava *ready made*): una ruota di bicicletta, una pala per la neve, uno scolabottiglie o un orinatoio. ²³ La rete di relazioni aperte dalla cosa comune di cui è stata rivelata l'apertura diventa potenzialmente infinita, e nella sua indeterminazione permette di capire che le cose non sono né del tutto esterne, né del tutto interne al nostro esserci, alla nostra situazione di fronte a loro. Quando facciamo attenzione al loro proprio esser-cose – è questo l'importante pensiero di Heidegger anticipato da Duchamp – non possiamo più pensarle come inerti o chiuse in un mondo che gli abbiamo costruito intorno (mondo di utilizzabilità e di significati determinati), né le possiamo considerare come appartenenti a un mondo di cui siamo osservatori esterni (la natura): come opere d'arte, le cose mettono in relazione e *ci* mettono in relazione con possibilità che aprono *altri* significati, *altri* mondi, *altre* storie.

Heidegger però ha privilegiato il linguaggio poetico per *pensare* l'apertura nella sua profondità, perché solo questo ci permetterebbe di accedere direttamente all'essere, che è la «casa del linguaggio»: l'arte della poesia, essendo puramente linguistica, è la via privilegiata per pensare in maniera non metafisica ciò che deve ancora essere pensato. In questo modo il filosofo ha rinunciato a pensare ciò che aveva lui stesso aperto e che Duchamp aveva mostrato: che le cose, tutte le cose (persino quelle particolarissime cose che sono le parole), non si esauriscono là dove abitualmente e ordinariamente noi crediamo di esaurirle (soprattutto nel loro uso convenzionale, sia sotto l'aspetto del loro valore d'uso che sotto quello del loro valore di scambio).

Le cose, le piccole cose, possono diventare molto importanti, possono aprire un mondo e mettere in luce una terra, ma possono anche sconvolgere il mondo cui credevamo appartenessero definitivamente e rivelare l'inesauribilità della terra di cui sono fatte, la ma-

teria che continua a sorprenderci perché sa combinarsi in relazioni di senso per noi sempre nuove. Poiché mondo e terra – per usare i termini di Heidegger –, vale a dire la rete dei sensi possibili storicamente determinati e la materia di cui inevitabilmente sono composti, compresa la leggerissima materia del linguaggio, non possono e non devono essere separati.

Le storie che ci affasciano ce lo dicono in continuazione (e per questo esiste la letteratura, per questo si continuano a scrivere milioni di romanzi, per questo ci raccontiamo e vogliamo che gli altri si raccontino: perché la materia delle storie unendosi al senso non può finire mai). Ma ce lo dicono anche le cose, nella misura in cui le comprendiamo come opere d'arte.

È questa la lezione di Duchamp ripresa inconsapevolmente da Heidegger. Ed è questa la scommessa, l'apertura di possibilità, in cui si sono lasciati chiamare alcuni artisti del nostro presente. Riprendendo Perec, inoltrandosi nell'infraordinario e mettendo in discussione l'aura dell'opera d'arte, hanno saputo spostare l'attenzione sull'inatteso.

L'apologia dell'infraordinario dettata da Perec e l'attenzione alle cose su cui arte e filosofia avevano insistito già dai primi decenni del Novecento erano state infatti prese sul serio già dalla Pop art negli anni '60, quando artisti come Hamilton, Warhol, Blake, Rauschenberg, Schifano, Oldenburg, Lichtenstein, ecc. hanno cominciato a esporre beni di consumo, piccole cose normali, inserendole nei loro quadri fino a farne il soggetto unico e principale delle loro opere. Con buona pace di Heidegger, che non li degnava della minima considerazione, hanno usato tecniche al di fuori di quelle canonizzate dalle accademie d'arte ma comunemente usate dai mezzi di comunicazione di massa per costruire altre immagini del mondo. Hanno incollato bottiglie di plastica, pacchetti di sigarette, tubetti del dentifricio, frammenti di fotografie, fumetti, cartelloni pubblicitari, immondizia sulle tele e le hanno coperte di vernice. Hanno inscatolato cose e rappresentato in serie volti rendendo l'arte una realtà, e non solo una sua rappresentazione. Una realtà ordinaria come quella di tutti i giorni, compreso il mercato e la mercificazione che determina il valore delle cose.

Altri artisti però hanno più di recente provato a trattare le piccole cose senza inserirle nelle loro opere o sulla tela, ma mostrandone immediatamente la grandezza: una grandezza non tracotante, non esaltata, minore. Quella particolare delle cose che rimangono piccole nella loro intensità, come il sapore della fragola non viene diminuito dalle dimensioni del frutto. Non più solo un orinatoio rovesciato, uno scolabottiglie o una ruota di bicicletta montata su uno sgabello, e neppure più le scarpe da contadina dipinte su una tela: il processo delle piccole cose avanza oltre la sua consacrazione artistica e filosofica, oltre quindi il museo e il libro, l'esposizione e la teorizzazione o la lezione, e, oltraggiosamente e rivoluzionariamente, persino oltre il mercato e la mercificazione.

«Fate l'inventario delle vostre tasche», suggeriva Perec, invitando a cercare cosa ci fosse sotto la carta da parati, o a prestare attenzione ai cucchiaini, oppure ancora mettendosi a elencare dettagliatamente tutto ciò che vedeva passare per un incrocio importante di Parigi.

Fausto Delle Chiaie è oggi un artista di strada, per così dire; vale a dire un artista che ha scelto la strada come museo all'aria aperta: il luogo più comune, il luogo del passaggio per eccellenza, il luogo meno museale che ci sia, il più ordinario possibile. Ogni giorno questo artista si reca a piazza Augusto Imperatore – una piazza al centro di Roma, che tuttavia non è una piazza centrale – e comincia a operare. Fa arte. Il suo operare è l'opera stessa, e così facendo crea delle opere che si svincolano dal suo operare, mantenendone però tutto il senso. Il suo spazio non è quello consacrato del museo, e neppure quello della galleria d'arte: è quello libero e contaminatissimo del passaggio/passeggio. È quello stratificato e complesso di una piazza che contiene in sé, semiabbandonato, un mausoleo dell'età imperiale romana, chiese tardo barocche, strade asfaltate, ringhiere di ferro arrugginite, edifici degli anni '60, negozi nuovissimi, ristoranti alla moda, gatti randagi, turisti, automobili, divieti di sosta, vigili urbani e, più recente, il nuovo contenitore dell'Ara pacis ideato dall'archistar Richard Meier. Un crocevia di epoche e di realtà che s'intrecciano in maniera quasi casuale, del tutto privo di un disegno di fondo, di un progetto, di un piano: ogni storia e ogni epoca hanno lasciato là una loro traccia spesso senza curarsi del resto. In questo luogo l'artista osserva, cerca, raccoglie e poi rielabora e ridistribuisce oggetti qual-

siasi, comuni, di scarto. Anche lui è una traccia, una stratificazione, un'increspatura passeggera e instabile come le cose che passano, le cose buttate per terra e le persone in transito.

Delle Chiaie raccoglie ciò che trova – rifiuti, oggetti abbandonati per terra, pezzi di cose, frasi di passanti – e li rielabora con arte e poesia disponendoli tutt'intorno, dandogli un tocco di colore, scrivendoci sopra una frase, aggregandoli fra loro e posizionandoli in maniera tale da far risaltare una crepa sull'asfalto, una ringhiera, la base di un lampione, un cestino per l'immondizia. Gli oggetti rielaborati e riaggregati non perdono la loro identità originaria, ma, venendo disseminati in uno spazio anche di duecento o trecento metri, stabiliscono un percorso a ostacoli che spezza la consuetudine delle cose gettate a caso per terra, costruisce un percorso poetico curioso e insensato, disorientante eppure coerente, volto a mettere artisticamente insieme con saggio umorismo cose che il caso aveva lasciato nel caos. Tutto viene incluso nel suo operare. Anche lui stesso, che sta lì a osservare le reazioni dei passanti, a correggere in continuazione la disposizione delle cose in funzione delle reazioni o delle non reazioni di alcuni, a rispondere alle domande, a cogliere le battute sorprese di chi capita in quello spazio, a scrivere o dipingere una faccia su una scheggia di legno o un pezzo di carta lasciato là, a costruire una figura con una bottiglietta dell'acqua schiacciata, un sasso, un brandello di straccio, due stecchini usati di gelato, un bicchiere di carta portato dal vento. Piccole cose. Cose da nulla. Semplici presenze la cui utilizzabilità è stata rifiutata o si è esaurita, e che pure viene da lui ripresa in un modo del tutto inatteso.

L'operazione artistica sull'ordinario è questa inattesa sorpresa che non snatura le cose, ma ne rivela la potenzialità inesauribile. Lo spazio espositivo è travalicato e tracima nello spazio comune. Il museo è diventato, secondo la proposta di un gruppo di artisti italiani degli ultimissimi anni, un museo in esilio, libero e aperto:²⁴ un museo senza luogo, senza consacrazione, virtualmente presente ovunque ed escluso da tutto.

Cesare Pietroiusti, artista romano, uno degli ideatori del museo in esilio, è stato forse colui che più di ogni altro ha saputo tradurre in pratica artistica contemporanea i propositi di Georges Perec sull'infraordinario. Nella sua opera *Pensieri non funzionali*²⁵ scrive una

serie di ricette per operazioni artistiche, fra le quali è possibile trovare propositi come «Osserva attentamente e cataloga quello che le persone che incroci per strada hanno in mano», oppure «Cerca di dare un senso ai frammenti di discorsi della gente che incroci per strada» o «Raccogli le tovaglie di carta scarabocchiate dagli avventori di un ristorante». L'eco perechiana è evidente, e spesso queste suggestioni sono state realizzate da lui stesso o da altri artisti (certe volte anche insieme).

Si tratta di permettere non solo la percezione insolita e sorprendente di oggetti comuni o luoghi quotidiani, ma anche di capire come la ricchezza dell'ordinario possa nutrire la nostra quotidianità re-spingendo l'anestesia che circonda il quotidiano. Pietroiusti non vuole "criticare" il comune e il quotidiano, ed è ben lungi dal disprezzarlo: vuole semplicemente mostrarne la grandezza discreta, la straordinarietà latente, la valenza dirompente. Per farlo, gli basta semplicemente accostare cose e situazioni fra loro apparentemente incoerenti, come quando progetta di mettersi seduto su una comune sedia da casa, vestito elegantemente, nel mezzo di un marciapiede molto frequentato, ascoltando e annotando mentalmente gli spezzoni percepibili dei commenti dei passanti.

La rilevanza dell'ordinario è la chiave per entrare nel mondo e provocarne il senso, la consuetudine del senso, non con l'insensatezza (che effettivamente appare, ma come reazione di chi è appunto troppo costretto nella convenzione del senso acquisito, comune) ma con l'alterazione di alcune variabili. È il caso che racconta a proposito di una delle sue prime esperienze d'artista:

L'opera che volevo realizzare, allorché sono stato invitato per la prima volta a fare una mostra personale, era riempire una stanza di oggetti qualunque. Riempirla, al massimo della capienza, di oggetti del tutto qualsiasi, non scelti per alcun motivo né estetico, né pratico. Ovviamente si trattava di un paradosso inattuabile (avrei dovuto scegliere senza scegliere) e quindi non sapevo come fare. Sergio Lombardo mi suggerì di lasciare la stanza così com'era. Tutto ciò che c'era dentro era infatti "qualunque": la polvere, le finestre, le prese e i fili dell'elettricità, le porte, le mattonelle del pavimento. Questa soluzione mi parve geniale e la adottai. L'opera si intitolava *Materia identica*. *Tutti gli oggetti contenuti in questa stanza.*²⁶

Il tema dominante del lavoro dell'artista diventa il "qualunque", anzi il *valore* di ogni "qualunque", perché questo non può e non deve essere determinato esclusivamente dallo scambio monetizzato stabilito da un certo tipo di mercato. Il valore delle cose ordinarie per un "io" o per un "noi" è sicuramente altro che per un "tu", un "voi" o un "loro". Il valore stabilito dalle convenzioni culturali non è mai stabile per sempre, e varia da individuo a individuo. Ma è soprattutto un differenziale di valore quello che Pietroiusti cerca di mostrare e di cui prova a fare esperienza: la ricerca di quelli che chiama gli «effetti collaterali» e cioè la potenzialità straordinariamente grande che si cela nell'ordinario, nel qualunque, nel quotidiano, il cui valore esula e trascende quello che siamo abituati a chiamare tale.

Per questo l'artista cerca altre strade senza però abbandonare le strade comuni, anzi percorrendole e utilizzandole come Delle Chiaie, analizzandole e catalogandone la quotidianità ordinaria come faceva Perec, ricombinandole come fanno molti altri artisti. Le piccole cose hanno questa discreta, ma inesorabile e potente grandezza: che non si lasciano mai schiacciare del tutto dalle leggi imposte di un valore aggiunto dal mercato. Nessuno magari le nota, nessuno le considera, nessuno le valorizza, ma ciò non toglie nulla alla loro potenzialità. Basta un artista a farle vibrare altrimenti. Basta uno scrittore capace di raccontarne altre storie. Non a farle diventare altre, si badi, non a modificarle per nobilitarle, ma per mostrarne l'apertura a una poeticità intrinseca che dà un altro valore alla loro stessa piccolezza. Cose semplici, gesti quotidiani e minuziosi, dettagli qualsiasi si aprono a realtà mai del tutto considerate.

I piccoli dettagli scarnificati dalla scrittura dell'indiana Arundhati Roy permettono alla narrazione di scivolare dietro l'apparenza delle cose, delle piccole cose, per rivelarne ora la meraviglia, ora la catastrofica insignificanza. Le pagine del quotidiano si rivelano sensori acutissimi di una vita destinata all'oblio, alla sconfitta e all'indifferenza. Oppure alla catastrofe.

Nel suo libro *Il dio delle piccole cose* la storia non è una storia, perché si moltiplica nelle storie dei diversi attori, ognuno con il suo particolarissimo punto di vista volto a comporre inconsapevolmente una storia che non ha unità. La storia di un disastro, di una sconfitta

ma anche di una vittoria, di un incontro e di uno scontro, dove le linee della narrazione s'intrecciano con quelle vissute dai protagonisti e ne sconvolgono i tempi, rovesciando il prima e il dopo. La Roy sceglie di proposito di narrare la fine prima dell'inizio e il durante dopo il dopo, che a sua volta s'intreccia al prima spezzando una continuità che renderebbe la storia *una* storia.

La storia, come tutte le storie, è un'ordinaria storia di amore e morte, di caste e separazione, di incomprensioni e pregiudizi, di violenza e di tenerezza. La giovane madre di due gemelli, colta e relativamente emancipata, è costretta dopo la separazione dal marito a tornare a casa dei genitori, produttori benestanti di religione siriano-ortodossa in un'India moderna ma incapace di superare segregazione, miseria e divisione sociale. L'altezzosa, ipocrita e benpensante famiglia disprezza la donna e vive concentrata sul fratello di lei, il primogenito maschio, ambizioso e fallito, comunista, colto e incoerente, del tutto incurante dei problemi altrui e fondamentalmente egoista, divorziato da una ex moglie inglese rimasta in Inghilterra con la loro bambina. La vita di un'India provinciale, bigotta e disgraziata, traversata dalla sua grande storia, viene vista dagli occhi dei due gemelli bambini di sei-sette anni, poi giovani adulti devastati dagli eventi.

Una volta adulta, la gemellina femmina, Rahel, sopravvissuta alla disperazione, viene descritta così:

(...) a metà strada tra l'indifferenza e la disperazione. (...) In certi posti, come quello da cui veniva Rahel, diversi tipi di disperazione si contendevano il primato. E (...) la disperazione personale non poteva mai essere disperata abbastanza. (...) Qualcosa accadeva quando il tumulto dentro una persona si abbandonava sfinito davanti al tempio del vasto, violento, volteggiante, incalzante, ridicolo, pazzo, velleitario tumulto generale di una nazione. (...) Il Grande Dio ululava come il vento rovente ed esigeva adorazione. E allora il Piccolo Dio (accogliente e modesto, privato e limitato) se ne fuggiva via scottato (...). Assuefatto alla continua conferma della sua irrilevanza, diventava flessibile e indifferente. Niente contava molto. Molto contava niente.²⁷

Per i gemelli piccole cose ridicole e banali costellano un'infanzia rischiarata tuttavia dalla loro grande libertà di pensiero e di azione

protetta e garantita dalla madre: la loro amicizia innocente con un “paria”, un intoccabile al servizio della famiglia, le loro perlustrazioni del territorio, gli stessi conflitti con la madre, finché la vita non presenterà con indifferenza una serie di circostanze che si concateneranno in maniera catastrofica. La loro cugina inglese insieme all'ex moglie dello zio che vengono a trovarli in India, il nervosismo della madre che le fa dire frasi ingigantite dalla sensibilità affettiva tormentata dei gemelli, la mobilitazione isterica della famiglia per preparare un'accoglienza volta solo a far “bella figura” con gli ex padroni coloniali... una serie di banali circostanze del tutto ordinarie descritte pianamente e con saggezza dalla Roy, sotto le quali però trapela la tensione, la follia, lo scontro, la difficoltà, l'amarrezza del mondo adulto e soprattutto la tremenda possibilità che tutto sarebbe potuto andare altrimenti. Ogni momento normale può diventare anormale, ogni istante banale può trasformarsi in catastrofe, e spesso queste trasformazioni vengono colte solo da chi le subisce, mentre tutti gli altri restano indifferenti e ignari. E sullo sfondo resta il respiro pesante della “grande Storia”, quella passata delle discriminazioni fra le caste, quella presente delle lotte politiche senza sbocco, e in mezzo la vita delle persone schiacciata dalle consuetudini. Il gemellino maschio verrà per esempio molestato sessualmente in un cinema senza che la madre se ne renda conto e senza che lui abbia il coraggio di dirglielo, in una situazione di nauseante e squalidissima normalità. Lo stesso giorno arriva la cuginetta inglese, mentre nella madre dei gemelli scocca la scintilla di un amore nei confronti del servitore intoccabile quando lo vede così teneramente in confidenza con i suoi figli.

Le parole esasperate ma comuni della madre snervata ai figli, la loro estrema sensibilità, poi l'amore tenero e sorprendente fra lei e l'intoccabile, una fuga pianificata, delle condizioni atmosferiche eccezionali, un fiume, una barca troppo piccola, una polizia troppo solerte. «Piccole cose», ripete più volte la Roy, come per esempio l'immagine di un uccello in volo riflessa nelle pupille di un vecchio cane, il trauma di un ragazzino troppo piccolo per capire la storia, la disperazione di una donna sconfitta dal destino, una bambina che muore affogata. Ma fra queste piccole cose sorge tremenda la consapevolezza

che tutto può cambiare in un giorno. Che poche manciate di ore possono condizionare l'esito di vite intere. E quando lo fanno, quelle poche manciate di ore, come i resti tratti in salvo da una casa incendiata (...) vanno dissepellite dalle rovine ed esaminate. Conservate. Spiegate. Cose normali, piccoli fatti, sventrati e ricostruiti. Impregnati di significati nuovi. Tutto a un tratto diventano lo scheletro sbiancato di una storia.²⁸

Le piccole cose, quelle dimenticate da tutti (o quelle trascurate da tutti, come diceva Perec), cioè «niente di cui il mondo avrebbe sentito la mancanza»²⁹ diventano proprio quelle attraverso cui la storia, anzi le storie si dipanano nella dolcezza estrema e nel dolore più atroce. Gli occhi innocenti dei bambini perdono ingenuità e infanzia perché le piccole cose, con il loro piccolo dio, non li proteggono e non li possono riparare dalla micidiale alleanza fra la grande Storia (gli interessi, i pregiudizi, le convenzioni e le convenienze) e le circostanze.

È così che l'amore segreto e sincero fra un uomo e una donna di caste diverse – che nei suoi dolcissimi momenti rubati alle convenzioni cominciava appena a riparare il dolore di una madre ancora giovane – viene scoperto e schiacciato senza pietà, come una piccola e insignificante cosa che non ha senso e non deve essere. L'amore appena scoperto, che agli occhi di lei era come il dono e la promessa di un uomo che era il dio delle piccole cose, diventa per gli altri uno scandalo banale da schiacciare sotto la suola di uno stivale da poliziotto. Perché le piccole cose non contano niente.

Ma sono sempre le piccole cose a essere al tempo stesso divine e mortali. Sono loro a cambiare la vita di qualcuno in modo inapparente, a dargli speranza ma anche a dargli disperazione: dipende dall'incontro di queste piccole cose con le grandi cose della Storia. L'amarezza che chiude il libro della Roy non deve far dimenticare la bellezza delle tante piccole cose che possono cambiare tutto, la loro grandezza: certo, le storie raccontate nel libro parlano di sconfitte, disperazione e morte. Sono le due tigri dell'apologo raccontato in apertura, con i topolini che rosicchiano il tralcio di vite. Ma le parole restano nella scrittura a rivendicare ugualmente la più grande delle ingiustizie: quella di aver lasciato che le piccole cose tornassero piccole e insignificanti, quando avevano appena cominciato a brillare della loro intima grandezza. La fragola è stata colta e assa-

porata; poi però le cose, piccole e grandi, sono andate avanti. Ma la fragola resta nella sua potenza sorprendente, e la sua dolcezza chiude anche questo romanzo.

Ecco infatti come la Roy racconta nelle ultimissime righe il fragile amore sbocciato dopo la prima notte fra i due amanti clandestini alla vita e alle usanze:

Anche dopo, nelle tredici notti che seguirono la prima, per istinto si aggrapparono alle Piccole Cose. Le Grandi Cose stavano acquattate dentro. Sapevano che non c'era posto dove potessero andare. Non avevano niente. Non avevano futuro. Perciò si aggrapparono alle piccole cose. Ridevano delle formiche che gli pizzicavano il sedere. Dei bruchi impacciati che scivolavano dal bordo delle foglie, degli scarafaggi rovesciati che non riuscivano a rad-drizzarsi. Di una coppia di pesciolini (...) di una mantide religiosa particolarmente devota. Di un ragno minuscolo (...). L'avevano scelto perché sapevano di dover riporre la loro fiducia nella fragilità. Attaccarsi alla piccolezza. Tutte le volte che si separavano, pretendevano l'uno dall'altro solo una piccola promessa. – Domani? – Domani –.³⁰

Una piccola promessa fra le piccole cose che la grande Storia ignorerà e seppellirà senza riguardo, uccidendo e rendendo rifiuti, immondizia, scarto fastidioso tutti i protagonisti del libro: eppure il libro è stato scritto in nome di questi rifiuti, di questa disperazione che rivela dentro di sé la potenza di una poesia, di un amore, di una sensibilità che le piccole cose continuano e continueranno per sempre ad avere, anche se nessuno vuole saperlo. In attesa di qualcuno capace di coglierne la dolcezza.

Note

¹ G. Perec, *L'infra-ordinario* (1989), trad. it. Boringhieri, Milano 1994.

² Regia di Erika von Rosen.

³ Il titolo è *Approches de quoi?*, ed è un testo del 1973.

⁴ G. Perec, *L'infra-ordinario*, cit. p. 11

⁵ *Ibidem*.

⁶ G. Perec, op. cit., pp. 9-10.

- ⁷ G. Perec, *La vita, istruzioni per l'uso* (1978), trad. it. Rizzoli, Milano 1984.
- ⁸ G. Perec, *Le cose* (1965), trad. it. Einaudi, Torino 2011.
- ⁹ Nel 1960, Perec vi entra a far parte 1967. Il “romanzo” *La scomparsa* (1969), trad. it. Guida, Napoli 1995, tutto costruito senza l'uso della vocale “e” che in francese è in assoluto la più usata; e poi il romanzo *Les revenentes*, Juillard, Paris 1972, che usa all'opposto esclusivamente parole contenenti solo la vocale “e”, ad esclusione di tutte le altre, sono anch'essi il frutto del suo lavoro sulle cose più abituali nei confronti delle quali non si presta più alcuna attenzione.
- ¹⁰ E.A. Poe, *La lettera rubata* (1845), trad. it. Mursia, Milano 2009.
- ¹¹ G. Perec, op. cit., p. 14.
- ¹² Ivi, p. 12-13.
- ¹³ *Ibidem*.
- ¹⁴ *Ibidem*.
- ¹⁵ Ivi, p. 14.
- ¹⁶ Perec, *L'infra-ordinario*, cit., pp. 11-14.
- ¹⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), trad. it. Bocca, Milano 1953, pp. 54 e 56-57.
- ¹⁸ Ivi, p. 81.
- ¹⁹ Ivi, p. 82.
- ²⁰ *Ibidem*.
- ²¹ M. Heidegger, *Sentieri interrotti* (1950), trad. it. Nuova Italia, Firenze 1968.
- ²² Ivi, p. 10.
- ²³ Su questo rapporto Heidegger-Duchamp mi permetto di rinviare al mio *Pensare l'impensato*, Meltemi, Roma 2004, pp. 161-182.
- ²⁴ C. Pietroiusti, artista romano, in *Intervista*, «Klat Magazine», 5/2/2011, afferma: «Il Museo in esilio nasce da un forte senso d'insoddisfazione generale nei confronti della produzione artistica contemporanea in Italia, che è condizionata, oggi ancor più di ieri, dai meccanismi del mercato dell'arte (creare per vendere) e dal gusto popolare, che spesso limitano la creatività e l'originalità dell'artista, il quale si adatta a un certo stile per non restare anonimo. Questa insoddisfazione presenta sfumature, tonalità differenti, che sono alla base del progetto: da una parte si tratta di motivazioni di natura socio-politica che pongono il Museo in esilio in una posizione di netto contrasto rispetto al sistema artistico più convenzionale. Ma il Museo in esilio non è solo ribellione, è anche uno strumento di ricerca basato sulla curiosità, sulla novità, sulla conoscenza di originali esperienze artistiche intese come alternative all'odierna produzione nazionale. Ricerca, quindi, di prodotti artistici inediti,

mai visti, presi dai luoghi più marginali e sconosciuti, località provinciali, paesini, e realizzati da personalità eccentriche, bizzarre, da artisti non etichettabili, estranei alle normative del sistema dell'arte, i quali hanno scelto volontariamente di non appartenere a questo universo politico».

- ²⁵ C. Pietroiusti, *Pensieri non funzionali*, Morra, Napoli 1997.
- ²⁶ A. Titolo, C. Pietroiusti, *Darsi un compito*, «Aperture. Punti di vista a tema», 14-15, 2003, p. 61.
- ²⁷ A. Roy, *Il dio delle piccole cose*, trad. it. Guanda, Parma 1997, pp. 29-30.
- ²⁸ Ivi, p. 43.
- ²⁹ Ivi, p. 139.
- ³⁰ Ivi, p. 356.

Felice Cimatti
Quanto fa 25 x 20?
Per una logica del cambiamento psichico

È molto difficile descrivere sentieri concettuali là dove sono già stati tracciati molti solchi – tuoi o di un'altra persona – e non imbattersi in una delle carreggiate già tracciate. È difficile deviare *anche soltanto di poco* da un vecchio corso di idee.

L. Wittgenstein¹

Talking cure

La psicoanalisi è una *cura*, prima che una particolare teoria della mente o una specie di filosofia. E una cura è efficace se *cambia*, in meglio, lo stato del paziente, altrimenti non è una cura. Siccome la psicoanalisi è una cura *fondamentalmente* basata sul linguaggio il problema è capire come possa, qualcosa di intrinsecamente linguistico (diversamente, a esempio, da una molecola che agisce direttamente sui neurotrasmettitori) cambiare lo stato complessivo di un essere umano. Asserendo che la psicoanalisi è basata sul linguaggio non stiamo sostenendo che gli altri elementi dell'analisi, a esempio setting, transfert e controtransfert, empatia, emozioni e così via, non abbiano un ruolo molto importante nell'analisi; il punto è che mentre una *talking cure*² senza questi elementi si può ancora considerare una psicoanalisi, non vale il contrario. Pertanto del linguaggio soltanto ci occuperemo in queste note. In questo senso, inoltre, quella che ci interessa è una *logica* del cambiamento psichico: non ci inte-

ressano, a esempio, le pre-condizioni soggettive di una psicoanalisi riuscita; al contrario, ci interessano proprio quelle che non dipendono dalle variabili psicologiche. La logica (anche se non nel senso della logica formale) si occupa delle condizioni generali che presiedono al funzionamento del linguaggio. In questo senso anche la psicoanalisi (come ogni psicoterapia) ha a che fare con la logica.

Significato e uso

Cominciamo con la strana domanda del titolo, quanto fa 25×20 ? La risposta (se conosciamo le regole della moltiplicazione) è scontata, 500. Ma *che* significa questo numero, o meglio, questa combinazione di caratteri grafici? L'aver effettuato il calcolo secondo l'algoritmo della moltiplicazione non risponde a questa domanda. Propriamente qui non è corretto nemmeno parlare di *calcolo*. Lo mostra Wittgenstein ponendosi questa domanda: «*calcola* la macchina calcolatrice?».³ Una macchina calcolatrice è certamente in grado di applicare l'algoritmo della moltiplicazione, ma questo è sufficiente per considerarlo *effettivamente* un calcolo?

Immagina che una macchina calcolatrice sia nata per caso; ora qualcuno preme i suoi tasti per caso (oppure un animale cammina su essi), ed essa esegue il prodotto 25×20 . Voglio dire, è essenziale alla matematica che i suoi segni vengano impiegati anche *in borbese*. È l'uso che se ne fa fuori della matematica, e dunque il significato dei segni, che trasforma in matematica il gioco dei segni. Allo stesso modo, anche, che non si trae un'inferenza logica quando si trasforma una configurazione in un'altra (una disposizione di sedie in una disposizione diversa), se queste disposizioni non hanno un uso linguistico fuori di queste trasformazioni.⁴

Un gatto curioso si avventura sulla tastiera di una macchina calcolatrice, e per puro caso con le zampe batte $25 \times 20 = 500$. Oltre al gatto e alla macchina calcolatrice non c'è nessun altro. Questo, ci ricorda Wittgenstein, non è un calcolo, perché non significa nulla, non ha alcuna funzione, non ci si fa nulla; di per sé è soltanto una «configurazione» di segni qualunque. Con questo curioso esperi-

mento mentale Wittgenstein ci vuole mostrare che il significato di ogni linguaggio non è contenuto all'*interno* di quello stesso linguaggio. I segni significano qualcosa solo se escono da sé: «il modo in cui una parola si capisce, questo le parole da sole non lo dicono (Teologia)». ⁵ Per capire una parola (e vale lo stesso per un calcolo) occorre tenere conto di quello che *si fa* con quella parola e del *luogo* in cui viene usata. Per questa ragione si tratta di una nota di «Teologia», perché riguarda ciò che rende *parola* una sequenza fonica, e questo qualcosa non sta dentro quella sequenza. Perché il problema del significato dei segni riguarda «quello che nella proposizione c'è di *vivente*». ⁶ Appunto, cosa rende *viva* una di per sé inerte combinazione di segni, cioè una proposizione? Il problema non è grammaticale, non è nel linguaggio, ma fuori di esso.

Torniamo a $25 \times 20 = 500$. Qualcuno, un po' frettolosamente, dirà che, siccome si tratta di segni, allora il loro significato coincide con i pensieri che vi corrispondono: il segno, come si dice, rimanda a qualcosa, appunto a un oggetto o a un pensiero. Non è così che la pensa Wittgenstein: «non riusciamo a sbarazzarci dell'idea che il senso della proposizione accompagni la proposizione; stia accanto alla proposizione». ⁷ Proviamo infatti a prendere sul serio questa idea (è uno dei modi migliori per valutare la bontà di un'idea, vedere le sue conseguenze). C'è un uomo, sdraiato su un lettino, che dice a un'altra persona, che si trova alle sue spalle: – questa notte ho fatto un sogno così e così –. La proposizione «questa notte ho fatto un sogno così e così» la chiameremo, per semplicità, *p*. Che significa *p*? Se *p* è un segno, allora deve rimandare a un pensiero, che si trova nella testa della persona che dice *p*: chiameremo questo pensiero interno *P*. Allora, per capire *p* bisogna afferrare *P*. Poniamo che l'uomo seduto alle spalle del sognatore sia riuscito proprio a afferrare *P*. Ci accorgiamo subito che non abbiamo affatto risolto il problema da cui eravamo partiti, perché si pone ora una nuova domanda: che significa *P*? Anche il pensiero *P* deve infatti essere compreso. Torniamo a *p*, per un momento: è una combinazione di segni linguistici, pertanto $p (= p_1 + p_2 + p_3 + \dots p_n)$. Se a *p* corrisponde (nella testa di chi prova a comprenderne il significato) *P*, ci ritroviamo infine con questa nuova combinazione: $P (= P_1 + P_2 + P_3 + \dots P_n)$. Come si vede nel passaggio da *p* a *P* abbiamo soltanto spostato il problema, senza risolver-

lo. Un problema che non può certo essere risolto supponendo che esista un ulteriore P^p a cui P rimanda (così come p rimandava a P). Perché anche per $P^p (= P^p_1 + P^p_2 + P^p_3 + \dots P^p_n)$ si porrà questo stesso problema, e così via di seguito. L'idea così semplice, all'inizio, della proposizione come segno di qualcos'altro in realtà si dimostra completamente impraticabile. Il significato di p , come quello di 25×20 , non può consistere in qualcosa nascosto al suo interno, però nemmeno nel rimando a qualche ulteriore pensiero. Per questa ragione, per Wittgenstein, rovesciando il luogo comune, «si potrebbe immaginare una malattia mentale, in cui un tizio può usare e capire un nome soltanto in presenza del suo portatore». ⁸ Una malattia che impedisce di comprendere come realmente funzioni il linguaggio; che costringe a pensare il linguaggio soltanto come mezzo (di comunicazione), e non come esperienza completa in senso proprio. Il punto, anche e soprattutto per la *talking cure*, è che il linguaggio è efficace esattamente quando non è un insieme di segni/rimandi. Vedere il linguaggio come fenomeno quotidiano e vitale, questa è la posta in gioco. E così, per capire che significhino i segni (matematici) 25×20 occorre che «vengano impiegati anche *in borghese*» ⁹. Ossia, nella vita di tutti i giorni, alla luce del sole, nell'esperienza *ordinaria* appunto.

Musica e linguaggio

Torniamo ora all'uomo sdraiato sul lettino, che dice alla persona alle sue spalle «questa notte ho fatto un sogno così e così». Il suo caso, apparentemente, non è diverso da quello del gatto che pasticciando con le zampe batte sulla tastiera 25×20 . Come, di per sé, questa è ancora soltanto una configurazione fisica priva di senso, esattamente lo stesso vale per le vibrazioni sonore prodotte dall'apparato fonatorio del sognatore. Un suono linguistico è prima di tutto un *rumore*, che poi, eventualmente, può essere considerato anche un suono linguistico, cioè un'entità dotata di significato: «se sentiamo parlare un cinese siamo portati a prendere le sue parole per un gorgoglio inarticolato. Chi capisce il cinese vi riconoscerà invece il *linguaggio*». ¹⁰ In queste pagine ci interessano propriamente le condizioni (logiche) che permettono questo passaggio, dal «gorgoglio» al «linguaggio», in modo

da, come continua nella stessa proposizione Wittgenstein, «riconoscere l'uomo nell'uomo». Perché una terapia analitica può essere curativa *soltanto* quando si realizza questo passaggio. Altrimenti non si va oltre quello che succede fra il gatto e la sequenza 25 x 20. Il problema è rendere *vivente* il linguaggio, perché solo se la parola è viva è capace di cambiare lo stato psichico del paziente, e quindi aiutarlo a guarire.

Torniamo a *p*, di nuovo. Il nostro problema è spiegare in che consista il suo senso. Abbiamo scartato due soluzioni, finora: quella che ritiene che il senso di *p* sia al suo interno, e quella che ritiene che consista nel rimando a qualcos'altro (un oggetto, un pensiero). Rimane una strada, quella in cui il senso di *p* si determina in un particolare *ambiente spazio-temporale*. In questo caso il senso di *p* non è né dentro di sé né al suo esterno; il senso di *p* coincide con quello che accade fra *p* e le persone, il luogo e il momento in cui lo stesso *p* viene impiegato. Per immaginare questa possibilità Wittgenstein ricorre al paragone con quello che succede nella musica. Contrariamente a un altro luogo comune, non è che la musica sia una specie di comunicazione (non linguistica), piuttosto l'esperienza linguistica è simile a quella musicale:¹¹

il comprendere una proposizione del linguaggio è molto più affine al comprendere un tema musicale di quanto forse non si creda. Ma io la intendo così: che il comprendere la proposizione del linguaggio è più vicino di quanto non si pensi a ciò che di solito si chiama comprendere il tema musicale. Perché il colorito e il tempo devono muoversi proprio secondo *questa* linea? Si vorrebbe dire: "Perché io so che cosa voglio dire tutto questo". Ma che cosa vuol dire? Non saprei dirlo. Per darne una "spiegazione" potrei paragonare il tema a qualcos'altro che ha lo stesso ritmo (voglio dire, la stessa linea). (Si dice: "Non vedi? Qui è come se si fosse tratta una conclusione" oppure: "Questo è come una parentesi", ecc. Come si giustificano questi paragoni? – Qui ci sono giustificazioni di generi molto diversi).¹²

Il senso di un brano musicale non è ricostruibile a partire dall'idea del segno come rimando, perché nel caso della musica questa ipotesi non sembra proprio potersi applicare. Quale sarebbe, infatti, il senso di una nota? A che rimanda una frase musicale? La solita risposta secondo cui la musica esprime emozioni non è affatto una ri-

sposta, è una analogia con una idea inappropriata (come abbiamo appena visto) del linguaggio.¹³ Se cade questa idea del linguaggio ancora di più deve cadere questa idea della musica. Non è che la musica non è un linguaggio, piuttosto il linguaggio non è interpretabile come un sistema di comunicazione. Il punto non è cosa esprime la musica, o il linguaggio, quanto: che succede quando si partecipa a un evento musicale? Wittgenstein descrive la comprensione di un brano musicale come una operazione non (direttamente o prevalentemente) cognitiva. Ascolto un brano musicale, ne seguo l'andamento, implicitamente lo confronto con un altro brano che risuona con quello che sto ascoltando, ma posso anche desiderare un andamento diverso. Qui non si tratta di spiegare *che* sia la musica – cioè riportarlo a qualcos'altro – bensì di rimanere al suo interno, e muoversi fra i suoi stessi elementi, ora assecondandoli ora contrastandoli. L'ascolto musicale è immanente, è tutto *nella* musica. Questo non significa lasciarsi ciecamente trascinare dal flusso sonoro, perché allora sarebbe improprio parlare di comprensione di un brano musicale: è comprensione, questa, perché chi ascolta deve comunque prendere posizione rispetto a quanto sta ascoltando.

La difficoltà qui consiste nel fatto che il luogo comune del linguaggio come comunicazione sempre di nuovo ci costringe a cercare da qualche parte un contenuto che i segni musicali dovrebbero esprimere/comunicare. Mentre qui non c'è niente da raggiungere oltre l'evento musicale, qui il significato dell'evento *coincide* con l'evento stesso: «se un tema, una frase [musicale] ti dice improvvisamente qualcosa, non è necessario che tu sia in grado di spiegartelo. Semplicemente, tutto d'un tratto ti è diventato accessibile anche *questo* gesto».¹⁴ Cominciamo forse a capire a che sta pensando Wittgenstein; comprendere un tema musicale significa che «tutto d'un tratto» ci diventa «accessibile» un nuovo «gesto». La differenza fra il gesto e il segno è radicale: il gesto è significativo di per sé, il gesto cioè è intrinsecamente espressivo; il segno, invece, è un mezzo, è qualcosa che rimanda a altro. Il gesto annulla la differenza fra espressione e contenuto, il segno al contrario è l'esemplificazione di questa differenza. Il paragone di Wittgenstein fra musica e linguaggio va proprio in questa direzione, vedere nelle parole delle esperienze in senso pieno: «il linguaggio deve parlar per sé stesso».¹⁵

Ma come fanno delle semplici *parole* a avere questo potere? Qui è l'esempio iniziale del calcolo 25×20 ad aiutarci. Queste tracce grafiche possono diventare un calcolo quando sono impiegate "in borghese", cioè nella vita di tutti i giorni: a esempio per calcolare la superficie di una stanza, oppure quanti bicchieri entrano in cassette che ne possono contenere ciascuna 25, o ancora quante persone possono entrare nella platea di un teatro. In contesti come questi, 25×20 diventa realmente un calcolo: il suo significato coincide allora con un certo *ambiente d'uso*:

il tema [musicale] non indica qualcosa al di là di sé stesso? Oh sì. Ma questo vuol dire: l'impressione che mi fa dipende da certe cose nel suo ambiente. – Per esempio dal nostro linguaggio e dalla sua intonazione, e dunque dall'intero campo dei nostri giochi linguistici. Se dico, per esempio: È come se qui si fosse tratta una conclusione, o come se qui si fosse confermato qualcosa, oppure come se *questo* fosse una risposta a quello che si è detto prima, – la mia comprensione presuppone appunto la familiarità con inferenze, conferme, risposte.¹⁶

Ascolto una proposizione. Le parole che la compongono si collegano con altre parole, altri gesti, e altri ambienti ancora: «le parole di un poeta possono trafiggerci. E questo, naturalmente, dipende *causalmente* dall'uso che queste parole hanno nella nostra vita. E dipende anche dal fatto che noi, conformemente a quest'uso, lasciamo che i nostri pensieri vaghino qua e là, nell'ambiente familiare delle parole»;¹⁷ questa trama di relazioni è la comprensione di quella proposizione. In questo senso comprendere una proposizione significa apprendere un nuovo gesto, cioè una nuova possibilità di azione all'interno dell'insieme dei «giochi linguistici»; la comprensione è cioè una forma di *azione*: «comprendere una proposizione è sapere che accada se essa è vera. (Dunque, una proposizione la si può comprendere senza sapere se essa è vera)». ¹⁸ Ascolto *p*, e comprendo *p* se so come dovrebbe essere il mondo perché *p* fosse vera, fosse cioè realizzata. Comprendere *p* significa allora sapere quello che bisognerebbe fare per realizzare *p* al mondo, appunto perché «le parole sono azioni». ¹⁹ Il linguaggio, insiste Wittgenstein, non è comunicazione né pensiero, «il linguaggio non è venuto fuori da un ragionamento». ²⁰

Il paragone fra linguaggio e musica porta in evidenza il fatto che il linguaggio è in primo luogo una forma di azione, è un gesto: «il sapere non viene tradotto in parole, quando si manifesta. Le parole non sono la traduzione di un'altra cosa, che era già lì prima di loro». ²¹ Contro il luogo comune che vede nel linguaggio solo un veicolo, occorre cominciare a pensare al linguaggio come una prassi immanente, una prassi cioè che ha senso proprio in quanto prassi, non perché comunichi qualcosa, ma perché incarna un certo modo di vivere:

così, vorrei dire, le parole “Oh, come vorrei che arrivasse!” sono cariche del mio desiderio. E le parole possono eromperci da noi – come un grido. Le parole possono essere *difficili* da pronunciare: tali sono, per esempio, le parole con quali esprimiamo una rinuncia, o confessiamo una debolezza. (Le parole sono anche azioni [*Taten*]). ²²

Per capire la logica del cambiamento terapeutico occorre partire da qui, da questo modo inconsueto di rappresentare il linguaggio. La *talking cure* non cura perché spiega al malato perché è malato, o perché gli permette di svelare i meccanismi della sua malattia, cura piuttosto perché porta con sé la possibilità di *agire* in un nuovo modo. L'effetto della *talking cure* è più simile a quello di aver imparato a ballare una nuova danza che a quello di aver raggiunto la consapevolezza intellettuale della propria nevrosi. La *talking cure* si colloca allora oltre ogni vetusto dualismo di mente e corpo: parla al corpo perché il corpo pensi e agisca in un modo nuovo, libero, imprevisto.

L'isterico soffre per lo più di reminiscenze

Prima di concentrarci sul meccanismo della cura, occorre però capire di che si ammali l'animale che parla. Qui è importante il *tipo* di ricerca che stiamo per intraprendere. Abbiamo scritto all'inizio che ci interessa la logica del cambiamento, e così ora ci interessa la logica della malattia. Ci sono molte cause organiche dei malanni umani, che ne compromettono la fisiologia. Non di queste, evidentemente, ci occuperemo. Qui invece conta il modo specificamente umano di ammalarsi dell'animale umano, un modo che è legato pro-

prio al linguaggio. Partiamo dal punto finale della sezione precedente: le parole vanno intese come *azioni*. Conoscere e parlare una lingua significa, allora, saper fare alcune cose, ma non altre. Tutti gli animali, tutti i viventi in realtà, sono in grado di agire in modi assai diversi e con scopi diversi. Non serve il linguaggio, pertanto, per agire. Il punto è che gli umani agiscono anche *nel e con* il linguaggio. In questo senso possiamo pensare a una lingua come a un repertorio di azioni possibili; ma anche, e correlativamente, come a un repertorio ancora più ampio, di azioni impossibili, quelle che quella lingua non ammette. La lingua smette di essere uno strumento trasparente al servizio della comunicazione; ora diventa un modo di agire, di opportunità ma anche di impedimenti. Per questa ragione possiamo parlare di una *logica* della malattia, perché il malanno tipicamente umano non dipende da un accidente sfortunato, da un virus che un giorno potrà essere debellato; il malanno tipicamente umano è quello causato dalla sua stessa costituzione, dal fatto che agisce con e nelle parole. E siccome non possiamo rinunciare a questa caratteristica, perché *Homo sapiens* significa appunto animale che parla, non possiamo nemmeno rinunciare alla malattia. In questo senso il *linguaggio stesso* è la nostra malattia.²³

Ma che significa che l'umano si ammala *nel e del* linguaggio? In realtà è una osservazione molto semplice, oscurata solo dal modo tradizionale di pensare al linguaggio semplicemente come comunicazione. Prendiamo come esempio l'affermazione con cui, di fatto, nasce la psicoanalisi: chi soffre di disturbi mentali soffre «per lo più di reminescenze».²⁴ Possiamo intendere questa parola, «reminescenze», in due modi molto diversi, a seconda di cosa pensiamo sia il linguaggio. Se per noi il linguaggio è un mezzo per la trasmissione dei pensieri, allora una reminescenza è un qualche contenuto della nostra testa che se ne sta già lì, e che talvolta raccontiamo a qualcuno. La parola rende noto agli altri un pensiero, un ricordo, che esisteva prima della sua traduzione linguistica. Non si capisce, però, perché raccontare un ricordo dovrebbe avere un valore terapeutico. Breuer e Freud, infatti, scoprono (e in questa scoperta c'è l'essenza della *talking cure*) che quando infine il paziente riesce a mettere in parole le «reminescenze» si ottiene la sua guarigione:

trovammo infatti, in principio con nostra grandissima sorpresa, che *i singoli sintomi isterici scomparivano subito e in modo definitivo quando si era riusciti a ridestare con piena chiarezza il ricordo dell'evento determinante, risvegliando insieme anche l'affetto che l'aveva accompagnato, e quando il malato descriveva l'evento nel modo più completo possibile esprimendo verbalmente il proprio affetto.*²⁵

Perché però il semplice *raccontare* un ricordo dovrebbe avere questo effetto? Perché raccontandolo si supererebbe la rimozione che lo bloccava nell'inconscio, questa è la risposta consueta. Forse è così, ma se ci atteniamo a quello che effettivamente succede, troviamo qualcosa di diverso. Breuer e Freud non ci dicono infatti che il paziente *descrive* uno stato interno (un ricordo), bensì che il paziente sta vivendo, attraverso le sue parole, una nuova esperienza: infatti «il ricordo privo di elementi affettivi è quasi sempre del tutto inefficiente».²⁶ Il racconto delle «reminescenze» non è una esperienza cognitiva, non è la neutrale trasmissione mediante il *medium* delle parole di un contenuto mnemonico; «il processo psichico svoltosi in origine deve ripetersi con la maggiore vivacità possibile, deve essere riportato nello *status nascendi* e deve poi “essere espresso in parole”».²⁷ Qui occorre attenersi a quello che Breuer e Freud *realmente* descrivono, non alla loro spiegazione di quello che stanno osservando (il «processo psichico svoltosi in origine», lo «*status nascendi*»): quello a cui assistiamo è che il paziente guarisce attraverso una esperienza linguistica. Non si tratta semplicemente di mettere in parole un contenuto mnemonico, piuttosto di inscenare una sorta di rappresentazione linguistica del proprio disagio. Qui si mostra pienamente alla luce il mondo mentale del malato, e attraverso questo processo quello stesso mondo mentale può essere finalmente superato. Proprio in questa *azione* consiste l'«abreazione»: «nella parola l'uomo trova un surrogato dell'azione, e con l'aiuto della parola l'affetto può essere “abreagito” in misura quasi uguale. In altri casi il parlare è di per sé il riflesso adeguato, nel lamento e nel liberarsi dal peso di un segreto (confessione)».²⁸ Qui la parola non è affatto comunicazione, ma appunto direttamente azione. E non è un caso che Breuer e Freud facciano l'esempio della *confessione*, che è un atto linguistico nel senso di Austin:²⁹ cioè un dire che coincide con un fare. La confessione

cattolica, a esempio, estingue il peccato, cioè è una azione che assolve da altre precedenti azioni. In questo senso è un perfetto esempio di *performativo*, appunto un atto linguistico che fa qualcosa proprio in quanto linguistico.

Se intendiamo il linguaggio, con Wittgenstein, come una forma di azione, le «reminiscenze» di cui soffre il malato di mente assumono pertanto un significato diverso: quando il paziente, grazie alla *talking cure*, mette in scena il suo mondo mentale, non sta riportando alla luce dei ricordi rimossi, piuttosto prova una *nuova esperienza* che gli rende finalmente pensabile la possibilità di vivere in modo diverso. Solo quando una modalità d'esistenza ci appare davanti agli occhi in piena evidenza possiamo, se ne abbiamo la forza e il desiderio, provare a cambiarla. La *talking cure* mette in scena la *possibilità del cambiamento*.

Torniamo ora a Breuer e Freud, che significa propriamente, che il malato soffre di «reminiscenze»? In che senso un pensiero/azione (non pensato e non agito) può ammalare? Nelle *Osservazioni filosofiche* Wittgenstein osserva che «non è possibile credere in qualcosa che non si può pensare verificato in qualche modo».³⁰ Se capire una proposizione significa poter immaginare come dovrebbe essere il mondo affinché quella proposizione potesse essere vera, allora non capire una proposizione significa, al contrario, non riuscire in nessun modo a figurarsi come *potrebbe* essere vera. In questo senso l'incomprensione linguistica è una forma di *manca di immaginazione*. Così, per tornare al nostro esempio iniziale, possiamo capire che significhi 25 x 20 solo se, con questa sequenza di tracce grafiche, abbiamo un modo per farci qualcosa; altrimenti rimarremo nella situazione del gatto che compone per caso questa combinazione, oppure di chi nel gorgoglio del cinese non riconosce un linguaggio. La nostra mente si blocca, cioè si ammala, quando nel linguaggio non riusciamo più a muoverci liberamente. Quando cioè non riusciamo a pensare qualcosa di diverso da quello che già abbiamo pensato/agito. O meglio, quando non riusciamo a renderci conto che quello che pensiamo/agiamo non è che *una* delle indefinite possibilità di pensiero/azione che lo stesso linguaggio ci offre: «è quasi incredibile come un problema sia posto completamente, per miglia e miglia, sotto il blocco dei modi di esprimersi sbagliati che una generazione dopo

l'altra gli dispone tutto intorno, sicché è quasi impossibile raggiungerlo». ³¹ C'è un «problema», nella matematica come nella nostra vita, eppure «è quasi impossibile raggiungerlo», ma non perché sia un problema insormontabile (se è un problema allora *in qualche modo* è anche sormontabile), piuttosto perché non riusciamo neanche a vederlo, nascosto com'è «sotto il blocco dei modi di esprimersi sbagliati che una generazione dopo l'altra gli dispone tutto intorno». Il malato, si potrebbe dire, non tanto soffre per i ricordi, quanto di un difetto di immaginazione. In questo senso il primo passo e fondamentale della guarigione mediante la *talking cure* consiste nella capacità di formulare una buona domanda, perché «a una domanda corrisponde sempre un *metodo* di ritrovamento». ³²

– Sono infelice – continua a ripetere, di seduta in seduta, un paziente. Un atto linguistico che realizza la stessa infelicità che pretenderebbe soltanto di descrivere. Si può uscire da questa ripetizione mortifera quando il paziente, infine, riesce a immaginare una domanda sulla ragione di questa condizione: ora c'è l'individuazione di un problema. Forse non è il problema giusto, ancora, ma non è questo che conta; l'importante è l'aver rimesso in movimento il dispositivo linguistico della domanda. Perché «cercare si può soltanto in uno spazio. Perché solo nello spazio si ha una relazione con il *là* dove non si è». ³³ Porsi il problema di un «*là*» significa infatti aver realizzato che ci si trova in un *qui* diverso, e che questo *qui* non soddisfa, che *qui* siamo infelici. E comprendere che esiste una distanza fra il luogo in cui ci si trova e il «*là*» che abbiamo immaginato significa anche cominciare a cercare un tragitto per arrivarci: «comprendere il senso di una proposizione vuol dire sapere come produrre la decisione se essa sia vera o falsa», ³⁴ cioè la decisione su come bisognerebbe cambiare il mondo per rendere la proposizione vera. È subito chiaro il collegamento fra immaginare un'alternativa al presente e la nostra «decisione». Se so che un «*là*» può esserci, sta a me prendere posizione rispetto a questa opportunità. In questo senso la malattia è un blocco anche della «decisione», perché sembra non lasciarci alcun margine di manovra; se non c'è alcun «*là*» non c'è nemmeno niente da fare, nessuna scelta da prendere, niente da decidere. La malattia è dolorosa ma confortante, proprio perché esenta dalla «decisione». Propriamente la malattia è proprio in questa eclissi della «decisione». Da no-

tare che questo modo di descrivere la malattia mentale non equivale a dire che il malato ha poca o nulla volontà: abbiamo ricordato all'inizio che c'interessa solo la logica, e non la psicologia. In questo senso la «decisione» ha a che fare con il funzionamento del linguaggio, cioè della normale e naturale attività umana. Non serve uno sforzo particolare per parlare, e così non serve un particolare impegno per la «decisione»; il punto è creare le condizioni per la *possibilità* della decisione. A questo serve la *talking cure*. La malattia mentale, allora, di fatto consiste nell'impossibilità di pensare/agire. Wittgenstein ci mostra questa condizione con un esempio illuminante:

sto cercando di condurvi in giro per una certa regione. Tenterò di mostrarvi che le difficoltà filosofiche che si presentano, in matematica come altrove, insorgono poiché ci troviamo in una città sconosciuta e non ci orientiamo. Dobbiamo imparare la topografia andando da un luogo della città all'altro e di là a un altro ancora, e così via. E dobbiamo farlo tanto spesso finché non impariamo a orientarci, o immediatamente o dopo esserci guardati un po' attorno, qualunque sia il posto in cui siamo capitati. (...) La difficoltà nella filosofia sta nel fatto che bisogna imparare a orientarsi. La vera difficoltà in filosofia è una questione di memoria, memoria di un genere particolare. Una buona guida vi condurrà cento volte per ciascuna strada, e come una guida vi mostrerà ogni giorno nuove strade, così io vi mostrerò nuove parole.³⁵

L'intero linguaggio è come «una città sconosciuta» in cui «non ci orientiamo». Le «difficoltà filosofiche», ma anche quelle della vita di tutti i giorni, sono dovute al fatto che non conosciamo, in realtà, come spostarci nella città. Ma così finiamo per vivere sempre fra le solite quattro strade, e le tante opportunità della città ci rimangono ignote. Eppure sono lì a un passo, basterebbe addentrarsi per una strada, o infilarsi per un vicolo, o attraversare il grande viale dall'altra parte del parco. E così la nostra vita rischia di rinsecchire, e arriviamo a considerare naturali e quindi invalicabili dei confini che, invece, sono dovuti soltanto alla limitatezza del nostro senso d'orientamento. Ci serve allora una «guida» che ci insegni la «topografia» della città. Ci insegni, cioè, la *possibilità* di muoverci nella città; starà poi a noi *che* fare, di questa possibilità. Una guida pertanto che non ci deve affatto consigliare quale quartiere scegliere

(forse è questa, al fondo, la differenza fra una psicoanalisi e una psicoterapia; l'analista fornisce una mappa della città, lo psicoterapeuta anche un elenco dei luoghi da visitare); il suo compito è piuttosto di dare una *possibilità alla possibilità*. E non è un caso che il filosofo, ma qui Wittgenstein sta parlando anche dell'analista,³⁶ lavori con la «memoria». Più sopra abbiamo visto come, per Breuer e Freud, il nevrotico soffre di «reminescenze». La cura di questo peculiare malanno richiede di mostrare al paziente «ogni giorno nuove strade», ossia nuove possibilità di azione, e quindi anche «nuove parole» che aiutino a trovare quelle strade. Si tratta di offrire un nuovo contesto per le «reminescenze» dolorose, trovare per loro un nuovo ambiente, un nuovo uso: in questo senso «il lavoro del filosofo consiste nel mettere insieme ricordi, per uno scopo determinato».³⁷ Nella *talking cure* «lo scopo determinato» è molto chiaro, fin dall'inizio: permettere al paziente di muoversi *da solo* in *tutta* la città. Come disse una volta Freud a un suo paziente, «la soluzione dei sintomi non avviene per il fatto che il sintomo scompare quando viene stabilito il nesso fra sintomo e trauma rimosso, ma perché poi si è capaci di far scomparire il sintomo».³⁸ Una volta che ho visto che ci sono anche altri quartieri, nella città in cui vivo, posso anche andarci a vivere. Ma per farlo devo aver compreso che il posto in cui vivo non è l'*unico* posto in cui potrei vivere.

L'ordinario e lo straordinario

L'obiettivo della psicoanalisi non è allora scoprire un segreto nascosto nelle profondità della mente: in realtà e al contrario, è insegnare al malato a orientarsi nell'ambiente in cui *già* si trovava. In questo senso è l'ordinario il campo d'azione della *talking cure*. Ordinario da intendere come il campo del linguaggio con tutte le sue potenzialità di pensiero e azione. La cura consiste appunto nel riportare il malato al linguaggio, e quindi alla possibilità della possibilità. C'è da dire, tuttavia, che il campo dell'ordinario non è affatto un campo confortevole; al contrario, pensare è forse l'attività umana più fastidiosa, oltre che potenzialmente anche quella più pericolosa. Tornando alla similitudine di Wittgenstein, pensare significa attra-

versare la strada, e avventurarsi in un quartiere che non conosciamo, con tutte le conseguenze che questo movimento nell'ignoto comporta: «il pensare», diceva Bion, «è un momento evolutivo molto sgradito; sgradito, perché potrebbe metterci più a nostro agio; sgradito perché potrebbe metterci più a disagio. È difficile sapere che fare della capacità di pensare». ³⁹ È difficile, eppure a volte la vita può essere così pesante che si è disposti, pur di stare meglio, a correre perfino il rischio di pensare.

Si tratta ora di capire in che consista questo campo dell'ordinario a cui la *talking cure* vuole riportare il paziente. Facciamoci guidare, ancora una volta, da Wittgenstein: «il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: Un dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade dritte e regolari, e case uniformi». ⁴⁰ Nella città viviamo, è il nostro ambiente "naturale", ci troviamo quello che ci serve per ogni nostra attività: in questo senso la città è un insieme di potenzialità. Abbiamo detto che il malato è come se vivesse, invece, in un piccolissimo villaggio isolato all'interno di una regione remota. L'aiuto che la *talking cure* può offrire – e qui è evidente la nostra attenzione alla logica della cura, più che agli effetti soggettivi che può avere – consiste nel fargli vedere che quel villaggio in realtà fa parte di una città, e che quindi ci sono opportunità di vita che non aveva preso in considerazione: «qual è il tuo scopo in filosofia? – Indicare alla mosca la via d'uscita dalla trappola». ⁴¹ Il paragone è esplicito: il malato è la mosca, la trappola è – a esempio – il vetro della finestra aperta in cui continua ottusamente a sbattere, senza accorgersi che a pochi centimetri c'è la via di fuga, c'è la libertà: il filosofo è la *talking cure*, che in fondo non deve spiegare né perché la mosca continui a sbattere sullo stesso vetro, né che fare, una volta usciti dalla trappola. Il suo compito, del tutto ordinario appunto, è mostrare che una via d'uscita c'è, c'è sempre stata in realtà. Allo stesso tempo, però, è una mossa straordinaria, perché niente è più difficile da sopportare del fatto frustrante che non c'era proprio *nulla* da scoprire, che la soluzione era lì a portata di mano: «un uomo è *prigioniero* in una stanza, se la porta non è sbarrata e si apre dall'interno, ma non gli viene in mente di *tirare* invece di *spingere*». ⁴² La mossa che avrebbe liberato l'uo-

mo, la mossa che gli avrebbe permesso di uscire dalla stanza, è *sempre* stata possibile; solo che l'uomo non l'ha mai presa in considerazione, non si è nemmeno permesso di immaginare che una via d'uscita ci fosse. Ecco, la cura consiste in questa doppia mossa, ordinaria (la soluzione è affatto banale) e straordinaria (per gli effetti imprevedibili che innescherà).

Che il campo dell'ordinario sia il campo del linguaggio permette di mettere in luce un elemento fondamentale della *talking cure* che finora non abbiamo evidenziato: che può curare perché fin dall'inizio e in modo radicale è intersoggettiva. In effetti – anche tenendo a mente il paragone con la città – la malattia è una forma di isolamento, di riduzione del linguaggio pubblico – che si può usare appunto in *tutta* la città – a linguaggio privato, che solo pochi possono intendere, e al limite *nessuno* può comprendere (proprio come l'uso privato di un bene pubblico lo toglie dalla vita sociale). La *talking cure* riporta il sintomo alla parola, l'individuale al sociale, il privato al pubblico. Per rimanere nel paragone di Wittgenstein, è come se una persona riuscisse a muoversi soltanto nella sua stanza, e poi nemmeno in tutta la stanza, solo fra sedia e scrivania, e poi nemmeno più lì, soltanto rimanendo fermo sulla sedia. Ecco, la *talking cure* è anche una rieducazione alle relazioni sociali.

Il punto è: *come* nasce un pensiero, quando si torna a pensare? Qui diventa chiaro perché la nostra indagine è logica: la nostra domanda infatti non riguarda i meccanismi mentali del pensiero, riguarda invece l'ambiente naturale del pensiero. Liberiamoci subito della risposta sbagliata, quella che considera il pensiero un processo psicologico: «stranamente una delle idee filosoficamente più pericolose è l'idea che pensiamo con la testa, o nella testa». ⁴³ Se il pensiero ha a che fare con il linguaggio, e quindi con una attività intrinsecamente sociale, allora il pensare non può essere una attività individuale, allora il pensare non può stare «nella testa», appunto. Qui sembra imporsi la pochezza della nostra immaginazione, perché se il pensiero non sta nella testa di chi pensa, *dove* sta, allora? Questa domanda ha senso solo se crediamo che il linguaggio è un mezzo di comunicazione. Però sappiamo che c'è anche un altro modo per descrivere il linguaggio, pensarlo come qualcosa di simile alla musica: «Debussy», scrive lo psicoanalista Thomas Ogden, «pensava che la

musica fosse lo spazio tra le note. Qualcosa di analogo si potrebbe dire della psicoanalisi. Tra le note delle parole dette, che costituiscono il dialogo analitico, ci sono le *rêverie* dell'analista e dell'analizzando. Ed è in questo spazio occupato dal reciproco gioco delle *rêverie* che si trova la musica della psicoanalisi». ⁴⁴ Analista e paziente mettono in comune i loro linguaggi privati; il loro compito è provare a costruire una lingua *comune*. In realtà i due ruoli, dell'analista e del paziente, non sono simmetrici; il compito dell'analista è quello della «guida» che al paziente «mostrerà ogni giorno nuove strade». Per questa ragione la *talking cure* è una cura, perché l'analista si prende la responsabilità di mostrare l'esistenza e la percorribilità di queste «nuove strade». Allo stesso tempo, proprio perché il linguaggio non è pensabile come semplice strumento di comunicazione, la cura consiste, così come accade nella musica, nella elaborazione di un suono unitario, di un *gesto comune*. Prendiamo un duo, viola e pianoforte: è banale ma non per questo meno significativo osservare che la melodia che possiamo ascoltare non appartiene né alla viola né al pianoforte; la melodia è *fuori* dei due suonatori, la melodia è *fra* loro. Questo elemento ulteriore, rispetto ai due partecipanti alla seduta analitica, Ogden la definisce «il terzo analitico». ⁴⁵ Capiamo infine perché fosse così importante cambiare il modo di rappresentarci il linguaggio: finché lo abbiamo pensato esclusivamente come mezzo di comunicazione non avremmo potuto neanche percepire l'esistenza del «terzo analitico». Il quale può esistere proprio perché rimaniamo ben stretti alla realtà del linguaggio, perché lo prendiamo per una esperienza condivisa di per sé, a partire dalla «idea che il linguaggio non sia un semplice abito di cui le comunicazioni si rivestono», appunto, il *medium* comunicativo, «ma il mezzo attraverso cui l'esperienza prende vita nel processo di essere detta o scritta». ⁴⁶ L'esperienza della *talking cure* non si svolge attraverso il linguaggio, ma è inseparabile dal linguaggio: «più che di cercare di andare oltre il linguaggio, tenterò di entrare in esso». ⁴⁷ Il pensiero *può nascere* quando si istituisce il «terzo analitico» (un po' come quando uno stormo di uccelli prende nel cielo una forma che nessuno degli animali al suo interno aveva previsto né, soprattutto, poteva prevedere); in questo spazio che non è di nessuno (come la città, come il linguaggio), i nuovi pensieri prendono forma:

immaginiamo che, quando un certo numero di persone si riuniscono insieme (...), ci siano dei pensieri erranti che fluttuano in giro cercando di trovare una mente in cui sistemarsi. È possibile per noi, in quanto individui, acchiappare uno di questi pensieri selvaggi senza andare tanto per il sottile sulla razza e sulla categoria a cui appartiene, sia che si tratti di un ricordo oppure di un'intuizione, e per quanto strano o selvaggio o amichevole possa essere, e dargli dimora e poi permettergli di fuggire dalla nostra bocca? – in altre parole, metterlo alla luce? In altri termini, possiamo permetterci di acchiappare il germe di un'idea e piantarlo dove possa svilupparsi finché non sia abbastanza maturo per nascere?⁴⁸

Nello spazio affatto ordinario che si apre fra le persone che «si riuniscono insieme» – lo spazio del linguaggio, del «terzo analitico» – ci sono «dei pensieri erranti che fluttuano in giro». Che sono, questi pensieri? Sono i pensieri possibili che non sono stati ancora formulati, appena intuiti, o meglio presentiti, dei «pensieri selvaggi» perché non hanno una forma definita, un genere grammaticale, o un concetto sotto cui rientrare; eppure questi pensieri sono già lì, occorre solo creare un ambiente perché possono svilupparsi, ed infine «nascere». E il loro ambiente è il campo del linguaggio. Pensare significa avere il coraggio – la «decisione» di cui parlava Wittgenstein – di ospitare uno di questi pensieri «senza portatore»;⁴⁹ la *talking cure* istituisce le condizioni per pensare.

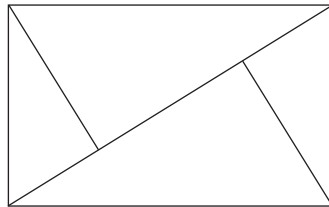
Cambiare

La *talking cure* è una cura se cambia le persone, e le cambia se le mette nelle condizioni di *pensare*. Perché un pensiero cambia la vita, letteralmente. Ci si può sbarazzare del passato, a esempio, solo dopo averlo pensato, perché «non si può dimenticare ciò che non si può ricordare».⁵⁰ Pensare significa allora superare l'incantamento del mondo in cui viviamo, e mostrare che un altro mondo è possibile.⁵¹ È tutta un *fatto*, la nostra vita: a noi prenderne atto; questo ci viene insegnato fin da piccoli: «questa apparentemente è l'esposizione di un fatto», appunto, «ma in realtà è la formulazione di un problema; è un problema camuffato da fatto».⁵² Questa è un'altra definizione

della *talking cure*: la terapia che cerca di trasformare i fatti in problemi, in modo che «la mitologia» (cioè l'insieme dei pensieri che prendiamo per indubitabili, per fatti appunto), «può di nuovo tramutarsi in corrente» e così «l'alveo del fiume dei pensieri può spostarsi»:⁵³

ora, è possibile che io abbia davanti a me A e B , e anche che li veda entrambi, ma che osservi soltanto $A \vee B$? Ebbene, non c'è dubbio che una cosa del genere è, in certo senso, possibile. E io immaginavo appunto che l'osservatore fosse preoccupato da un certo aspetto; che avesse davanti a sé, per esempio, un determinato tipo di paradigma, e fosse preso in una determinata routine di applicazione. – E come può essersi adattato ad $A \vee B$, così può esserci adattato ad $A \wedge B$. Dunque, solo $A \wedge B$ lo colpisce, e non, per esempio, A . Essersi adattato ad $A \vee B$ significa, si potrebbe dire, reagire a una determinata situazione con il concetto “ $A \vee B$ ”. E naturalmente; si può fare esattamente la stessa cosa anche con $A \cdot B$.⁵⁴

L'esempio è semplicissimo, ma illuminante. Ci sono A e B . In che modo *pensiamo* questi due oggetti? Uno li vede vicini, e però li *pensa* come $A \vee B$, concentra cioè l'attenzione ora su uno ora sull'altro, senza mai coglierli in un unico sguardo. Come li vede, invece, chi percepisce $A \wedge B$, cioè come se formassero una coppia? Il primo li vede attraverso il concetto “ $A \vee B$ ” mentre l'altro li vede attraverso il concetto “ $A \wedge B$ ”. Pensare significa permetterci di accogliere la possibilità di passare da “ $A \vee B$ ” a “ $A \wedge B$ ”. Quando finalmente *vedo* anche questo aspetto di A e B il cambiamento diventa possibile. E lo posso vedere attraverso un modo diverso di usare un concetto: «“Dare un nuovo concetto” può soltanto voler dire: introdurre un nuovo impiego del concetto, una nuova prassi». ⁵⁵ Proviamo a far *vedere* cosa intenda Wittgenstein con un ultimo esempio, a partire da questa figura, che si ottiene mediante una particolare composizione di quattro triangoli rettangoli:



immaginiamo che le proprietà fisiche dei pezzi del rompicapo siano tali che i pezzi non possono assumere la posizione cercata. Ma non siano tali che chi tenta di fargliela assumere percepisca una resistenza: semplicemente, si possono fare tutti gli altri tentativi tranne *questo*, e neanche per caso i pezzi si incastrano secondo questa disposizione. Come se, a questo punto, ci fosse un “punto cieco”, forse nel nostro cervello. E non è così, quando credo di aver tentato tutte le posizioni *possibili* e ogni volta, quasi fossi stato stregato, sono passato davanti a quella giusta senza accorgermene? Non si può dire che la figura che ti mostra la soluzione fa cadere la benda dai tuoi occhi; o anche, che cambia la tua geometria? Ti indica, per così dire, una nuova dimensione dello spazio. (Come quando si indica a una mosca la strada per uscire dalla trappola di vetro).⁵⁶

La mosca, ora come prima, siamo noi, la soluzione c’era anche prima, solo che adesso qualcuno, una «guida», ci offre una «nuova prassi», e così infine *vediamo* la soluzione: «la nuova posizione è come uscita dal nulla. Dove prima non c’era niente, ora, improvvisamente, c’è qualcosa». ⁵⁷ Il segreto non era affatto segreto; era un «pensiero senza pensatore», come dice Bion, «che si sta guardando attorno alla ricerca di qualcuno in cui “possa venire pensato”». ⁵⁸ Aspettavamo, e l’attesa può essere lunghissima, talvolta senza fine, che dal campo dell’ordinario ci arrivasse un cenno, niente di più, ma anche niente di meno. Quando il cenno arriva – la *talking cure* è questo gesto – finalmente appare «una nuova dimensione dello spazio», una vita nuova, perché «la parola rivoltata ha un volto *nuovo*». ⁵⁹

Note

- ¹ L. Wittgenstein, *Zettel* (1982), trad. it. Einaudi, Torino, 1986, par. 349
- ² J. Breuer, S. Freud, *Studi sull’isteria* (1895), in *Opere*, Vol. I, Boringhieri, Torino 1977, p. 197.
- ³ L. Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica* (1956), trad. it. Einaudi, Torino 1979, IV, par. 2.
- ⁴ *Ibidem*.
- ⁵ L. Wittgenstein, *Zettel* (1982), cit., par. 144.
- ⁶ Ivi, par. 143.
- ⁷ Ivi, par. 139.

- ⁸ Ivi, par. 714.
- ⁹ L. Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica* (1956), cit., par. 2.
- ¹⁰ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi* (1977), trad. it. Adelphi, Milano 1980, p. 15.
- ¹¹ Cfr. P. Niro, *Ludwig Wittgenstein e la musica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008.
- ¹² L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), trad. it. Einaudi, Torino, 1967, par. 527.
- ¹³ Cfr. S. Mithen, *Il canto degli antenati* (2005), trad. it. Codice edizioni, Torino 2007.
- ¹⁴ L. Wittgenstein, *Zettel* (1982), cit., par. 158.
- ¹⁵ L. Wittgenstein, *Grammatica filosofica* (1969), trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1990, p. 7.
- ¹⁶ L. Wittgenstein, *Zettel* (1982), trad. it. Einaudi, Torino, 1986, par. 175.
- ¹⁷ Ivi, par. 155.
- ¹⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922), trad. it. Einaudi, Torino 1995, par. 4.024.
- ¹⁹ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi* (1977), trad. it. Adelphi, Milano 1980, p. 90.
- ²⁰ L. Wittgenstein, *Della certezza* (1969), trad. it. Einaudi Torino 1978, par. 475.
- ²¹ L. Wittgenstein, *Zettel* (1982), cit., par. 191.
- ²² L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), cit., par. 527.
- ²³ F. Cimatti, *Linguaggio e religione. Lacan sull'umano come animale malato, «Psicoterapia e Scienze umane»*, Vol. IV, 2010, pp. 463-472.
- ²⁴ J. Breuer, S. Freud, *Studi sull'isteria* (1895), in *Opere*, Vol. I, Boringhieri, Torino 1977, p. 179.
- ²⁵ Ivi, p. 178.
- ²⁶ *Ibidem*.
- ²⁷ *Ibidem*.
- ²⁸ Ivi, p. 180.
- ²⁹ J. Austin, *Come fare cose con le parole* (1962), trad. it. Marietti, Genova 1987.
- ³⁰ L. Wittgenstein, *Osservazioni filosofiche* (1964), trad. it. Einaudi, Torino 1999, p. 40.
- ³¹ Ivi, p. 126.
- ³² Ivi, p. 27.
- ³³ Ivi, p. 28.
- ³⁴ *Ibidem*.
- ³⁵ L. Wittgenstein, *Lezioni sui fondamenti della matematica* (1976), Boringhieri, Torino 1982, pp. 47-48.
- ³⁶ Cfr. F. Cimatti, *Il volto e la parola. Per una psicologia superficiale*, Quodlibet, Macerata 2007.
- ³⁷ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), cit., par. 127.
- ³⁸ M. Pohlen, *In analisi con Freud. I verbali delle sedute di Ernst Blum del 1922*

- (2006), trad. it. Boringhieri, Torino 2009, p. 273.
- ³⁹ W.R. Bion, 1984, *Discussioni con W.R. Bion. Los Angeles, New York, São Paulo*, Loescher, Torino, p. 205.
- ⁴⁰ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), cit., par. 18.
- ⁴¹ Ivi, I, par. 309.
- ⁴² L. Wittgenstein, *Pensieri diversi* (1977), trad. it. Adelphi, Milano 1980, p. 84.
- ⁴³ L. Wittgenstein, *Zettel* (1982), cit., par. 605.
- ⁴⁴ T. Ogden, *Rêverie e interpretazione* (1997), trad. it. Astrolabio, Roma 1999, p. 60.
- ⁴⁵ T. Ogden, *The Analytic Third: Working with Intersubjective Clinical Facts*, «The International Journal of Psychoanalysis», Vol. LXXIV, 1994, pp. 3-19.
- ⁴⁶ T. Ogden, *Rêverie e interpretazione* (1997), cit., p. 108.
- ⁴⁷ *Ibidem*.
- ⁴⁸ W.R. Bion, *Discussioni con W.R. Bion. Los Angeles, New York, São Paulo* (1980), cit., p. 201.
- ⁴⁹ Ivi, p. 201.
- ⁵⁰ Ivi, p. 23.
- ⁵¹ F. Cimatti, *La vita che verrà. Biopolitica per Homo sapiens, ombre corte*, Verona 2011, in part. capp. 6 e 7.
- ⁵² Ivi, p. 106.
- ⁵³ L. Wittgenstein, *Della certezza* (1969), cit., par. 97.
- ⁵⁴ L. Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica* (1956), trad. it. Einaudi, Torino 1979, V, par. 47.
- ⁵⁵ Ivi, V, par. 49.
- ⁵⁶ Ivi, I, par. 44.
- ⁵⁷ Ivi, I, par. 46.
- ⁵⁸ W.R. Bion, *Discussioni con W.R. Bion. Los Angeles, New York, São Paulo* (1980), cit., p. 201.
- ⁵⁹ L. Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica* (1956), cit., III, par. 50.

Graziella Berto
La cura della singolarità

La consumazione dell'inconscio

C'è un messaggio, o un allarme, che ci giunge da alcune voci della psicoanalisi contemporanea: l'“inconscio”, quella dimensione eccentrica al controllo della coscienza e densa di desideri che ci siamo abituati a chiamare in questo modo, si sta inaridendo, rischia di scomparire. L'effetto di tale “prosciugamento” non è però un benessere diffuso, una guarigione e quindi una salute generalizzata ma, al contrario, un nuovo e accresciuto «disagio della civiltà».¹

Si tratta, certo, di un disagio strano, dovuto paradossalmente alla facilità con cui oggi sembra possibile riempire i vuoti, procurarci ciò che ci manca, appropriarci dell'oggetto di cui abbiamo bisogno per sentirci soddisfatti: tutto, o quasi, è a disposizione, può essere il più delle volte acquistato e consumato. Viene meno l'esperienza dello scarto tra lo stimolo e la risposta, come se ogni tensione potesse subito essere placata. La risposta non dipende infatti dall'altro, che, nella sua imprevedibilità, può anche sottrarsi a essa, ma da un oggetto che in genere è a nostra disposizione.

Non c'è più spazio per il desiderio, per l'apertura di una mancanza che inquieta il soggetto, gli impedisce di sentirsi pacificato, soddisfatto. Una delle caratteristiche di tale mancanza sta nell'impossibilità di dare un nome a ciò che manca, e di determinare così l'elemento che potrebbe colmarla. Ciò che manca, nel desiderio, ha sempre a che fare infatti con un'alterità che non si lascia catturare da nessun

nome, che non si lascia assegnare un posto definito, e che si fa sentire proprio nella sua indicibilità e inafferrabilità. Il desiderio, come ci avverte Freud, quasi con il timore di evidenziarlo, porta con sé un fondo oscuro, resistente all'interpretazione. Nel momento in cui ogni mancanza sembra poter trovare facilmente l'oggetto che la colma, lo spazio dell'inconscio si restringe, fino forse a venir meno: niente di sconosciuto ci abita, nessuna alterità inquieta la nostra dimora.

Questo ritrarsi dell'inconscio non si attua però a vantaggio della coscienza, e quindi di una maggiore padronanza di sé e delle proprie scelte. Al contrario, ciò che ne prende il posto è l'emergere di un meccanismo, di un automatismo che domina il soggetto, e che consiste fondamentalmente in una coazione al soddisfacimento, o al "godimento", inteso come immediata soppressione della mancanza: ogni vuoto deve essere colmato, in un'eterna ripetizione del gesto di appropriazione e consumazione dell'oggetto che di volta in volta si presume possa assolvere a questo compito.

L'automaticità del soddisfacimento sembra poter proteggere da ogni elemento di indeterminatezza, di imprevedibilità. Il dominio dell'*automaton*, citando Lacan, sembra difenderci dall'emergenza della *tyche*, della sorpresa, dall'incontro con l'inatteso: con l'altro, con ciò che si sottrae a ogni forma di calcolo e di appropriazione.²

L'arte della vita, tanto sfaccettata, si può ridurre a una sola tecnica: lo shopping sapiente e coscienzioso. I beni e i servizi in vendita si concentrano tutti, in ultima analisi, sul far sì che l'arte della vita possa essere praticata senza il minimo oggetto o atto scomodo, ingombrante, impegnativo, noioso, disagiabile, carico di rischi e dall'esito incerto. Ciò che si cerca e si vorrebbe trovare sugli scaffali dei negozi e nei cataloghi di vendita è la soddisfazione del desiderio senza alcuno sforzo e per la via più breve.³

La soddisfazione del desiderio viene identificata con l'atto del consumare, che ha la caratteristica di abbreviare al massimo, fino al limite della cancellazione, i tempi del raggiungimento dell'obiettivo, avendo a disposizione oggetti già pronti, soluzioni preconfezionate. Il restringimento dello spazio del desiderio, la possibilità di «togliere dal desiderio l'attesa»,⁴ nasconde, dietro la promessa dell'efficienza e della facilitazione, il dominio della serialità e dell'omologazione. In

queste osservazioni che incontrano, per certi aspetti, il «discorso del capitalista» di Lacan, Bauman ci suggerisce come il gesto del consumare rischi di portare con sé la consumazione della singolarità, in quanto inscindibile dall'assoluta particolarità del desiderio. Come se il dominio o il "fondamentalismo" dell'economia penetrasse nella dimensione più intima per "formattarla", per ripulirla da ogni residuo estraneo al calcolo, da ogni domanda che non trovi già la sua risposta nel catalogo disponibile. Fino a offrire le soluzioni per creare se stessi, il proprio corpo, a misura dei propri desideri.

Dove tutto è calcolabile e programmabile, l'incognita dell'altro esce di scena: lo spazio intersoggettivo, con l'indeterminatezza delle sue relazioni, è sostituito da uno spazio neutro, dove gli altri sono oggetti da trattare secondo protocolli, estranei con cui non si crea nessuna relazione che non sia predeterminata, a cui non viene rivolta alcuna domanda che vada al di là della richiesta di una specifica prestazione.

Tutto, in questa scena da cui l'altro è escluso, sembra poter essere sotto controllo: non solo i rapporti tra gli individui, ma anche, in ciascuno, quegli aspetti che comunemente vengono lasciati in larga parte alla spontaneità, come le espressioni del viso, la modulazione della voce e l'articolazione del linguaggio, la postura... Tutto ciò che, insomma, ci costituisce come singolari, e quindi in qualche modo anomali, eccentrici, e che può così inceppare il funzionamento programmato, automatico e prevedibile, del sistema.

La "cura di sé"

L'atteggiamento, o l'esercizio, che possiamo chiamare "cura di sé" ha a che fare con la capacità di salvaguardare quell'"altra scena" che la dimensione del calcolo, della programmazione e del consumo tendono inevitabilmente a oscurare. È la scena dell'inconscio, in quanto ignoto e quindi imprevedibile. Ma è, allo stesso tempo, il luogo della singolarità, in quanto refrattaria all'assorbimento nell'universale, nome proprio che resiste a risolversi nei nomi comuni che tentano di definirlo, apertura che non si lascia ricucire facilmente dalle risposte già disponibili.

Partendo e insieme allontanandosi dalla “cura” heideggeriana, alcuni pensatori contemporanei hanno messo l’accento sulla “cura di sé”: innanzitutto Foucault ma, più di recente, anche Butler e Sloterdijk. Si tratta di discorsi molto diversi tra loro, che non è il caso di analizzare qui nella loro specificità. Ciò che tuttavia li lega è l’idea che un ritorno a sé del soggetto porti a incontrare non un luogo di trasparenza e di padronanza, ma una dimensione di opacità e di inafferrabilità che è proprio ciò che va salvato e coltivato.

Foucault mette in gioco una posta molto alta, evocata da parole come “verità” e “libertà”, per quel difficile esercizio che è il rapporto con se stessi. C’è per lui un intreccio inscindibile tra verità e libertà, espresso dalla *parresia*: è proprio nel “dire il vero” che prende corpo la pratica della libertà.⁵ La verità ha infatti in primo luogo a che fare con la critica di quell’inganno e di quell’illusione radicale che è l’idea del controllo di sé, della padronanza del soggetto su di sé, nella quale si insinuano tutte quelle forme, spesso impercettibili, di dominio, che ci rendono schiavi di noi stessi. L’esercizio che ci avvia alla pratica della libertà comporta una trasformazione di sé che non coincide con una disalienazione, poiché, al contrario, ci allena a rapportarci all’alterità da cui siamo costituiti. La difficoltà sta nell’accettare, come dice Butler, l’opacità verso se stessi, che incontriamo ogni volta che ci sforziamo di dar conto di noi stessi, di renderci comprensibili a noi e agli altri, di raccontarci.⁶ Il ritorno a sé coincide paradossalmente con un gesto di espropriazione, con la scoperta di una «drammatica alterità» a sé, che si fa percepire, come suggerisce Sloterdijk, non appena cominciamo a resistere alla deriva dell’inerzia e dell’abitudine.⁷

Finché ci affidiamo alle abitudini, ci lasciamo trascinare dalla corrente, tutto, in un certo senso, appare chiaro e scontato, fuori e dentro di noi. Solo nel momento in cui riusciamo a interrompere o a sottrarci a questo flusso o a questo automatismo, cominciamo a scorgere quelle zone di oscurità che circondano e attraversano la nostra esperienza, e che si fanno tanto più intense quanto più ci avviciniamo a noi stessi e al nostro presente.

La cura di sé ha a che fare con la capacità di mantenere lo sguardo su questa oscurità, su quanto di ignoto e di inafferrabile continuamente ci attraversa. È una “cura” che si allontana radicalmente dal-

l'accezione medica o salutistica di questa parola: non si tratta di ristabilire la salute o di accrescere il benessere, allontanando quei fattori che li turbano, ma di salvaguardare, in sé, ciò che eccede la comprensione che abbiamo di noi stessi, di preoccuparsi di quelle dimensioni del vissuto che, nella loro fragilità, vengono normalmente trascurate o cancellate. Ciò richiede, innanzitutto, un esercizio della verità che ha il suo nucleo, se seguiamo Foucault, nella «critica dell'illusione, dell'inganno, dell'imbroglio e della lusinga»: ⁸ una critica che si esercita non attraverso un percorso puramente intellettuale ma trasformando il rapporto con sé, nella direzione di una «franchezza» o di un'«autenticità» che nasce dall'entrare in relazione con l'alterità che ci costituisce, resistendo, per quanto possibile, a quel meccanismo di illusione che ci spinge continuamente a velarla. L'esercizio di «ascesi», cioè di «autocostituzione del soggetto», in cui, secondo Foucault, consiste la filosofia, si incarna, paradossalmente, nella capacità di accettare e di mettere a nudo, con franchezza, quanto in sé si dà come inappropriabile, refrattario a ogni forma di potere, a partire dal potere di sé su se stessi. In questa pratica di svelamento dell'opacità, la cura di sé apre anche lo spazio del rapporto con l'altro: con un altro di cui prendersi cura, sostenendolo nell'esercizio della libertà. ⁹

La venuta dell'altro

L'altro, ci dice Derrida, è sempre colui che viene, che arriva inaspettatamente: l'inatteso, l'ospite non invitato.

Se l'altro è l'imprevedibile, l'incalcolabile, proprio in quanto singolarità che eccede ogni universale, l'incontro con l'altro richiede l'apertura di uno spazio che si genera dall'interruzione, o dalla sconnessione dei nessi logici con cui normalmente concateniamo ciò che accade. L'altro porta disordine, disseta i meccanismi già rodati. ¹⁰

Quando si avvicina, eludendo le distanze di sicurezza, l'altro viene a scuotere proprio il terreno su cui poggiamo: il presente. Un presente che, nel dissolversi della sua sottile superficie laccata – «specchietto per le allodole», direbbe Lacan –, si mostra piuttosto come il luogo di una crepa, della non-contemporaneità a sé. ¹¹ Il presente, l'istante che stiamo vivendo è, nella sua estrema prossimità, oscuro, inafferra-

bile, è lo scardinamento incessante anziché il fondamento della temporalità, come siamo abituati a pensarlo. L'altro, allora, non sta al di fuori dei confini sicuri del nostro io, della nostra coscienza, o della nostra identità, di quelle dimensioni che riteniamo essere il luogo luminoso della presenza a sé di noi stessi. Al contrario, l'incontro con l'altro avviene proprio "a casa nostra": nell'oscurità, normalmente velata, che caratterizza il presente, il vicino, il familiare. È ciò che Freud ha nominato, in modo particolarmente pregnante, come *das Unheimliche*. Si tratta di un'esperienza inquietante: è la scoperta, nel cuore di sé, e della propria padronanza di sé, di qualcosa di sconosciuto, di un "segreto" che, per di più, agendo nell'ombra, ci domina, tira le fila della nostra esistenza.¹² L'inganno più sottile, la lusinga più capziosa è quella di crederci liberi, padroni di noi stessi. È proprio in questa illusione che si insinuano i poteri che ci dominano.

È quanto ha scoperto anche Heidegger, attribuendogli lo stesso nome: «l'uomo è paradossalmente divenuto straniero alla propria essenza. Poiché crede di essere l'autore, il signore e il possessore, l'inventore di questi poteri, ignora che ne è innanzitutto paralizzato, afferrato».¹³

L'*Unheimliche* si annida in primo luogo, per Heidegger, nel linguaggio: «la familiarità inquietante di questi poteri, di queste potenze, risiede proprio nel fatto che questi poteri e queste potenze paiono precisamente deboli, addomesticati nella familiarità».¹⁴ Proprio ciò che crediamo di dominare o di conoscere meglio è ciò da cui invece siamo dominati. Niente ci appare più familiare del nostro presente, della lingua che continuamente usiamo o della capacità stessa di parlare. Ma è proprio nella presunta disponibilità di queste dimensioni, nella loro ovvietà e banalità, che si nasconde un segreto di cui siamo tanto più succubi quanto più ci ostiniamo a negarlo. Quanto più distogliamo lo sguardo dall'alterità che ci abita tanto più diventiamo estranei a noi stessi.

L'altro, nella sua inafferrabilità, può presentarsi dunque anche come ciò che ci domina, come un meccanismo di potere da cui siamo controllati, senza rendercene conto.

L'assoggettamento consiste esattamente in questa dipendenza fondamentale da un discorso che non scegliamo mai, ma che, paradossalmente, dà inizio e

sostegno alla nostra possibilità di azione. (...) il potere, che inizialmente appare come esterno, imposto al soggetto, in grado di porre il soggetto in uno stato di subordinazione, assume una forma psichica che costituisce l'identità stessa del soggetto». ¹⁵

L'incontro con l'altro può avvenire nell'impatto con un potere che ci costituisce, che sta alla base della nostra stessa identità.

È come se questo irrigidimento dell'alterità in una forza che ci domina, o che addirittura ci schiaccia, ci stritola, fosse intensificato proprio dal nostro rifiuto di essa, dall'incapacità di confrontarci con ciò che non controlliamo. Quasi che il tentativo di togliere spazio all'altro, di impedirne la venuta, fosse proprio il modo in cui ci assoggettiamo a esso, finendo in realtà per disinnescare la dimensione di novità e di libertà che l'altro porta con sé.

La difficoltà è quella di imparare a convivere con un'opacità che, nella sua indeterminatezza, costituisce uno spazio di libertà: la possibilità del nuovo, della "nascita", dell'imprevedibile o, addirittura, dell'impossibile. Come se dovessimo rinunciare a una parte di controllo – o di illusione di controllo – per lasciare aperto uno spiraglio di libertà.

Non c'è comunque niente di salvifico nell'irruzione dell'altro; che resta in primo luogo un'opacità scomoda, ingombrante, inquietante. Ma è solo da lì che può arrivare qualcosa, da quella ferita o da quella "beanza" del presente attraverso cui può immettersi l'inatteso, ciò che inceppa e devia i nostri programmi: un che di "messianico senza messianismo", come ci suggerisce Derrida. ¹⁶ Come se la libertà stessa si radicasse in un terreno oscuro, in una zona di non-trasparenza, in uno spazio che si ritrae da ogni illuminazione, in una smagliatura della catena causale. Ma non è altro che il luogo, cedevole e incerto, in cui incessantemente ci troviamo, prima di quel gesto continuo e impercettibile di solidificazione e di addomesticamento che lo riconduce al territorio illuminato della coscienza: l'unico che solitamente vediamo e conosciamo. Eppure i nostri comportamenti, le nostre scelte, tutto ciò che normalmente attribuiamo alla nostra volontà, scaturiscono proprio da lì, da un'opacità e da un'alterità di cui solitamente non ci accorgiamo e che, nei rari casi in cui si lascia percepire, irrompe come qualcosa di sconvolgente e spesso di insopportabile.

Al di là dell'appropriazione

L'altro che spesso non riusciamo ad accettare, che ci imbarazza, ha a che fare con la nostra stessa "differenza", con ciò che ci allontana dal modello in cui ci identifichiamo. Essere singolari significa non aderire mai pienamente a nessun universale: rimane sempre un'eccedenza, qualcosa che non si adatta, un che di inadeguato, che non risponde alla regola, e quindi sfugge al calcolo, alla prevedibilità.

La singolarità è inscindibile da una condizione di vulnerabilità: ciò che è irriducibile a un universale, che non si lascia definire e classificare, introduce un elemento di non padronanza, ci espone a un'esteriorità che non possiamo controllare. È quello che accade nel desiderio, nel suo eccedere i calcoli della ragione, il «servizio dei beni», direbbe Lacan.¹⁷ Non a caso nel rovescio del desiderio abita l'angoscia: lo spalancarsi dell'indeterminatezza, della mancanza di un suolo, di un fondamento, un senso di precarietà e dipendenza.

La "cura" della singolarità implica dunque un esercizio che ci aiuti a metterci in relazione con ciò che, in noi, differisce da ogni universale, e quindi anche da ogni progetto programmabile: con ciò che ci rende vulnerabili, esposti all'imprevedibile, ma anche, nello stesso tempo, ci sottrae all'uniformazione, ci salva dalla corrente che tende a trascinarci.

Si tratta di un esercizio che non ha niente a che vedere con la ricerca dell'esotico, dell'eccentrico, ma che, piuttosto, ci insegna a trattenerci, per un piccolo istante, nella zona di disequilibrio del presente, in quello scorcio di oscurità da cui scaturisce la nostra esperienza. Potremmo anche dire, con altre parole, che si tratta di un esercizio, tutt'altro che semplice, di esposizione all'"inconscio".

Viene in mente ciò che Agamben, nella sua ricerca, in una linea di ripensamento della cura di sé, chiama «forma di vita»:¹⁸ un legame inscindibile tra la vita e la sua forma, che si traduce essenzialmente in un rapporto con la vita irriducibile all'appropriazione. Non è la forma a ingabbiare la vita ma è la vita stessa che si fa forma: una forma che non può mai irrigidirsi in qualcosa di appropriabile, di chiaramente conoscibile, ma che mantiene in sé l'elemento dell'indeterminatezza, dell'inafferrabilità, dell'ignoto. La forma di vita, resistendo alla normalizzazione – in tutte le sue modalità, psicologiche e

fisiche –, resiste al dominio della pulsione di morte,¹⁹ che Freud ci ha lasciato intravedere, con il potere e la spinta al controllo.

Proprio per questo, però, la forma di vita non è un forma tra le altre, tanto meno è una formula o una ricetta in cui troviamo le indicazioni per stare meglio o per vivere bene.

Il carattere dell’“esercizio”, che le può essere attribuito, la allontana dal ruolo della soluzione, o della risposta, anche nella modalità di un percorso prestabilito che conduce a un risultato. L’esercizio che qui si lascia intravedere conduce proprio alla capacità di accogliere ciò di cui non è possibile appropriarsi, di mantenersi in relazione con ciò che non possiamo controllare, di rapportarci all’inatteso e all’incalcolabile come a dimensioni che non solo non possono essere eliminate ma senza le quali è impossibile pensare la vita.

Il risultato non è prevedibile, anche perché, si potrebbe dire, tale esercizio non ha un esito ma è una condizione, un modo di vita. Forse, e per fortuna, non possiamo attenderci da esso grandi rivoluzioni, trasformazioni eclatanti, ma piccole aperture, un piccolo accrescimento della capacità di rapportarci alla vita, prima di averla già addomesticata e normalizzata, di averla ridotta a una semplice proprietà, esponendola così alle varie forme di potere.

Note

- ¹ Cfr. in particolare M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, Cortina, Milano 2010; cfr. anche Ch. Melman, *L'uomo senza gravità* (2002), trad. it. Bruno Mondadori, Milano 2010.
- ² Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964), trad. it. Einaudi, Torino 1979, p. 53 e ss.
- ³ Z. Bauman, *Vite che non possiamo permetterci* (2010), trad. it. Laterza, Roma-Bari 2011, p. 164.
- ⁴ Ivi, p. 165.
- ⁵ Cfr. in particolare M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France* (1982-1983), trad. it. Feltrinelli, Milano 2009.
- ⁶ Cfr. in particolare J. Butler, *Critica della violenza etica* (2005), trad. it. Feltrinelli, Milano 2006.
- ⁷ Cfr. in particolare P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita* (2009), trad. it. Cortina, Milano 2010.

- ⁸ M. Foucault, *op. cit.*, p. 336.
- ⁹ Cfr. *ivi*, p. 337.
- ¹⁰ Cfr. in particolare J. Derrida, *Stati canaglia* (2003), trad. it. Cortina, Milano 2003.
- ¹¹ Cfr. J. Derrida, *Spettri di Marx* (1993), trad. it. Cortina, Milano 1994.
- ¹² Rimando, per questi temi, a quanto ho sviluppato in *Freud, Heidegger, lo spaesamento*, Bompiani, Milano 1999.
- ¹³ J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano. Volume II* (2002-2003), trad. it. Jaca Book, Milano 2010, p. 366.
- ¹⁴ *Ibidem*.
- ¹⁵ J. Butler, *La vita psichica del potere* (1997), trad. it. Meltemi, Roma 2005, pp. 8-9.
- ¹⁶ J. Derrida, *Spettri di Marx*, *cit.*, p. 97.
- ¹⁷ Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* (1959), trad. it. Einaudi, Torino 1994.
- ¹⁸ Cfr. in particolare G. Agamben, *Altissima povertà*, Neri Pozza, Vicenza 2011.
- ¹⁹ Sul rapporto tra eclissi dell'inconscio e pulsione di morte, cfr. M. Recalcati, *op. cit.*, in part. p. 291 e ss.

Ferdinando G. Menga

L'inatteso e il sottrarsi dell'evento.
Vie d'accesso filosofiche
fra domandare e rispondere

Per Oriana,
davvero un inatteso
a cui rispondere tutti i giorni.

Voglio tenere tutto stretto, fin dal principio, i dettagli, il caso, il fluire degli eventi. Prima che la distanza offuschi lo sguardo che si volge indietro, attutendo il frastuono delle voci, delle armi, degli eserciti, il riso, le grida. Eppure solo la distanza consente di risalire a un probabile inizio.

Luther Blissett, *Q*

L'inatteso e la contingenza storica: l'irruzione dell'estraneo nell'esperienza

L'inatteso, quale elemento strutturale che aderisce all'inevitabile radicamento dei vissuti nel corso dell'accadere, ha certamente caratterizzato l'esperienza lungo l'intero arco della civiltà umana (nei suoi diversi ambiti e molteplici prospettive). Affermare una natura storica di tale fenomeno sembra, perciò, un'opzione da escludersi. Non si può, cioè, sostenere che soltanto determinate epoche e non altre abbiano assistito all'entrata in scena dell'elemento dell'inaspettato, estraneo, sorprendente, inquietante, non pianificato, insomma di quell'elemento evenemenziale *tout court* che, col suo carico d'inanti-

cipabilità e di potenziale sovversività che si sottrae alla nostra presa e al nostro controllo, può irrompere e scompaginare gli ordini vigenti in cui dimorano i mondi-della-vita. Basterebbe dare uno sguardo cursorio e trasversale alla totalità del lascito culturale-letterario nel tempo per scartare un'ipotesi controintuitiva del genere.

Eppure, rispetto a una tale premessa dal tenore pressoché inconferibile, vorrei nondimeno proporre un leggero – ma non per questo meno decisivo – dislocamento del piano del discorso, sulla base del quale un certo intervento del carattere storico inerente l'inatteso non può non essere riconosciuto. Sulla base di un tale spostamento di prospettiva, infatti, la decisività dell'aspetto storico non va ricercata tanto sul piano dell'insorgenza epocale o meno dell'inatteso, quanto piuttosto su quello dell'avvento della possibilità stessa di assumerne davvero l'operatività costitutiva. Detto in termini estremamente semplici: che l'inatteso abbia sempre avuto luogo nella storia dell'umano è cosa indubbia; ciò, però, non implica di per sé che esso abbia rivestito in modo altrettanto costante un ruolo originario e radicale all'interno degli ordini esperienziali e discorsivi di volta in volta coinvolti.

Al contrario, unicamente con l'avvento della modernità – e qui entra in scena l'elemento storico-epocale – e, contestualmente, solo con la concomitante scoperta e assunzione radicale della contingenza¹ viene alla luce quello spazio di pensabilità dell'esperienza a cui può aderire qualcosa come un'operatività costitutiva dell'inatteso. Di conseguenza, non è da pensarsi che precedentemente, nella visione premoderna dell'esperienza, l'inatteso non avesse luogo. Ciò che, invece, è da mantener fermo è il fatto che esso, pur accadendo, non poteva rappresentare un aspetto davvero costitutivo, in quanto ogni sua eventuale esorbitanza e centrifugalità era comunque destinata a essere ridotta e riassorbita nelle maglie di una totalità ontologica od ontoteologica articolata secondo le leggi di un «ordine già dato e necessario».²

Ricorrendo alla descrizione effettuata da Bernhard Waldenfels, tale paradigma premoderno, anzitutto incarnato dal modello greco di *kosmos* – e dominante fino a quando, con l'avvento della «modernità», viene «annuncia[ta] la fine della metafisica e la morte di Dio»³ –, può essere definito nei termini di «ordine complessivo» (*Gesamtordnung*).⁴ Siffatto ordine è costituito in modo tale da contenere al pro-

prio interno, in virtù di una strutturazione unitaria e onnicomprensiva, ogni possibile articolazione e spazio di significato. «*Kosmos* come ordine complessivo significa che tutto è *ordinato al suo interno* come una parte nel Tutto»: ⁵ questa è la precisa definizione di Waldenfels.

In un siffatto «cosmo onnicomprensivo», ⁶ in cui vige «la legge della totalità», che «unisce ciascuna cosa a ogni altra in una comune parentela, in una *affinitas ontologica*» ⁷ e che, parimenti, «di ogni ente ha già pronto il posto che gli spetta e ne prefigura le traiettorie», ⁸ la dimensione dell'evento e del radicalmente inaspettato, lungi dall'assumere una posizione originaria, può svolgere un ruolo soltanto secondario o riproduttivo, in quanto essa, a ben vedere, non può far altro che «conforma[rsi] mimeticamente» ⁹ o adeguarsi lungo una linea di sviluppo ¹⁰ a quanto già prestabilito nell'intima e pienamente conciliata strutturazione della totalità. Così, in un mondo concepito come un tutto armonico e unitario, al cui interno è già contenuto in tutta la sua ampiezza ogni spazio d'essere dell'ente e ogni spettro d'accadimento, il potere d'apparizione o realizzazione di qualsivoglia sfera d'esperienza è da rintracciarsi nel fondamento inconcusso che la totalità stessa detiene già sempre inscritto in sé, giammai nell'ambito dell'evenemenziale, il quale, per natura, è anch'esso determinato (o chiamato a determinarsi) in conformità alle traiettorie già predisposte dalla totalità. Seguendo, perciò, l'esplicativa osservazione di Charles Taylor al riguardo, è possibile sostenere che l'ordine della tradizione classica, in ultima istanza, non può concepirsi che come «modello di automanifestazione razionale in cui l'Uno diventa i Molti [e] in cui tutte le nicchie possibili sono occupate». ¹¹

Opposto si presenta il quadro una volta che, con l'avvento della modernità e la «rottura con un ordine assolutistico» ¹² del mondo, si giunge invece alla registrazione di una paradigmatica «mancanza» ¹³ di fondamento e quindi alla radicale assunzione di una «consapevolezza della contingenza» ¹⁴ che attraversa ogni spazio dell'umano. Con «il crollo del mondo ordinato da Dio» ¹⁵ e la concomitante dissoluzione di ogni fiducia in un principio inconcusso, in effetti, si «inaugura (...) a ogni livello della vita sociale», come segnala Lefort, «una storia in cui [si] sperimen[ta] un'indeterminazione ultima» ¹⁶ per quanto concerne ogni ordine dell'esperienza. L'umanità occidentale giunge, così, alla constatazione che il mondo, lungi dal poter essere conside-

rato un ordine totale preconstituito, deve essere inteso come uno spazio radicalmente storico e limitato e, quindi, costitutivamente «espost[o] al cambiamento»¹⁷ e all'intervento dell'alterazione. Ed è proprio a questo livello che l'aspetto dell'inatteso, da carattere derivato di un'esperienza ontologicamente fondata, scivola verso il centro, fino a innestarsi nel nucleo profondo dei vissuti, diventando così la cifra stessa dell'incidenza dell'elemento imprevedibile, inanticipabile, insomma della sempre possibile irruzione dell'estraneo.¹⁸

La modernità, tuttavia, non è un fenomeno semplice e lineare.¹⁹ Anzi, essa è abitata da un'incoerenza di fondo, da un'ambiguità contraddistintiva o un «doppio volto» irriducibile,²⁰ il quale deve essere tenuto ben presente, poiché – come vedremo meglio più avanti – gioca un ruolo decisivo proprio nell'ambito della nostra questione. L'ambiguità a cui mi riferisco qui si identifica con una certa «origine aporetica»²¹ della modernità sulla cui base quest'ultima, se da una parte figura come la tradizione improntata alla scoperta del carattere costitutivo della contingenza e, dunque, all'esplicito congedo da ogni visione classica del mondo come totalità ontologicamente fondata, dall'altra si presenta come la tradizione guidata *par excellence* dalla contrapposta aspirazione alla realizzazione di una fondazione universalistica;²² aspirazione che, evidentemente, entra in scena in ragione dell'irresistibile necessità di esorcizzare la dimensione tragica a cui la coerente assunzione della contingenza rimette.²³

In altri termini, la modernità si configura, paradossalmente, come una scena sulla quale si fronteggiano due istanze contrapposte: da un lato l'esplicita scoperta e assunzione della finitezza dell'esperienza, dall'altro la concomitante e reattiva «rimozione originaria della contingenza»,²⁴ il cui motivo scatenante sta nel fatto che la dismissione di un pensiero della totalità implica l'accettazione tragica di un'ineliminabile condizione di incertezza e assenza o «caduta della garanzia più o meno assoluta di un ordine presupposto». ²⁵ Così, la reintroduzione del dispositivo della totalità, all'interno della tradizione moderna, verrebbe a rappresentare l'estremo gesto di un pensiero che cerca, in qualche modo, di rimanere ancorato, come direbbe Derrida, a un «gioco *fondato*, costituito sulla base di una immobilità fondatrice e di una certezza rassicurante, anch'essa sottratta al gioco» e, perciò, in grado di «dominare l'angoscia che nasce sempre

da un certo modo di essere implicati nel gioco, di essere presi nel gioco, di essere fin dal principio dentro il gioco».²⁶

Alla luce della nostra questione, il discorso moderno si costituisce, pertanto, come la scena su cui si consuma lo scontro fra due posizioni inconciliabili:²⁷ su un fronte, l'abbandono di ogni riferimento a strutturazioni incrollabili e ontologicamente precostituite, a cui fa seguito l'affermazione di un primato dell'intervento nell'esperienza del registro dell'inatteso, dell'imprevedibile, dell'estraneità dell'evento che si sottrae al ogni possesso e controllo; sull'altro, il tentativo reattivo di rassicurazione dalla minaccia di una contingenza radicale – tentativo che finisce per ripristinare, della visione premoderna, tanto l'aspirazione a una fondazione inconcussa e universalistica, quanto il relativo schema operativo di riconduzione di ogni articolazione storica ed evenemenziale a una prefigurazione sostanziale.

Solo sulla base di questa considerazione si può capire fino in fondo la ragione per cui la tradizione moderna può culminare con due esiti fra loro così antitetici: da un lato, la filosofia di Nietzsche, la quale, in nome di una piena assunzione del carattere contingente dell'esperienza, incita a «sbarazz[arci] del Tutto, dell'unità», a «disimparare il rispetto del Tutto»,²⁸ insomma, incita allo strenuo sforzo decostruttivo nei confronti di ogni dispositivo metafisico-assolutistico; dall'altro, la filosofia di Hegel che, invece, avanza la più poderosa proposta di dissimulazione della contingenza, attraverso la preconizzazione di un suo assorbimento finale entro lo spazio di una totalità razionale assolutamente onnipervasiva, cioè una totalità in cui non c'è alcun posto per l'inedito, ma solo per un *non-ancora* in procinto di realizzazione lungo la linea di un processo di sviluppo dialettico in itinere.²⁹

A questo punto, può essere intuiva l'importanza della digressione appena effettuata. Difatti, se si aderisce fino in fondo a un tale contesto oscillatorio fra una piena assunzione del registro della contingenza ed il suo reattivo addomesticamento, emerge in modo più che mai problematica la necessità della ricerca di una forma discorsiva e di pensiero in grado di corrispondere davvero all'articolazione più radicale e autentica del sottrarsi dell'evento, al cui fondo cova ogni vera espressione dell'inatteso. Come accedere discorsivamente in modo adeguato all'inatteso senza tradire il suo carattere di estraneità originaria?

Si pone qui una spinosa questione, dacché il permanere nel registro di ogni linguaggio consueto, strutturato secondo il dispositivo della rappresentazione e dell'oggettivazione, lungi dal preservare il carattere stesso di sottrazione dell'evenire dell'inatteso, sembra non far altro che riproporre la strategia della sua eliminazione attraverso una presentificazione appropriante, cioè una sua riduzione a oggetto disponibile.

È esattamente questo lo scenario problematico delineato da Heidegger che, configurando nei termini di «evento dell'essere» l'estraneo originario e la dinamica di sottrazione che lo contraddistingue, si pone all'incessante ricerca di un linguaggio alternativo a quello della tradizione metafisica della modernità. Quest'ultima, difatti, secondo Heidegger, attraverso la rappresentazione e la presentificazione, riduce già sempre l'essere all'ente, obliandone così lo statuto extra-ontico e ultra-rappresentazionale che gli deriva esattamente dal suo carattere di sottrazione originaria.

Ma questo è anche lo scenario disegnato da Waldenfels, il quale, descrivendo il fenomeno originario dell'«inatteso» e dell'«imprevedibile» nell'esperienza nei termini di un «sottrarsi» dell'estraneo³⁰ – per l'esattezza, di ciò che viene alla presenza solo «nella misura in cui si sottrae»³¹ – delinea la medesima posta in gioco: la ricerca di un linguaggio adeguato atto a corrispondere autenticamente al carattere più radicale dell'inatteso, che si esprime proprio nella sua articolazione evenemenziale sempre sfuggente e «mai anticipabile».³²

Ecco dunque disegnarsi lo spazio di due approcci, che ruotano attorno alla medesima esigenza: offrire un luogo appropriato d'espressione al fuggevole dispositivo dell'evento con il suo carico di estraneità e sottrazione.

Tuttavia, se qui mi riferisco proprio a questi due approcci è per un ulteriore motivo, che ritengo di decisività estrema: entrambi gli autori, infatti, oltre a condividere la stessa sensibilità problematica, intercettano anche il medesimo ambito in cui pare giocarsi la possibilità di reperire un pensiero, un *logos*, a misura di un'adeguata aderenza alla dinamica sottrattiva dell'inatteso. Si tratta, nello specifico, dello spazio che si apre fra due atteggiamenti discorsivi: il domandare e il rispondere.

Solo che proprio a questa altezza le strade fra i due autori si dividono. Ma questo, a ben guardare, più che rappresentare un ostacolo

per la nostra indagine, rende l'approfondimento del confronto fra i loro approcci ancora più urgente e promettente, in quanto ci permette di saggiare in tutta la sua portata cosa è davvero in gioco in una tale divaricazione oppositiva in cui, mentre da un lato, con Heidegger, si insiste su un accesso adeguato alla radicalità evenemenziale dell'inatteso propendendo per un chiaro primato della domanda, dall'altro, con Waldenfels, il peso si concentra, invece, tutto sul carattere originario della risposta. Nello specifico, ciò che è in gioco in questa contrapposizione non è una mera dislocazione di accenti all'interno di un medesimo orientamento teorico, ma – come cercherò di mostrare – il riverbero stesso di quell'ambiguità costitutiva di fondo che tiene il dispositivo discorsivo moderno nell'oscillazione fra due possibilità: da una parte, corrispondere davvero e, dall'altra, perseguire una strategia titanica reattiva, che manca irrimediabilmente di dare espressione al carattere di contingenza dell'esperienza,³³ di cui l'articolazione di sottrazione dell'evenire dell'inatteso costituisce la cifra più profonda.

Heidegger: la domanda e la mistica dell'inatteso

Prendiamo le mosse da Heidegger, per il quale l'evento dell'essere si configura come lo spazio originario di ogni accadimento e manifestazione in seno all'esperienza dell'umanità occidentale,³⁴ dove, però, quest'ultima, in nessun momento della sua storia, si è resa capace di pensarlo adeguatamente. E se ciò è accaduto è proprio a causa del carattere rappresentativo del suo pensiero che, operando esclusivamente entro il registro derivato dell'oggettivazione e della calcolo tecnica, si è solo preoccupato della presenza di ciò che è presente, dell'ente.³⁵ Così facendo, ha sempre trattato (seppur inconsapevolmente) anche l'evento dell'essere come semplice-presenza, non avvedendosi, così, del fatto che il registro originario che inerte a un tale evento non è affatto quello della presenza, che risulta dalla rappresentazione e dal calcolo oggettivante, ma proprio quello di una dinamica di sottrazione alla presenza stessa; dinamica originaria che, se da un lato, dona lo spazio di presenza all'ente, dall'altro, proprio in forza di tale sottrazione, lo trascende irriducibilmente.

Questo, in sintesi, è l'assunto critico di Heidegger nei confronti della tradizione metafisica e, soprattutto, del pensiero moderno, che porta tale tradizione a culminazione per mezzo di una esasperazione dell'atteggiamento rappresentativo e calcolante,³⁶ cioè di un atteggiamento in cui ogni possibilità di fuggevolezza e irruzione dell'evento, insomma di ogni evenire dell'essere, viene costantemente ripiegata su una presa anticipatrice predisposta attraverso i mezzi della tecnica che oggettiva, riduce a misura di presenza, equipara, standardizza e riconduce ogni esorbitanza di qualsivoglia espressione d'inatteso nell'alveo della ripetizione seriale o dell'espressione iterabile.

Da qui anche la posta in gioco del progetto heideggeriano che, partendo da tale assunto, non può che porsi nei confronti del discorso metafisico moderno nei termini di controaffermazione di un pensiero più originario, cioè di un pensiero che, avanzando la pretesa di praticare un discorso autentico sull'evento dell'essere, si legittima sulla base dell'acquisizione di un accesso propriamente originario alla sua articolazione costitutiva.³⁷

A questo punto, però, ci si chiede: come può configurarsi una siffatta compagine discorsiva tale da accedere adeguatamente all'evento dell'essere; capace, cioè, scavalcando l'ordine delle mediazioni rappresentative e oggettivanti – che restano ancorate al mero livello della presenza –, di cogliere direttamente l'essere nel suo sottrarsi originario, nel suo trascendersi rispetto al piano ontico derivato? Quale può mai essere un siffatto *logos* a misura di immediatezza,³⁸ tale da non cadere nel periplo delle mediazioni rappresentative ma restare sulla cresta dell'onda dell'evento nel suo stesso evenire inafferrabile e sfuggente?

È a partire da questa altezza problematica che, nel discorso heideggeriano, entra in scena la questione della domanda e della risposta. O meglio, si comincia a tratteggiare l'esigenza di un primato della domanda a scapito dell'atteggiamento volto alla risposta. Effettivamente, se la questione qui – come afferma Heidegger – è quella di allestire un discorso autentico sull'essere nel suo evenire stesso, insomma un discorso che corrisponda originariamente all'evento nel suo sottrarsi, tale discorso non soltanto deve partire dalla riproposizione di un'interrogazione originaria sull'essere, dalla «domanda fondamentale» (*Grundfrage*) – così la chiama Heidegger a un certo

punto del suo cammino – mai esercitata autenticamente dalla tradizione metafisica,³⁹ ma deve anche assumere nei confronti di tale domanda un atteggiamento adeguato, che è proprio quello di non rispondere. E che sia la sospensione della risposta l'atteggiamento discorsivo appropriato si capisce bene non appena si porta alla luce la caratterizzazione che la risposta acquisisce nella visione heideggeriana. Fornire una risposta, per Heidegger, non implica altro che tematizzare, fissare, rappresentare, oggettivare, cioè – e sta qui il fulcro della sua meditazione – operare nella modalità inevitabilmente metafisica, nonché tecnica della modernità, in cui si pone tutto sotto l'ordine definibile e dominabile della presenza. Il dominabile attraverso il dispositivo della presenza chiaramente non può che mancare di porsi all'altezza di ciò che, per sua costituzione, è l'indominabile stesso, cioè l'evento con il suo carattere di imprevedibile irruzione.

Si stabilisce, così, un legame intimo fra il registro del metafisico-tecnico e l'atteggiamento della risposta.⁴⁰ In altri termini, ciò che ne è dell'evento dell'essere nell'atteggiamento metafisico è ciò che viene espresso attraverso una risposta, cioè attraverso una determinazione entificante, un'oggettivazione.⁴¹

Una volta rilevato come sia la risposta il dispositivo discorsivo responsabile della riduzione dell'evento a presenza rappresentabile, è facilmente intuibile che il luogo discorsivo autentico debba far segno alla domanda. Proprio in uno dei corsi universitari dedicati a Nietzsche, punto estremo di quell'atteggiamento metafisico da lasciarsi alle spalle, Heidegger, riferendosi alla domanda fondamentale della filosofia – che chiede «che cosa è essere?» – esplicita chiaramente la sua posizione rispetto al domandare:

Che cos'è l'essere stesso? Chiamiamo questa domanda (...) la domanda fondamentale (*Grundfrage*) della filosofia, perché in essa soltanto la filosofia domanda del fondamento dell'ente in quanto fondamento e al tempo stesso cerca di ottenere, *domandando*, il proprio fondamento e si fonda.⁴²

Se si coglie adeguatamente il senso sotteso a queste righe, Heidegger non solo ci sta avvertendo che lo spazio originario dell'ente (il fondamento) è l'essere e che, dunque, la domanda fondamentale deve recitare «che cosa è l'essere?», ma sta anche delineando l'atteggia-

mento autentico inerente il domandare filosofico, ossia il fatto che la filosofia si fonda *domandando* (specificamente: «domandando il proprio fondamento»). Ciò che fonda la filosofia, quindi, non è il fondamento fornito dall'eventuale risposta alla domanda di fondamento,⁴³ ma – se si aderisce all'assunto di Heidegger – è il domandare stesso. Ne consegue pertanto la tesi seguente: la filosofia si trova già fondata proprio sul piano del domandare, ancor prima della risposta.

In questa operazione si consuma la mossa capitale di Heidegger in relazione alla sua ricerca di un accesso autentico all'evento dell'essere: effettuando una retrocessione del discorso nell'autosufficienza della domanda, nella sua immediata autoreferenzialità, il discorso stesso è tale da non dover attendere alcuna risposta; una risposta che metterebbe immancabilmente in campo una mediazione rappresentativa e, così facendo, renderebbe determinato l'evento stesso, il quale però, a ben guardare, in virtù del suo inatteso irrompere e sottrarsi originario, non può e non deve incappare in nessuna determinazione.⁴⁴

Alla luce di una tale prospettiva sarebbe, dunque, un interrogativismo radicale il *logos* che Heidegger indica come capace di ovviare all'ordine della mediazione oggettivante e rappresentativa; sarebbe un siffatto restare nella domanda il dispositivo in grado di cogliere immediatamente l'evenemenzialità dell'essere nella sua dinamica di sottrazione originaria e di necessaria sfuggevole indeterminatezza. Un approdo analogo si evince anche da un passo alquanto chiaro risalente al celebre discorso di rettorato del 1933:

L'interrogare non è più l'inevitabile premessa alla risposta intesa come sapere, ma diviene esso stesso la forma suprema del sapere. L'interrogare produce e sviluppa la forza che gli è propria di dischiudere l'essenziale di ogni cosa. L'interrogare incalza e obbliga alla estrema semplificazione dello sguardo che si volge all'inaccessibile.⁴⁵

Bisogna prestare qui particolare attenzione all'ultimo periodo che, se per un verso, rileva certamente uno spazio «inaccessibile», il quale fa segno evidentemente alla dinamica di sottrazione originaria dell'evento dell'essere, dall'altro, in qualche modo, accenna alla possibilità di accesso a tale inaccessible e, si dà il caso, proprio nei

termini di uno sguardo interrogante capace di volgersi all'inaccessibile in virtù di una sua peculiare «semplificazione», che non può che derivargli dal suo carattere di immediatezza. Soltanto uno sguardo intuitivo e, dunque, immediato può porsi infatti all'altezza di stare prima della mediazione di risposta, nell'anteriorità del darsi/sottrarsi dell'evento dell'essere, che anticipa il ritardo in cui l'ente appare in seno alla rappresentazione che occulta l'essere. Soltanto un interrogare, nel suo carattere di immediatezza, può costituire quell'atto discorsivo originario, che Heidegger contrassegna come «passo indietro (*Schritt zurück*) [del] pensiero [che] si è già recato sulla via che lo porta a pensare andando incontro all'essere stesso nel suo sottrarsi». ⁴⁶ Qui «indietro» significa chiaramente: nell'immediatezza del darsi sottraentesi originario dell'evento dell'essere che non può che stare in anticipo rispetto all'ordine della rappresentazione e della mediazione immancabilmente attardato, tanto attardato da non poter far altro che occultare, attraverso la presentificazione, l'evento stesso della sottrazione. ⁴⁷

Tuttavia, se risultano, a questo punto, chiari i motivi che spingono Heidegger a orientarsi verso un primato della domanda, ovvero a un «domandare più originario che rinuncia al rinvenimento della risposta», ⁴⁸ meno chiari e, quindi, degni di interrogazione, appaiono gli esiti del suo progetto.

Ci si può chiedere, anzitutto, se un domandare, che permane chiuso nella sua immediata autoreferenzialità, detenga ancora i tratti della domanda. Le analisi di Waldenfels al riguardo conducono verso una chiara ed inequivocabile conclusione: una domanda originaria del genere, non potendo affatto interrogare se stessa – altrimenti non sarebbe né originaria, né a sé immediata⁴⁹ – avrebbe quale carattere costitutivo una non interrogatività originaria. Detto altrimenti: «una domanda che, come *interrogatio pura*, si arrestasse davanti a se stessa, cesserebbe di essere una domanda», poiché sarebbe, «nella sua pura autoreferenzialità, irrelativa, assoluta». ⁵⁰

Se ne desume, quindi, che certamente non può essere quello di una domanda a sé immediata lo spazio discorsivo di un pensiero che soggiorna nel luogo dell'origine, a meno di non tacere e tenere nascosta l'inevitabile perdita d'interrogatività. Waldenfels esprime nei seguenti termini il dilemma di un'interrogazione pura:

Un domandare che non presuppone altro che se stesso, e con ciò è elevato al rango di un ἀνυπόθετον (*anypótheton*), si procura la fine con le proprie mani. Ed è nel modo seguente che può essere formulato il dilemma di una domanda pura: o il domandare è un Primo senza presupposti, e allora è esso stesso fuori questione, oppure il domandare pone se stesso in questione, e allora cessa d'essere un Primo senza presupposti. Se il domandare è un Primo, allora non è questionabile; se è questionabile, allora non è un Primo.⁵¹

Si delineano così i tratti dell'*impasse* insuperabile in cui incappa Heidegger e che sollecita un primo rilevamento critico: una domanda originaria, come parola prima, finisce per perdere il suo carattere d'interrogatività, risulta essere effettivamente una non-domanda.

Emerge, però, anche un ulteriore scenario problematico, che scaturisce da questa annotazione. Ed è esattamente in quest'ultimo che affiora una questione molto più decisiva per la nostra indagine. Infatti, un interrogare puro come atto immediato, se elimina ogni effettiva interrogatività e, di conseguenza, ciò che dovrebbe preservare il carattere inatteso e di sottrazione all'evento dell'essere, conduce *nolens volens* a un sovvertimento paradossale: lungi dal corrispondere al carattere evenemenziale dell'essere, tradisce invece una pretesa titanica che si dirige in direzione opposta. Ossia la pretesa di un accesso immediato alla parola prima che, consentendo l'appropriazione dello spazio dell'originario in piena trasparenza ed esaustività, si configura come strategia d'impossessamento esclusivo e definitivo di una titolarità sul senso della totalità; una pretesa, dunque, che, invece di preservare la sottrazione e la dinamica d'estraneità originaria dell'evento, rilancia il vecchio primato dell'appropriazione assolutistica caratterizzante sia la tradizione premoderna, sia la sua riproposizione assolutistica moderna.

Da ciò si può anche ipotizzare che non risulti per nulla casuale, e neppure estrinseco, il fatto che il tentativo heideggeriano, sebbene orientato costantemente verso un pensiero conforme alla sottrazione originaria, giammai si riferisca alla topologia dell'evento originario attraverso la semantica dell'*estraneità*, bensì, carico della sua «pulsione verso l'originario»,⁵² sempre e soltanto a quella nostalgico-assolutistica del *proprio*; semantica secondo cui l'estraneità, quale ordine che costringe a un accesso immancabilmente obliquo e indiretto

all'originario, è da considerarsi unicamente come momento secondario e transitorio, destinato a estinguersi in un riattungimento immediato al proprio originario, da parte sua, ontologicamente primo esattamente in virtù della sua presupposizione.⁵³ Non possono passare, perciò, inosservate le incursioni heideggeriane dedicate a Hölderlin, in cui si ribadisce costantemente lo stesso e inequivocabile assunto, secondo cui «l'escursione in terra estranea» altro non è se non «una delle condizioni per divenire di casa nel proprio».⁵⁴

In tal senso, alla luce della lettura appena effettuata, il tentativo di Heidegger, più che oltrepassare l'impianto rappresentativo del pensiero moderno, pare esasperarne quel segreto anelito assolutistico – di cui è stato detto all'inizio – orientato all'ottenimento di un privilegio sul senso della totalità; insomma, l'anelito all'impossessarsi di quello che la tradizione ha definito il fondamento. Non è un caso, dunque, che lo stesso Waldenfels non esiti un istante a ricondurre la pratica dell'interrogazione radicale, nella quale si iscrive anche l'operazione heideggeriana di permanere all'interno della domanda fondamentale, all'atteggiamento fondamentalista caratteristico del pensiero moderno. Così si esprime: «Ciò che è interrogativo si eleva all'interrogativismo di un domandare che ruota su se stesso. E questo interrogativismo non è che una propaggine del fondamentalismo, visto che il fondamento si salva, qui, nella *domanda fondamentale*».⁵⁵

Volendo, a questo punto, concludere questa parte dedicata a Heidegger, insistendo ancora sulla semantica dell'estraneità originaria dell'evento, ma attraverso uno stile di lettura né troppo polemico per soprassedere sulle sue corrette intenzioni critiche nei confronti della modernità, né troppo ingenuo per arrestarsi di fronte a esse, si può ipotizzare che il suo passo falso possa essere imputato probabilmente a un eccesso di sensibilità nei confronti dell'estraneità dell'evento dell'essere, estraneità espressa proprio dalla dinamica della radicale sottrazione. Un eccesso tale da aver indotto l'autore, da un lato, a un'assolutizzazione e totalizzazione dell'estraneo entro una trascendenza assoluta dell'evento dell'essere e, dall'altro, per conseguenza, alla necessità di una tipologia di pensiero altrettanto assoluta al fine di renderselo accessibile (cioè, appropriabile). Insomma, una sorta di sottolineatura dell'esorbitanza di un inatteso totale a cui, in ultima analisi, non poteva che corrispondere un'al-

trettanta totalitaria strategia discorsiva volta al suo coglimento. Questo, forse, potrebbe fornirci una traccia per cercare di spiegare il risultato paradossale dell'operazione di Heidegger: un tentativo in cui la pretesa assolutistica della rappresentazione inerente al pensiero moderno non viene affatto eliminata, ma semplicemente ribaltata nella forma di un assolutismo dell'irrapresentabile che, vestendo i panni di una mistica dell'interrogazione, in effetti, altro non cerca se non di colonizzare titanicamente il luogo dell'originario, in modo da garantirsi un possesso esclusivo sul senso. Probabilmente, allora, non è un caso che una colonizzazione del genere Heidegger, alla fine – come riportato poc'anzi – non possa che definirla un «divenire di casa nel proprio».

Waldenfels: la risposta all'estraneo e il pathos dell'inatteso

A questo punto, disponiamo di tutti gli elementi per poter introdurre, senza troppi preamboli, i lineamenti fondamentali di una sorta di percorso inverso, il quale parte proprio dalla registrazione di una carenza peculiare all'interno del discorso di Heidegger. Possiamo esprimerla nei seguenti termini: è come se l'exasperata aderenza al carattere di anteriorità e di sottrazione dell'essere e la conforme impresa teoretica di corrispondervi, evitando l'atto ritardato della mediazione rappresentativa, avessero condotto Heidegger al fatale errore di non rendersi conto che la sottrazione originaria dell'evento, invece di escludere la mediazione ritardata, la esige esplicitamente e, paradossalmente, in termini originari. Infatti, che l'evento, nell'originarietà del suo accadere, si sottragga e si riveli con ciò estraneo, con tutto il suo carico d'imprevedibilità, altro non significa se non che esso, restando precluso a un discorso che vi acceda immediatamente, non ha altro spazio di comparizione se non quello della mediazione derivata di cui pretende esserne il presupposto. Così, spina nel fianco per il tentativo heideggeriano si rivela essere esattamente l'inevitabilità dell'ordine indiretto della rappresentazione e della mediazione,⁵⁶ secondo la cui logica, l'origine, proprio in forza della sua estraneità, ottiene il suo unico spazio di comparsa nel derivato che, con ciò, si caratterizza nel suo ritardo come originario.

Alla luce di una tale ineludibilità della mediazione, ci troviamo così confrontati con un paradossale ribaltamento, seguendo la cui articolazione, l'originario acquista il carattere di presupposto della mediazione ritardata soltanto nella misura in cui, però, a esso si presuppone la mediazione ritardata stessa. Dando fondo alla suggestione che ci proviene da Jacques Derrida – uno dei pensatori che più ha insistito sulla decisività di tale inversione –, si può raccogliere questa strana dinamica sotto il titolo di supplementarietà d'origine, ossia nei termini di un'origine che, avendo quale costitutiva caratteristica quella di sottrarsi, non può comparire originariamente se non nel suo supplemento, in un suo sostituto il quale, essendo appunto presupposto dell'origine, «non si sostituisce a qualcosa che, in qualche modo, gli sia pre-esistito».⁵⁷

Ora, alla luce di una tale peculiare dinamica, ben si può intuire il tenore delle ripercussioni nell'ambito della domanda e della risposta. Seguendo la proposta di Waldenfels possiamo trasporre il tutto nel modo seguente: l'originarietà dell'evento, proprio nella misura in cui già sempre si sottrae ed è, perciò, eminentemente segnata da un'inevitabile estraneità, non può in alcun modo pervenire al linguaggio nell'immediatezza di un domandare autoreferenziale che, in ultima analisi, ne riassorbirebbe la sottrazione in direzione di un afferramento intuitivo, ma ha possibilità di comparsa solo nella risposta ritardata, provocata dall'immancabile appello che la sottrazione stessa produce col suo imprevedibile irrompere. La risposta, così, per Waldenfels, seppure ordine della mediazione rappresentativa, non soltanto non riduce la sottrazione originaria a presenza – come pretenderebbe, invece, Heidegger –, bensì viene a costituirsi segnatamente come l'unico e autentico registro discorsivo capace di rendere manifesto l'estraneo stesso.⁵⁸ Si badi bene, però, la risposta come unico e autentico luogo di comparsa dell'estraneo implica un avvertimento estremamente preciso, cioè che l'atto responsivo non è meramente ritardato rispetto all'evento estraneo che lo mette in moto, ma – proprio in forza della logica derridiana sopra indicata – simultaneamente originario e ritardato.⁵⁹ L'inevitabile carattere originario della risposta, in effetti, fa capo al fatto che l'evento estraneo, sottraendosi, non ha altro spazio di apparizione se non la risposta stessa, cioè non appare se non come il «*ciò a cui* [la] risposta»⁶⁰ rea-

gisce. Il carattere di ritardo, invece, si riferisce al fatto che la risposta, non cominciando mai da sé, ma già sempre «altrove»,⁶¹ ossia dalla previa e inaspettata provocazione dell'estraneo, lungi dal costituirsi come luogo di dominio dell'estraneo, si rivela essere luogo che ne vive costantemente la «passione».⁶² Detto altrimenti, la risposta, nel suo ritardo, mostra i tratti di quell'imprescindibile passività che connota l'originaria irruzione dell'evento dell'estraneo inanticipabile da parte di qualsivoglia ordine di pensiero – di linguaggio e d'esperienza – e, nella sua originarietà supplementare,⁶³ garantisce l'accesso alla richiesta dell'estraneo, altrimenti inattuabile.

Esattamente in questo senso, Waldenfels, sottolineando la dimensione patica della risposta, può affermare: «Soltanto nel *rispondere a* ciò da cui siamo colpiti entra in scena ciò che ci colpisce come tale»;⁶⁴ il che, naturalmente, non vuol dire che la risposta anticipi l'estraneo originario che la provoca, ma, al contrario, che la risposta, benché unico luogo in cui l'evento estraneo può rivelarsi, parte già sempre in ritardo, per cui non può che affidarsi a un accesso inevitabilmente indiretto all'estraneo.⁶⁵ Insomma, forse in termini che possono suonare paradossali, si può affermare che l'estraneità originaria è tale proprio perché, non lasciandosi mai anticipare in alcun accesso diretto – come quello preteso dall'interrogativismo heideggeriano –, si manifesta sempre e soltanto nel ritardo della risposta, cioè nel fatto che, col suo appello, l'estraneo provoca inaspettatamente e inanticipabilmente la risposta nella quale solamente compare.

«L'appello [dell'estraneo] diventa appello solamente *nella risposta* che esso provoca e che esso precede in una precedenza irrecuperabile»:⁶⁶ questo è il puntuale assunto di Waldenfels che, se colto con attenzione alla luce della già menzionata passività della risposta, ci permette, ora, di tematizzare il carattere finito dell'atto responsivo stesso e, così, di insistere ulteriormente sull'incolmabile distanza rispetto all'impostazione heideggeriana.⁶⁷ Infatti, che l'estraneo originario si dica soltanto nella risposta ritardata da esso provocata altro non significa se non che quest'ultima, non essendo mai in grado di cogliere l'origine nella sua totale autotrasparenza – e, dunque, una volta per tutte –, si configura immancabilmente come una risposta parziale.⁶⁸ Insomma, in una situazione in cui l'origine è caratterizzata da una irriducibile estraneità tale da non consentire un accesso a

essa immediato che la possa afferrare totalmente, non si parte mai da un discorso che, rivendicando una titolarità sul senso originario, possa porsi come discorso assoluto, bensì si parte già sempre da un discorso ritardato, ovvero da un discorso responsivo il quale, in forza dell'inappropriabile appello estraneo che lo mette in moto – ed è proprio qui che si apre il genuino spazio per il fenomeno dell'inatteso – si rivela irriducibilmente contrassegnato come «un rispondere che non è anticipatamente padrone del suo rispondere».⁶⁹

Tutt'altra configurazione esibisce, dunque, la rappresentazione, se, invece di leggerla heideggerianamente, la si interpreta a partire dai presupposti di un pensiero responsivo,⁷⁰ ossia a partire dal fatto che il pensiero rappresentativo non oggettiva e crea senso primariamente ed esclusivamente nei termini di un *Vor-stellen* – cioè di un originario porre-dinanzi e presentificare, che cancella ogni possibilità di sottrazione originaria –, ma istituisce senso proprio perché è ingiunto a farlo, non possedendolo immediatamente nella sua autodonazione originaria.⁷¹ La rappresentazione rivela, così, la sua costitutiva finitezza nel fatto di essere costretta a rispondere alla sottrazione originaria del senso, ovvero, nel fatto che la non sensatezza originaria le si pone come appello a cui non può non rispondere.

Il dispositivo responsivo della rappresentazione, pertanto, più che esprimere una forma di dominio, è da ricondursi piuttosto al registro deficitario di un'irriducibile *Vertretung* originaria, cioè, di una sostituzione originaria⁷² di un estraneo che, come tale, se, da un lato, non può apparire se non in tale forma di rappresentazione/delega, dall'altro, proprio facendo comparsa esclusivamente attraverso tale sostituto, mai totalmente – e, dunque, sempre di nuovo e in modo parziale – apparirà in tale sostituzione. Insomma, si tratta qui di una ripetizione originaria che, non avendo mai cominciato dalla presenza dell'originale di cui essa è ripetizione, mai potrà placarsi in una conformità a esso, ma resterà sempre impigliata in un inarrestabile movimento iterativo.⁷³

Ecco, dunque, come l'impostazione responsiva di Waldenfels⁷⁴ conduce all'esito opposto rispetto all'interrogativismo di Heidegger:⁷⁵ la responsività, rappresentando l'impossibilità per ogni discorso di cominciare con una appropriazione diretta e completa del senso originario, mette in scacco ogni tentativo di impadronirsi di una parola prima

oppure di terminare con l'acquisizione di una parola ultima.⁷⁶ Se, come dice Waldenfels, «al principio era la risposta»,⁷⁷ cioè, se all'inizio è una parola già sempre differita dal fatto di essere provocata *inaspettatamente* dall'estraneo originario,⁷⁸ allora il discorso non comincia mai da una parola prima appropriata o appropriabile e, con ciò, non potrà mai neanche (segnato da tale irriducibile differimento) terminare con una parola ultima.⁷⁹ Ogni discorso, non padrone né del suo inizio né della sua fine, sta «già sempre in mezzo»⁸⁰ al periplo delle risposte e, perciò, in costante rimando a altre risposte e a altre rappresentazioni.⁸¹

Al contempo, comunque, se, da una parte, Waldenfels insiste senz'altro sulla non coincidenza fra l'operare responsivo-rappresentativo e il registro del dominio dell'estraneo, dall'altra, ha certamente ben presente tutta quella tradizione di pensiero che, mossa esattamente da un irrefrenabile «*horror alieni*»,⁸² ha espresso proprio attraverso tale operare la sua volontà di domino. Non a caso, infatti, le critiche di Waldenfels nei confronti della tradizione moderna e della sua esasperazione rappresentativa risultano essere non meno aspre di quelle heideggeriane. Nondimeno a Waldenfels risulta, però, altrettanto chiaro – e qui si spalanca l'abisso rispetto all'impostazione heideggeriana – il fatto che a un atteggiamento che intende tracciare i limiti inerenti alla rappresentazione non è affatto consentito di introdurre un piano altro rispetto alla stessa, poiché carattere costitutivo dell'esperienza finita del pensiero è proprio quello di dover stare nel gioco delle rappresentazioni, delle determinazioni, delle risposte, senza poterne uscire. Pertanto, un approccio critico attento ai pericoli della rappresentazione, lungi dall'aspirare a un'ultra-rappresentazionalità, è chiamato proprio a saper rimanere all'interno della rappresentazione stessa e, con ciò, a riportare tale dimensione, dalla forma titanica del fondamentalismo e fondazionalismo, alla sua matrice vera e propria, che rimanda alla contingenza responsiva del pensiero, insomma all'irriducibile situazione per cui il soggetto, immerso nel corso degli eventi che inaspettatamente lo interpellano fuori e dentro di sé, non può esimersi dal rispondere.⁸³ A un tale soggetto, inevitabilmente rimesso alla dislocazione crono-topica⁸⁴ a cui lo costringe l'interminabile gioco di ingiunzione e risposta, resta evidentemente precluso un godimento pieno, immediato e intimo con l'origine. Un soggetto responsivo del genere, quindi, pur perma-

nendo nell'alveo della concettualità moderna, non aderisce affatto a esorbitanti aspirazioni, come quella espressa peraltro così efficacemente dal «divenire di casa nel proprio» di heideggeriana fattura e hölderliniana memoria, ma, al contrario, rispecchia proprio l'opposta situazione di fragilità costitutiva indicataci da Freud, allorquando questi parla di un'impossibilità di essere «padroni in casa propria». ⁸⁵

È esattamente lungo questa scia che si rendono, perciò, più che mai chiari i motivi per cui Waldenfels, a differenza di Heidegger, invece di superare la modernità e il concomitante dispositivo della rappresentazione, cerca piuttosto di prenderli sul serio, facendone emergere l'intrinseco e sempre operante carattere d'*estraniazione*, ⁸⁶ ovvero quell'irriducibile momento genetico in cui non vige la possibilità dell'appropriazione diretta dell'evento, ma opera l'irruzione dell'estraneo con il suo «pungolo». ⁸⁷ Questo pungolo imprevedibile, inanticipabile, incalcolabile, ogniqualvolta entra in scena, non può che esercitare una provocazione, un appello, una sfida e, con ciò stesso, esigere immancabilmente la dinamica di una risposta indiretta e contingente. Proprio per questo, in ultima analisi, non mi pare affatto fuori luogo rintracciare segnatamente in un rispondere del genere l'articolazione più genuina di un *pathos* dell'inatteso.

Note

- ¹ Questa lettura della modernità, a partire dal carattere costitutivo della contingenza, è sostenuta da diversi autori. Segnaliamo qui soprattutto: C. Lefort, *Saggi sul politico. XIX-XX secolo* (1986), trad. it. Il Ponte, Bologna 2007, in part. p. 27 e ss., 269 e ss.; N. Luhmann, *Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas*, in J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, in part. p. 393 e s.; B. Waldenfels, *Estraniazione della modernità. Percorsi fenomenologici di confine* (2001), trad. it. Città Aperta, Troina (En) 2005, pp. 23-26.
- ² P. Costa, *Democrazia politica e Stato costituzionale*, Editoriale Scientifica, Napoli 2006, p. 10.
- ³ B. Waldenfels, *Estraniazione della modernità*, cit., p. 21.
- ⁴ Cfr. in part. B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, p. 89 e ss.

- ⁵ Ivi, p. 90.
- ⁶ B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità*, cit., p. 21.
- ⁷ Ivi, p. 20.
- ⁸ Ivi, p. 21.
- ⁹ *Ibidem*.
- ¹⁰ Cfr. B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, p. 127.
- ¹¹ Ch. Taylor, *L'età secolare* (2007), trad. it. Feltrinelli, Milano 2009, pp. 363-364.
- ¹² P. Rosanvallon, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté en France*, Gallimard, Paris 2000, p. 14.
- ¹³ Ivi, p. 26.
- ¹⁴ M. Holzinger, *Kontingenz in der Gegenwartsgesellschaft. Dimensionen eines Leitbegriffs moderner Sozialtheorie*, transcript, Bielefeld 2007, pp. 27, 46.
- ¹⁵ Z. Bauman, *Modernità e ambivalenza* (1991), trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 14.
- ¹⁶ C. Lefort, *Saggi sul politico*, cit., p. 29.
- ¹⁷ Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 388.
- ¹⁸ Cfr. B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004, p. 91 e s.
- ¹⁹ Sul carattere altamente complesso e multiprospettico della modernità è tornato di recente Peter Wagner con il suo denso saggio *Modernity as Experience and Interpretation. A New Sociology of Modernity*, Polity Press, Cambridge (UK) 2008.
- ²⁰ C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 71.
- ²¹ Ivi, p. 73.
- ²² Lungo questa linea interpretativa, bisogna annoverare soprattutto Martin Heidegger con la sua critica alla modernità quale epoca in cui la tradizione metafisica occidentale esperirebbe il suo potenziamento definitivo e compimento (cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti* (1950), trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1994, pp. 71-101).
- ²³ Sotto questa prospettiva, rimando alle dense pagine di Judith Butler, la quale definisce tale strenuo sforzo di sfuggire alla contingenza nei termini di una vera e propria «economia paranoica» (cfr. J. Butler, *Rimettere in scena l'universale: l'egemonia e i limiti del formalismo*, in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità* (2000), trad. it.

- Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 16-27, cit. da p. 24).
- ²⁴ F. Ciaramelli, *Introduzione* all'ed. it. di B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità*, cit., p. 8.
- ²⁵ B. De Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 89.
- ²⁶ J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, in J. Derrida, *La scrittura e la differenza* (1967), trad. it. Einaudi, Torino 1990², p. 360.
- ²⁷ Per approfondimenti sulla compresenza di tali istanze contrapposte all'interno della modernità si vedano soprattutto le riflessioni di B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, cit. e B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità*, cit., nonché le pagine introduttive del saggio di C. Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. V-VIII.
- ²⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, in F. Nietzsche, *Opere*, trad. it. Adelphi, Milano 1975, p. 1663 e ss., vol. VIII, tomo 1.
- ²⁹ Un passo su tutti di Hegel, tratto dalle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*, trasmette in modo piuttosto esplicito tale plesso tematico: «Il supremo comandamento, l'essenza dello spirito è di conoscere se stesso, sapersi e manifestarsi per quello che è. Ciò esso compie nella storia del mondo: esso si produce in date forme, e queste sono i popoli attori della storia universale. Sono forme, ciascuna delle quali costituisce un singolo grado e segna un'epoca nella storia del mondo. Più profondamente: sono principi che lo spirito ha scoperto di sé, e che esso è spinto a realizzare. (...) La storia universale è la rappresentazione del processo divino e assoluto dello spirito nelle sue più alte forme, di questo suo corso graduale onde esso consegua la sua verità, l'autocoscienza di sé. (...) La storia del mondo mostra solo come lo spirito giunga man mano a conoscere e a volere la verità (...). I principi degli spiriti dei popoli, in una necessaria graduale successione, non sono essi stessi che momenti dell'unico spirito universale, il quale attraverso essi, nella storia, s'innalza e conclude in una totalità autocomprendente» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* (1837), trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1981, pp. 61-62). Sulle implicazioni relative a una tale dinamica dialettica si vedano gli approfondimenti di B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, cit., p. 127.
- ³⁰ B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, cit., pp. 91-92.
- ³¹ B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità*, cit., p. 59.
- ³² B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, cit., p. 92.
- ³³ Sulle diverse modalità di intrattenersi con questa ambiguità costitutiva della modernità, proprio in riferimento al pensiero di Heidegger e Waldenfels, mi sono intrattenuto, sebbene a partire da una prospettiva diversa, nel mio volume: F.G. Menga, *La mediazione e i suoi destini. Percorsi filosofici contempora-*

nei fra politica e diritto, ombre corte, Verona 2012, capp. 1 e 2.

- ³⁴ La questione del carattere evenemenziale dell'essere e della sua dinamica di sottrazione diviene centrale in Heidegger soprattutto a partire dalla metà degli anni Trenta. Si veda in particolare modo M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, GA [Gesamtausgabe] 65, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994.
- ³⁵ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi* (1954), trad. it. Mursia, Milano 1976, pp. 5-27. Sulla questione si vedano anche le riflessioni di E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981.
- ³⁶ Il riferimento alla modernità, come epoca in cui la rappresentazione e l'oggettivazione tecnica calcolante acquistano il predominio, è un tema dominante soprattutto nello Heidegger della *Kebre*. A riguardo, fra i tanti luoghi, emblematici mi appaiono le pagine del saggio *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit.
- ³⁷ Sui molteplici aspetti implicati in questo progetto heideggeriano di un pensiero in grado di corrispondere adeguatamente all'articolazione dell'evenire dell'essere rimando alle incursioni di F.-W. von Hermann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträge zur Philosophie»*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994.
- ³⁸ Sul carattere d'immediatezza del discorso autentico che Heidegger intende progettare, si soffermano J. Taminioux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Millon, Grenoble 1986; F. Ciaramelli, *L'originario e l'immediato. Remarques sur Heidegger et le dernier Merleau-Ponty*, «Revue philosophique de Louvain», Vol. XLVI, 1998, 2, pp. 198-231.
- ³⁹ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche* (1961), trad. it. Adelphi, Milano 1995, p. 22.
- ⁴⁰ Cfr. G. Figal, *Verwindung der Metaphysik. Heidegger und das metaphysische Denken*, in Ch. Jamme (a cura di), *Grundlinien der Vernunftkritik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, p. 457 e ss. Sulla questione heideggeriana della domanda e della risposta in relazione alla metafisica si vedano anche: B.E. Babich, *Heidegger's relation to Nietzsche's thinking: connivance, nihilism, and value*, «New Nietzsche Studies», 3, 1999, pp. 23-52; M.A. Gillespie, *Hegel, Heidegger and the ground of history*, University of Chicago Press, Chicago-London 1984, pp. 134-148; F. Polidori, *L'ultima parola. Heidegger/Nietzsche*, La Nuova Italia, Firenze 1998, pp. 23-36; A.D. Schrift, *Nietzsche and the question of interpretation. Between hermeneutics and deconstruction*, Routledge, New York-London 1990, pp. 34-37.
- ⁴¹ «In quale rapporto sta la metafisica con l'essere stesso? La metafisica pensa l'essere stesso? No, mai. Pensa l'ente rispetto all'essere. L'essere è ciò che risponde [corsivo mio], in prima e ultima istanza, alla domanda nella quale rimane sempre l'ente ciò che è investito dalla domanda» (M. Heidegger, *Nietz-*

- sche, cit., p. 818).
- 42 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 76-77 (corsivo mio).
- 43 «Il domandare iniziale non risponde mai esso stesso. Gli rimane soltanto il pensare che dispone l'uomo all'ascolto della voce dell'essere e lo fa diventare disponibile (*ge-fügig*) alla guardia della verità dell'essere» (ivi, p. 562).
- 44 Cfr. G. Figal, *Verwindung*, cit., p. 459 e ss.
- 45 M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, in M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca – Il rettorato 1933/34*, trad. it. Il Melangolo, Genova 1988, p. 22 (trad. it. modificata).
- 46 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 839.
- 47 Sulla centralità della corrispondenza fra la caratterizzazione dell'immediatezza del pensiero, che accede autenticamente al sottrarsi originario dell'essere, e l'anticipazione rispetto alla mediazione rappresentativa, ci sarebbero da citare e ispezionare con attenzione numerosi luoghi heideggeriani. Mi limito qui a segnalarne alcuni. Nel primo, che si riferisce alla scena dell'origine come farsi-essenza della verità, si legge: «D'ora in poi (...) bisognerà tenere presente che la prima comparsa dell'*alétheia* entrerà nel nostro campo visivo solo se *contemporaneamente e anticipatamente* [corsivo mio] ci saremo già *interrogati* muovendo *dall'interno stesso dell'essenza originaria* [corsivo mio]» (M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» di logica* (1984), trad. it. Mursia, Milano 1990², p. 155). Della medesima dinamica, in termini lievemente diversi, si legge anche: «L'accesso all'essenza ha sempre qualcosa di *immediato* [corsivo mio] e ricorda sempre il momento creativo, liberamente scaturito. Per questa ragione parliamo di un balzo, anzi di un *balzo preliminare* nel farsi-essenza della verità» (ivi, p. 144). In un altro scritto, Heidegger sostiene: «Troviamo l'inizio (*Anfang*) soltanto quando (...) pensiamo *anticipatamente* [corsivo mio]» (M. Heidegger, *L'inizio del pensiero occidentale*, in M. Heidegger, *Eraclito* (1966-1967), trad. it. Mursia, Milano 1993, p. 56). Infine, in modo esplicito: «Ci interroghiamo intorno all'essere. Se però quest'ultimo (...) viene pensato a partire dall'essenza della *physis* come *alétheia*, allora interrogandoci sull'essere ci interroghiamo anche sull'inizio (*Anfang*) e lo facciamo *anticipatamente* [corsivo mio] (non retrospettivamente)» (ivi, p. 74).
- 48 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 380. È proprio nel suo *Nietzsche* che Heidegger affronta in modo continuo la questione della domanda e della risposta. Non potendo, qui, citare tutti i luoghi in questione, mi limito a segnalare, a riguardo, le pagine più emblematiche: cfr. ivi, pp. 35, 77, 389, 562, 775, 809, 811-812, 818, 842, 853, 866, 937. Al riguardo mi permetto di rinviare anche alle riflessioni contenute nel mio volume: F.G. Menga, *La passione del ritardo. Dentro il confronto di Heidegger con Nietzsche*, FrancoAngeli, Milano 2004, cap. 3.
- 49 È chiaro che una domanda originaria, nella misura in cui pretende di essere

- presupposto primo, non può aprirsi a un'autointerrogazione, la quale, da parte sua, rimandando a una relazione e messa in questione esterne alla domanda stessa, ne decreterebbe una perdita d'originarietà.
- ⁵⁰ B. Waldenfels, *Fragendes Denken*, in B. Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995, p. 168.
- ⁵¹ B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, pp. 184-185.
- ⁵² M. Ferraris, *Il senso dell'essere come traccia antica determinata*, in J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *La religione*, Annuario filosofico europeo, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 193.
- ⁵³ Waldenfels affronta le diverse implicazioni di questa dinamica in diversi luoghi testuali: cfr. B. Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998, p. 137; B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002, pp. 84-87, 186-188. In termini analoghi cfr. anche F. Ciaramelli, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Dedalo, Bari 2000, pp. 81-82.
- ⁵⁴ M. Heidegger, *Rammemorazione*, in M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin* (1936), trad. it. Adelphi, Milano 1988, p. 117 (trad. it. lievemente modificata). Questo primato del proprio, che emerge nei corsi hölderliniani di Heidegger, non sfugge a Waldenfels: cfr. B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a.M. 1997, p. 135.
- ⁵⁵ B. Waldenfels, *Antwortregister*, cit., p. 186 (corsivo mio).
- ⁵⁶ Esattamente in questa prospettiva, l'ultimo Merleau-Ponty, nelle sue pagine heideggeriane, annota: «[Heidegger] cerca un'espressione diretta dell'essere di cui egli mostra per altro che non è suscettibile di espressione diretta. Occorrerebbe tentare l'espressione indiretta, cioè far vedere l'Essere attraverso i suoi *Winke* della vita, della scienza ecc.» (M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961* (1996), trad. it. Cortina, Milano 2003, p. 122).
- ⁵⁷ J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco*, cit., p. 361. Insistendo sul carattere originario del ritardo, Derrida così descrive il supplemento d'origine: «Qui appare la strana struttura del supplemento: una possibilità produce a ritardo ciò cui è detta aggiungersi» (J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl* (1967), trad. it. Jaca Book, Milano 1968, p. 128).
- ⁵⁸ Per un riferimento esplicito di Waldenfels al paradigma della mediazione originaria si veda il suo *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., pp. 34, 56. Un riferimento meno esplicito, ma comunque rientrante nella stessa logica di una mediazione

- originaria che esclude il salto nell'immediatezza, lo si può evincere dal discorso di Waldenfels circa una «forma aperta di dialettica (...) come mediazione senza centro (*Vermittlung ohne Mitte*)» (B. Waldenfels, *Das Selbst im Schatten des Anderen und Fremden*, in B. Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, cit., p. 286). Su questo aspetto mi sono intrattenuto, in part., nella mia monografia: F.G. Menga, *La mediazione e i suoi destini*, cit., pp. 27-31.
- ⁵⁹ Sul carattere al contempo originario e ritardato della risposta si rimanda alle puntuali annotazioni di F. Ciaramelli, *L'inquiétante étrangeté de l'origine*, «Revue philosophique de Louvain», Vol. XCVI, 3, 1998, p. 513 e di R. Cristin, *Le tonalità della risposta. L'Antwortregister di Bernhard Waldenfels*, «Paradigmi», Vol. XVI, 1996, p. 412.
- ⁶⁰ B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, cit., p. 180.
- ⁶¹ B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., p. 188. Waldenfels scrive anche: «Definiamo come un *rispondere* quel movimento del proprio che parte dall'altro, da un altro non anticipato come scopo, ma da un altro che precede con la sua *richiesta* il nostro movimento più proprio» (B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneità*, trad. it. Vivarium, Napoli 2002, p. 146).
- ⁶² Sul carattere di passività della risposta, Waldenfels insiste in modo particolare a partire dal suo volume *Bruchlinien der Erfahrung*, cit.. Si vedano anche a proposito: B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo* (2006), trad. it. Cortina, Milano 2008, cap. 2; B. Waldenfels, *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2010, pp. 323-325; B. Waldenfels, *Estraneo, Straniero, Straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, trad. it. Rosenberg & Sellier, Torino 2011, pp. 45-53. Per maggiori approfondimenti al riguardo, rimando al mio articolo: F.G. Menga, *La «passione» della risposta. Sulla fenomenologia dell'estraneo di Bernhard Waldenfels*, «aut aut», 316-317, in part. pp. 228-237.
- ⁶³ Che l'ordine della risposta sia da associare alla dinamica della supplementarietà d'origine è Waldenfels stesso a suggerirlo: cfr. B. Waldenfels, *Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie*, in B. Waldenfels, I. Därmann (a cura di), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, Fink, München 1998, p. 47.
- ⁶⁴ B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., p. 59.
- ⁶⁵ A proposito dell'accesso immancabilmente indiretto all'estraneo, che Waldenfels mutua esplicitamente dalle celebri meditazioni husserliane in cui l'estraneità è definita proprio come «verificabile accessibilità dell'originale inaccessibile» (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei discorsi parigini* (1931), trad. it. Bompiani, Milano 1989, p. 134, trad. it. modificata), si legge in *Antwortregister* (cit., p. 634): «Tutte le figure fondamentali ascrivibili a una logica della risposta mostrano un carattere indiretto. Lo iato fra richiesta e risposta e l'irreciprocità fra appellante e appellato scomparirebbero

se io potessi posizionarmi, comparando ed equiparando, su entrambi i lati dell'abisso. Invece, la diastasi fra evento di richiesta ed evento di risposta insegna che io, quale rispondente, rispetto all'altro, arrivo già sempre troppo tardi per potermi porre su uno stesso piano, per fare paragoni e per stipulare con lui un patto. Posso parlare di un evento solo in ritardo (*nachträglich*) in un discorso il quale è già caratterizzato dagli effetti di un discorso che lo ha interpellato. L'estraneo si è già annidato nel proprio prima ancora che un tentativo di appropriazione si possa mettere in moto».

- ⁶⁶ B. Waldenfels, *Antwort auf das Fremde*, cit., p. 49.
- ⁶⁷ Proprio a questa altezza del discorso si rende più che mai chiara l'incolmabile differenza fra la strategia di Waldenfels e quella di Heidegger. Mentre Heidegger persegue (quella che Waldenfels chiama) un'assolutizzazione dell'estraneità che – andando a finire inevitabilmente nella connotazione di una sottrazione e indeterminatezza totali – più che elevare l'estraneo, lo rende impercettibile, Waldenfels intraprende il percorso di una radicalizzazione dell'estraneo, cioè di un estraneo che se, da una parte, si sottrae originariamente, dall'altra e altrettanto originariamente, non può farlo in modo assoluto, pena il non poter essere colto affatto in tale sottrazione. Ecco, dunque, configurarsi la risposta, per Waldenfels, come luogo in cui l'estraneo trova unica e autentica espressione: luogo che, nella sua originarietà, soddisfa l'esigenza che l'estraneo, benché sottraentesi, appaia in una mediazione originaria, e nel suo carattere di ritardo, risponde all'esigenza di non ridurre la sottrazione dell'estraneo a mera oggettivazione rappresentativa. A proposito della differenza fra estraneità totale o assoluta ed estraneità radicale si veda B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, cit., p. 37; B. Waldenfels, «Fremd/Fremdheit», in *Enzyklopädie Philosophie*, J. Sandkühler (a cura di), Meiner, Hamburg 1999, p. 409; B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., p. 283.
- ⁶⁸ Scrive Waldenfels: «L'estraneo diventa ciò che è in nessun altro luogo che nell'evento del rispondere; ciò vuol dire: esso non si lascia mai completamente e chiaramente determinare. Ciò a cui rispondiamo eccede sempre ciò che diamo come risposta» (B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, cit., p. 52). O anche: «Il rispondere (...) è un dire e un fare che comincia altrove, laddove non è mai stato e non potrà mai essere. Ciò che mi pone la richiesta si lascia afferrare solo successivamente e dunque non si lascia mai afferrare totalmente» (B. Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung*, cit., p. 96). Dunque, laddove c'è estraneo, c'è richiesta di risposta e laddove c'è risposta provocata dall'estraneo, questa risposta non può esaurire ciò che l'ha provocata proprio per il fatto di esser posta in essere solo attraverso tale provocazione.
- ⁶⁹ B. Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung*, cit., p. 96.
- ⁷⁰ Sulla possibilità di caratterizzare la «rappresentazione come risposta» si veda B. Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des*

Fremden 4, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, pp. 148-151.

- ⁷¹ La risposta come originaria creazione di senso, cioè come atto paradossale in cui viene portato a espressione ciò che, a ben guardare, si costituisce soltanto nel ritardo dell'espressione stessa, è un tema che Waldenfels mutua espressamente da Merleau-Ponty. Si veda in modo particolare B. Waldenfels, «Das Paradox des Ausdrucks», in B. Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, cit., pp. 105-123.
- ⁷² Cfr. B. Waldenfels, *Estraneo, Straniero, Straordinario*, cit., pp. 83-86.
- ⁷³ Sul rapporto estraneità/ripetizione originaria cfr. B. Waldenfels, *Ortverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009, pp. 171-189.
- ⁷⁴ Per una trattazione più approfondita della filosofia della risposta di Waldenfels rimando ai miei articoli: F.G. Menga, *La «passione» della risposta*, cit.; F.G. Menga, *Né prima, né ultima parola. Il discorso dell'estraneo di Bernhard Waldenfels*, postfazione all'ed. it. di B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, cit., pp. 157-175. Rinvio anche alla sezione monografica, da me curata, (dal titolo: «The paths of the alien: on the philosophy of Bernhard Waldenfels») nella rivista telematica «Etica & Politica / Ethics & Politics», XIII, 1, 2011 (http://www2.units.it/etica/2011_1/copertina.html).
- ⁷⁵ Sulla distinta modalità attraverso cui Heidegger e Waldenfels trattano la domanda e la risposta si veda anche l'intervento di V. Rühle, *Befremdetes Antworten und beantwortbare Fremdheit. Anmerkungen zur schöpferischen Ego und Mannigfaltigkeit*, in M. Fischer, H.-D. Gondek, B. Liebsch (a cura di), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001, in part. p. 182 e ss.
- ⁷⁶ Come scrive Waldenfels: «La *parola prima* consisterebbe in un discorso che comincia completamente presso se stesso, senza collegarsi a altro, senza afferrare offerte o rispondere a richieste estranee. L'*ultima parola* consisterebbe in un discorso che finirebbe completamente presso di sé, senza lasciare aperte ulteriori possibilità a un altro discorso, che, da parte sua, vi si ricollegerebbe, lo porterebbe avanti o lo contesterebbe» (B. Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede*, cit., p. 60).
- ⁷⁷ B. Waldenfels, *Antwortregister*, p. 270.
- ⁷⁸ Cfr. B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, cit., p. 92.
- ⁷⁹ Per questo, in una sezione centrale di *Antwortregister*, che porta proprio il titolo *Kein erstes und letztes Wort (Né prima, né ultima parola)*, Waldenfels osserva: «Le cosiddette parole originarie, che portano a linguaggio i fenomeni originari, sarebbero da parte loro già risposte. Così come si può parlare, già con Merleau-Ponty e più tardi con Lévinas, di un passato originario che non è stato mai presente, allo stesso modo si può anche parlare di una

- risposta (*Antwort*) che non è mai stata parola originaria (*Urwort*). Volendo mantenere il vecchio enunciato che pone al principio il *logos*, lo si dovrebbe riformulare: al principio era la risposta» (B. Waldenfels, *Antwortregister*, cit., p. 270).
- ⁸⁰ B. Waldenfels, *Fragendes Denken*, cit., p. 171.
- ⁸¹ Cfr. B. Waldenfels, *Antwortregister*, cit., pp. 269-270. A questo punto, se si parte dall'inevitabile carattere indiretto e responsivo di ogni discorso, si rende chiaro il motivo per cui per Waldenfels anche la domanda deve immancabilmente acquisire il carattere della risposta (cfr. *ivi*, p. 193). Anche la domanda, infatti, permane nella dinamica della risposta a un appello che non domina e che, dunque, la fa restare aperta a eventuali altre risposte. Insomma, sia la domanda che la risposta *rispondono* e rispondono proprio perché, non dominando la scena in cui sono poste, arrivano sempre troppo tardi rispetto a ciò a cui rispondono. Arrivano tanto tardi che ciò a cui rispondono, in fin dei conti, si rende presente solo nella risposta. E qui si riaffaccia, di nuovo, la peculiare logica del supplemento d'origine.
- ⁸² B. Waldenfels, «Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie», in B. Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, cit., p. 52.
- ⁸³ Sul carattere inevitabile della risposta si veda B. Waldenfels, *Antwortregister*, cit., III parte, cap. 3; B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, cit., p. 52; B. Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung*, cit., p. 97.
- ⁸⁴ Cfr. B. Waldenfels, *Ortverschiebungen, Zeitverschiebungen*, cit., pp. 143-148.
- ⁸⁵ S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Opere*, Vol. VIII, Boringhieri, Torino 1966-1980, p. 663. Per un approfondimento del confronto che Waldenfels, a partire dalla sua dottrina dell'estraneo, intrattiene con la psicoanalisi freudiana cfr. B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., cap. 7 («Psychoanalytische Aufspaltung der Erfahrung»), pp. 287-359. Per una lettura che ben evidenzia il nesso fra il tema fenomenologico dell'estraneo (di Waldenfels) e quello psicoanalitico (con particolare riferimento a Freud) rimando all'esplicativo saggio di F. Ciaramelli, *L'ospitalità dell'origine. Il fascino e la minaccia dell'«estraneo» tra fenomenologia e psicoanalisi*, in G. Borrelli, F.C. Papparo (a cura di), *Nella dispersione del vero. I filosofi: la ragione, la follia*, Filema, Napoli 1999, pp. 233-267.
- ⁸⁶ Cfr. B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, cit., p. 74 e s.
- ⁸⁷ «Il pungolo dell'estraneo» corrisponde al titolo di un volume di Waldenfels (cfr. B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990).

Tonino Griffero

Alle strette.

L'atmosferico tra inatteso e superattese

Atteso e inatteso

Si fa un gran parlare di esperienza. Pensando, erroneamente, che sia qualcosa di ovvio. E invece l'esperienza, quanto meno quel vissuto (anche *leiblich*, ossia proprio-corporeo)¹ del quale diciamo enfaticamente che "è stata un'esperienza!", è in linea di principio, stando soprattutto al *coté* hegeliano-gadameriano, una fastidiosa, talvolta persino dolorosa, negatività. Di più: è, propriamente, sempre la smentita di un'attesa. Niente esperienza, dunque, in presenza di un deficit dell'attesa e, contemporaneamente, senza crisi (almeno parziale) dell'attesa. Solo che nella Modernità questo legame si è spezzato e l'attesa, non più salutarmente inibita dall'esperienza, sempre più delegata alla mediazione specialistica² e tramutata in un'empiria che ha a che fare meno con la natura che non con una schematizzazione de-sensibilizzata, pare fatalmente trasformata in «un'unica e immane super-attesa: nell'attesa, cioè, escatologica, e come tale negatrice della contingenza radicale rivelata dall'inatteso, di un mondo imminente che sia del tutto diverso da quello presente e finalmente risanato».³

Alla almeno relativa guarigione da questo circolo diabolico – «la perdita di esperienza dà un carattere illusorio all'attesa, e l'illusorietà dell'attesa potenzia la perdita di esperienza»⁴ – contribuisce non solo la crescente funzione "compensativa" dell'esperienza estetico-artistica (emancipatasi dall'ascetismo francofortese e avviata all'anti-finzione), ma anche la valorizzazione (neo)fenomenologica dell'inatteso

e dell'involontario. Sebbene terrorizzata *lebensweltlich* dall'eventuale e mostruosa facoltà di prevedere tutto, la Modernità sembra infatti indubbiamente garantita da ogni genere di come-se, grazie ai quali escludere il rischio dell'imprevisto: donde l'ubiqua ingiunzione a "prenotare" sempre e comunque, o a fissare con precisione gli *step* cronologici di qualsiasi progetto (fosse anche quello di fare la spesa!). Dove il timore della destabilizzazione del previsto assume però una tinta quasi patologica.

Tematizzare l'inatteso, sia chiaro, non vuol neppure dire sopravvalutarlo e magari considerarci perennemente all'erta. In fondo, la tormentosa sollecitazione decisionale (su ogni piano) è ben più rara di quanto si pensi. Di certo meno frequente delle nostre abitudini, di situazioni cioè tacitamente significative o di movimenti la cui "grazia" e scioltezza dipende da un inesplicito "saper fare" (incorporato da qualche schema corporeo di tipo motorio). È dunque solo perché irrompe in qualche connessione familiare e disponibile o nella scioltezza posturale delle prestazioni irriflesse che l'inatteso, tra l'altro tanto molteplice quanto il prevedibile che minaccia, ci appare estraneo e "incalcolabile", sembra "starci tra i piedi" e risultare "sotto sopra", e può quindi perturbarci e inibirci,⁵ fosse anche solo un oggetto inquietante perché messo a testa in giù.

Se l'inatteso contrassegna dunque la "vera" esperienza, questa sarà ovviamente estranea sia a un puro spirito, depositario di uno sguardo *from nowhere* (e forse anche all'animale),⁶ sia a una visione magico-animistica per la quale tutto è sempre possibile. Ma anche a una visione riduzionistica, per la quale cose ed eventi sarebbero meri scambi energetici interni a uno spazio relativo e cioè omogeneo-geometrico. Viceversa, l'inatteso è di casa, per esprimerci figuratamente, solo per chi ha una casa e si sente a casa in qualche luogo, per chi conta su di una durata irriflessa in un mondo-ambiente⁷ che funge da *Nullpunkt* di ogni successivo orientamento (limiti compresi)⁸ ma anche di ogni eventuale smentita (dissonanza cognitiva inclusa) dell'ordine prevedibile.

Il rapporto tra l'atteso e l'inatteso è però più complicato. Perfino le abilità pratiche, solitamente testimoni della nostra struttura di abitudini, risultano a nostra disposizione – certo in seguito a un adeguato esercizio – sempre all'improvviso e in modo inatteso, solo

quando la variazione, per così dire, ha la meglio su *pattern* iperfamiliari (regolari e pregnanti sotto il profilo gestaltico),⁹ divenuti incapaci di destare l'attenzione e quindi in cerca di nuove feconde destabilizzazioni.¹⁰ Quando, di colpo (come giustamente si dice), si riesce finalmente a suonare un accordo sul pianoforte o a compiere un difficile passo di danza, a nuotare o ad andare in bicicletta, ecc., la perfetta incorporazione nell'autocoscienza proprio-corporea delle posture richieste è qualcosa che ci coglie sempre impreparati. È un po' quel che accade quando all'improvviso ci si sente guariti: l'atteso ci si dà qui, paradossalmente, come inatteso. È certo possibile che l'irruzione dell'inatteso, ripetendosi, diventi *routine*, ma allora anche che la *routine*, viceversa, scaturisca, del tutto inattesa, da una situazione fino a quel punto problematica e irrisolvibile.

L'inatteso irrompe quindi in una familiarità fondata anche sulla memoria proprio-corporea. Questa «esonera la nostra attenzione da una ridondanza di dettagli e rende possibile l'esecuzione vitale irriflessa»,¹¹ per esempio la comprensione delle parole lette, senza tematizzazione delle lettere componenti, grazie a una sorta di incorporazione dei media utilizzati: «il corpo proprio, i sensi o lo strumento passano come mezzi sullo sfondo e divengono trasparenti per la realtà effettiva». ¹² Estranea sia alla mera raccolta di dati sia all'indagine sperimentalmente controllata di nessi causali, l'esperienza è dunque per lo più un tacito sapere, un saper-fare proprio-corporeo che diviene esplicito solo quando si agisca nella e sulla situazione – in specie se rischiosa e ambigua – che lo suscita, ma che rientra a tutti gli effetti nello “stile” di una persona: un sapere-come (olistico, atmosferico, situazionale, sinestesico) anziché un sapere-che, una «coerenza optocinetica» o «sensomotoria»¹³ che, dispiegando azioni efficaci pur in assenza di riflessione grazie alla perfetta responsività del corpo vissuto, dipende però certamente tanto da esperienze pregresse quanto dalla “prima” impressione di qualità immanenti ai materiali. Pur se significativamente dotata di un duplice significato, l'esperienza in senso proprio¹⁴ non è comunque certo solo quella che si acquisisce nella ripetizione e sfocia in un sapere tacito (imitabile ma linguisticamente non del tutto comunicabile), ma soprattutto quella che comporta il patire qualcosa che è estraneo al soggetto e gli resiste, impedendo così che le cose vadano completamente “lisce”. In

quanto perdita della familiarità posseduta¹⁵ non ascrivibile a una nostra iniziativa, l'inatteso in senso proprio consiste in una situazione in cui ci "troviamo" (nel senso fisico ma anche psicologico del termine), in un'atmosfera che è discrepante rispetto all'atmosfera pregresa e che determina l'intonazione emozionale e proprio-corporea del percipiente, ancorché talvolta in forma tutt'altro che univoca.

E tuttavia, se atteso e inatteso si coimplicano sempre a vicenda, tanto che un prevedibile privo di porosità nei confronti dell'inatteso esulerebbe dal mondo della vita, l'inatteso non rischia – secondo un paradosso già varie volte rilevato nell'analogia dialettica di familiare ed estraneo –¹⁶ di essere già sempre neutralizzato in un atteso.¹⁷ Prendiamo, a esempio, l'apparizione inattesa di forme, le quali suscitano comunque una suggestione motoria, instaurando cioè col percipiente una comunicazione intercorporea che può sfociare perfino in una loro incorporazione. Quando, per esempio, siamo minacciati da una massa, la sua percezione attiva nel canale visivo una comunicazione proprio-corporea¹⁸ che, di solito, ci permette di evitarla grazie a un repentino spostamento laterale o anche solo a un'efficace flessione del capo. La reazione all'inatteso (e minaccioso), a un imprevisto rinvenibile perfino quando nella masticazione s'incontra un corpo particolarmente duro, è qui immediata e preriflessiva, indipendente dall'effettiva percezione dell'intero proprio corpo fisico (se ne vede, infatti, solo una sezione insignificante)¹⁹ e dalla dimensionalità metrico-geometrica (tenendo conto della quale, anzi, la reazione non sarebbe altrettanto fluida), resa possibile dal generarsi di un campo proprio-corporeo *ad hoc*, sopravveniente rispetto al corpo del percipiente e a quello del percolato. Ora, questa riuscita e immediata incorporazione del percolato inatteso da parte del percipiente non ne farà, evidentemente smussato il *pathos* di ciò che sorprende e travolge, un'irruzione tutt'altro che inanticipabile? Anche qui, parafrasando quanto si può dire per la già citata dialettica di proprio ed estraneo, il rischio è che, «nominato, classificato, datato, localizzato e sottoposto a spiegazioni», in una parola «fattificato»,²⁰ l'inatteso sia ricollocato nell'atteso che sembrava infrangere. Che tutto si risolva in un monologo fintamente dialogico. Ma l'inatteso non è solo l'imprevista nuova fondazione del senso, e preferiamo infatti qui citare quattro casi (è il caso di dirlo) meno prevedibili.

A) Un luogo relativamente poco tematizzato di emergenza dell'inatteso, in questa fenomenologia eterologica aperta a quegli eventi del *pathos* che vanno considerati dei fenomeni originari, è infatti anche quello della delusione. Quando, e com'è ovvio inaspettatamente, le nostre attese, ancorché fino a quel momento solo implicite e non precisamente discriminate, vengono a essere duramente smentite dai fatti, in modo tale che la significatività internamente diffusa su cui prima si reggevano si esplichino in fatti parziali e neutri, privi cioè di quella tonalità soggettiva che in buona parte ne giustificava precedentemente il carattere illusorio, il corpo proprio risulta dominato dall'angustia e dalla contrazione: segni che dovremmo considerare inequivocabili della risonanza proprio-corporea dell'inatteso. La neutralizzazione emancipativa dei significati, ossia la trasformazione di uno stato di cose soggettivo in qualcosa di obiettivo, suona qui infatti inattesa e indesiderata, tanto che non è raro reagirvi ripiegando nostalgicamente, tramite una regressione personale, su una più fascinoso condizione di coinvolgimento preriflessivo. Trovare rifugio cioè in una condizione che lasci spazio a ciò che inaspettamente ci capita, che non possiamo padroneggiare e che, proprio per questo, certifica con ogni evidenza il nostro essere noi stessi. In fondo, la situazione che possiamo definire legittimamente personale (disposizioni proprio-corporee incluse) è tanto un involucro protettivo, formato da vari livelli (contemporanei o meno) di regressione personale ed emancipazione personale, quanto un *partner* le cui sollecitazioni oracolari, tra l'altro tanto più suggestive quanto più inattese, occorre interrogare per evincerne la "volontà".²¹

B) Altrettanto pertinente (e analogamente poco tematizzata) è la circostanza in cui ci si sente afferrati improvvisamente, che sia nel corso di un'esperienza ordinaria o nel corso di una seduta di psicoterapia, da un inatteso passato o da un inatteso futuro: anche qui, quando il nuovo che irrompe è una vecchia "scena", in un certo senso tanto più autentica quanto più improvvisamente e inaspettatamente ricordata²² su uno sfondo necessariamente e salutarmente obliato, oppure una proiezione sul futuro, il cui carattere è sempre accompagnato dalla vaga sensazione di "già saputo", il percipiente vi si trova passivamente coinvolto, colto di sorpresa. Avverte cioè la propria presenza primitiva come situazione complessiva, analoga-

mente a quando, dopo tanto dubitare, una soluzione, quasi come un dono gratuito della nostra conoscenza tacita, emerge improvvisa e, come si dice con assoluta esattezza, “non si sa da dove”.²³

C) Inattesa quanto la memoria involontaria è però anche la “trovata”, ossia l’idea improvvisa che viene in mente e ci sorprende radicalmente, risultando così (letteralmente) insensata e infondata ancorché, a ben vedere, istitutrice di senso (a partire dal *pathos*). La trovata, non riconducibile né a una prima persona che la pone in atto né a una terza persona che la registra dall’esterno, “accade” insomma preintenzionalmente a un *mi* che non è ancora un io,²⁴ a un paziente che è responsivo ma non ancora responsabile, forse perfino spaventato per quanto gli è “capitato” di pensare.

D) Analogamente inattese, e proprio per questo inquietanti, sono alcune forme di rovesciamento modale. Può infatti accadere che l’apparentemente casuale, cui si giunge tramite una normalizzazione e neutralizzazione di un molteplice altrimenti intollerabile, si risolva in imbarazzanti coincidenze, perfino in un ritorno dell’identico, e così – precipitato il mondo intero in un gigantesco *déjà-vu* – in una fatalità della quale nessuno è responsabile.²⁵ Ma può accadere anche, e massimamente in alcune forme di derealizzazione, che tutto, pur restando fondamentalmente (oggettualmente) inalterato, sia sentito però all’improvviso – e tra l’altro, in una struttura paranoide, notoriamente con tendenza all’autoconferma – come assolutamente differente dal previsto, ma anche come se non avesse più nulla di irregolare e di impreveduto, quasi fosse messo in scena (per noi) e non attendesse che un abile un esercizio ermeneutico in grado di svelarne il vero significato di presagio.²⁶

L’inatteso atmosferico

Accogliamo qui, pur con qualche perplessità circa la sua effettiva applicazione, il suggestivo consiglio di parlare non tanto *dell’inatteso* quanto *muovendo dall’inatteso*, pena il tematizzare non l’inatteso ma solo l’inatteso già insito nell’atteso. L’inatteso che in questo contesto più c’interessa, anche e proprio perché rovescia la struttura temporale vissuta dell’attività (rivolta al futuro) e precisa quella generica-

mente angosciata dell'attesa (in cui è l'avvenire a venire incontro),²⁷ è quello atmosferico, ossia suscitato da un sentimento in cui ci imbattiamo, appunto, inaspettatamente, e che, diffuso in un certo spazio (predimensionale), ci colpisce e, nella forma di un *pathos* irriducibile sia alla sua causa sia al suo scopo, ci coinvolge profondamente sul piano affettivo e proprio-corporeo senza che noi siamo affatto gli iniziatori, anzi arrivando rispetto al *pathos* originario, all'intrusione originaria che presiede a ogni intrusione successiva, sempre troppo in ritardo per coglierlo in flagrante. Lo sfondo delle presenti riflessioni è, infatti, proprio quello dell'atmosferologia,²⁸ ossia di una teoria estetologica e (neo)fenomenologica che, sulla scia soprattutto di Hermann Schmitz²⁹ e Gernot Böhme,³⁰ ravvisa nelle atmosfere, come sentimenti effusi nello spazio (vissuto e predimensionale), il *prius* del nostro involontario coinvolgimento affettivo e proprio-corporeo nel mondo. Ontologicamente peculiari nella loro quasi-cosalità, i sentimenti atmosferici ci rapiscono, nella forma di suggestioni emozionali e prime impressioni qualitative, ben prima delle cosiddette *bloße Sachen*, nel cui universo, infatti, non viviamo affatto naturalmente³¹ e che dei predicati prassici e assiologici, degli «eventi per i quali non si riescono ad addurre condizioni di possibilità sufficienti»,³² cioè della sintesi passiva costituente ogni tesi, non sono che l'immemore e sbiadita astrazione intellettualistica.

L'atmosfera non è però solo la condizione olistica, sul cui sfondo percepiamo affettivamente le singole cose e gli eventi, ma anche la modalità espressiva, estatica ancorché eventualmente effimera e occasionale, delle "cose" (in senso lato). Le quali ci guardano e ci ri-guardano, anzi ci interpellano, poiché «la percezione vissuta non è affatto una ricezione di segnali ma una comunicazione corporea, fondamentalmente del tipo di quella corporizzazione che si presenta in modo particolarmente puro in tutte le forme di suggestione, come pure nell'agire insieme agli altri senza tempo di reazione».³³ Se già ogni *Gestalt* della realtà esterna, mossa o statica, vivente o inanimata che sia, "comunica" corporalmente con noi tramite suggestioni motorie e caratteri sinestesici, questa comunicazione corporea o *Einleibung*, che estende a ogni cosa la concezione di Merleau-Ponty³⁴ di una pre-tetica intercorporeità («simbiosi» o «comunione») col fenomeno percepito, è dunque il fondamento di ogni

interazione, di qualsiasi contatto tra l'uomo e le persone e/o le cose (ancora e sempre in senso lato). Di per sé d'altra parte, secondo Schmitz, essa non farebbe altro che replicare ed estendere nello spazio pericorporeo una dinamica (dialogica o antagonistica) che innerva già il singolo sentire intracorporeo (in termini di angustia vs. vastità) e che ora, incontrando altre corporeità vissute, "sentite" per lo più attraverso la loro gestualità (in senso lato) come degli ostacoli, genera una peculiare corporizzazione simbiotica i cui prototipi possono essere due lottatori, una coppia di danzatori o il cavaliere col suo cavallo. Ma è anche, scendendo terra terra, ciò che accade quando in un'area pedonale le persone, pur percependosi a vicenda in modo sfuggente, proprio grazie alla passività e all'inintenzionalità sono in una sintonia motoria con le altre così perfetta da rendere l'urtarsi un'eccezione: un'adeguatezza dell'interazione corporea che ci pare vada di pari passo con la competenza emozionale che governa la nostra "reazione" alle situazioni incontrate ma inattese, senza del tutto tramutarsi nell'istante patico in un comprendere che le riduca al familiare. Prefigurando certi movimenti, a esempio, le atmosfere gestuali – il pugno chiuso minaccioso, il braccio disteso nella sua funzione indicale, l'aggressivo dito puntato, le mani alzate a barriera – danno vita palesemente a una configurazione intercorporea sovraordinata *ad hoc*, formata bensì da direzioni corporee alternate, e che comunque chiama in causa, stante il modello prototipico della fascinazione, soprattutto il volto.

Si entra in un ambiente che si pensava amichevole e si è colpiti, senza che lo si potesse in alcun modo prevedere, da un'atmosfera tesa e opprimente, di sospetto e diffidenza. Oppure si entra casualmente in un edificio imponente e si è coinvolti da una *Stimmung* di autorevolezza che suscita necessariamente in noi, che lo vogliamo o meno, un certo contegno e un atteggiamento di rispetto (quale che fosse il nostro stato d'animo precedente). In questi e in innumerevoli casi simili, il sentimento atmosferico ci coglie di sorpresa e ci suggestiona in maniera inattesa. Certo, il percipiente può qui mantenere un qualche controllo corporeo e personale, e, pur senza eccessivamente irrigidirsi, può affrontare e far proprio il nuovo che incontra. Ma è illusorio fare di questo autocontrollo una ricetta e una strategia, giacché è nella sorpresa, nello spavento, più in gene-

rale nell'involontario rapimento affettivo che, grazie appunto a una regressione dalla normale situazione emancipata a quella che Schmitz chiama la "presenza primitiva", esperiamo l'inatteso e di conseguenza l'assoluta certezza di sé.

Si è già detto della necessaria distinzione tra corporeità fisica e corporeità propria. Ebbene, è specialmente l'inatteso a rivelare la seconda, ossia la nostra corporeità vissuta, se è vero che «essere un corpo vivo significa poter essere messi alle strette».³⁵ Essere colpiti dall'inatteso comporta, infatti, l'interruzione di un fluido e inavvertito *continuum*, di una pregressa e quasi vegetativa effusione spaziotemporale, e il sentirsi – appunto – con le spalle al muro. La dialettica di contrazione ed espansione, su cui si fonda normalmente l'alfabeto della proprio-corporeità, si vede qui brutalmente interrotta in favore di un solo polo (l'angustia). L'irruzione improvvisa dell'inatteso e il trasalire che ne consegue, la sua improvvisa "presenza", eventualmente compensata e saggiamente mitigata dal riso ma purtroppo in altri casi responsabile di veri e propri traumi, mentre tramuta bruscamente la condizione temporale precedente – che sia la vaga temporalità in cui si era immersi (se si era a riposo) o la spinta in avanti (se si era attivi) – in un passato irrevocabile e fonde futuro e presente, induce a focalizzare in una sorta di attimo assoluto la presenza imperiosa di qualcosa di esterno, testimoniata dal coinvolgimento affettivo e proprio-corporeo e costituita dalla fusione dei cinque momenti destinati poi all'emancipazione (qui-ora-esserci-qui-io)³⁶ ma mai a un distacco totale (pena la spersonalizzazione, la non emersione della soggettività).

L'inatteso (atmosferico) involontario

Anche da queste scarse indicazioni si evince che l'atmosferologia presuppone una valorizzazione proprio dell'esperienza dell'inatteso, di quanto si ante-pone anticipando, e in certi casi perfino escludendo, ogni successiva normalizzazione. E con esso, più generalmente, dell'involontario, ossia di un'ampia sfera esperienziale che non da oggi, certo, il pensiero occidentale (forse ogni pensiero?) sottovaluta. In nome di presunte evidenze, a cominciare dall'autocontrollo in-

teriore e dall'obiettività del mondo esterno, esso infatti misconosce fatalmente quel coinvolgimento affettivo in ciò che inaspettatamente ci "capita" e che, meglio di ogni altra esperienza, garantisce la nostra originaria identità soggettiva (e non solo autoattributiva),³⁷ senza peraltro essere qualcosa di eccezionale. Un'esperienza tanto più rimossa nel momento in cui il successo del metodo sperimentale nelle scienze naturali ha anteposto a ogni altra possibile considerazione la prestazione prognostica, resa possibile peraltro da strumentazioni tecniche che si "preparano" artificialmente il mondo in vista dei risultati prefissati³⁸ e di certo non si abbandonano a ciò che "capita" (intenzionalmente valorizzato invece dalla Nuova Fenomenologia).³⁹

Questa "storia" psicologistica e obiettivistica di rimozioni dell'inatteso e dell'involontario da parte di un soggetto che pretende di diventare "signore in casa propria", è allora assai più antica della Modernità (giuridica e scientifica), avendo inizio probabilmente⁴⁰ quando, nel V secolo a. C., si produce una scissione nella materia empirica del mondo che poi fungerà da base d'astrazione della nostra intera tradizione, garantendo indubbi successi sul piano pragmatico-pedagogico: si avrà così da un lato un mondo esterno, ridotto alle sue poche e ricorrenti qualità (primarie) intersoggettivamente misurabili e statisticamente legittimabili, dall'altro un mondo interno privatissimo e circoscritto – con un significativo rovesciamento della celebre tesi eraclitea⁴¹ di un'anima s-confinata (orizzontalmente e non verticalmente) –⁴² in cui segregare tutto il vissuto dell'avente-coscienza, compreso tutto ciò da cui il mondo esterno è stato artificialmente mondato (qualità secondarie, terziarie, vaghezze). Questa introiezione nella psiche, oggi si direbbe "nel mentale", di sentimenti prima effusi atmosfericamente nello spazio e del tutto fuori dal controllo degli uomini,⁴³ ora tramutati in stati d'animo privati e di potenza ridotta – dalla sovraperpersonalità di un *eros*, a esempio, che inaspettatamente e inspiegabilmente rapisce, all'*eros* come piacere privatamente raggiungibile –, perfino in quelle forme surrogate dell'atmosferico che sono i "valori", fa ovviamente dell'inatteso un'esperienza intrapsichica meramente residuale e dallo statuto ontologico inoltre assai dubbio.

L'esito è stato l'ottimistico padroneggiamento del *thymós*, la sua segregazione in una casa (o prigione?) psichica insieme a ogni altro

moto involontario,⁴⁴ in funzione di un autocontrollo razionale personale (fraintendendo così nel senso dell'autodominio il delfico "conosci te stesso") che, corroborato poi anche da regole teologiche di disciplinamento della corporeità nonché, forse meno prevedibilmente, da una pianificazione esemplata sulla coerenza dell'opera d'arte, escluda la possibilità, sentita come pericolosa, che l'uomo possa esporsi al «concerto formato da focolai motori semiautonomi e all'afflusso di altri impulsi imprevedibili».⁴⁵ Proprio questa è la *forma mentis* che, sulla scia peraltro di spiegazioni internistiche assai contraddittorie – che fanno del pensare un dialogo muto dell'anima con se stessa, dell'uomo il proprio mondo interno e al tempo stesso l'abitante di questo stesso mondo, ossia un padrone di casa che sarebbe però al tempo stesso la casa di cui è padrone! – e guidate dal dominante modello psicologistico della stratificazione (ai piani alti la ragione, naturalmente, e a quelli bassi sensibilità ed emotività), ha reso sbiadito il mondo, eliminandovi l'arcaico e caotico dinamismo in favore di affidabili invarianti (in verità solo mentalmente aggiunte). Cioè desensibilizzando (anestetizzando?) il mondo sensibile e subordinando la sensibilità all'anima, mitigando di conseguenza proprio, insieme alla sfera degli impulsi involontari, quanto nel mondo è inatteso e inanticipabile. A una ragione che, paradossalmente, non ha così più un ostacolo su cui trionfare si tratta di opporre un preciso programma (neofenomenologico) di reintegrazione. E esso dovrebbe

permettere all'autoriflessione di gettare uno sguardo, concettualmente preciso, sul margine d'azione spettante a emancipazione personale e regressione personale tra la presenza primitiva e la presenza articolata, sul corpo-proprio senziente come medium di ogni risonanza e come forza creativa dotata di una sua specifica spazialità e dinamica, sulla comunicazione proprio-corporea come fonte di qualsiasi contatto nella corporizzazione e scorporizzazione, sugli spazi proprio-corporei e privi di superfici soggiacenti alla rete formata dai luoghi relativi, sui sentimenti come atmosfere che catturano, sulle situazioni nei loro diversi tipi e nelle loro molteplici stratificazioni, fra cui soprattutto sulle impressioni pregnanti (situazioni impresse). [La Nuova Fenomenologia deve] restituire agli uomini, grazie alla comprensione, l'esperienza involontaria della vita.⁴⁶

Se fare filosofia non vuol qui dire svolgere un esercizio intellettuale e impersonale, *from nowhere*, pena l'impossibilità finanche di identificare qualcosa con se stesso, ma (neofenomenologicamente) riflettere su "come ci si trova" nel proprio ambiente, fino a stabilire di conseguenza che cosa, esercitata ogni variazione possibile delle assunzioni, si *debba necessariamente* ammettere,⁴⁷ è assolutamente salutare diffidare di quanto gli uomini escogitano e "si aggiustano" per farlo corrispondere alla loro intenzione costruttiva. Per poi scendere invece sul piano, certamente subveniente e niente affatto scontato ma semmai fungente da istanza critica, dell'esperienza dell'involontario e dell'inatteso, di quanto – come del tutto correttamente si dice – "capita". Riconnettere la riflessione filosofica ai «potenziali della ricettività»,⁴⁸ indispensabili ai successivi compiti pragmatici e cognitivi ma insiti già nell'esperienza involontaria, vuol dire allora dotarsi di concetti sufficientemente flessibili con i quali procedere fenomenologicamente a tastonare verso tutto ciò che non è né meramente pensato né propriamente a disposizione del soggetto.⁴⁹ E quel che ci capita nel mondo, ciò che «sta sulla punta dell'inatteso»,⁵⁰ è anzitutto di provare sentimenti ed emozioni, di essere afferrati e trascinati da impulsi che la ragione, imponendosi, ha erroneamente «retrocesso a un *flirt* facilmente controllato con stimoli mutevoli»,⁵¹ di vivere passioni come fossero talenti disponibili,⁵² e solo così, dipendendo la salienza dell'incontrato *in primis* proprio dall'affettivo, capire che cosa sia per noi veramente importante, ossia quali siano i fini per i quali individuare dei mezzi.

Non si tratta, però, di partire mai dall'esperienza involontaria, di tematizzarvi direttamente quanto interessa, semmai di regredirvi. Di giungere così a un piano che non è affatto il "piano basso" a cui la cultura europea dominante pretende di sovrapporre il "piano nobile" della ragione e del libero arbitrio. A un piano che è, certo, ancora relativamente astratto (in senso anche storico-linguistico ma non necessariamente riduzionistico), non potendo a rigore esistere alcuna riflessione in assenza di un qualche piano d'astrazione, di (per così dire) un filtraggio della salienza, ma il cui merito è quello di infrangere la coltre dogmatica che impedisce altrimenti di comprendere che cosa sia veramente evidente, quale sia cioè la realtà effettuale che non si può, qui e ora, seriamente mettere in dubbio.

Col dominio (postdemocriteo) dell'introiezione, l'avente coscienza si sente sì moralmente e razionalmente padrone in casa propria, ma nel contempo avverte di esservi prigioniero, di poter contare solo rappresentazionalmente – avendo coscienza di qualcosa di esterno esclusivamente quando ne abbia all'interno almeno un "rappresentante" – e mediante i dubbi spiragli degli organi di senso su un mondo esterno divenutogli essenzialmente estraneo. Sgravato dal *diktat* degli impulsi involontari, dei focolai impulsivi che, nell'Omero pre-Odissea nonché in molte culture arcaiche,⁵³ ancora non hanno lasciato il posto a una costruzione in ultima analisi alquanto artificiosa come l'anima, ma appunto per questo anche pienamente e tragicamente responsabile di quanto altrimenti avrebbe potuto essere addebitato al rapimento *ab extra*, il soggetto non comprende però più e rimuove ciò che di inatteso può capitargli, che è poi larga parte della sua esperienza quotidiana.

Ritematizzare e rivalorizzare l'inatteso e l'involontario significa allora mettere in discussione (non certo annullare) il paradigma culturale dominante (l'oggettivismo psicologistico-riduzionistico-introiezionistico), il suo oblio dogmatico e psichicamente surrogato di sezioni tanto tacite quanto comunemente fungenti del nostro vissuto. Husserl compreso, nel suo disperato tentativo, non a caso sfocia in una riedizione dell'idealismo trascendentale, di ribellarsi alla radicale privatizzazione dei vissuti.⁵⁴ Proprio l'esperienza dell'inatteso – lo si è già detto –, implicando inevitabilmente, quale che sia la sua qualificazione, una "contrazione privativa", polarmente opposta cioè alla "espansione privativa" rilevabile nel dormire o nella trance, della soggettività è tra l'altro la massima garanzia. Un rumore improvviso ci strappa a un sonnecchiare quasi meramente vegetativo, una telefonata ci ricorda una scadenza dimenticata sottraendoci al fantasticare, un dolore improvviso ci trafigge la schiena, focalizzando un'isola del nostro corpo-proprio prima inavvertita (essendo le isole proprio-corporee, nella condizione di tensione media, solitamente non percepibili): ed ecco che subito, con la sorpresa, emerge quella "presenza primitiva" – è certamente in un *qui* e un *adesso* assoluti che *questo* colpisce *realmente* quell'*io* che sono –⁵⁵ che, soltanto, garantisce la nostra identità soggettiva. L'irruzione improvvisa dell'inatteso, mentre induce infatti, articolando in modo specifico

una dinamica vitale (contrazione/espansione) diversa a seconda del tipo di comunicazione proprio-corporea volta a volta instaurata con le forme e le cose circostanti (animate o meno), un'angustia proprio-corporea prima solo latente, aggira i fatti obiettivi, quelli cioè che chiunque può esprimere a patto di conoscerli e di saper parlare, in favore di quelli rigorosamente (e non solo posizionalmente) soggettivi, che cioè si possono esprimere solo a proprio nome, in prima persona. L'inatteso si presenta allora come il prototipo del coinvolgimento affettivo e proprio-corporeo, a partire dal quale, soltanto, in quanto autocoscienza non autoattributiva, può poi darsi la più tradizionale autoattribuzione identitaria.

Ma una volta che si sostiene che l'unità naturale di ogni percezione – intesa, lo si è visto, come comunicazione intercorporea – non è tanto un oggetto o una costellazione di enti discreti, quanto una situazione in atto, ossia una molteplicità caotica, ancorché in quanto impressione dotata di una significatività internamente diffusa⁵⁶ ed eventualmente esplicitabile in forma di stati di cose, programmi e problemi, quale sarà il tema della percezione dell'inatteso? Forse si potrebbe parlare in questo caso, accompagnata se non dal pericolo quanto meno dall'inquietudine, di una situazione impressiva,⁵⁷ che cioè manifesta immediatamente e integralmente la propria significatività, candidandosi così a rappresentare in modo particolarmente perspicuo quelle totalità affettivo-corporee che sono, dal nostro punto di vista, le atmosfere in quanto sentimenti effusi nello spazio (predimensionale). È comunque un fatto che non appena si aggira il riduzionismo fisicalistico, trionfante in Occidente per il suo allestire un'esperienza astratta e stilizzata, ossia concettualmente descrivibile, intersoggettivamente identificabile e quantificabile oltre che utilmente manipolabile (che si riferisca a corpi solidi o a eventi prevedibili),⁵⁸ l'involontario e l'inatteso riguadagnano la scena – in specie sul piano emozionale-affettivo di fatti che si rivelano soggettivi (come si è detto) non solo sotto il profilo posizionale – come ciò che rapisce dall'esterno e non può in alcun modo essere trasformato proiettivamente. In fin dei conti, è assai più maturo “patire” gli stati affettivi inattesi in cui ci s'imbatte – e infatti «soffrire significa che ci accade qualcosa che ci strappa dalla vita abituale» –⁵⁹ che non illudersi d'ingabbiarli nell'autocontrollo garantito dall'invenzione della psiche.

Anche la percezione di sentimenti atmosferici rientra pertanto nell'esperienza vitale involontaria, sfociando spesso in reazioni tanto automatiche quanto adeguate. Esattamente come chi guida evita un pericolo utilizzando preriflessivamente e proprio-corporalmente il canale ottico (lo sguardo in avanti, di lato e all'indietro grazie agli specchietti retrovisori) e quello tattile-vibratorio (mani, piedi e torso), chi vive un sentimento atmosferico "sa" infatti subito come comportarsi: «chi è lieto sa saltellare, chi è triste sa gemere e sedersi fiacco o come se fosse distrutto, chi si vergogna sa abbassare la testa, stringersi nelle spalle, chi è irrimediabilmente disperato sa esplodere in una risata sonora, ecc.: nessuno che sia così coinvolto è costretto a domandarsi con imbarazzo come lo si faccia». ⁶⁰ Va quindi riabilitata qui la cosiddetta prima impressione, ⁶¹ intesa come una risposta globale (emotiva, motivazionale e valoriale) inspiegabile in termini proiettivistici, ⁶² in fin dei conti ingannevoli, ⁶³ come un coinvolgimento affettivo proprio-corporeo che, interrompendo il flusso osservativo e pragmatico abituale, si candida proprio per questa sua immediatezza e imprevedibilità ⁶⁴ a rappresentare per il soggetto un certificato identitario assai migliore del *cogito* e, a maggior ragione come già si è detto, dei fatti obiettivi, come tali non più nostri che di altri.

La nostra proposta è, allora, di concepire questa prima impressione, in quanto tale in un certo senso sempre inattesa, in termini atmosferici, ossia come una qualità espressiva irriducibile alle sue componenti analiticamente individuabili *ex post*. Rammentando ⁶⁵ che l'inattesa impressione atmosferica può, e prototipicamente, a) ri-orientare completamente la situazione emotiva in cui ci si trova, risultando così del tutto refrattaria a qualsiasi (più o meno consapevole) tentativo soggettivo di adattamento proiettivo di quello che si sente come un vero e proprio "rapimento", b) ma anche essere percepita, compresa e perfino descritta ad altri, senza peraltro essere personalmente "provata" e quindi condivisa. Può poi c) non essere neppure rilevata da uno stato emotivo del percipiente straordinariamente prorompente (dove i non rari casi di inadeguatezza emozionale a certi contesti e quindi di imbarazzo), oppure d) essere gradualmente trasformata dall'atmosfera particolarmente suggestiva irradiata dal percipiente e, magari, anche suggerita da quella, evidentemente di minore intensità, "incontrata". E, ancora, e) può essere "sentita" in modo del tutto

idiosincratico (quanto sono tristi o crudeli certi cieli limpidi e sereni!), oppure f) condensarsi in una persona che non la prova affatto – si potrebbe forse parlare qui di atmosfera vicaria, come nel caso in cui “ci si vergogna di e/o per un altro” –,⁶⁶ o ancora, per provvisoriamente concludere, g) inerire in modo relativamente costante a certe cose o ambienti, o esservi suscitata solo occasionalmente, a seconda cioè sia della costellazione di cui l’atmosfera entra a far parte, sia dello stato d’animo e delle conoscenze di chi in essa si imbatte (sinistra può risultare un’atmosfera festosa che aleggi nonostante una tragedia, e ovviamente cessa di essere idilliaca l’atmosfera in cui si veda l’esito di azioni eticamente riprovevoli).

L’inatteso (atmosferico) perturbante

Solo chi sia educato a una formalistica “differenziazione estetica” ha dinanzi a una statua di cera una reazione anaffettiva. A turbare a livello precognitivo, quasi atavicamente,⁶⁷ è ovviamente il suo perfetto naturalismo mimetico, la quasi-vitalità irradiata da un semplice artefatto inanimato,⁶⁸ caratterizzato dall’essere, ambiguamente, riflesso ma anche realtà. Un’esperienza che pare ossessionare perfino il “razionalissimo” Husserl, che alla sua indecidibilità – quella che si vede è una donna o un manichino di cera? – ricorre varie volte per esemplificare il caso della vaghezza, ossia nella fattispecie un turbamento ovviamente tanto più intenso quanto più inatteso. L’inatteso è in certi casi dunque un autentico perturbante. Forse, si potrebbe dire, che lo è a pieno titolo l’intera nostra prospettiva atmosferologica, nella misura in cui presuppone appunto una solo sfumata separazione dell’io dal mondo esterno,⁶⁹ non senza però precisare, rispetto a Freud,⁷⁰ che i complessi infantili o le convinzioni primitive, eventualmente richiamati in vita dall’impressione atmosferica, sono però *solo patologicamente* rimossi o *solo erroneamente ritenuti* superati. Lo *shock* atmosferico, la cui indubbia risonanza proprio-corporea non dev’essere necessariamente quella degli occhi sgranati⁷¹ o della paralisi posturale ed emotiva, è comunque quello generato da un inatteso-involontario che ha la meglio su qualsiasi sospensione riflessiva, anche solo in seguito al rovesciamento gestaltico dei rapporti tra sfondo e primo piano.

Ma la legittimità del nesso tra atmosfera e perturbante presuppone che non si cada nell'errore di pensare che l'inatteso ci perturbi solo e sempre per la sua assoluta e improvvisa perspicuità. L'inatteso di un oggetto e un ambiente non più familiari sta infatti anche nell'atmosfera embrionalmente minacciosa, in ciò simile all'ambiguità del nebuloso e del crepuscolare, con cui essi sfuggono alla precisa contornalità di un pericolo discreto, lasciando il primo piano per abitare lo sfondo e valere come oscuri presagi in grado di propagare i loro *qualia* sull'intera realtà (è il caso della derealizzazione nell'incipiente schizofrenia). Inatteso e perturbante è qui l'insinuarsi furtivo, anche graduale, di quel nebuloso e chiaroscurale in cui cosalità e contornalità appaiono fuori gioco.

Nell'oscurità, lì dove non è possibile gettare lo sguardo e dietro agli alberi "esso" spia, anche se non ci si domanda che cosa sia a spiare in quel luogo. Si tratta di qualcosa di totalmente indeterminato, è lo spiare stesso. *Gli spazi che intercorrono* tra ciò che si vede e *quanto sta dietro*, (...) lo sfondo stesso su cui si stagliano le cose percepibili ha perduto la sua neutralità. A farci tremare non sono l'albero o il cespuglio che vediamo, il fruscio delle cime degli alberi o il grido della civetta che udiamo, bensì tutto ciò che è nascosto, tutto lo spazio circostante da cui si staccano l'albero e il cespuglio, il fruscio e il gracidio, a farci tremare sono proprio *l'oscurità e ciò che è nascosto in quanto tali*.⁷²

L'inatteso chiaroscurale trova qui una risonanza proprio-corporea (apprensione) e fisico-corporea (pelle d'oca e temperatura cutanea) che vale peraltro anche per l'inatteso fascinoso o trascendente, essendo anche il «raccapriccio numinoso» infatti «un certo sentimento irrompente in una prima emozione di qualcosa di inquietante»⁷³ e che inevitabilmente precede la più razionale stabilizzazione emozionale (nella paura o nel desiderio).

L'inatteso è quindi perturbante in quanto sfugge all'intenzionalità percettiva e al suo consueto ufficio di costituzione del reale, manifestando al contrario, anche senza spingersi ai ben noti eccessi patologici, l'occulta intenzionalità di una potenza anonima (nell'esempio "il nascosto"), oppure, nell'ambito di un vissuto divenuto solipsistico, una mera superficie finzionale – come quando si scopre che un volto è solo una maschera –, coperta peraltro di segnali indecifrabili

e proprio per questo invariabilmente “sentiti” come indirizzati al percipiente.⁷⁴ In fondo per il percipiente è *come se* qualunque situazione inattesa, responsabile di un’autentica e dolorosa dissonanza cognitiva, significasse *tua res agitur*. È *come se*, pur se apparentemente inalterato, il mondo avesse ora subito una metamorfosi e tutto in esso rimandasse a un significato nascosto, ancorché sempre e necessariamente diretto in modo centripeto al soggetto che lo “patisce”. Ora è l’oggetto a “intenzionare” il soggetto, a scrutarlo e minacciarlo, e magari anche, venuto meno il suo significato immanente e la sua familiare e univoca utilizzabilità, anche solo perché rinvia il proprio senso fuori di sé. Questa «inversione dell’intenzionalità»,⁷⁵ caratteristica del sentimento atmosferico e della sua quasi-oggettività, rivela ulteriormente, naturalmente ora in forma intensa e precisata e ora anche nella semplice forma di un basso continuo irriducibile a forme sentimentali (e risonanze proprio-corporee) discrete,⁷⁶ come l’io altro non sia che l’epifenomeno di accadimenti patici,⁷⁷ nella fattispecie anche dell’atmosfera, angosciosa o fascinosa ma comunque sempre almeno lievemente inquietante, dell’inatteso e dell’involontario. Che poi tale inatteso atmosferico sia comprensibile solo a partire dall’opposta e pregressa atmosfera di confidenza e familiarità, o, secondo una prospettiva meno continuista, infici e corroda già la stessa familiarità intrapersonale, tanto che l’inatteso interno e quello esterno non sarebbero che «un ritmo doppio che si realizza unitariamente»,⁷⁸ non comporta a rigore una valutazione diversa del rapporto tra il soggetto e la sua sfera emozionale: noi non siamo affatto padroni in casa nostra, o meglio, in quella casa che da millenni, illusoriamente, crediamo nostra. E ce ne accorgiamo in modo particolarmente virulento quando, non solo col ritorno del rimosso ma anche con la più serena presa d’atto dell’inatteso, esce «allo scoperto (...) ciò che doveva restare nel segreto, nell’occulto, nella latenza».⁷⁹

Conclusion

Per un’atmosferaologia – lo si è visto – centrale è dunque l’esperienza dell’involontario e dell’inatteso, fondamentale essendo il pungolo dell’azione estraniante esercitata dall’imprevisto e dalla

sua peculiare diastasi temporale, per la quale, paradossalmente, il *pathos* anteriore si dà solo nell'esperienza necessariamente posteriore, donde «il caso singolare di un effetto che *sub specie patientis* precede la sua causa». ⁸⁰

Certo, si potrebbe pur sempre rilevare, in nome di un approccio non tanto fenomenologico quanto *geschichtsphilosophisch*, che la rivalutazione dell'inatteso è solo un capitolo interno al progetto di evasione nell'inimputabilità con cui l'uomo tenta, in un'epoca di piena e crudele immanentizzazione della teodicea, di esonerarsi dall'intollerabile e (letteralmente) invivibile coercizione – ravvisabile perfino nelle inibizioni dettate dal trascendentale kantiano – a dover giustificare tutto e tutti (anche se stessi), detto altrimenti a ipertribunalizzare spietatamente l'intera realtà. ⁸¹ Si tratta ovviamente, pur sensibili a quest'ipotesi interpretativa, di non ridurre mai l'elogio della passività e dell'abbandono all'inatteso a un quietistico asilo dell'ignoranza (e, perché no, dell'accidia). Ma anche di evitare il rischio, diametralmente opposto, di illudersi circa la piena autonomia attivistica e volontaristica del soggetto, la cui frequente e inevitabile sconfessione empirica, tra l'altro, dell'attuale "depressione" (una vera e propria atmosfera storico-sociale) è una delle cause più verosimili e meno agevolmente aggirabili.

In fondo, anche la più banale pianificazione, in quanto consumazione per quanto possibile dell'inatteso, è l'esito, finalizzato chiaramente alla riduzione di complessità, di un come-se in tutto e per tutto finzionale, ossia lo svolgimento ingenuo e sistematico di una sorta di finzione di costanza ⁸² grazie alla quale, soltanto, si può condurre in maniera relativamente fiduciosa un'azione in un ambito in cui il mutamento costante minaccia proprio i dati orientativi sulla cui base quell'azione è stata intrapresa. Il diritto all'inatteso, anzi all'inanticipabile e imprevedibile – un diritto che, se si vuole, mette a profitto la limitatezza, l'ineludibilità, l'asimmetria e (ma senza esagerare) la creatività con cui l'uomo risponde all'inatteso –, ⁸³ si presenta così, a sua volta in un certo senso inatteso, anche come un antidoto a una fin troppo corriva pretesa di finzializzazione globale e di "pianificazione totale": funge da concetto limite e da istanza critica – fosse anche solo il messaggio lievemente minaccioso che "il server ha interrotto la connessione in modo *inatteso*"! –; da monito che, mentre

testimonia la persistenza dell'inatteso, dell'extra-ordinario che ci si è colpevolmente sforzati di rimuovere, facendone un elemento di compensazione della (illusoria) totale prevedibilità, valorizza un'effettualità che limita lodevolmente la fuga nell'arbitrio di un soggetto altrettanto illusoriamente sovrano. Un soggetto che, tra l'altro, conosce malamente anche se stesso, tanto da giudicarsi, quando la sua immagine (riflessa a esempio) gli si presentasse appunto inattesa, «sgradevole, ripugnante», una persona «malridotta»,⁸⁴ se non addirittura un vecchio estraneo.⁸⁵ Tanto da scoprirsi, anche attraverso il sentimento atmosferico che lo rapisce *ab extra*, in ultima analisi inatteso quindi anche a se stesso: una spiacevole sorpresa che aggredisce tutti e sempre, e non solo, come invece nel caso di questi due malcapitati, in strada, in un omnibus e in un vagone-letto.

Note

- ¹ Precisiamo che d'ora innanzi con proprio-corporeo intenderemo sempre la dimensione non *körperlich* (corpo fisico-anatomico) ma *leiblich*, ossia quanto pertiene al corpo vivo o vissuto. Per una riflessione sull'indissolubile nesso tra *Leiblichkeit* e atmosfere cfr. T. Griffero, *Il corpo (proprio) rappresentato*, in corso di pubblicazione.
- ² Donde l'ubiqua tendenza a dipendere conformisticamente da ogni sorta di (in ultima analisi autoritaria) *expertise*.
- ³ O. Marquard, *Crisi dell'attesa – Ora dell'esperienza. Sulla compensazione estetica della perdita moderna dell'esperienza* (1981), in O. Marquard, *Compensazioni. Antropologia ed estetica*, trad. it. Armando, Roma 2007, p. 125.
- ⁴ *Ibidem*.
- ⁵ M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica della effettività* (1923), trad. it. Guida, Napoli 1992, pp. 96-97.
- ⁶ «L'animale può essere spaventato, ma non stupito e deluso, dal momento che gli stati di cose e i programmi non gli si presentano nella loro singolarità» (H. Schmitz, G. Marx, A. Moldzio, *Begriffene Erfahrung. Beiträge zur antireduktionistischen Phänomenologie*, Koch, Rostock 2002, p. 192).
- ⁷ B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, p. 195.
- ⁸ Non mi sorprende il fatto «che non posso raggiungere il sole e portarlo sulla terra; la mia attività si dispiega nella sua sfera e ivi basta a se stessa» (E. Min-

- kowski, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, 1933, trad. it. Einaudi, Torino 1971, p. 86).
- 9 Nessuna domestichezza percettiva sarebbe possibile senza schemi e modelli analogici: quando il diagnostico riconosce un sintomo o un *connoisseur* individua uno stile o un'epoca (finanche la "mano" di un artista), sta appunto sperendo delle somiglianze.
 - 10 Cfr. F. Desideri, *La percezione riflessa. Estetica e filosofia della mente*, Cortina, Milano 2011, pp. 55-60, 75. Ma non esclude di fatto lo *shock* (percettivo-emozionale) dell'inatteso una relazione estetica che fosse intesa come «una paradossale vita in anticipo, [...] un'anticipazione del rapporto tra Sé e mondo che funziona da orientamento e guida nelle esplorazioni future» (F. Desideri, *La percezione riflessa. Estetica e filosofia della mente*, cit., p. 81), per di più sulla base di schemi (flessibili quanto si vuole) volti non solo a riconoscere invariabilmente delle "somiglianze di famiglia", ma anche a ridurre l'alterità ad affinità (ivi, p. 88)? Non che manchi in questa prospettiva l'inatteso, ma è rintracciabile non tanto nell'esercizio dell'attitudine estetica come tale, ma, per così dire, a monte, ossia nella sopravvenienza dell'estetico stesso, come metafunzione epigeneticamente costituitasi, rispetto ai suoi antecedenti filogenetici (ivi, p. 117).
 - 11 Th. Fuchs, *Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays*, Die Graue Edition, Kusterdingen 2008, p. 245.
 - 12 Ivi, p. 246.
 - 13 V. von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, Thieme, Stuttgart 1986⁵, pp. 9, 18.
 - 14 Th. Fuchs, *Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays*, cit., p. 242-243.
 - 15 «In senso proprio io possiedo solo qualcosa che posso anche perdere» (B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, cit., p. 198).
 - 16 B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo* (2006), trad. it. Cortina, Milano 2008.
 - 17 Pericolo lucidamente rilevato da Greimas in un'attesa dell'irregolarità – «l'attesa dell'inatteso si trasforma, a ogni livello, in attesa aspettata dell'inatteso» – che si tramutasse in una «ambizione totalizzante», che non si accontentasse cioè dell'inatteso quasi impercettibile che esce valorizzato dalla parcellizzazione del tempo (l'effimero) e dello spazio (il frammentario). A.J. Greimas, *Dell'imperfezione* (1987), trad. it. Sellerio, Palermo 2004, p. 67-68.
 - 18 Con percezione intendiamo qui non tanto una prestazione oculare-distanziante, tesa unicamente a ricavare cognitivamente delle informazioni utili per la sopravvivenza e per l'azione, quanto una comunicazione che lega il nostro corpo vissuto a impressioni significative suggerite da altri corpi (non stretta-

mente fisici) e rispetto alla quale il vedere neutralizzato e obiettivante è un “lusso” reso possibile solo dal distacco *ex post*.

- ¹⁹ Il che equivale a dire che si percepisce più di quanto si vede.
- ²⁰ B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo* (2006), cit., pp. 59, 70.
- ²¹ H. Schmitz, *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung*, Alber, Freiburg/München 2005, p. 82.
- ²² G. Marx, *Der absolute Augenblick. Phänomenologisches Zeitverständnis zur Erklärung der Wirkungsweise einiger psychotherapeutischer Interventionen – Phänomenologie der Veränderung – Sprechenlernen über die erfahrbare Wirklichkeit. Anregungen der Neuen Phänomenologie für die Psychotherapie*, in H. Schmitz, G. Marx, A. Moldzio, *Begriffene Erfahrung. Beiträge zur antireduktionistischen Phänomenologie*, Koch, Rostock 2002, p. 216.
- ²³ Ivi, p. 220.
- ²⁴ G. Böhme, *Atmosfera, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione* (2001), trad. it. Marinotti, Milano 2010, pp. 72-73, *passim*; B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo* (2006), cit., p. 85.
- ²⁵ «Soltanto il fattore della ripetizione involontaria rende perturbante ciò che di per sé sarebbe innocuo, insinuandoci l'idea della fatalità e dell'ineluttabilità laddove normalmente avremmo parlato soltanto di “caso”» (S. Freud, *Il perturbante*, 1919, in *Opere*, Vol. IX, trad. it. Boringhieri, Torino 2000, p. 98).
- ²⁶ «Il tentativo di sottrarsi all'irregolare attraverso una ipernormalizzazione ha esso stesso conseguenze patologiche» (B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, 2006, cit., p. 97).
- ²⁷ Se già «nell'attesa l'essere si ripiega su se stesso, s'accartoccia, si direbbe tenti di esporre il minimo di sé agli urti dell'ambiente ostile e, nel farlo, si separa da questo ambiente, traccia i propri limiti in rapporto a esso» (E. Minkowski, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, 1933, cit., p. 92), nell'esperienza dell'inatteso tale direzione centripeta è, come vedremo, assai più intensa, mettendo il percipiente penosamente al cospetto dell'inatteso.
- ²⁸ T. Griffero, *Quasi-cose che spariscono e ritornano, senza che però si possa domandare dove siano state nel frattempo. Appunti per un'estetica-ontologia delle atmosfere*, in T. Griffero, A. Somaini (a cura di), *Atmosfera*, «Rivista di estetica», n.s., Vol. XLVI, 33, 2006, pp. 45-68; T. Griffero, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- ²⁹ Per una prima sintesi in lingua italiana della Nuova Fenomenologia (il cui impianto è riconducibile al vasto sistema di H. Schmitz, *System der Philosophie*, Bouvier, Bonn 1964-1980) e per una bibliografia, cfr. H. Schmitz, *Nuova Fenomenologia. Un'introduzione* (2009), trad. it. Marinotti, Milano 2011.

- ³⁰ Cfr. G. Böhme, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995; G. Böhme, *Anmutungen. Über das Atmosphärische*, Tertium, Ostfildern (Stuttgart) 1998; G. Böhme, *Atmosphäre, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione* (2001), trad.it. Marinotti, Milano 2010; G. Böhme, *Architektur und Atmosphäre*, Fink, München 2006a; G. Böhme, *L'atmosfera come concetto fondamentale di una nuova estetica* (2006b), in T. Griffero, A. Somaini (a cura di), *Atmosphäre*, «Rivista di estetica», n.s., Vol. XLVI, 33, 2011.
- ³¹ M. Merleau-Ponty *Il filosofo e la sua ombra* (1959), in M. Merleau-Ponty. *Segni* (1960), trad. it. Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 215-216.
- ³² B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo* (2006), cit., p. 55.
- ³³ H. Schmitz, *Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik*, Junfermann, Paderborn 1989, p. 13.
- ³⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* (1945), trad. it. Bompiani, Milano 2003, pp. 415, 418.
- ³⁵ H. Schmitz, G. Marx, A. Moldzio, *Begriffene Erfahrung. Beiträge zur antireduktionistischen Phänomenologie*, cit., p. 190.
- ³⁶ Sulla presenza primitiva Schmitz insiste fin dal primo volume del suo sistema (H. Schmitz, *System der Philosophie*, cit.).
- ³⁷ Garantisce il fatto cioè che siamo proprio noi soggettivamente implicati in questo o quel coinvolgimento affettivo. Il che non implica necessariamente un vantaggio cognitivo, dato che la situazione di una persona è spesso meglio e più rapidamente compresa in terza persona, a esempio attraverso le impressioni e le situazioni che la prima involontariamente suscita.
- ³⁸ Ma basta porre a confronto la concezione (posizionale) del tempo che ha la fisica e quella (modale) della nostra esperienza per rendersi agevolmente conto di come la scienza naturale, specialmente nel suo modello fisicalista, occulti il tempo vissuto nelle sue tre dimensioni, non abbia un concetto adatto a spiegarlo, pur presupponendolo inevitabilmente nel suo procedere (il metodo prognostico presuppone cioè un'idea di futuro che la sua teoria non sa spiegare!).
- ³⁹ «Il compito della Nuova Fenomenologia, da me concepita e ampiamente elaborata, è quello di fare in modo che gli uomini comprendano la loro vita reale, di fare cioè in modo che, una volta rimossi gli artifici prodotti dalla storia, l'esperienza vitale involontaria torni a essere accessibile a una riflessione coerente. Rappresenta un'esperienza vitale involontaria tutto ciò che agli uomini capita e che essi non hanno intenzionalmente preparato. A causa di presunte ovvietà il pensiero umano è oggi talmente prigioniero di convenzioni e ipotesi funzionali a qualche costruzione che sono necessari grandi sforzi per riscoprire l'esperienza vitale involontaria. Eppure si tratta di un'esperienza

- della massima importanza, perché può aiutarci a sfuggire alle perniciose strettoie e confusioni che gravano sulla comprensione che l'uomo ha di sé e del mondo, agevolando così però anche il modo in cui si può condurre la propria vita» (H. Schmitz, *Nuova Fenomenologia. Un'introduzione*, 2009, cit., p. 27).
- 40 Seguiamo qui nell'essenziale la ricostruzione offertaci da Hermann Schmitz.
- 41 Eraclito (22 B 307).
- 42 L'aggiunta "tanto profonda è la sua vera essenza" (cioè dell'anima) suona già come un'arbitraria integrazione introiezionistica se non (così H. Schmitz, *Was ist Neue Phänomenologie?*, Koch, Rostock 2003, p. 351) come un banale complimento di Diogene Laerzio a Eraclito.
- 43 Alla tesi di Eraclito (22 B 85), «dura è la lotta contro il *thymós*: ché ciò che vuole lo compra a prezzo dell'anima», subentrerà quella democritea (68 B 236), secondo cui «è certamente dura la lotta contro il *thymós*, ma spetta all'uomo ragionevole prendere il sopravvento».
- 44 Una segregazione che, d'altronde, renderà per millenni inspiegabile, e senza attendere le dicotomie cartesiane, come se ne possa uscire alla volta del mondo e a maggior ragione di altre psichicità.
- 45 H. Schmitz, *Was ist Neue Phänomenologie?*, cit., p. 353.
- 46 H. Schmitz, W. Sohst, *Hermann Schmitz. Im Dialog. Neun neugierige und kritische Fragen an die Neue Phänomenologie*, Xenomoi, Berlin 2005, p. 57.
- 47 Non è un caso che si dica "esperienza" anche il fatto di poter contare su una disposizione che ha fatto tesoro di vissuti precedenti, vale a dire quell'unità di percezione elaborata e azione esperta che, essendo in grado di separare l'essenziale dall'inessenziale, il caratteristico dal generico, permette di percepire ogni volta più di quanto si veda in senso stretto e, così, al termine di una indispensabile "revisione" fenomenologica (privata ma non certo solo introspettiva), di rispondere alla domanda "che cosa *devo* ammettere?"; detto altrimenti di individuare che cosa, legittimamente, possa qui e ora dirsi un "fenomeno".
- 48 H. Schmitz, *Was ist Neue Phänomenologie?*, cit., p. 3.
- 49 «All'esperienza involontaria della vita non possiamo quindi adattare una base d'astrazione concettualmente consolidata, rilevata in modo chiaro e preciso» (H. Schmitz, *Was ist Neue Phänomenologie?*, cit., p. 8).
- 50 H. Schmitz, *Der Spielraum der Gegenwart*, Bouvier, Bonn 1999, p. 166.
- 51 H. Schmitz, *Was ist Neue Phänomenologie?*, cit., p. 2.
- 52 «Concederci per qualche ora a esse, su di esse assiderci come su cavalli o spesso come su asini – si deve infatti saper utilizzare tanto la loro stupidità quanto il loro fuoco» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 1886, trad. it. Adelphi, Milano 1981, p. 198, par. 284).

- ⁵³ Cfr. G. Rappe, *Archaische Leiberfabrung. Der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in außereuropäischen Kulturen*, Akademie Verlag, Berlin 1995.
- ⁵⁴ H. Schmitz, *Was ist Neue Phänomenologie?*, Koch, Rostock 2003, p. 7.
- ⁵⁵ H. Schmitz, *System der Philosophie*, cit.. Per una prima applicazione di questi cinque momenti della presenza primitiva alla pratica psicoterapeutica cfr. G. Marx, *Der absolute Augenblick. Phänomenologisches Zeitverständnis zur Erklärung der Wirkungsweise einiger psychotherapeutischer Interventionen – Phänomenologie der Veränderung – Sprechenlernen über die erfahrbare Wirklichkeit. Anregungen der Neuen Phänomenologie für die Psychotherapie* (2002), in H. Schmitz, G. Marx, A. Moldzio, *Begriffene Erfahrung. Beiträge zur antireduktionistischen Phänomenologie*, cit., p. 241-244.
- ⁵⁶ «Queste impressioni significative avvolgono la vita cosciente dell'uomo come un grande tappeto, nel quale un grigio largamente inosservato è qui e là interrotto dall'evidenza di qualche colore», (H. Schmitz, G. Marx, A. Moldzio, *Begriffene Erfahrung. Beiträge zur antireduktionistischen Phänomenologie*, cit., p. 40).
- ⁵⁷ *Ibidem*.
- ⁵⁸ È solo grazie all'artificiosa traduzione di comuni realtà del mondo della vita in costrutti teorici come la forza, la massa, i campi elettrici e meccanici, i flussi e le particelle, che la scienza naturale può contare su caratteristiche che si lasciano «in forma intermomentanea e intersoggettiva comodamente identificare, quantificare e variare selettivamente» (ivi, p. 34).
- ⁵⁹ B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo* (2006), cit., p. 121.
- ⁶⁰ H. Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bouvier, Bonn 1990, p. 305.
- ⁶¹ T. Griffero *Atmosfericità. "Prima impressione" e spazi emozionali* (2009), «Aisthesis», 1, pp. 49-66 (<http://www.seminariodestetica.it/Aisthesis/03griffero.pdf>).
- ⁶² «Quando siamo di umore irritabile, e proprio allora scopriamo qualcosa che collima più o meno con questa situazione interna, l'oggetto in parola ci apparirà subito come una causa del tutto adeguata del nostro accesso di collera» (W. Köhler, *La psicologia della Gestalt*, 1947, trad. it. Feltrinelli, Milano 1971, p. 214; cfr. anche W. Köhler, *Il posto del valore in un mondo di fatti*, 1938, trad. it. Giunti, Firenze 1969, pp. 23-27).
- ⁶³ «Se io trovandomi in uno stato d'animo sollevato, dopo un esame brillantemente sostenuto, trovo che tutte le persone che incontro hanno un'apparenza più lieta del solito, questo significa certamente che io ho proiettato in esse la mia gioia, però ho anche nello stesso tempo ingannato me stesso circa le loro reali disposizioni» (L. Klages, *L'anima e lo spirito*, 1929, trad. it. Bompiani, Milano 1940, p. 248).

- ⁶⁴ «Qualcuno dotato di coscienza esiste solo attraverso i fatti per lui soggettivi del suo essere affettivamente colpito». Detto altrimenti, «il pilota del naviglio della vita deve già sempre essere caduto fuori dalla sua cabina nei flutti dell'essere affettivamente coinvolto per poter assumere il ruolo di pilota nella cabina» (H. Schmitz, con W. Sohst, *Hermann Schmitz. Im Dialog. Neun neugierige und kritische Fragen an die Neue Phänomenologie*, Xenomoi, Berlin 2005a, pp. 77, 89).
- ⁶⁵ Cfr. T. Griffero, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, cit., p. 136 e ss.
- ⁶⁶ T. Griffero, *Vergognarsi di, per, con... Le atmosfere della vergogna*, in corso di pubblicazione, 2012.
- ⁶⁷ P. Conte, *Postfazione* a J. von Schlosser, *Storia del ritratto in cera* (1911), trad. it. Quodlibet, Macerata 2011, p. 208.
- ⁶⁸ D. Freedberg, *Il potere delle immagini. Il mondo delle figure: reazioni e emozioni del pubblico* (1989), trad. it. Einaudi, Torino 1993, p. 330. Quasi-vitalità che, accompagnata simmetricamente dalla quasi-inerzia del vivente, definisce il perturbante secondo Jentsch (E. Jentsch, *Sulla psicologia dell'Unheimliche*, 1906, in R. Ceserani, a cura di, *La narrazione fantastica*, trad. it. Nistri-Listri, Pisa 1983, p. 404).
- ⁶⁹ In alcune forme di turbamento «si tratta di un recedere a determinate fasi che il sentimento dell'Io ha percorso durante la sua evoluzione, di una regressione a tempi in cui non erano ancora nettamente tracciati i confini tra l'Io e il mondo esterno e tra l'Io e gli altri» (S. Freud, *Il perturbante*, 1919, cit., p. 97).
- ⁷⁰ S. Freud, *Il perturbante* (1919), cit., p. 110.
- ⁷¹ Ph. Lersch, *Gesicht und Seele. Grundlinien einer mimischen Diagnostik* (1932), Reinhardt, München-Basel 1951³, p. 44.
- ⁷² K. Conrad, *Die beginnende Schizophrenie* (1958), Thieme, Stuttgart 1992⁶, p. 43.
- ⁷³ R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale* (1917), trad. it. Feltrinelli, Milano 1989³, p. 25.
- ⁷⁴ Th. Fuchs, *Das Unheimliche als Atmosphäre*, in K. Andermann, U. Eberlein, *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie*, Akademie Verlag, Berlin 2011, pp. 177-178.
- ⁷⁵ Ivi, p. 179.
- ⁷⁶ A esempio, all'atmosfera primaria e indeterminata dell'angoscia e tanto meno al sentimento centrifugo della paura (H. Schmitz, *System der Philosophie*, cit., Vol. I, p. 283).
- ⁷⁷ G. Böhme, *Die Natur vor uns. Naturphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Die Graue Edition, Kusterdingen 2002, p. 23.

- ⁷⁸ B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo* (2006), cit., p. 142.
- ⁷⁹ F.W.J. Schelling, *Filosofia della mitologia* (1842), trad. it. Mursia, Milano 1990, p. 390.
- ⁸⁰ B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo* (2006), cit., p. 58.
- ⁸¹ O. Marquard, *Imputato ed esonerato. L'uomo nella filosofia del XVIII secolo* (1981), trad. it. in O. Marquard, A. Melloni, *La storia che giudica, la storia che assolve*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 95-119, p. 104 e ss.
- ⁸² O. Marquard *Estetica e anestetica. Considerazioni filosofiche* (1989), trad. it. Il Mulino, Bologna 1994, p. 183.
- ⁸³ Mutuiamo qui gli aspetti fondamentali della logica responsiva (all'estraneo) formulata da Waldenfels (B. Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1998, pp. 96-97).
- ⁸⁴ E. Mach, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico* (1885), trad. it. Feltrinelli, Milano 1975, p. 39.
- ⁸⁵ S. Freud, *Il perturbante* (1919), cit., pp. 81-114, pp. 109-110.

Elena Gigante

Nòstoi inauditi.

Dalla percezione sonora fetale all'ascolto analitico

*Though this be madness, yet there is method in't*¹

L'inaudito come declinazione dell'inatteso

L'universo della percezione sonora fetale costituisce una matrice originaria che potrebbe essere rappresentata mediante una metafora goethiana, quella del regno delle Madri. Attraversando la galleria oscura Faust e Mefistofele si ritrovano di fronte a nubi metafisiche che preparano l'apparizione delle Dee Madri, ipostasi delle forme vuote dal contenuto abissale, dove ogni tentativo di comprensione si traduce in un'esperienza di disorientamento. Lì tutto è informe e multiforme, infinitamente declinabile, aperto al regno della possibilità eppure non trascendente, ma ancorato alla realtà vibrante della *praxis* con lo stupore di un'esperienza primigenia, dove il nulla coincide con il tutto.

Il dialogo come contesto elettivo della terapia fondata sulla parola-che-cura o, preferirei dire, che-trasforma, appare ineffabilmente soggetto alla dinamica dell'ascolto e si riconnette alla problematica essenziale dell'esistenza che possiamo metaforizzare nella gogna della parola del Prometeo eschileo. In effetti esiste un'oggettività della lingua che risiede nella sua composizione di suoni caratterizzati da una peculiare successione di ritmi e durate, che nella cultura greca veniva teorizzata in un codice di regole trasmesse mediante l'insegnamento della ritmica come prodromo alla metrica. Pertanto il pri-

mo dramma umano si consuma nel tragico tentativo di adattare la propria soggettività all'oggettività di quel linguaggio preconstituito. L'inaudito si configura quindi come lo iato tra l'oggettivo e il soggettivo, quel limite indicibile tra il suono e il significato, sostanziato in ogni tentativo di dialogo intersoggettivo. La parola resta inaudita quando il suono si stacca dal significato perdendo ogni possibilità di diventare voce, ma può irrompere in modo inatteso nella declinazione immediata e osmotica tra ciò che possiamo dire e ciò che possiamo sentire, diventando improvvisamente afferrabile attraverso un ascolto autentico. Potremmo sostenere che se da una parte l'oggettività della lingua, espressa in primo luogo nella sua componente ritmica, rappresenta un limite intrinseco alla possibilità di veicolare la propria soggettività verso l'altro da sé, essa appare d'altro canto come l'elemento ordinatore che restituisce un'occasione di reale e immediato contatto intersoggettivo. Nell'analisi filologica della parola "ritmo" emerge infatti la sua radice fluida: il *ruthmós* designa lo scorrere del tempo a intervalli regolari e dunque l'ordine temporale che diviene inaudibile perché silenzioso, ineffabile, immanente e onnipresente, ma al contempo ineludibile e necessario, in quanto consente di ordinare la dinamica del dialogo tra le parti. Pertanto, a mio avviso, ogni frattura in termini esistenziali o psicodinamici potrebbe essere rintracciata all'interno del linguaggio stesso, quando la parola perde il suo carattere conativo rinchiudendosi in un'autoreferenzialità paralizzante, come una specie di trincea egoica e autistica condanna di solitudine. A questo processo di scissione, si potrebbe contrapporre invece, in maniera antitetica, quello stato di massima potenza del linguaggio, in cui la sua componente ritmica diviene metafora di un movimento verso l'altro che raggiunge l'*acmé* nell'illusione di una totale fusione con l'alterità, fino a manifestarsi come unità indissolubile, in virtù di una matrice prima che possiamo rappresentare con il dialogo intrauterino del periodo fetale, tra la madre e il suo bambino. Ritengo che il processo terapeutico possa essere immaginato come una dinamica tesa a ritrovare la capacità di oscillare tra questi stadi del linguaggio, restituendo da un lato la capacità di tollerare la frustrazione che deriva dalla consapevolezza della radicale alterità dell'altro e, d'altra parte, la fede nella possibilità di un contatto empatico con l'oggetto. Questa dinamica rispecchia l'essen-

za ambivalente della diade, come matrice relazionale del linguaggio e dell'esistenza tutta. Dunque vorrei proporre una lettura delle fasi del processo analitico immaginato come un *nostos*, un viaggio di ritorno fondato sull'ascolto. La meta ideale consiste nella possibilità di spogliarsi dai filtri inquinanti della percezione sonora irrigidita dalle categorie della logica argomentativa, per approdare verso una forma di ascolto maggiormente sintonizzata su quella matrice originaria che si esprime nell'aderenza non esitante dei suoni ai significati, nell'unione di musica, parola e gesto, in quella sintesi più armoniosa e per certi versi totale che evoca le modalità dell'ascolto intrauterino. Infatti, un'ipotesi di lavoro concerne la possibilità di recuperare le eventuali fratture che si sono verificate nel corso dell'ontogenesi, ripercorrendone le tappe al contrario. Pertanto l'immagine del *nostos* si configura come un ideale ritorno alla dimensione fusionale originaria dell'immersione intrauterina. Ritengo infatti che la dinamica dell'esistenza possa essere riletta alla luce di un desiderio di tornare in pancia che appare come la radice di ogni forma di nostalgia e che trapela nella produzione simbolica di diverse culture, per esempio come mito del "paradiso perduto". All'interno di questa prospettiva, il linguaggio diviene il tramite privilegiato dell'esperienza e tutta la dinamica del ritorno si configura come un processo attraverso il quale recuperare la sensualità e la giocosità di quel linguaggio originario, di tipo assertivo, che non scinde il suono dal significato, ma che si compone – potremmo dire ancora una volta – dell'unità wittgensteiniana di musica, parola e gesto. Questo cammino di ideale ritorno, concepito nella prospettiva del desiderio (la ruota che muove il significato), non ha come obiettivo quello di costituirsi come percorso regressivo, bensì come processo di integrazione all'interno del quale diventa possibile recuperare le componenti dell'esperienza che, a causa dello sviluppo delle funzioni neocorticali e della distanza che si viene a creare tra la dimensione emotiva e quella puramente cognitiva, vengono spesso perse. Di conseguenza, il valore del *logos*, la terapia fondata sulla parola, l'effetto catartico affidato al linguaggio, su cui si basa la pratica psicoanalitica, assumono un nuovo significato poiché recuperano la dimensione sonora, gestuale ed emotiva della comunicazione. L'indagine sulla percezione sonora fetale costituisce in questo senso un'occasione di riflessione sugli aspetti paraver-

bali del linguaggio, non considerandoli semplicemente come livello giustapposto a quello verbale, bensì presente *in* esso.

Afferrare il mondo con l'orecchio

L'assertività che connota gli scambi sonori intrauterini può essere descritta come la radice di una particolare forma di comunicazione caratterizzata dalla costante compenetrazione di aspetti simbolici e subsimbolici e da un insieme di componenti somatiche, emotive e cognitive. Nel tentativo di cogliere il nucleo originario dell'assertività (come potenziale base di difetti empatici da cui si origina malessere, talvolta foriero di forme psicopatologiche), vorrei cercare di individuare alcune questioni chiave circa le origini di quella forma di conoscenza non scissa dalla componente patica e preriflessiva dell'esperienza che appunto richiama le modalità indifferenziate dell'ascolto intrauterino. La domanda che mi pongo concerne la possibilità di riappropriarsi della capacità di "afferrare il mondo con l'orecchio", ovvero di mantenere aperti i canali di comunicazione tra una forma di ascolto (e di conseguenza di linguaggio) primitiva e indifferenziata e una forma secondaria suscettibile di codificazione, secondo la distinzione della filologia classica tra linguaggio assertivo e argomentativo. È evidente il richiamo al concetto wittgensteiniano di «suono proposizionale» come possibilità di intuire nella parola la concrezione di un mondo, partendo dal presupposto dell'esistenza di un parallelismo tra comunicazione e ricettività, tra ciò che possiamo dire e ciò che possiamo ascoltare e in accordo con uno dei principi di base dell'audiopsicofonologia di Alfred Tomatis.² A tal proposito ritengo illuminante la visione dell'ascolto mediata da questo studioso *sui generis*, mai completamente riconosciuto dalla comunità scientifica, che tuttavia, a mio parere, ha avuto il merito di utilizzare un approccio olistico allo studio della psiche, partendo dall'immediatezza dei vissuti somatici, in particolar modo per quanto concerne le facoltà dell'ascolto e dell'emissione vocale. Secondo Tomatis l'ascolto descrive un processo che investe il nostro organismo nella sua globalità psicocorporea, da intendere come atto volontario teso a ritrovare ciò che vogliamo sentire. Mi pare opportuno riportare

per esteso le parole dell'otorinolaringoiatra francese per poter cogliere il carico di suggestioni che animano la sua ricerca. Egli riferendosi all'ascolto afferma:

Questa funzione eccezionale è innata nell'uomo, ma sembra così profondamente nascosta, soffocata, occultata, che resta ignorata dalla maggior parte delle generazioni che si succedono. È interessante notare che pochi riescono ad acquisirla, sebbene tutti siano destinati a beneficiarne. La storia dell'umanità, vista sotto questa angolazione, sembra svolgersi attorno a questa facoltà così specificatamente umana, da richiedere solo di essere elaborata, mentre l'uomo fa di tutto per privarsene. E questo per mille e una ragione. Non si può fare a meno di domandarsi che cosa accadrebbe se tutti si mettessero ad ascoltare! Pensate! Si assisterebbe a un mutamento radicale del comportamento umano. Tutto sarebbe diverso da quanto esiste attualmente, oltre ogni limite di quello che si riesce a concepire a una prima analisi.³

Il legame tra la concezione dell'ascolto di Tomatis e la ricerca wittgensteiniana sulla visione perspicua, ovvero sulla capacità di cogliere la realtà immediatamente, quasi noeticamente, attraverso il suono, mi sembra ancora più evidente quando Tomatis asserisce che:

l'orecchio è pronto, capace di captare i rumori e i suoni che lo invadono, ma niente garantisce che si manifesti un desiderio deliberato; quello di *afferrare* i suoni, raccogliarli, amalgamarli, memorizzarli, integrarli. (...) Questa è la dimensione che caratterizza la facoltà di ascolto, nella quale la volontà acquista un'importanza fondamentale e che con una costante sollecitazione può modellare lo stile di vita di colui che vi si applica per comunicare con tutto ciò che lo circonda.⁴

Secondo Tomatis, dunque, lo sviluppo dell'ascolto sarebbe direttamente collegato allo sviluppo dell'immagine corporea e del Sé di un individuo e, parallelamente, all'acquisizione del linguaggio. Recuperare la capacità di ascoltare significherebbe non solo poter parlare a se stessi e agli altri in modo differente, ma anche potersi percepire psicologicamente in modo nuovo.

In termini metaforici, il programma riabilitativo dell'audiopsico-

fonologia appare appunto connesso con una sorta di *nostos*. Ripercorrendo le tappe dello sviluppo dell'ascolto nell'individuo, si andrebbero a stimolare quelle frequenze a cui l'orecchio si sarebbe chiuso, per cause fisiche traumatiche e/o di natura psicologica. Pertanto un punto basilare della teorizzazione di Tomatis concerne il carattere di *imprinting* svolto dall'audizione fetale durante il periodo gestazionale. Egli descrive la formazione di una vera e propria memoria sonora a partire dal quarto mese e mezzo di vita intrauterina, che funge da fulcro per organizzare le successive esperienze sensoriali del bambino e che condiziona profondamente il suo equilibrio psichico. Da qui emerge con chiarezza l'analogia con numerosi psicoanalisti (a partire dal contributo della Scuola delle relazioni oggettuali e prima ancora di Melanie Klein) che hanno indagato il ruolo pregnante della comunicazione tra la madre e il bambino nel periodo perinatale e la sua influenza fondamentale sull'origine del Sé e sul successivo sviluppo psichico dell'individuo.⁵

In definitiva per Tomatis "diventare ciò che si è" significa ristabilire un tramite con la propria origine, con "ciò che si era" ed, in ultima analisi, riappropriarsi della propria sensibilità senziente come primo mattoncino nel complesso edificio delle funzioni di ascolto, attraverso una psicopedagogia dell'orecchio, tesa ad analizzare di volta in volta ciò che è immediatamente presente perché legato alla espressività e alla sensibilità corporea⁶. In questo elemento è ravvisabile un tentativo di coinvolgersi direttamente nel piano dell'esperienza e quindi nell'analisi del comportamento, come specchio di ciò che appare più nascosto o inconscio. Il suono che viene somministrato al paziente durante la terapia assume un'evidenza concreta, ma inevitabilmente trascendentale in quanto l'attività d'ascolto, nella concezione di Tomatis, presuppone una intenzionalità volta a ritrovare ciò che vogliamo sentire. Condensando quanto detto in un aforisma, potremmo asserire con George Orwell che «vedere ciò che ci sta sotto il naso richiede uno sforzo costante». "Afferrare il mondo con l'orecchio" significa imparare a sentire ciò che ci arriva all'orecchio, partendo dall'analisi di quanto effettivamente sente il nostro orecchio. Tuttavia quest'esercizio si presta a molteplici declinazioni in quanto ciò potrebbe significare misurare le frequenze deficitarie all'ascolto, come fa Tomatis, oppure le parole

che non vengono decodificate, o ancora i contenuti che sfuggono e a loro volta i contenuti inauditi potrebbero essere analizzati in relazione a vissuti emotivi, concetti e altre categorie logiche. Pertanto l'analisi del comportamento d'ascolto appare suscettibile di diverse prospettive d'osservazione che corrispondono alle infinite modalità attraverso cui l'oggetto si manifesta. Per penetrare questa complessità altrimenti paralizzante, ritengo necessario approdare a una epistemologia della metafora nel senso etimologico del *metapherein*, ovvero esercitarsi a trasferire i significati da un ambito di senso a un altro. Questa pratica infatti risulterà legittimata dall'unità dell'oggetto di studio: l'uomo nella sua globalità psicocorporea, il *polútropos ántropos* di Omero finalmente restituito alla sua armonica (nel senso musicale del termine) multidimensionalità. In effetti, tornando alla teorizzazioni di Tomatis, se noi intendiamo il cosiddetto "Effetto Tomatis"⁷ semplicemente come una sovrapposizione tra frequenze deficitarie dell'orecchio e della voce, allora l'intervento con l'Orecchio elettronico⁸ sembrerà fortemente slegato da una possibile implicazione in termini psicologici o comunque connesso a una visione oltremodo meccanicistica e asfittica della terapia. Se, invece, proviamo a trasformare il significato dicendo che dobbiamo constatare un parallelismo tra ricettività ed espressività, allora la portata di una simile scoperta risulterà riarmonizzata nella complessità dell'unità diadica mente-corpo o della globalità triadica *pneuma-anemos-psyché*, in definitiva nell'insieme dei complessi "uomo". Tomatis ha inteso elaborare un metodo che riconosce il radicamento delle funzioni psichiche nel corpo e che cerca di aprire un varco verso l'acquisizione di una nuova consapevolezza di sé, attraverso la rieducazione all'ascolto mediata dalla sensibilità uditiva.

A questo punto mi sembra necessaria una precisazione in merito all'orientamento terapeutico dell'otorinolaringoiatra francese che può apparire più affine a un approccio di tipo comportamentista che alla pratica clinica di stampo psicoanalitico, in quanto la sua metodologia si fonda essenzialmente su un processo di condizionamento audio-vocale. Sebbene a prima vista possa risultare azzardato l'accostamento tra la teoria di Tomatis e i contributi psicoanalitici, tuttavia, spostandoci dal piano puramente teorico delle vecchie divisioni di scuola, a quello fenomenologico della *praxis*, emergerà una sor-

prendente convergenza, a sua volta illuminante circa il problema del metodo. In effetti una caratteristica saliente della pratica audiopsicofonologica consiste nel riconoscere il valore strutturante della narrazione (indipendentemente dai suoi contenuti) e quindi del linguaggio, considerando l'ascolto come il suo complemento speculare, secondo l'ormai ben noto *Effetto Tomatis*. Pertanto la funzione d'ascolto sembrerebbe indissolubilmente legata alle capacità espressive dei soggetti che devono essere riequilibrate attraverso un attento processo di ricostruzione di quanto espresso nell'istante precedente, mediante un sistema di *biofeedback*. Quell'inaudito, sebbene ordinario cioè soggetto a ripetizione, corrisponde comunque a qualcosa che è già accaduto e pertanto ineffabilmente passato e perduto. Nella terapia audiopsicofonologica esso viene declinato in termini percettivi e la pratica appare orientata a un lavoro di ricostruzione di ciò che è stato udito, teso a cogliere l'epifania dell'inaudibile ovvero di quel *quid* ordinario che si ripete, ma che puntualmente sfugge alla consapevolezza dei soggetti. Dunque, se proviamo a spostarci dal campo dell'inaudito fonologico a quello dell'inaudito psicologico – oppure potremmo dire – da quello fisico a quello metafisico, il processo appare sostanzialmente analogo. Di qui è evidente il richiamo agli intenti della pratica clinica di orientamento psicoanalitico, in particolare di stampo bioniano o junghiano, ovvero a tutti quegli orientamenti che hanno riconosciuto il valore plasmante della narrazione come pratica che si basa sulla possibilità di ordinare dei frammenti di racconto, di ricostruire *ex post* delle storie. Ordinare ciò che abbiamo udito per accedere all'inaudito, significa ordinare l'ordinario per trovare ciò che esula dall'ordinario, quell'*extra*-ordinario che sfugge a un ordine precedente. Ed è proprio dalla messa in ordine del vecchio che si manifesta la possibilità del nuovo. Questa operazione consente una demitologizzazione del lavoro psicoterapeutico e lo restituisce appunto a una logica del "fare ordine". Infatti, nella psicologia ingenua esso appare spesso costellato da un'aurea di mistero, quasi fosse un'attività negromantica che mira a riesumare il passato attraverso oscure capacità di suggestione o cervelotiche manovre esplicative. Così, in accordo con Wittgenstein, decade la nozione di *super-ordine* come categoria di concetti a-priori legata alla logica della causalità lineare e diventa vano affidarsi alla metodologia

scientifico-esplicativa poiché è sufficiente fermarsi un passo prima: descrivere ciò che si manifesta nella sua evidenza concreta, metterlo in ordine. Di conseguenza le alternative che connotano un possibile lavoro terapeutico potranno essere immaginate come le diverse modalità attraverso cui si tenta di accedere all'ordinario. Può apparire puramente tautologico parlare di ordine dell'ordinario laddove il significato stesso della parola evoca di per sé un qualcosa di familiare, noto, che si ri-presenta perché evidentemente soggetto a un ordine riconoscibile. In questi termini la trasformazione (terapeutica) si attua nel momento in cui si riesce a penetrare quella apparente trasparenza dei fatti ordinari, riconoscendo il loro ordine non come alternativa assoluta, bensì come una variabile che può essere declinata creativamente. Tutto questo significa in definitiva dar vita a un gioco dialettico, dove il linguaggio diviene la chiave di comprensione e di trasformazione, o per dirla un'altra volta con Wittgenstein, «un gioco di vita» alla ricerca di un nuovo ordine. L'individuazione junghiana o il processo veritativo in O di Bion, nonostante le macroscopiche divergenze, trovano un parallelo all'interno della concezione di Tomatis che considera la sua terapia come un cammino di conoscenza-di-sé (secondo il monito dell'oracolo delfico) basato sulla possibilità di trasformare le capacità espressive dei soggetti partendo dall'immediato, ovvero di permettergli di costruire nuove storie fino a ristabilire un contatto con l'origine, che in definitiva corrisponde alla capacità di ascoltar-si.

Il suono del soffio

Giunti a questo punto della riflessione, gli interrogativi da chiarire riguardano il rapporto che esiste tra la capacità di ascoltarsi, come meta del processo analitico, e l'ascolto intrauterino. Inoltre mi sembra opportuno tentare di indagare sull'interrogativo iniziale circa la possibilità di riaprire i canali di comunicazione tra un ascolto primario e indifferenziato e uno secondario di tipo selettivo. Per far ciò, tuttavia, è necessario addentrarci per un momento nel mondo biologico della percezione sonora fetale, alla ricerca del radicamento corporeo delle funzioni psichiche d'ascolto, cercando di evitare le in-

combenti trappole riduttivistiche.

L'universo sonoro in cui è immerso il feto è costituito da un bombardamento di stimoli acustici che provengono, innanzitutto, dai rumori della vita neurovegetativa della madre. Inoltre possiamo immaginare come, all'interno della cavità uterina (che in qualche modo per la sua forma funge da cassa di risonanza), tutto quel flusso di stimoli possa essere amplificato fino a inondare il piccolo con rumori gravi. Ma come si spiega allora la sorprendente reattività del feto a soli quattro mesi e mezzo di gestazione al suono della voce materna? Mi spiego meglio: come è possibile che una voce femminile, che si iscrive nel registro degli acuti, possa essere percepita all'interno di un universo sonoro così caotico e rumoroso?

Per rispondere a questi interrogativi è necessario fare un passo indietro e comprendere innanzitutto in base a quali dati sperimentali possiamo affermare che il piccolo sia in grado di recepire la voce materna. In secondo luogo passeremo a chiarire qual è meccanismo fisiologico che permette al feto di isolarsi dal rumore della vita neurovegetativa della madre. Infine affronteremo il fenomeno dell'auto-percezione delle cellule ciliate⁹ intese come fonti di un suono vitale e impercettibile che appare come prima manifestazione dell'esistenza.

Negus, autore di un saggio sui meccanismi della laringe, individuò, già negli anni venti, il fenomeno della *trasmissione in ovo*, ovvero una dinamica di *imprinting* secondo cui gli uccelli si predispongono al canto tipico della loro specie, in base a una trasmissione informativa che avviene dalla mamma chioccia durante il periodo di cova.¹⁰ Dunque, se ciò avviene già negli uccelli, è facile intuire che lo stesso meccanismo si possa manifestare nei mammiferi, anche in virtù di una più stretta aderenza del corpo del figlio a quello della madre. Tomatis riferisce a questo proposito dei sorprendenti esperimenti di André Thomas, un neurologo-pediatra che ha dimostrato la straordinaria sensibilità del neonato, fin dalle prime ore di vita, al richiamo del suo nome, pronunciato dalla madre. Infatti il fenomeno che Thomas ha definito il «segno del nome» consiste nel fatto che il neonato si dimostra sensibile unicamente alla voce materna, come se il resto non lo interessasse, il suo nome pronunciato da chiunque altro non provoca alcuna reazione. L'ipotesi di Tomatis dunque è imperniata sull'attribuzione di una primigenia capacità di discriminazione uditiva al feto che si dimo-

stra in grado di operare una selezione tra gli input acustici in cui è immerso e di dirigere selettivamente l'attenzione nei confronti della modulazione vocale materna. Sebbene possa apparire ardua una posizione del genere, dal momento che in realtà non si può parlare di attenzione, ma di una coscienza pre-riflessiva e pre-attentiva, gli esperimenti che Tomatis ha condotto insieme alla psicoanalista Dolto sembrano confermare questi dati. Inoltre, nella letteratura sull'audizione fetale, sono emerse in seguito numerose ricerche che hanno contribuito ad avvalorare questa tesi. Basti pensare agli studi di De Casper e Fifer che hanno dimostrato come i neonati di meno di tre mesi non solo distinguono la voce della madre da quella di un'altra donna, ma manifestano una maggiore reattività, e quindi una preferenza, nei confronti della voce materna intrauterina, ovvero con le qualità acustiche percepite durante la condizione fetale, anche se deformate e filtrate, rispetto all'ascolto della stessa voce materna in diffusione aerea e cioè percepita nelle condizioni normali non intrauterine.¹¹

Tuttavia resta da chiarire in cosa consista esattamente l'audizione fetale della voce materna e come il feto riesca a isolarla dal resto dei rumori della vita neurovegetativa.

Tomatis ipotizza che il feto, immerso nel liquido amniotico, sia in grado di ascoltare dei suoni filtrati, ovvero delle modulazioni sonore cui sono applicati dei filtri passa-alto cioè dei filtri che eliminano i suoni gravi. Questo tipo di discriminazione si manifesta nell'adulto grazie ai muscoletti dell'orecchio medio che costituiscono una sorta di meccanismo di difesa dal rumore, ciò che viene chiamato *riflesso d'attenuazione*, particolarmente attivo sulle basse frequenze. Ma come può avvenire un fenomeno di questo genere a soli quattro mesi e mezzo di vita intrauterina quando, sebbene l'anatomia dell'orecchio sia completa, la sua funzionalità selettiva non è ancora del tutto sviluppata? Il segreto di questo interrogativo risiede in quella straordinaria spinta all'ascolto che costituisce il cuore dell'ipotesi di Tomatis e che dimostra una progressione ontogenetica estremamente rapida dell'apparato uditivo in relazione alle altre funzioni psico-fisiche del feto; non è un caso infatti che il nervo uditivo sia il primo a essere mielinizzato, a testimonianza di una precocissima attivazione funzionale.¹²

Pertanto possiamo sostenere non solo che il feto sente a quattro mesi e mezzo, ma che addirittura potrebbe esistere una percezione

embrionale legata alla precoce formazione dell'apparato vestibolare. D'altronde questa prima memoria rappresenta ciò che chiamiamo "automatismo". Il punto da chiarire, tuttavia, riguarda il ruolo specifico della porzione vestibolare nella percezione uditiva. A questo proposito bisogna ricordare che, sebbene alcuni studiosi decretino l'indipendenza della porzione cocleare da quella otolitica e semicircolare del labirinto vestibolare, tuttavia non si può rimanere ciechi di fronte a una serie di evidenze: innanzitutto entrambi i sistemi fanno parte di un unico guscio osseo e sono strettamente connessi tra loro, ma soprattutto sono entrambi costituiti dallo stesso tipo di cellule ovvero dalle cellule ciliate. Dunque è possibile ipotizzare l'esistenza di due tipi di percezione uditiva:

- una vestibolare, di natura quantitativa, ovvero in grado di rilevare ritmi e intensità, ma che, tuttavia, riceve l'informazione uditiva in pacchetti, attraverso una percezione sintetica che non è in grado di decodificare le singole unità informative, bensì le processa in modo globale attraverso una reazione somatica (richeggia qui il concetto di sonosomestesia);
- una cocleare, di natura qualitativa, che consente un approccio analitico e che permette di riconoscere le frequenze in virtù di un'organizzazione tonotopica, distribuita dalla base all'apice della struttura.¹³

Ma la scoperta neuroscientifica più sorprendente riguarda l'esistenza di una terza forma di percezione uditiva, oltre a queste due, che potremmo identificare come quello *pneuma* originario cui il linguaggio assertivo aspira e che non dimentica. Il segreto del soffio risiede ancora una volta nelle cellule ciliate.

Il soffio è un alito vitale, un'auto-illuminazione, il suono stesso delle cellule. Potremmo dire che la prima cosa che il feto sente e il primo ricordo che si perde nella notte dei tempi riguarda un suono che Tomatis definisce «il rumore della vita», un suono inaudibile. Il feto sente l'inaudito a cui l'asceta aspira. Tutta l'esistenza umana appare come un tentativo di tornare a quella frequenza fondamentale, di poterla riascoltare; in definitiva la vita dell'uomo dovrebbe svolgersi nella dinamica di un *nostos* sonoro, un ritorno all'origine, a

quella specie di solletico vivificatore che è il suono fondamentale dell'esistenza. Ogni uomo è "nessuno in ascolto", come Ulisse nella sua Odissea che si esaurisce nel desiderio di un ritorno alla madre, alla terra-madre. Così Itaca resta il tramite di un'illusione vitale. Il soffio vivificatore è esattamente quel desiderio che si auto-alimenta, un suono inaudibile che si auto-accende. Lo studioso di mitologia tedesca Grimm¹⁴ afferma che in sanscrito "desiderio" si dice *manoratha* ovvero "ruota del significato". È il desiderio ciò che muove la ruota del senso. Il senso dell'esistenza dunque si consuma in quel desiderio: ogni uomo aspira a tornare nell'utero. Il *nostos* tuttavia esprime una dinamica esistenziale che rivela un nesso inscindibile tra la vita e la morte, il legame tra *Eros* e *Thanatos*, tra la pulsione libidica e la coazione a ripetere come istinto di morte, un tornare indietro che in definitiva significa tornare a ciò che era prima dell'esistenza stessa.

(Parlare in questi termini può risultare retorico o fantascientifico, ma è proprio quel carattere di ordinarietà che rende difficile far emergere l'inatteso senza cedere alla tentazione di volerlo travestire d'eccezionalità. In questo caso si potrebbe dire che il racconto surreale sia iscritto nella realtà).

Dunque, per comprendere l'essenza del primo suono dell'esistenza, bisogna partire dalla constatazione che ogni corpo vivo suona. Infatti il suono può essere descritto essenzialmente come aria; pertanto ogni corpo in grado di produrre uno spostamento d'aria è potenzialmente uno strumento musicale. Il segreto della musica sta nel movimento e poiché non esiste immobilità nella vita, ogni minima forma di vita suona, il rigore appartiene esclusivamente alla morte. Se ne deduce che il primo suono emerge dalla più piccola forma di vita e, senza andare nelle strutture microscopiche dei geni del DNA e dell'RNA che sicuramente suonano,¹⁵ potremmo fermarci a un valore scalare sufficientemente piccolo, delle dimensioni di una cellula. Diciamo dunque che il primo suono che si può sentire è il suono stesso delle cellule, un suono inaudibile al di fuori della cavità uterina. Pertanto, l'esistenza appare rivelata dal suono della sua funzione: il cuore si manifesta per mezzo delle sue pulsazioni così come la vibrazione delle cellule costituisce l'elemento primario delle vibrazioni di un organismo vivo, quelle vibrazioni continue che si esauriscono solo nel *rigor mortis*.

La straordinaria proprietà delle cellule ciliate è che esse sono in

grado di auto-percepirsi, come se l'organo di Corti si auto-illuminasse. Le vibrazioni delle cellule come movimenti primari dell'esistenza sono stati denominati *movimenti browniani*. Le cellule ciliate sono in grado di captare questi infinitesimali spostamenti attraverso una percezione infraliminare, come se ci fosse un circuito chiuso di queste cellule nelle quali esse sono contemporaneamente emittenti e destinatarie del messaggio. Facendo un salto logico potremmo dire che la prima forma di ascolto è auto-diretta e la massima capacità di ascolto si ha nel ritorno a essa ovvero nella capacità di ascoltar-si.

Il suono inaudibile delle cellule consiste in vibrazioni di lunghezza d'onda molto corta, corrispondenti pertanto a frequenze elevate. La banda passante infatti si iscrive tra gli 800 e gli 8000 Hz. Per immaginare questo suono bisogna pensare alla frequenza caratteristica del ronzio delle api che si traduce musicalmente in un tremolo tra il sol della quinta ottava del pianoforte e il sol diesis a distanza di semitono e che rappresentano rispettivamente 784 e 831 Hz. Il suono inaudibile parte da una base simile e si moltiplica per dieci fino ad arrivare a 8000 Hz. Ovviamente l'inaudibilità è legata in questo caso non alla banda di frequenze bensì all'intensità. Potremmo sintetizzare che il suono del soffio è un tremolo negli armonici del Sol5 con una dinamica oscillatoria che nel linguaggio musicale si esprime con un crescendo e un diminuendo, *climax* e *anticlimax*, sui colori di un pianissimissimo asintotico.

Per comprendere questo suono inaudibile bisogna pensare alla percezione della realtà sonora che si ha appoggiando l'orecchio a una conchiglia: la conchiglia ci permette di sentire una specie di sibilo continuo che pre-esiste alla nostra percezione. Questo suono costituisce la modulazione primaria dell'esistenza sulla cui base si struttura l'universo sonoro e la psiche del feto e in effetti i numerosi esperimenti di Tomatis hanno dimostrato l'effetto dinamizzante a livello corticale prodotto dalla somministrazione di stimoli sonori iscritti in quel registro acuto di armonici. Tutta la categorizzazione uditiva si struttura per differenza rispetto a questo suono primario e il suo primo contrappunto non può essere altro che la voce materna. In effetti la Scuola delle relazioni oggettuali ha fatto di questo elemento un vertice della sua teoria sull'origine psichica del bambino, con i concetti di *attunement*, di *sintonizzazione affettiva*, di *ma-*

drese e di *madre-ambiente*. D'altro canto la possibilità di ascoltare il suono inaudibile richiama quell'esercizio legato alla "capacità negativa" del poeta Keats e ripreso da Wilfred Bion che consiste nel ricreare il vuoto, un silenzio vivo all'interno del quale può emergere quel suono vitale e che si traduce nell'esercizio della psicoanalisi, attraverso un filo sottile che lega l'ascolto analitico alle pratiche ascetiche dei saggi dell'India e del Tibet. Così l'intuizione si configura come la capacità di saper sostare nel non-conosciuto ovvero di saper aspettare nel silenzio con la fede incrollabile di poter ascoltare quel suono, senza farsi fagocitare dall'angoscia di doverlo cercare proattivamente. È un togliere l'intorno, come nelle sculture di Michelangelo, un liberare la musica che non ha bisogno di essere creata, ma solo ascoltata perché pre-esiste. Di conseguenza l'interpretazione dei sogni o, più in generale, la comprensione di tutte le forme di comportamento verbale che si manifestano in un *setting* d'analisi, possono essere immaginate come discendenti dalla capacità di attraversare diverse modalità d'ascolto: un *nostos* appunto che prevede il passaggio da una fase attenta al contenuto verbale del racconto, fino a focalizzarsi progressivamente sugli aspetti corporei tuttavia non disgiunti dal livello del significato, ma complementare. Un percorso a ritroso – potremmo dire riprendendo la descrizione dello sviluppo ontogenetico delle capacità d'ascolto del feto – che si muove a partire da una percezione cocleare selettiva, attraverso la riabilitazione di una sensibilità vestibolare e sonosomestesica, sino ad approdare al raggiungimento di quella *postura d'ascolto* che permette di percepire il suono inaudibile del soffio. Tuttavia quell'inaudito per essere completamente "afferrato", richiede sempre, in ultima analisi, un'intuizione.

Mistero e intuizione come pratiche dell'ordinario

L'attenzione all'ordinario (che in questo contesto è relativo soprattutto all'apparente ordinarità del comportamento verbale del nostro interlocutore), porta con sé la necessità di ricucire una frattura storica tra ciò che abbiamo eletto pregiudizievole come metodo scientifico, fondato su leggi di causalità e dedito alla spiegazione dei

fenomeni e, d'altro canto, le risorse misconosciute dell'intuizione.

Appare dunque necessario riscoprire la componente di mistero racchiusa in quei comportamenti che risultano apparentemente ordinari. Per esempio il comportamento d'ascolto potrebbe essere descritto come un'unica dinamica, indipendentemente dal fatto di volerlo considerare a livello molecolare della comunicazione cellulare, o a quello molare del dialogo intersoggettivo. Esso prevede infatti un movimento oscillatorio e osmotico che determina la comunicazione (o, preferirei dire, la comunione) tra due elementi, facendo sì che il mistero di un emittente venga "afferrato" dall'intuizione di un destinatario. Einstein ci invita a considerare il valore di questi due ingredienti fondamentali dell'ascolto (mistero e intuizione), rivelandoci lo stupore che si sperimenta di fronte a ciò che risulta straordinariamente ordinario. Egli dice:

L'esperienza più bella e profonda che un uomo possa avere è il senso del mistero (...) È sentire che dietro qualsiasi cosa che può essere sperimentata c'è qualcosa che la nostra mente non può cogliere del tutto e la cui bellezza e sublimità ci raggiunge solo indirettamente, come un debole riflesso. (...) A me basta la meraviglia di questi segreti e tentare umilmente di cogliere con la mia mente una semplice immagine della sublime struttura di tutto ciò che è lì presente.¹⁶

E ancora

La mente intuitiva è un dono sacro e la mente razionale è un fedele servo. Noi abbiamo creato una società che onora il servo e ha dimenticato il dono.¹⁷

Dunque, il suono inaudibile risiede nella profondità misteriosa della notte uterina e poterlo riascoltare significa essere disposti ad attraversare la notte, con una fede incrollabile nella possibilità di intuire come trovare la luce. In che modo? Impossibile dirlo. Mi viene in mente un passo dell'Eneide che Jung utilizza come epigrafe nella seconda parte del suo *Psicologia e alchimia*:

(...) facilis descensus Averno;
Noctes atque dies patet atri ianua Ditis.

Sed revocare gradum superasque evadere ad auras,
Hoc opus, hic labor est.¹⁸

Credo che il primo gradino da superare, verso *la risalita*, consista proprio nella necessità di abbandonare l'idea di una inaccessibilità dell'inatteso, smettendo di immaginare quel percorso come qualcosa di oscuro e incomprensibile, senza tuttavia negarne la complessità, ma affidandosi piuttosto a una logica della gradualità, fondata sui piccoli passi e sull'analisi di *ciò che è lì*, immediatamente *presente* (più che su funambolismi esplicativi). L'analista deve essere innanzitutto portatore di *pistis* e la pratica analitica, in quest'ottica, non appare altro che esercizio all'ascolto. Solo così l'ordinario del paziente, come nel mistero di un'auto-illuminazione, potrà assumere un significato inatteso, capace cioè di irrompere nel magma informe delle infinite declinazioni del senso, permettendo di fatto di trasformare il suono in voce. D'altro canto questo processo richiede anche l'esercizio alla permeabilizzazione della logica lineare, ovvero alla necessità di de-strutturare una mentalità fondata esclusivamente sul principio di causalità per re-integrare un sapere di tipo intuitivo, riabilitando il "conoscere prima". Mi sembra illuminante in proposito scorgere nelle parole di Jung un riferimento esplicito alla sensibilità verso l'inatteso che si manifesta in ciò che è abituale, a proposito della sincronicità (e non c'è concetto più musicale di questo). Il suono del soffio si manifesta attraverso un processo simile, quando «un contenuto inatteso in relazione immediata o mediata con un evento esterno oggettivo coincide con lo stato psichico abituale». ¹⁹ In questi termini il processo di ascolto sembrerebbe fondato sulla capacità di riappropriarsi della componente *ritmica* (sincronicamente) del linguaggio e più in generale, tornando a Wittgenstein, dell'esistenza tutta.

Dunque è necessario riconsiderare quella sensibilità ectodermica intesa come un "sentire a pelle" pregiudizievole relegato a una forma meno dignitosa di conoscenza rispetto all'astrazione intellettuale, che, tuttavia, si configura come un tramite tra logica assertiva e argomentativa e pertanto come spazio transizionale fecondo. La cesura cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* e, molto prima, tra l'essere parmenideo e il divenire eracliteo, può essere risanata solo attingendo alla ricchezza delle zone d'ombra tra i due poli dell'anti-

nomia, quegli interstizi delle dinamiche transizionali che ci permettono di “afferrare il mondo con l’orecchio”. I suoni dell’universo del bambino contengono i segreti degli affetti vitali che non bisogna dimenticare, ma che, tuttavia, non è possibile ricordare. Se potessimo farlo l’universo suonerebbe come un concerto sublime e infinito, una specie di “paradiso terrestre”. In definitiva la logica assertiva auspica un *nostos* dalla psiche allo pneuma che ci permetta di riconnetterci all’incanto originario, pur rimanendo ancorati alla realtà, riuscendo a riascoltare, transizionalmente, la musica contenuta nelle parole. Dante Alighieri, nel XXXIII canto del Paradiso, ci restituisce il senso di quell’incanto primigenio indissolubilmente legato al sonoro, registrando nei suoi versi i suoni di un lattante:

Omai sarà più corta mia favella,
pur a quel ch’io ricordo, che d’un fante
che bagni ancor la lingua a la mammella.²⁰

Note

- 1 William Shakespeare, *Hamlet*, II, ii, 205. Nonostante Polonio sia ormai convinto della pazzia di Amleto, tuttavia riconosce nel suo discorso la presenza di un qualche misterioso ordine che sfugge alla possibilità di essere completamente svelato, ma può essere comunque intuito.
- 2 Alfred Tomatis (1920-2001) fu un vero e proprio *outsider*, un coraggioso avventuriero nel campo del non conosciuto. Il suo spirito di indipendenza e la sua genuina curiosità intellettuale lo indussero a dimettersi dall’Ordine francese dei medici nel 1976, poco prima che il Consiglio dell’ordine lo radiasse definitivamente. Il suo contributo più cospicuo riguarda gli studi sulla sordità professionale degli aviatori e i disturbi dell’emissione vocale dei cantanti. Partendo da queste indagini Tomatis formulò l’ipotesi dell’esistenza di un legame tra lo sviluppo psichico della personalità e l’esperienza dell’ascolto, dando vita a un ingente *corpus* di ricerche che confluirono in una nuova disciplina a cui diede il nome di *audiopsicofonologia*. L’intento applicativo del lavoro di Tomatis prevedeva un programma di rieducazione dell’orecchio, allo scopo di stimolare la capacità di ascolto dell’individuo. Un altro filone di ricerche, particolarmente influente sulla nascita dell’audiopsicofonologia, riguarda invece gli studi sull’acustica prenatale. Tomatis era infatti convinto dell’importanza dei suoni durante la vita intrauterina sia per lo sviluppo del

feto che del futuro essere umano.

- ³ A. Tomatis *La nuit utérine*, Stock, Parigi 1981; trad. it. *La notte intrauterina*, Red, Milano 1996, pp 129-130.
- ⁴ *Ibidem*, corsivo mio. Altre opere di Tomatis sulla percezione sonora fetale sono: *L'Oreille et le langage*, Seuil, Paris 1963; *L'Oreille et la Vie*, Laffont, Paris 1963; *Vers l'écoute humaine*, ESF, Paris 1974.
- ⁵ Importanti contributi in merito derivano anche dal concetto di «involucro pronarrativo» di Daniel Stern e di «involucro sonoro del sé» di Didier Anzieu.
- ⁶ Il metodo di Tomatis consiste infatti in un processo di correzione simultanea delle capacità di ascolto, modificando il meccanismo di accomodazione dell'orecchio medio mediante la somministrazione di stimoli acustici progressivamente filtrati, fino a raggiungere ciò che egli definisce «postura d'ascolto» che si configura come uno stato di tensione/rilassamento ottimale dei muscoli dell'orecchio.
- ⁷ Questa etichetta descrive il fenomeno secondo cui la voce contiene soltanto gli armonici che l'orecchio riesce a percepire. Infatti, un contributo importante alla ricerca audiopsicofonologica provenne dalle frequentazioni tra Tomatis e alcuni colleghi di suo padre, che era un famoso basso d'opera del tempo, con problemi di voce. Casualmente, attraverso un confronto tra le analisi spettrali della voce e dell'udito, lo studioso si rese conto dell'esistenza di una perfetta sovrapposizione tra le frequenze deficitarie dell'ascolto e quelle mancanti nell'emissione vocale. L'intuizione fu in seguito testata e confermata dai laboratori di fisiologia della Sorbona nel 1957 e successivamente certificata dalla comunità scientifica con il nome di *Effetto Tomatis*.
- ⁸ L'Orecchio elettronico è un apparecchio basato su un sistema di *biofeedback* fonatorio-uditivo, ideato dal fondatore dell'audiopsicofonologia negli anni '50 e sottoposto, nel corso del tempo, a numerose modifiche dovute sia ai progressi in campo tecnologico che a una migliore comprensione dei meccanismi dell'organo dell'udito. Inizialmente è stato concepito come un simulatore uditivo ovvero come una macchina che imitava il funzionamento dell'orecchio umano, mentre successivamente è divenuto un modello che riproduce il comportamento dell'apparato uditivo all'interno dell'orecchio medio, ovvero prima della distribuzione delle onde sonore nell'organo di Corti.
- ⁹ Sono dette «ciliate» le cellule che formano l'organo di Corti, che rappresenta il cuore del sistema uditivo. Il nome di queste cellule deriva dalla loro struttura; infatti sono ricoperte da circa un centinaio di stereocilia, dei sottili filamenti simili a minuscole antenne che si flettono alla base, ma presentano una particolare rigidità in virtù dei filamenti di actina di cui sono composti. Il piegamento delle stereocilia costituisce l'evento critico che consente la trasduzione sonora, ovvero la trasformazione del suono da segnale meccanico, sotto forma di deformazione dei tessuti, a impulso elettrico.

- ¹⁰ V.E. Negus nell'opera *The mechanism of the larynx*, Medical Books, London 1929, dimostra che se delle uova di uccelli, appartenenti a una specie canterina, vengono covate da uccelli di un'altra specie che non canta, i pulcini nati da quelle uova perdono anch'essi la possibilità di cantare. Inoltre è stato riscontrato che, riproducendo la stessa situazione con uccelli covatori aventi un canto diverso da quello degli uccelli ovaioi, i pulcini nati modulano il loro canto su quello dei genitori adottivi.
- ¹¹ Per un approfondimento si può consultare l'articolo di A.J. De Casper e W.P. Fifer, *Of human bonding. Newborns prefer their mother's voices*, «Science», Vol. CCVIII, 1980, pp. 1174-1176. Altri studi importanti provengono dalle ricerche di A. De Casper e M.J. Spence sintetizzati nella pubblicazione *Prenatal maternal speech influences newborn's perception of speech sounds*, «Infant behavior and development», Vol. IX, 1986, pp. 133-150. Questi studiosi infatti hanno dimostrato che i neonati manifestano una preferenza nei confronti di fiabe che sono state lette loro nel periodo della gravidanza rispetto ad altre fiabe ascoltate solo dopo la nascita. Inoltre J. Feijoo (*Le foetus, Pierre et le loup*, in E. Herbinet e M.C. Busnel, *L'aube des sens*, Stock, Paris 1981, pp. 192-209) ha osservato che i rumori extrauterini possono essere stressanti per il feto solo se lo sono anche per la madre, mentre al contrario il canto materno può creare condizioni particolarmente favorevoli al futuro sviluppo. Ancora più sorprendente è la scoperta fatta dallo stesso autore in merito a una primitiva forma di memorizzazione musicale da parte del feto a soli sette mesi di vita intrauterina. Feijoo infatti ha fatto ascoltare a un gruppo di feti in utero la frase del fagotto di *Pierino e il lupo* di Prokof'ev e ha constatato non solo che i piccoli reagiscono all'ascolto muovendosi nella pancia, ma che alla nascita, riascoltando la stessa frase, si calmano se piangono o aprono gli occhi se li avevano chiusi, mentre la stessa reazione non si osserva nel gruppo di controllo dei neonati non sottoposti allo stesso stimolo durante la gravidanza.
- ¹² Per dimostrare la sua ipotesi Tomatis ha messo a punto l'Orecchio elettronico e ha fatto ascoltare a una serie di pazienti, non solo neonati, ma anche adulti con problemi di comunicazione o con svariate forme psicopatologiche, i suoni che, secondo la sua ricostruzione, corrispondono alla banda passante della voce materna, così come viene percepita in utero. Si tratta di registrazioni di voci materne filtrate progressivamente per evitare l'effetto sorpresa, fino a 8000 Hz, utilizzando appunto dei filtri passa-alto che permettono di tagliare i suoni gravi e di aumentarne l'attenuazione in rapporto agli acuti. C'è qualcosa di sorprendente in tutto questo che si riferisce al valore della soglia percettiva degli acuti, ascrivibile a circa 8000 Hz, che richiama quello del suono inaudibile delle cellule del Corti.
- ¹³ Il processo ontogenetico di formazione di queste due forme di percezione sonora fetale può essere sintetizzato in tre tappe fondamentali:

- dapprima si sviluppa la porzione vestibolare che riceve l'informazione acustica in pacchetti e produce una risposta somatica; essa risulta sensibile a una banda sonora compresa tra gli 0 e gli 800 Hz, ma, tuttavia, non è in grado di effettuare una discriminazione selettiva delle frequenze, bensì appunto recepisce i suoni gravi come delle scosse, con sensazioni sonosomestestiche, ovvero con reazioni che coinvolgono tutto il corpo;
 - successivamente si inizia a sviluppare la coclea a livello della base e s'instaura la sensibilità per gli acuti che giungerà sino a 16.000 Hz circa;
 - infine si completa l'anatomia cocleare con la propagazione dell'apparato fino all'apice e si raggiunge la capacità selettiva per le frequenze gravi.
- ¹⁴ J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, Vol. III, Gütersloh 1835.
- ¹⁵ In proposito mi sembra doveroso citare la ricerca di un team italoamericano guidato da Carlo Ventura, docente di Biologia molecolare dell'Università di Bologna, e dal fisico James Gimzewski, dell'Università di Los Angeles, in California, i quali hanno scoperto la funzione del cosiddetto "Dna spazzatura", individuandone la capacità di produrre dei suoni che sarebbero legati a funzioni vitali; di qui è emersa l'ipotesi, tuttora in fase di verifica, circa la possibilità di impartire degli ordini sonori alle cellule, secondo precisi rapporti armonici, in grado di modificarne lo sviluppo. La scoperta potrebbe in futuro portare gli scienziati a trasformarsi in "direttori d'orchestra" capaci di guidare il processo di differenziazione cellulare, con le evidenti enormi implicazioni che questo comporterebbe nell'ambito della cura delle neoplasie.
- ¹⁶ Queste citazioni sono tratte da un discorso fatto da Albert Einstein a Berlino e in seguito trascritto da Denise Brian nell'opera *Einstein: A Life*, Wiley, New York 1996.
- ¹⁷ D. Brian, op cit.
- ¹⁸ Virgilio, Eneide, VI. 126-129. «Facile la discesa all'Averno. La notte, ma anche il giorno è aperta la porta dell'oscuro Dite; ma ritrarre il passo e in su uscire, ai soffi dell'aria, ecco la pena».
- ¹⁹ C.G. Jung, *La sincronicità* (1951), Bollati Boringhieri, Torino, 2011, p 209. In riferimento al concetto di sincronicità distinto dal sincronismo, Jung esplicita la caratteristica coincidenza tra l'inatteso e l'abituale nel determinare un fenomeno di sincronicità.
- ²⁰ Dante Alighieri, *Divina Commedia*, Paradiso, Canto XXXIII, vv. 108-111; da G. Petrocchi (a cura di), *La Commedia secondo l'antica vulgata*, Le Lettere, Firenze 1994.

PARTE SECONDA
PSICOTERAPIA

Maria Ilena Marozza

Dove la parola manca il segno.
Negli interstizi trasformativi della *talking cure*

Ce qui n'est pas légèrement difforme a l'air insensible – d'ou il suit que l'irrégularité, c'est-à dire l'inattendu, la surprise, l'étonnement – sont une partie essentielle et la caractéristique de la beauté.

Charles Baudelaire¹

Il titolo di questo contributo s'ispira al saggio con cui il semiologo Algirdas J. Greimas concludeva il suo insegnamento sui sistemi di significazione all'École des hautes études di Parigi, nell'anno accademico 1985-86, *Dell'imperfezione*.² Là dove la parola manca il segno, si aprono gli interstizi «estesici» della sensibilità e dell'affettività, dell'esperienza patica che rompe e poi riannoda la continuità dell'esperienza quotidiana. Sono proprio le asperità, le imperfezioni che trasgrediscono il patto tra sensibilità e linguaggio – e che, a saperle cogliere, accompagnano ogni apparire – a costituire il «trampolino» che ci proietta dalla quieta, immediata comprensione ordinaria verso «l'attesa dell'inatteso» che, pur sottraendosi a una piena epifania, attiva la nostra sensibilità proiettandoci dall'insignificanza verso la ricerca di senso. Come quel giardiniere giapponese che ogni mattina dispone diversamente le pietre e la sabbia del suo giardino, così «uno sguardo metonimico e costante che cerchi di abordare seriamente le cose semplici» potrebbe «produrre con un “nonnulla” l'inatteso quasi impercettibile che annuncia una nuova giornata».³

Saper cogliere le imperfezioni, le loro provocazioni, la loro capacità di incrinare la sensazione di una scontata domesticità, e utilizzarle come trampolini per attivare domande, attese, ricerche di sensi ulteriori o di nuove configurazioni vitali: la *talking cure*, una volta liberata dai suoi pesanti ancoraggi metapsicologici e declinata a partire dall'ordinarietà dell'esperienza che essa stessa contribuisce a scardinare e a ricomporre, è forse altro che questo?

Quale specificità per la talking cure?

Devi dire cose nuove, e però tante cose vecchie. Devi dire in effetti soltanto cose vecchie che *però* siano anche nuove! Le diverse "concezioni" devono corrispondere a diverse applicazioni. Anche il poeta deve sempre chiedersi: «E proprio vero ciò che scrivo?». Il che non deve necessariamente voler dire: «Succede così nella realtà?». Devi senz'altro portarti dietro qualcosa di vecchio. Ma per una *costruzione*.

Ludwig Wittgenstein⁴

Sul finire del secolo diciannovesimo, due grandi medici cominciarono, quasi contemporaneamente, a insinuare, nel rapporto con i loro pazienti, un elemento discordante con l'atteggiamento semeiologico dominante nella pratica clinica:⁵ invece di rispondere attivamente, facendo ricorso alle loro conoscenze e alla loro capacità di osservazione oggettivante, alle domande che venivano loro poste, esplicitamente dalle persone o implicitamente dai sintomi, cominciarono ad ascoltare quello che i loro pazienti andavano dicendo. Eugen Bleuler, con la sua idea che bisognasse sempre rispettare la lingua, anche il dialetto, parlati dal paziente, e Joseph Breuer, attento ascoltatore delle narrazioni di Anna O., rivoluzionarono così l'approccio medico alla sofferenza psichica, e trasformarono l'ordinario atteggiamento di ascolto in un procedimento formalizzato diretto non soltanto alla conoscenza ma anche alla terapia del paziente, defi-

nibile come *talking cure*. Che, nella sua forma originaria, è qualcosa di profondamente diverso, e di molto meno specifico, dell'interpretazione di essa data da Sigmund Freud, da cui nacque la psicoanalisi.

L'attenzione bleuleriana alla particolarità della lingua parlata andava ben oltre l'umanistica apertura alla comprensione del paziente. In essa, forse come esito della diffusione tardoromantica delle idee humboldtiane sull'indissociabilità della forma linguistica dalla struttura e dalla visione del mondo del parlante, s'intravedeva una nuova intuizione sull'importanza dei modi del dire quali rappresentazioni dei modi di esistere e sul potere del linguaggio come segnale e strumento delle trasformazioni: un'intuizione che continuò a essere rielaborata, secondo prospettive diverse, in quella fucina di idee scaturita dall'incontro al Burghölzli di ricercatori del calibro di Binswanger, di Jung, di Minkowski. Il monismo biologistico che caratterizzava la visione bleuleriana – che Binswanger riconosceva essere più uno specifico *ethos* legato a una concezione unitaria e finalistica della vita che un semplice riduzionismo⁶ – rappresentava lo sfondo della ricerca di un'unitarietà sottesa alla molteplicità espressiva delle forme, di cui oggi potremmo avvertire la risonanza nel concetto binswangeriano di *stile*. I disturbi del linguaggio che Bleuler studiava come manifestazioni di un disturbo associativo posto a fondamento dell'intera sua psicopatologia vanno dunque compresi non tanto come epifenomeni linguistici di un "disturbo fondamentale", quanto come la manifestazione del legame tra i fenomeni vitali, e dunque anche tra linguaggio e vita.

In un contesto diverso, Joseph Breuer, inchiodato alla sua seggiola di ascoltatore dall'incontenibile flusso narrativo di Anna O., si trovava, quasi *malgré soi*, a sperimentare la potenza dell'azione linguistica. Quello che succedeva durante le sessioni di Breuer con Anna O. era che la paziente narrava una storia del suo sintomo e con ciò il sintomo spariva. Il modello idraulico che aveva in mente Breuer suggeriva l'abreazione come spiegazione di questa straordinaria capacità del dire, cioè la possibilità di trasferire nell'attualità della formazione del discorso un *quantum* emotivo che non era fino allora riuscito a rendersi rappresentabile, né a liberarsi nel vissuto, e che nel racconto terapeutico ricompariva costituendo un nuovo legame con le parole.

Molti anni dopo, Ludwig Wittgenstein appuntava: «Ho sempre creduto – senza sapere perché – che il vero seme della psicoanalisi venisse da Breuer, non da Freud»⁷. È ampiamente nota l'ambivalenza che Wittgenstein nutriva verso la psicoanalisi, ma non verso i suoi passi iniziali, che condussero alla valorizzazione della capacità terapeutica del linguaggio. Sappiamo che egli riconosceva a Freud, così come a se stesso, originalità e coraggio, ma lo accusava di aver perpetrato abominevoli pasticci (confondendo cause e ragioni e scambiando una mitologia per scienza), e di aver perso ottime occasioni per riflettere sul linguaggio. In questo senso, la sua preferenza per le scarse osservazioni di Breuer piuttosto che per l'articolata speculazione di Freud aveva a che fare con il fatto che il primo si era limitato a mostrare di cosa fosse capace il linguaggio, senza addentrarsi in speculazioni lontane dell'esperienza che, invece di aprire fertili interrogativi sulla capacità d'azione del linguaggio, tendevano a scomporlo per rintracciare al di sotto di esso motivazioni e strutture più autentiche, trascurando gli scenari aperti da questi nuovi usi linguistici e riducendo il linguaggio stesso a un epifenomeno.⁸

Di fatto, è proprio con il distacco di Freud da Breuer che la *talking cure* diventa psicoanalisi, sviluppando per l'ordine linguistico un sistema referenziale che sposta l'attenzione dalla scena aperta dalle rappresentazioni di parole verso *un'altra scena*, più radicale e autentica, delle rappresentazioni di cose, la scena dell'inconscio. Tutto sommato, l'operazione freudiana consiste in un innesto della fenomenologia della *talking cure* nella metapsicologia sviluppata, a partire dal *Progetto di una Psicologia*,⁹ negli scambi con Fliess. Se questo è il presupposto da cui ha avuto origine la psicologia del profondo – dando l'avvio alla ricerca dell'abissale, del radicale più autentico nascosto dietro la superficie, stabilendo la differenza tra espressione esterna e realtà interna e fondando la pratica interpretativa del rimando a un livello *altro* da quello fenomenico –, resta a noi oggi il compito di fare un passo indietro, e di chiederci se non sia possibile «innestare il seme di Freud nel terreno di Wittgenstein»,¹⁰ per dare una descrizione della *talking cure* più vicina agli elementi della nostra esperienza, rivolgendo un'attenzione specifica alla descrizione di tutto ciò che è possibile fare con e attraverso il linguaggio.¹¹ Perché se è vero che nella *talking cure* ci portiamo

dietro qualcosa di molto vecchio, cioè l'abilità tipicamente umana di fare esperienze trasformative attraverso il linguaggio, è altrettanto vero che la configurazione che essa ha assunto a partire da quegli ultimi anni del diciannovesimo secolo, nella svolta psicoanalitica, l'ha trasformata in un qualcosa di totalmente nuovo, generando una pratica terapeutica ma specialmente una concezione antropologica del tutto inedita. Che oggi però, almeno in molte sue versioni manualistiche e nel suo linguaggio convenzionalmente specializzato, appare a sua volta invecchiata, e incapace di generare l'attivazione di quelle attese che solo un linguaggio consapevolmente insaturo e fortemente aderente all'esperienza ordinaria può produrre. Forse è ora, per ogni psicoterapeuta che scelga di operare attraverso la parola, di ripartire portandosi dietro quella che ormai è divenuta una vecchia modalità, per una nuova costruzione, nel tentativo di rimanere aderenti a quell'interrogativo «è proprio vero quel che scrivo?» che, avendo assimilato fecondamente la mancata corrispondenza a «succede così nella realtà», continua a essere il motore etico del nostro lavoro.

«Parla, affinché possa vederti»

*Language most shewes a man,
speake that I may see thee.
Ben Jonson¹²*

Di fatto questa frase – attribuita dall'anti-fisionomo settecentesco Lichtenberg, nella sua polemica contro la fisiognomica statica di Lavater, a un Platone apocrifo, ma in realtà da lui inventata di sana pianta – rappresenta perfettamente l'atto costitutivo della *talking cure*. L'intento di Lichtenberg¹³ era contestare le pretese assolutistiche di una visione fisiognomica, applicabile secondo Lavater anche «ai dormienti e ai morti», che sosteneva di desumere dal muto, immobile tratto somatico una lettura incontrovertibile della costituzione psichica, riducendo all'insignificanza sovrastrutturale ogni espressione linguistico-verbale. “Puoi dire ciò che vuoi, tanto io so già chi sei da quello che vedo”: potrebbe essere questo il motto di

una semiotica che, annichilendo il valore dello sviluppo storico individuale e di ogni espressione soggettiva, pretende di costruire una conoscenza umana su puri dati osservativi, astruendo da essi significative *silouhettes* senza ascoltare, ma specialmente senza lasciarsi influenzare da ciò che le singole persone hanno da dire. Al contrario, Lichtenberg riteneva necessario che qualunque conoscenza umana fosse fondata sull'espressione verbale, contrapponendo l'intenzionalità del significato linguistico e concettuale a un'ermeneutica intuizionistica fondata sull'interpolazione arbitraria di dati visivi. Non solo il tratto fisico, ma neanche l'espressione in sé ha significato, se considerata isolatamente dal linguaggio.

Nel far questo, però, Lichtenberg non sembra affatto un liquidatore della fisiognomica, quanto piuttosto un suo più attento e intelligente fruitore: in «parla, affinché possa vederti» è proprio il *vederti* che ci colpisce, come se l'atto del parlare stabilisse, nella relazione interpersonale, un intrinseco collegamento tra l'espressione linguistica e la raffigurazione sensoriale.

E dunque Lichtenberg, mentre stigmatizza la pretesa di comprendere l'essere umano attribuendo significato ai suoi tratti corporei, è ben lontano dal contrapporre a essa l'intenzionalità semiotico-comunicativa di un'astratta funzione linguistica: egli parla piuttosto di un linguaggio che non significa, soltanto, ma che *fa vedere*, creando un collegamento strettissimo tra significato e figuralità, tra astrattezza concettuale e concretezza sensoriale, considerando il “che cosa” dell'espressione linguistica altrettanto importante del suo “come” espressivo.¹⁴

«Parla, affinché possa vederti» è veramente la frase inaugurale della *talking cure*, perché, andando ben oltre la semplice affermazione che per conoscere l'uomo bisogna ascoltarlo, sostiene qualcosa di radicalmente diverso, cioè che nello scambio verbale, che costituisce la dimensione più specifica dell'essere umano, si costituisce una particolare capacità di vedere, e in particolare di *vedere un altro uomo*, o meglio, un altro come *un uomo*. Questa frase, dunque, riconosce al linguaggio una capacità raffigurativa molto diversa dal vedere sensoriale, monodimensionale e naturalistico: si tratta piuttosto di un vedere che scaturisce dall'intreccio di molte dimensioni interagenti che non hanno semplicemente a che fare con gli aspetti espressivi che ac-

compagnano ogni atto linguistico, ma che prendono vita nel tragitto interpersonale che separa un locutore da un ascoltatore, e che caratterizza la capacità linguistica di generare una nuova sensorialità.

Cecità versus rappresentazioni perspicue

L'albero genealogico dei fenomeni psicologici: ciò che mi sforzo di ottenere non è l'esattezza, ma la perspicuità.

Ludwig Wittgenstein¹⁵

In fondo, la psicoanalisi è nata proprio dallo screditamento dell'accezione naturalistica del vedere, a favore di un altro sguardo che si dischiude nel momento in cui avviene una presa d'atto degli aspetti illusori del sistema percezione-coscienza e viene instaurata un'ermeneutica del rimando dalla superficie al profondo, nella convinzione che quello che si vede *non è* quel che sembra, anzi, quello che si vede occlude, o maschera, una visione più profonda e autentica. In questo senso, dubitare del dato sensibile, e della visione ordinaria, è il prerequisito per l'accesso a un ordine più fondamentale, in cui risiedono le ragioni esplicative e motivazionali della superficie.

E, nonostante le profondissime trasformazioni che la teoria analitica ha subito, da Freud fino alle più attuali e interessanti rielaborazioni bioniane, il filo rosso del sospetto verso il dato sensibile e la comprensione ordinaria derivata dalla sensazione continua a essere il nucleo dell'atteggiamento analitico. L'analista che *si rende cieco* alla visione ordinaria per aprirsi a una visionarietà che gli lascia intravedere aspetti più fondamentali della realtà psichica s'avvicina alla pratica di un'*epoché* sistematica, che tende a mettere tra parentesi ogni visione naturalistica basata sulla sensorialità, a favore di un'intuizione eidetica sovrasensoriale, aperta alla ricerca della verità.¹⁶

È esemplare, a questo proposito, la raffigurazione dell'atteggiamento analitico bioniano tramite l'aneddoto dell'ammiraglio Nelson, che, avendo ricevuto l'ordine di non attaccare, vista la superiorità delle forze dell'avversario, portò il cannocchiale all'occhio cieco e, affermando di non vedere nulla, diede l'avvio alla battaglia di Copenaghen, che si concluse con un suo grande successo.¹⁷

Peraltro è proprio a un atteggiamento analitico di tal genere che si addice pienamente uno dei modi di intendere l'espressione: «Parla affinché possa vederti», come se fosse l'*incipit* di un analista che *si è reso cieco alla visione sensoriale*, e che ha bisogno che l'altro parli per configurarsi, in modo visionario, tramite un occhio interiore, una sua immagine. Parlare diventa qui *un veicolo* per giungere altrove, per arrivare a vedere qualcosa di più autentico, che, tutto sommato, sta ben oltre i limiti del linguaggio verbale: alla svalutazione del dato sensoriale, inteso secondo un naturalismo ingenuo, si aggiunge qui anche una svalutazione dell'ordine linguistico. Analogamente allo smontaggio analitico, tipico del procedimento freudiano, della narrazione verbale per giungere alle rappresentazioni inconsce, anche in questa prospettiva l'ordine linguistico viene attraversato come un *medium* per approssimarsi asintoticamente a una visione essenziale della realtà psichica.

L'obiezione più naturale che verrebbe da fare a questa prospettiva riguarda il semplicismo con il quale viene considerato il dato sensoriale: se possiamo essere senz'altro d'accordo con la critica a un oggettivismo ingenuo e troppo "saturo" del dato sensoriale, ci chiediamo anche dove mai possano oggi trovarsi dei sostenitori di una tale ingenuità.¹⁸ Fa parte ormai del nostro bagaglio culturale e scientifico la consapevolezza che abitualmente "vediamo" anche quello che non vediamo, che non è soltanto con gli occhi che vediamo, e che il visibile non è che una piega dell'invisibile che ci permea e ci influenza. Come è pure necessario obiettare che sarebbe importante, per chi sceglie di eleggere la *talking cure* a proprio strumento di lavoro, sostare con maggiore attenzione e consapevolezza negli ambiti e nelle possibilità che la pratica del linguaggio mette a disposizione dell'essere umano.

Da questo punto di vista può emergere un altro modo di intendere «Parla, affinché possa vederti»: come un riconoscimento, cioè, che nella specie umana la dimensione linguistica è talmente caratterizzante e intricata con la sensibilità che è impossibile vedere un altro uomo come tale, in tutta la sua pienezza di essere umano, a prescindere dal linguaggio, ma specialmente – proprio come pensava Bleuler – a prescindere dal modo in cui, in una specifica «situazione di discorso»,¹⁹ *riusciamo a parlarci*. In continuità con le idee di Lichtenberg, è *nell'atto del parlare* che si mostra a tutto tondo una complessità umana fatta di intersezioni, scambi e offerte reciproche, dal-

le parole, ai gesti, alle sensazioni e viceversa. Per quanto riguarda la *talking cure*, si tratta dunque di valorizzare integralmente la situazione linguistica, riconoscendo l'intrinseca *insaturazione* di ogni sua componente, presa isolatamente, e rendendo piuttosto tematico il gioco di rimandi tra sensibilità e linguaggio, dischiuso proprio dal proferimento verbale. Al contrario del paradigma dell'analista cieco, ci avviciniamo qui all'idea di un analista che per vedere davvero chi ha davanti fa affidamento su tutta la sua esperienza sensoriale, su tutto il suo ascolto linguistico, su tutto il suo gioco immaginativo, su tutta la sua competenza teorica e sull'intera sua implicazione relazionale e dialogica, facendo tesoro delle ridondanze e dei reciproci rimandi che gli consentono di *vedere di più*. L'ascolto analitico diviene così molto più simile a una sinestesia, a uno *sguardo ascoltante e sensiente* che rende virtuoso il circolo tra impressioni sensoriali e significati: per cui è possibile che il significato giunga a esprimersi, oltre che nella comprensione, nel vissuto sensoriale, e che le parole, oltre ad avere un senso, assumano una fisionomia.²⁰

Insomma, non c'è niente da smantellare, in questo ascoltare per vedere, semmai c'è da aumentare l'attenzione, da affinare la sensibilità e la competenza linguistica, per sviluppare un gioco immaginativo che abbia la possibilità di cogliere un tratto, una forma significativa, una *rappresentazione perspicua* che, pur non appartenendo propriamente ad alcuno specifico dato sensoriale,²¹ possa emergere proprio come una fisionomia dal fondo sinestesico del vissuto, dalla sensorialità delle parole, dal ritmo o dalla tonalità che le accompagna, e che diviene influente nel donare al vedere la capacità di comprendere.

In fondo, la psicoanalisi ha rappresentato, per il secolo appena trascorso, il tramonto di una concezione piena della soggettività, a favore di una sua visione frantumata e complessa, in cui il senso di un'identità "propria" viene continuamente spiazzato dalle provocazioni di un'estraneità che pure abita intimamente la soggettività, al punto da impedirle di poter mai coincidere con se stessa. Forse oggi si tratta di andare ancora un po' più avanti, di trattenere la specificità dell'immagine dell'*unitas multiplex* abbandonando l'idea di un suo fondamento interiore, a favore di un processo aperto e fluido di *soggettivizzazione*, come forma in continua evoluzione in cui il dentro non è disgiunto dal fuori, ma si costituisce come *dentro del fuori*: per cui "interno" ed

“esterno”, soggetto e mondo appaiono, si piegano e si rimodulano, proprio come un nastro di Möbius,²² negli scambi esperienziali. E dunque si tratta forse di raccogliere il principio dell’articolazione singolare-plurale della soggettività considerandolo piuttosto come pluralità dei modi di esprimere e di rappresentare l’esperienza, riconoscendo proprio nell’attenzione a questa complessità l’autentico tratto qualificante della riflessione psicoanalitica, ormai liberata da stratigrafie fondazionali nel “profondo” e da squalifiche della “superficie”. Forse si tratta di lasciar cadere ogni eccesso enfatico e ogni barocchismo espressivo nella descrizione di mirabolanti “realtà psichiche”, e di smettere di intendere lo sguardo analitico come una lama capace di squarciare la realtà ordinaria dispiegando la visione di un altro mondo. Forse si tratta di cominciare invece a intendere l’attenzione psicoanalitica come un tentativo di cogliere nella descrizione di un attimo di quotidianità, nell’osservazione disarmata di un frammento di vita una pluralità di risonanze, di aperture, di rimandi capace di rivelare la *semplice complessità* di tutto ciò che appare. È nell’*ordinarietà dell’esperienza quotidiana* che uno sguardo ascoltante, dichiaratamente sinestesico, può cogliere una *straordinaria* ricchezza di sfaccettature e di livelli che costituisce la struttura irriducibilmente complessa del nostro esperire, e che viene espressa negli intrecci e nelle rimodulazioni tra la sensibilità e il linguaggio, nelle diversificate modalità rappresentative di cui il linguaggio riesce ad avvalersi.

La talking cure come pratica dell’ordinario

Non c’è bisogno di essere filosofo per stupirsi di un’avventura straordinaria, di un evento fuori serie o di un incontro insolito, ma è necessario essere filosofo per trovare sorprendente l’esistenza quotidiana più banale e la quoddità dell’essere puro e semplice in generale.

Vladimir Jankélévitch²³

Chi sceglie di praticare la *talking cure* si pone in una posizione diversa rispetto a chi opera all’interno delle discipline mediche o

della psicologia scientifica, non soltanto perché, nella propria prassi, rifiuta l'oggettivazione dell'altro, considerandolo piuttosto come un interlocutore, ma specialmente perché fa proprio un uso del linguaggio radicalmente diverso dalle discipline scientifiche.²⁴ Può essere utile, in questo senso, richiamare la distinzione di Paul Ricoeur, avanzata già nel 1974 in *La sfida semiologica*,²⁵ tra linguaggio scientifico, linguaggio ordinario e linguaggio poetico, a proposito della diversa risoluzione che ognuna di queste tipologie linguistiche compie del fenomeno della *polisemia*. Per Ricoeur la polisemia individua la possibilità di qualunque termine linguistico di possedere molti significati, e di poterne ancora acquisire di nuovi attraverso l'uso. Essa è in realtà la conseguenza di un carattere ancora più originario del nostro linguaggio: la *vagueness*, cioè la fluidità, l'indefinitezza, l'imprecisione delle nostre parole, la loro identità aperta, flessibile, malleabile a seconda degli usi. È proprio questa radicale indefinitezza che consente l'enorme potenzialità espressiva del linguaggio. Ma, se essa è la matrice generativa del fenomeno linguistico della polisemia, è evidente che non per tutti gli usi che facciamo del linguaggio quest'ultima rappresenta una caratteristica positiva. Di qui le diverse strategie: il linguaggio scientifico ha bisogno di ridurre al massimo le oscillazioni polisemiche, per intendere in modo rigoroso un significato il più possibile univoco dei termini, nella ricerca di una precisione che non consenta ambiguità interpretative. Al polo opposto, il linguaggio poetico gioca proprio sull'ampiezza polisemica per estrarre, dalle oscillazioni semantiche che la polisemia consente alle parole, gli effetti più potenti per una descrizione inedita della realtà. Tra questi due estremi, il linguaggio ordinario, che pure ha bisogno di ridurre il potenziale polisemico per i propri intenti comunicativi e pragmatici, cerca di sfuggire al rischio dell'ambiguità attraverso una particolare *sensibilità al contesto*. Con questo termine, Ricoeur intende non soltanto il coinvolgimento sintattico e linguistico della parola e della frase, ma l'intera prassi linguistica, la condotta del locutore e dell'ascoltatore, la loro situazione comune e financo la visione della realtà che corrisponde all'intera «situazione di discorso». Insomma, il linguaggio ordinario non è autosufficiente, ma tributario di un contesto fatto di espressioni, di ancoraggi, di indicazioni, di comportamenti che consentono di in-

tendersi e di *interpretare in un modo o nell'altro* parole e frasi dotate di un potenziale semantico ampio e sfaccettato.

E dunque è proprio nel linguaggio ordinario che possono capitare quei fenomeni, *witz*, *lapsus*, fraintendimenti, doppi sensi, espressioni metaforiche, che fanno tutti parte della stupefacente capacità ironica di insinuarsi nelle faglie del linguaggio per desituare sensi propri e accezioni consolidate, tornando a insistere su quell'indefinitezza che consente, facendo riferimento ad altri sfondi contestuali, di parlare e di vedere diversamente. Quella *vaghezza* che per il linguaggio scientifico diviene vizio e ambiguità, e che è anche importante ridurre nel momento in cui vogliamo intenderci, diviene la nostra principale risorsa quando invece cerchiamo aperture e cambiamenti, rotture di visioni sclerotiche a favore di nuovi punti di vista.²⁶ Se nella nostra prassi non possiamo produrre attivamente fenomeni del genere, possiamo però cercare di crearne le condizioni, evitando di chiuderci in quella "proprietà" del discorso che, nel tentativo di scansare ogni ambiguità, evita anche di lasciare aperti eventuali spazi trasformativi. In questo senso, le caratteristiche di "vaghezza e oscurità", tipiche dei linguaggi non strutturati della nostra vita immaginativa – caratteristiche che hanno rappresentato uno dei primi punti di disaccordo tra Freud e Jung –²⁷ costituiscono delle matrici generative alle quali il linguaggio fa appello nel momento in cui ha bisogno di ritornare a ispirarsi a quell'indefinitezza nella quale si muove la nostra vita psichica.

Quello che salta prepotentemente agli occhi è che, contro i tanti atteggiamenti spregiativi delle cose più comuni della nostra quotidianità, quando parliamo di linguaggio ordinario parliamo di una delle cose più sofisticate e complesse della nostra esistenza. Quel senso di agio, di comprensione immediata, di sicurezza, di domesticità che caratterizza lo svolgersi di una normale conversazione è il frutto di sofisticati processi di sviluppo, di acculturazione, di assimilazione, di educazione e di maturazione personale che consentono a un parlante e a un ascoltatore di galleggiare sull'indefinitezza senza affogare in essa, potendo disporre degli strumenti, delle conoscenze e delle tecniche, individuali e collettive, per ridurla o modularla opportunamente. La «situazione di discorso», che consente di capirsi sottende peraltro non soltanto dinamiche culturali, com-

petenze apprese e pratiche condivise, ma anche *evidenze naturali*, sorgive, che consentono di comprendere immediatamente espressioni, intenzioni, atteggiamenti, e dalle quali prevalentemente dipende il senso di naturalezza che accompagna *l'essere insieme* nella comunicazione. In questo senso, il linguaggio ordinario appare come una sorta di stratificazione di una corrispondenza tra una forma di vita spontaneamente vissuta e la sua espressività. Ed è proprio nel funzionamento armonico di quella che appare come un'*esperienza originariamente offerente* che le parole sembrano aderire in modo immediato all'esperienza vissuta, dischiudendo un senso di completezza e di specificità del mondo umano, nel quale percepire, intendere e capacità di parlare si richiamano, si completano e si arricchiscono vicendevolmente.²⁸ È in questo senso che l'immediatezza del comprendere diviene testimonianza che il linguaggio non è venuto fuori da un ragionamento,²⁹ che esso appartiene profondamente a una forma di vita, a un «ambiente dei pensieri»,³⁰ che funziona *come se* fosse una matrice unitaria sensocognitiva: in questa profonda adesione a uno *sfondo*, che viene espresso nella fisionomia delle parole, nel loro volto affettivo ed emozionale, si rende evidente il virtuoso legame e il reciproco fluire di linguaggio e vita.

È là «dove la parola manca il segno», là dove si crea un'irregolarità, una discordanza nel gioco armonico dei rimandi sensoriali, delle significazioni, delle atmosfere emotive, che il senso di naturalezza si perde, mentre si genera un'attesa carica di *pathos*, che, nel bene e nel male, rivela all'improvviso la fragilità del nostro senso dell'ordinario. Che si tratti dell'estetica di Baudelaire, che nell'infrangersi della scontatezza vede comparire quell'inatteso che «costituisce una parte essenziale e la caratteristica della bellezza»,³¹ o che si tratti di un disaccoppiamento angoscioso nella capacità di definire un vissuto spaesante, in ogni caso queste esperienze confluiscono tutte nell'attivazione di quel *fondo patico* che accompagna silenziosamente lo scorrere della nostra vita.

*Negli interstizi trasformativi della talking cure: modulazioni
e provocazioni del patico*

Chi si aspetta risposte già pronte, non ha nulla da dire, poiché tutto è stato *già detto*. Chi al contrario parla senza rispondere, non ha neanche lui niente da dire, perché evidentemente non c'è nulla che possa giustificare un inizio del suo discorrere. Noi inventiamo ciò che rispondiamo, ma non ciò a cui rispondiamo, né tantomeno ciò che conferisce peso e dignità al nostro parlare e al nostro agire.

Bernard Waldenfels³²

Potremmo tentare, a questo punto, di dare una definizione minimale della *talking cure*, basata sulle procedure che la caratterizzano come situazione linguistica, riconoscendone sia gli aspetti che l'accomunano a ogni altra relazione discorsiva umana, sia i punti della sua specificità terapeutica.

In primo luogo, quello che può sembrare l'inizio più banale, cioè comprendersi nel linguaggio ordinario, può a volte configurarsi invece come un compito preliminare, e non soltanto perché ci troviamo di fronte a quelle categoriali mancanze, ampiamente esplorate dalla psicopatologia delle psicosi, di accesso al linguaggio o di perdita dell'evidenza naturale. Non di rado capita di dover giungere alla costituzione di una «situazione di discorso», poiché non è detto che quest'ultima, nei nostri incontri terapeutici, sia già data: e dunque cerchiamo di parlare, di comprendere e di riconoscere «caritativamente»³³ i pensieri e gli stati mentali dell'altro che ci sta di fronte per costituire un senso di *domesticità*, un luogo del parlare e del sentire comune che rappresenti quello *sfondo* al quale riferirsi affinché il discorso non sia ambiguo. Per questo facciamo affidamento sulle nostre condivisibili pratiche di discorso, fondate su competenze teoriche e culturali, e su una raffinata educazione della sensibilità e della capacità di riconoscere le modulazioni della vita emotiva. Queste pratiche, che ci accomunano a ogni persona sensibile che si sia impegnata ad affinare le proprie capacità di “conoscitore d'uomini”, tan-

to più sono ricche e differenziate, quanto più consentono di attuare quelle curvature, quelle protensioni, quelle intuizioni anticipatorie – che immaginiamo sostenute da *simulazioni empatiche* – tendenti a superare le piccole fratture nell'intendere comune, consentendoci di avvicinarci al discorso altrui attraverso il riconoscimento della forma di vita che lo sottende. Ci muoviamo evidentemente con queste pratiche nell'ambito della modulazione di una qualità di fondo della comprensione – fondata *à la* Jaspers nell'appartenza a un mondo comune – che è sostenuta da una sorta di alleanza tra sensibilità e significazione, e che è anche in grado di ampliare i propri confini attraverso le estensioni possibili della comprensione empatica.

In secondo luogo, non parliamo e sosteniamo il silenzio non soltanto per dare modo all'altro di parlare, ma specialmente per metterci in ascolto di ciò che turba la naturalezza del nostro intendere, di ciò che non riconosciamo o che ci colpisce come estraneo nei discorsi altrui o nei nostri modi di reagire a essi. L'ascolto di cui stiamo parlando s'origina dunque dai piccoli o grandi scacchi nella comprensione del simile e della "normalità" del linguaggio e dell'intendere comune, dall'emergere di un'imperfezione, da un'anomalia o da una disconferma di un'attesa che genera inquietudine. Come, con l'acume del grande clinico, scriveva Fédida, – e con l'intento però di rimarcare la profonda differenza tra la comprensione empatica e l'ascolto psicoanalitico, screditando l'ordinarietà della prima a tutto vantaggio della specificità interpretativa del secondo – è là dove qualcosa s'infrange, si interrompe, là dove si genera un sentimento di «inquietante estraneità» che ci si mette ad ascoltare, a cercare d'intendere.³⁴

Di fatto queste interruzioni, introdotte da un sentimento compreso tra la semplice inquietudine e l'angoscia, comportano una smagliatura nella continuità dell'esperienza, una rottura di quell'*esperienza originariamente offerente* basata sull'armonico intreccio tra sensibilità e linguaggio, per l'emergere di un'asimmetria che rivela il sottile intreccio di fili sotteso all'esperienza ordinaria, mostrandone la complessità e il rischio, sempre possibile, di una sua disgregazione. Lo spaesamento indotto da un *sentire senza sapere* è un'esperienza ambigua per una coscienza che patisce una disconferma delle proprie attese, e che si trova all'improvviso esposta a rispondere a un

qualcosa di indefinito, a un “niente” che la eccita e la provoca.³⁵ E, se la risposta può essere non sempre possibile, la condizione di ascolto che l’anticipa esprime comunque la *possibilità* di un’apertura creativa verso quell’indefinitezza: un’apertura che costituisce l’occasione per quel “niente”, estraneo e incomprensibile finché relegato ai margini dell’ordinario, di insinuarsi vertiginosamente nelle prospettive familiari trasformandosi in un “quasi-niente” capace di inaugurare nuove acquisizioni di senso.

E dunque dovremo accettare, per noi stessi e per l’altro che abbiamo davanti, come terzo parametro della nostra prassi, che, negli interstizi che si aprono dalle fratture della comprensione, sia proprio il sentimento di «inquietante estraneità», e la sensazione spaesante che l’accompagna, a rappresentare il pungolo che, nell’attivare uno stato d’allerta, attiva anche le capacità trasformative della soggettività. Così come le paure notturne di fronte all’ignoto spingono ad aguzzare nel buio tutti i propri sensi, allo stesso modo questo stato d’allerta esita in un affinamento della sensorialità, in un ascolto esasperatamente rivolto a quegli sfondi dell’esperienza che generalmente trascuriamo nel regime di una normale comprensione. Accade così che, non potendo più *naturalmente intendere*, cominciamo ad «auscultare»³⁶ le risonanze sensoriali del discorso, a sentire gli affetti, a vedere i particolari inediti, lasciando che essi ci colpiscano e che nel gioco integrativo e sinestesico di ritmi, rumori, affetti, colori cominci a prender forma *un altro modo di comprendere*.

Potremmo descrivere, nella tradizione psicoanalitica, questo scollamento tra sensibilità e linguaggio come un collasso della coscienza ordinaria che lascia emergere un modo più arcaico, o più profondo, o più inconscio, di funzionamento; oppure, nella tradizione fenomenologica come un fenomeno regressivo di disaggregazione di funzioni, che rende evidenti i molti fili costitutivi dell’esperienza ordinaria. Ma quello che importa, e che ci fa però prendere una distanza dalla psicoanalisi, riavvicinandoci piuttosto alla fenomenologia, è che, nella modalità *straordinaria* di questa disaggregazione, la parte del protagonista sia affidata alla *sensibilità*, che costituisce non soltanto l’apertura verso l’estraneità, ma anche l’ambito per elaborare una risposta *singolare e sensata* a questa esperienza, dimostrando come ogni comprensione intellettuale, ma specialmen-

te come *ogni nuova interpretazione delle nostre esperienze* s'ingrani su un gioco complesso di risonanze sensibili. In questo movimento di ritorno alla sensibilità, che di nuovo immerge il linguaggio nella corporeità dei sensi e nella loro espressività, c'è di ritrovare un'intonazione, un sentimento, un'espressione, un'atmosfera capace di innestare su un diverso sfondo patico un nuovo flusso di parole. E, se le nostre parole significano qualcosa solo se si ingranano sullo sfondo della vita,³⁷ può succedere che nel momento in cui si costituisce un nuovo innesto del linguaggio nella sensibilità si rinnovino, quasi come una seconda nascita, quell'*esperienza originariamente offerente* che restituisce il senso di una piena congruità tra le parole e l'esperienza vissuta, riaprendo con ciò la capacità del linguaggio di far vedere in un modo nuovo.

In questo senso, la *talking cure* viene ad avvalersi di momenti e dimensioni diverse, che ci impegnano comunque a elaborare nel linguaggio l'intera esperienza vitale. A volte abbiamo a che fare con le semplici modulazioni dello sfondo patico che sottende il linguaggio ordinario, a volte invece la provocazione dell'estraneità ci costringe a sospendere ogni continuità comprensiva e a tentare di rispondere elaborando interpretazioni radicate nell'esperienza patica.

È in questo modo che diventa possibile pensare la differenza tra la naturalezza, fondata sull'empatia e sulla somiglianza, del *comprendere* e la laboriosità, fondata sull'ascolto e sulla differenza, dell'*interpretare*, senza creare gerarchie di valore, ma considerando ambedue le modalità come operazioni complementari e mutualmente generative di senso nella dinamica tra familiarità ed estraneità, da cui dipende la ricchezza apportata all'esistenza dalla possibilità di avvalersi di aperture su forme di vita differenti.

Note

- ¹ «Ciò che non è leggermente difforme ha l'aria insensibile; da cui discende che l'irregolarità, vale a dire l'inatteso, la sorpresa, lo stupore sono una parte essenziale e la caratteristica della bellezza». Ch. Baudelaire, *Fusée* in *Oeuvres complètes*, Vol. I, Gallimard, Pléiade, Paris 1975-76, p. 656, trad. it. Razzi, in *Opere*, I Meridiani, Mondadori, Milano 1996, p. 1394.
- ² A.J. Greimas, *Dell'imperfezione* (1987), trad. it. Sellerio, Palermo 1988.

- ³ Ivi, p. 68.
- ⁴ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi* (1977), trad. it. Adelphi, Milano 1980, p. 82.
- ⁵ Come mostrato dalla splendida ricostruzione di Michel Foucault, la nascita della clinica s'appoggia a un'oggettivazione e a uno smembramento del corpo – ben rappresentato dall'articolazione specialistica della medicina e dall'organizzazione architettonica, suddivisa per apparati corporei, dell'ospedale – tendente, almeno nell'intenzione riduttiva dominante, a negare il valore della soggettività del paziente e, conseguentemente, ad annullare il valore della sua capacità di linguaggio. Cfr. M. Foucault, *Nascita della clinica* (1963), trad. it. Einaudi, Torino 1969.
- ⁶ L. Binswanger, *La figura spirituale di Bleuler* (1941), in L. Binswanger, *Per un'antropologia fenomenologica* (1955), Feltrinelli, Milano 1970, 1984, p. 259.
- ⁷ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 76.
- ⁸ Mauro Mancía, compiendo un singolare *lapsus* nello scambiare, nella citazione dai *Pensieri diversi*, il nome di Freud con quello di Fliess, interpreta la preferenza di Wittgenstein per Breuer come un segno dell'ambivalenza che egli nutriva per Freud e ritiene che Wittgenstein abbia fatto un errore grossolano nel valorizzare il primo, fedele al metodo scientifico ottocentesco e meno libero nel pensiero rispetto al successivo interlocutore di Freud, Wilhelm Fliess. Indubbiamente l'esigenza wittgensteiniana di rispettare una correttezza negli ordini dei linguaggi può aver favorito questa preferenza, ma credo che egli volesse innanzitutto dire che da Breuer si doveva ripartire per sviluppare al meglio le possibilità di una *talking cure* che non ricadesse negli intenti fondazionali di una metapsicologia. Cfr. M. Mancía (a cura di), *Wittgenstein e Freud*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 59.
- ⁹ S. Freud, *Progetto di una psicologia* (1895), in *Opere*, Vol. II, Boringhieri, Torino 1967.
- ¹⁰ Cfr. A. Pagnini, *Freud dopo Wittgenstein*, «Comprendre», 16-17-18, 2006-2007-2008, pp. 288-299. Cfr. anche A.G. Gargani, *Wittgenstein e Freud: filosofia e terapia linguistica*, in M. Mancía (a cura di), *Wittgenstein e Freud*, cit., p. 38. La non facile impresa di immaginare una psicoanalisi innestata nella riflessione wittgensteiniana è portata avanti con coerenza e costanza da Felice Cimatti. Cfr., oltre al saggio contenuto in questo volume, in part. F. Cimatti, *Freud lettore di Wittgenstein. Per una mente senza profondità*, «Rivista di psicoanalisi», Vol. LI, 1, 2005, pp. 131-176; F. Cimatti, *Il volto e la parola. Psicologia dell'apparenza*, Quodlibet, Macerata 2007.
- ¹¹ Proprio in questo senso, John M. Heaton (*The talking cure. Wittgenstein's therapeutic method for psychotherapy*, Palgrave Macmillan, London 2010, p. 211) nel definire la *talking cure* come una *non-foundational therapy*, conclude in modo minimalista il suo attento confronto con i principali assunti psicoa-

nalitici scrivendo: «The talking “cure” is a practice in which language in the widest sense – free association, stories, theories, drama, gesture, painting and drawing, music and dance – may be used to enable the person to find their way to think, speak and act, clearly for themselves and others», e (p. 213) «The norms that are found in the course of the talking cure are not dogmatic; they are not fixed aims such as the resolution of the Oedipus complex, attainment of the depressive position, resolution of the transference, correct cognitive processes and happiness. In the talking cure we rigorously avoid maps and plans of therapy, setting goals to achieve requiring techniques invented by the therapist. Instead, by concentrating on the particular conflicts and despair revealed by the patient, we allow ourselves to become susceptible to the flow of therapy».

- 12 B. Jonson, Timber, line 2520, C.H. Hereford and P. and E. Simpson Eds. Vol. VIII, *Collected works*, Clarendon Press, Oxford 1947.
- 13 Cfr. G. Gurisatti, *Dizionario fisiognomico*, Quodlibet, Macerata 2006, pp. 39-40 e pp. 98-104. Una profonda esposizione sul valore di questa frase nell'ambito della fisiognomica wittgensteiniana si trova in M. Mazzeo, P. Virno, *Il fisiologico come simbolo del logico. Wittgenstein fisionomo*, in M. De Carolis, A. Martone (a cura di), *Sensibilità e linguaggio. Un seminario su Wittgenstein*, Quodlibet, Macerata 2002, p. 121 e ss.
- 14 «Parla, affinché possa vederti» non ha per nulla il significato che (Lichtenberg) le attribuisce da anti-fisionomo, bensì, all'opposto, porta a una modernissima analisi patognomica del comportamento linguistico basata sull'idea che la parola, prima ancora che come mezzo informativo-comunicativo di pensieri e intenzioni, vada intesa come medium simbolico-espressivo di caratteri, individuali e collettivi». G. Gurisatti, *Dizionario fisiognomico*, cit., p. 103.
- 15 L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* (1980), trad. it. Adelphi, Milano 1990, Vol.1, par. 895, p. 253.
- 16 In questo senso, anche in Bion la psicoanalisi si configura come una pratica *straordinaria*, capace di rivelare la verità screditando l'ordinarietà dell'esperienza. Come scrive Heaton: «Bion claims that the truth of psychoanalysis lies in this third realm, an ineffable psychic reality that he calls 'O', to be discovered by psychoanalysts. It is the realm of absolute truth, open only to psychoanalysts and perhaps mystic and other “exceptional individuals”. This realm is the unknown but analysts must seek it by disciplining themselves to reach it abolishing memory and desire. Wisely, he says that only practicing psychoanalysts will understand this as he is contradicting himself. If it is unknown how can we know where and how to seek it or how to recognise it? Analysts assume it lies in the unconscious and they know where that is!». J.M. Heaton (*The talking cure. Wittgenstein's therapeutic method for psychotherapy*, cit., p. 185. Di contro, come scrive Cimatti (in questo vo-

lume), in una prospettiva che riconosca e valorizzi le “normali” capacità del linguaggio di operare e trasformare le nostre configurazioni della realtà, si vorrebbe obiettare che la vera mossa straordinaria consiste nel riconoscere che non c’è proprio niente da scoprire, tutto è già lì, a portata di mano, basta riuscire a vederlo.

- ¹⁷ J. Grotstein, *Un raggio di intensa oscurità* (2007), trad. it. Cortina, Milano 2010, p. XII.
- ¹⁸ In questo senso, scrivono G. Foresti e M. Rossi Monti, *Esercizi di visioning*, Borla, Roma 2010, p. 116: «Piuttosto ci si dovrebbe chiedere se è sostenibile la tesi di una dicotomia tra organo naturalistico e organo trascendentale, tra vista e visione, tra udito e ascolto in cui è tramontato definitivamente il dogma dell’immacolata percezione. In questo senso in ogni vista c’è un po’ di visione e in ogni “udire” le parole dei pazienti non c’è soltanto la registrazione di un contenuto informativo ma anche l’apertura di un ventaglio di risonanze».
- ¹⁹ «Situazione di discorso» è l’espressione utilizzata da Paul Ricoeur (*La sfida semiologica*, Armando, Roma 1974, p. 215) per indicare il contesto specifico in cui si verifica l’atto linguistico. «Nel parlare “scambiato” i parlanti sono presenti l’uno all’altro, ma anche al contesto circostanziale del discorso; non solo alle circostanze percettive, ma anche al retroterra culturale presente ad entrambi. È in relazione a questa situazione che il discorso è pienamente significante; il riferimento alla realtà è, in ultima analisi, il riferimento a quella realtà che può essere individuata “attorno” ai parlanti, “attorno”, per così dire, all’istanza stessa del discorso»
- ²⁰ Cfr. M. Mazzeo, P. Virno, *Il fisiologico come simbolo del logico. Wittgenstein fisionomo*, cit., p. 151.
- ²¹ S. Borutti, *Filosofia dei sensi*, Cortina, Milano 2006, p. 44.
- ²² Cfr. F. Cimatti, *Il volto e la parola*, cit., p. 10.
- ²³ Cit. in E. Lisciani Petrini (a cura di), *In dialogo con Vladimir Jankélévitch*, Mimesis, Milano 2009, p. 27.
- ²⁴ Nella sua descrizione del *soggetto superficiale* come protagonista linguistico, F. Cimatti (*Il volto e la parola*, cit., p. 22) scrive che esso non può essere oggetto della psicologia scientifica, ma solo della descrizione filosofica, che non cerca di spiegare, né tralascia il mondo esterno a favore dell’interno, né disprezza la superficie a vantaggio della profondità. Credo sia proprio questo il prezzo che la *talking cure* deve pagare per riconoscersi autenticamente come disciplina del parlante, avvicinandosi piuttosto alla retorica e alla semiotica, o riconoscendo comunque l’uso particolare che essa fa, all’interno del suo procedimento, delle conoscenze scientifiche come strumenti per argomentare meglio.

- ²⁵ P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, cit., p. 243 e ss.
- ²⁶ Fabrizio Desideri svolge con chiarezza esemplare questo tema, considerando l'indeterminatezza del senso non una debolezza, ma la forza del comprendere. «L'indeterminatezza del senso è quanto permette al gioco originario del comprendere di spostare di continuo il confine interno tra familiarità ed estraneità; ed è la molla estetica che lo pone in atto ad assicurare a tale gioco la sua vantaggiosa flessibilità: quel grado di libertà in forza del quale nel comprendere il senso di una proposizione si comprende sempre qualcosa di più: un linguaggio e, con esso, una forma di vita. E, con quest'ultima, il risuonare di un intreccio tra forme di vita differenti». F. Desideri, *La percezione riflessa. Estetica e filosofia della mente*, Cortina, Milano 2011, p. 182.
- ²⁷ Dal carteggio tra Freud e Jung emerge che la prima critica che, in assoluto, Freud ha rivolto a Jung ha riguardato proprio la definizione junghiana di oscurità del pensiero onirico e simbolico, che, se ammessa, – diceva Freud ironicamente – avrebbe dovuto far risparmiare un bel po' di lavoro onirico! Jung si giustificò dicendo che si trattava di un termine provvisorio, ma continuò a insistere sempre e a polemizzare più volte con Freud su questo punto, che, effettivamente, si ricollega a un nucleo di fondamentale divergenza. Dal punto di vista del viennese – che ribadirà la stessa convinzione nel 1910 commentando, sempre nel carteggio, la conferenza junghiana sul simbolismo che avrebbe costituito la bozza delle due forme del pensare – non c'è niente di oscuro nel sogno, se soltanto siamo capaci di ripercorrere a ritroso il cammino fatto dal lavoro onirico per mascherare il desiderio interdetto. Possiamo al massimo avere a che fare con una sovradeterminazione che ci obbliga a considerare più vie che confluiscono su una certa immagine. Così come anche l'“ombelico del sogno”, il punto onirico di massima oscurità, appare tale più per un difetto penetrativo del metodo che per una sua costitutiva ambiguità. Tutto ciò peraltro è congruo con l'idea che l'apparente bizzarra, confusività e oscurità del sogno non siano altro che gli esiti difensivi, assolutamente specifici, di un lavoro finalizzato al mascheramento. Viceversa nel pensiero junghiano è l'intera organizzazione dell'inconscio che tende a esser pensata come un qualcosa di indefinito, di oscillante, capace di definirsi solo nella relazione con la coscienza. Già dall'affermazione della vaghezza e oscurità oniriche, fino all'idea dell'oscillazione delle rappresentazioni intorno al nerbo dell'affettività proposta nella teoria dei complessi, finanche alla descrizione del sincretismo delle immagini, Jung ha posto piuttosto l'*indefinitezza* a fondamento della vita psichica, proponendo la specificità rappresentazionale come il vertice più definito dell'organizzazione razionale. Questo è uno dei punti del pensiero junghiano che possono offrire buoni agganci per un confronto con il pensiero contemporaneo.
- ²⁸ Cfr., a questo proposito, la bella argomentazione sviluppata da E. Garroni nel suo ultimo scritto *Simbolo e linguaggio*, contenuto in «Atque», nuova se-

rie, Vol. 1, *Simbolo, metafora esistenza. Saggi in onore di Mario Trevi*, Moretti e Vitali, Bergamo 2006, pp. 21-40.

- ²⁹ «Qui voglio considerare l'uomo come un animale; come un essere primitivo a cui si fa credito bensì dell'istinto, ma non della facoltà del ragionamento. Come un essere in uno stato primitivo. Di una logica che sia sufficiente per un mezzo di comunicazione primitivo non dobbiamo vergognarci. Il linguaggio non è venuto fuori da un ragionamento». L. Wittgenstein, *Della certezza* (1969), trad. it. Einaudi, Torino 1978, p. 76, par. 475.
- ³⁰ Cfr. J.P. Cometti, *Il linguaggio e l'imprevedibile: sull'ambiente dei pensieri*, in S. Borutti, L. Perissinotto (a cura di), *Il terreno del linguaggio*, Carocci, Roma 2006, pp. 91-99.
- ³¹ V. sopra, nota 1.
- ³² B. Waldenfels *Fenomenologia dell'estraneo* (2006), trad. it. Cortina, Milano 2008, p. 78.
- ³³ Utilizzo il termine di Donald Davidson per sottolineare un atteggiamento interpretativo molto diverso dalla "ermeneutica del sospetto" psicoanalitica, cioè per sostenere la necessità, per costituire una qualunque possibilità di intendersi, di essere "caritatevoli" verso il nostro interlocutore, non soltanto attribuendogli i nostri stessi standard di coerenza e razionalità, ma considerando il suo discorso sulla base di una nostra apertura alle altrui credenze, desideri, e altri stati intenzionali.
- ³⁴ P. Fédida, *Umano/Disumano* (2007), trad. it. Borla, Roma 2009, p. 82. *Inquietante étrangeté* è l'espressione impiegata da Fédida per tradurre il sostantivo *Unheimliche*, per sottolineare l'importanza della presenza dell'*étranger* in questo tipo di esperienza.
- ³⁵ Lo sfondo di questa argomentazione lambisce la grande tematica freudiana dell'*Unheimliche*, che ritengo, insieme alla *Nachträglichkeit*, concetti operativi da cui non ci si dovrebbe mai separare nel nostro lavoro. Coerentemente però con il tentativo di parlare della *talking cure* in un modo *non-foundational*, cerco in questa sede di parlarne in modo puramente descrittivo, evitandone ogni pretesa ontologica. La letteratura che esplora la possibilità di intendere l'*Unheimliche* come una radicalizzazione ontologica della nozione d'inconscio è ricchissima. Qui mi limito soltanto a sfiorarne alcune limitate implicazioni. Cfr. in particolare i bellissimi libri di G. Berto, *Freud, Heidegger e lo spaesamento*, Bompiani, Milano 1998, e di S. Borutti, *Filosofia dei sensi. Estetica del pensiero tra filosofia, arte e letteratura*, cit. (in part. p. 151).
- ³⁶ Utilizzo qui il termine di J.L. Nancy (*All'ascolto* (2002), trad. it. Cortina, Milano 2004) per segnalare gli aspetti più sensoriali, estesici di questo ascolto, non legati al significato quanto piuttosto alla recezione propriamente corporea. Cfr. Anche V. Estellon, *Ascoltare, interpretare con Pierre Fédida*. In P. Fédida (2007) *Umano/Disumano*, cit., p. 181, che cerca di integrare gli scritti

Dove la parola manca il segno. Negli interstizi trasformativi della talking cure

di J.L. Nancy nella modalità interpretativa analitica. Cfr. in questa stessa direzione le accurate indagini di E. Lisciani Petrini, *Risonanze all'ascolto. Ascolto, corpo, mondo*, Mimesis, Milano 2006.

- ³⁷ «Lo sfondo è l'ingranaggio della vita. E il nostro concetto designa qualcosa in *questo* ingranaggio». L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., parte II, par. 625, p. 485.

Mauro La Forgia
Fenomenologia e clinica dell'ordinario

La ricerca dell'ordinario

Afferrare, nell'esperienza e nei comportamenti, la qualità dell'*ordinario* è tema, insieme, di vaghezza e di complessità rilevanti. Appare ovvio, a prima vista, che ogni definizione di ordinarietà sia da riferirsi a una particolare appartenenza culturale, peraltro colta in una sua specifica determinazione storica. E che ci si debba, allo stesso tempo, porre più di una domanda sul valore epistemologico di una operazione che eleva a oggetto d'indagine una nozione che coniuga indiscutibilità con ineffabilità, presunta immediatezza con dichiarata evanescenza.

Pure non sono mai venute meno, in psicologia come in psicopatologia, sia l'ambizione di una definizione generale di questo come di termini simili, di pari carattere olistico – anche se plausibilmente dotati di un'articolata composizione – sia l'azzardo di una comprensione il più possibile rigorosa di concetti di sfuggente evidenza. Si è dunque tentato, con qualche successo, di definire, nella loro più ampia generalità, concetti come *sano*, *malato*, *normale*, *abnorme*, individuando pragmaticamente requisiti riferibili a ciascuna di queste qualità, da sottoporre successivamente a un processo di distillazione che tendesse a una tipizzazione, a un'essenzialità condivisibile. Va forse aggiunto che una sorta di variazione eidetica *prêt à porter* costituisce l'equipaggiamento quotidiano minimo di ogni psicologo clinico che si appresti a una diagnosi, o a una terapia; difficile supporre che l'e-

sigenza di opzioni operative sia modulata da sensibilità antropologiche o fenomenologiche che relativizzano una sensazione o una decisione sullo stato mentale di chi si ha di fronte; più sensato pensare che questa relativizzazione operi a un livello precategoriale, che si consolidi nel tempo e sul campo, consentendo di *sentire* come e quanto sia ordinaria (o fuori dall'ordinario) l'esperienza di chi ha chiesto aiuto, e di disporsi in modo pressoché immediato su livelli e codici comunicativi adeguati.

E va anche ammesso quanto sia difficile – pur nella condivisione della qualità complessiva della nozione di ordinario – sottrarsi all'analisi “spettrografica”, alla individuazione e alla disamina delle componenti che la costituiscono; così si distinguerà una *percezione* ordinaria, una *cognizione* ordinaria, una *comunicazione* ordinaria, un'*affettività* ordinaria: elementi di un *tutto* difficilmente separabile, ma che, secondo una collaudata metodica psicopatologica, sarà meglio compreso partendo dalla sua articolazione e osservando cosa succede quando una parte di esso si compone in modo inusuale o deficitario con le altre.

Così come, à la Jaspers, risulta praticamente impossibile riscontrare una efficiente *coscienza dell'io* in presenza di disturbi dell'identità o della demarcazione,¹ così una condotta ordinaria non potrà essere mantenuta in assenza di un'apprensione non distorta della realtà, di un uso sufficientemente evoluto del linguaggio, di una affettività congruente con le situazioni che andiamo sperimentando, di una accettabile comprensione di se stessi e degli altri.

L'ambiguità della naturalezza

Come si vede, alcuni primi passi attorno alla nozione di ordinario già aprono questioni che hanno alimentato la psicopatologia e la fenomenologia dello scorso secolo, e che si presentano oggi con rinnovata vivacità e interesse.

Il riferimento a un'esperienza e a un comportamento che potessero aspirare all'ordinarietà – nell'ambito, ampiamente inafferrabile, della soggettività come in quello, altrettanto instabile, del giudizio condiviso, “oggettivo” – richiama, a mio avviso, inevitabilmente, lo

sforzo compiuto da L. Binswanger per qualificare un'esperienza di vita che si svolgesse in modo piano e invisibile, conservando una fiducia di base nella possibilità di sentire e conoscere; Binswanger parla in proposito di «esperienza naturale», intendendo con questa locuzione uno scorrere aproblematico, coerente, dell'esistenza, da porre peraltro a confronto con le vicende di vita di “casi” ormai celebri, per i quali, secondo dimensioni e contenuti diversi, era drasticamente venuta meno una simile, silente, stabilità nel rapporto con se stessi e con le cose.

Non ha torto A. Tatossian a sottolineare la variabilità e, in qualche modo, l'ambiguità di questa categoria binswangeriana, frequentemente richiamata, seppure con accezioni diverse, in ogni scritto dello psichiatra svizzero;² vero è che l'incessante tentativo di identificare la qualità della *naturalità* in una prospettiva che non scadesse nell'empirismo descrittivo o nell'inconsistenza impressionistica dello psicologismo è senz'altro uno dei vertici su cui maggiormente si articola la riflessione di Binswanger. Una riflessione che, fin nelle sue fasi iniziali, aspira a una puntuale identificazione delle componenti strutturali che qualificano una presenza umana non abnorme, adeguata al presentarsi e al fluire degli eventi vitali; in breve, come affermato dallo stesso Binswanger (citando Heidegger), fondata su un'esperienza che «lascia *essere* gli enti (tutti gli enti) come sono di per se stessi»³

È l'alterazione dei caratteri costitutivi di una simile, naturale, forma di contatto con la propria interiorità e con il mondo che crea, per Binswanger, i presupposti dell'insorgenza della patologia mentale; soffermandosi sui fallimenti, sulle deviazioni, sulle «forme mancate» della presenza riscontrate in casi clinici emblematici, potrà quindi nascere una comprensione non meramente empatica ma rigorosa, e quindi in qualche modo «oggettiva», della malattia psichiatrica, sottraendo quest'ultima alla riduttiva valutazione sintomatologica o organicistica, e considerandola nella sua “originaria” qualificazione esistenziale.

Di qui lo sforzo di cogliere secondo quali piani di fessurazione una presenza flessibilmente e produttivamente adagiata sullo scorrere degli eventi potesse a tal punto tradire la sua naturale disposizione da dar luogo a forme di vita parossisticamente attaccate a ideali o desideri irrealizzabili, a ambizioni incongrue, a modelli elusivi di una

pur accessibile spontaneità. Binswanger coglie e denomina gli aspetti carenti o deformi di alcune tipiche disposizioni esistenziali; così nell'«esaltazione fissata» si avvertirà una «sproporzione antropologica» tra «ampiezza» dell'esperienza e «altezza» della problematica da risolvere (o dell'ideale da raggiungere), sproporzione che creerà i presupposti di una «vertigine», e poi di una «caduta», conseguenti al venir meno di un lento ma sicuro apprendimento delle complesse articolazioni del mondo; nella «stramberia» apparirà in primo piano il tema della «strumentalità», dell'«utilizzabilità», che conduce a considerare l'altro (e se stesso) come mezzi, escludendo la possibilità di una conoscenza vera delle cose e di un contatto vitale con le persone; nel «manierismo», infine, la presenza tenterà di elevarsi, di «salire», valorizzando un modello sociale astratto e disincarnato, anonimo: il periferico e l'esteriore prevarranno sul centrale e l'interiore, provocando assenza di autonomia, sconforto, dissociazione.⁴

Salire, cadere, vertigine, utilità, autonomia: rintracciamo gli elementi costitutivi di una *naturalizza* ordinariamente silente, ma che l'incidente esistenziale, la deviazione antropologica, ha reso ispezionabile. Anche Binswanger si mostra spettrografo dell'ordinario (nei modi cui accennavamo nel paragrafo precedente): le deformazioni dell'esistenza permetteranno di intuirne la disposizione naturale, di identificarne le parti che, se correttamente embricate, determineranno una coerenza funzionale, se affastellate e confliggenti, una forma di vita "possibile", ma fragile, rigida, manchevole.

Ma non basta. Tutto ciò non sembra a Binswanger sufficiente per comprendere virtuosità e cadute di ciò che è costitutivo della naturalizza esistenziale, di quella «presunzione, costantemente prescritta, che l'esperienza continui costantemente nel medesimo stile costitutivo» (questa volta è Husserl a essere citato).⁵ Occorrerà andare più a fondo, indagare sullo «stile» naturale e le sue deviazioni; per tramite delle ingiurie causate da queste ultime, afferrare i fondamenti di una soggettività presente a se stessa e in contatto non strumentale con le altre forme di vita umana.

Il concetto di intenzionalità, applicato al più intimo operatore della soggettività, il *tempo* – l'approfondimento dei processi di *intenzionamento temporale* – offre la garanzia di abbracciare in un unico gesto la coappartenenza di presenza e struttura, di gettare le basi per

una comprensione “oggettiva” degli elementi costitutivi delle differenti esperienze. La presenza andrà ora considerata nel suo radicamento su quanto prevalentemente la istituisce, l'*intenzionalità*; di quest'ultima si osserveranno virtuosità o cadute nel pervenire a una corretta «sintesi temporale» degli eventi. In un continuo e corretto intenzionamento temporale del flusso degli accadimenti è ora individuato il presupposto di una riformulata *naturalezza* dell'esperienza: come precipitato di una soggettività bilanciata nei luoghi della *pro-entio* (la capacità di progettarsi coerentemente nel futuro), della *re-entio* (il contatto continuo e non pervasivo col passato) e, in particolare, della *praesentatio* (la possibilità di sostare pienamente e durevolmente in ciò che accade).

Considerando i sottostanti processi di intenzionamento temporale si potrà ora ricondurre i diversi stili di esperienza alle loro «essenze costitutive», non più cogliendo e denominando alcuni, pur significativi, «esistenziali» della presenza (ricordiamo il salire, il cadere, l'utilizzabilità, ecc.), ma afferrando i presupposti di quella che potremmo definire come una libera e autonoma raffigurazione di ciò che siamo, siamo stati e potremmo essere; in breve, esprimendo, con Binswanger, una «presunzione trascendentale» non coartata sulla qualità e gli esiti del flusso vitale che ci permea e ci circonda, sulle sue limitazioni, le sue incongruenze.

L'esperimento condotto sugli stili di intenzionamento temporale della melanconia è troppo noto perché sia qui necessario riprenderlo; ai fini del discorso che stiamo svolgendo è interessante constatare come si sia giunti a un'ulteriore comprensione del significato di esperienza naturale; la *naturalezza* è divenuta il risultato tutt'altro che scontato e stabile di complesse operazioni vitali, riguarda in profondità quei processi di sintesi intenzionale, temporale, mnemonica, che sono a fondamento di quanto riceviamo, elaboriamo, restituiamo.

Siamo ora pronti ad accompagnare Binswanger nel suo ultimo passo nella direzione della definizione della *naturalezza* dell'esperienza.

Già negli studi sulla mania, ma in particolare nelle conclusive riflessioni sul delirio⁶, è il modo ordinario o deviante di costituire non solo l'altro, ma anche il «mondo comune» – ciò che con l'altro si condivide – l'oggetto prevalente della ricerca e della riflessione binswangeriana. L'indagine fa luce sui luoghi in cui le impressioni sensoriali

danno forma a «percezioni primarie» che peraltro già risentono, nella loro irriflessa e automatica organizzazione, di una «prescrizione mnemonica», e cioè della capacità della memoria di creare rimandi atematici, inappariscenti, a un mondo su cui potrà eventualmente stabilirsi un'intesa comunicativa. Perturbazioni di queste prerogative mnestiche essenziali, cadute di rigore nell'automatismo delle prescrizioni, creeranno artefatti percettivi o intuitivi che si rifletteranno sul processo cosciente, e cioè sulle successive modalità di appercezione e valutazione del mondo circostante; in breve, sulla consapevolezza, la lucidità di giudizio, la congruenza affettiva che riusciremo a esprimere.

È nell'incrocio fra i livelli della percezione primaria e di quella cosciente che Binswanger colloca, in questa fase conclusiva della sua riflessione, le origini di una esperienza che può mantenersi ordinaria, naturale o divenire delirante: parliamo di *quello stesso luogo* in cui può realizzarsi o fallire il processo di «appersonazione», come complessa capacità di intuire la qualità *psichica* dell'altro (di quel corpo simile al mio che ho di fronte) e, insieme, di immaginare una naturale condivisione, identificazione e comprensione del flusso di esperienze che ci avvolge entrambi, distinguendolo dall'avvicinarsi delle sensazioni che appartengono a me e a me soltanto.

La clinica dell'ordinario. Prime riflessioni

Se è vero che un percorso teorico è fortemente debitore nei confronti delle scelte metodologiche che, fin dall'inizio, lo permeano e lo modellano, possiamo dire che l'insistenza di Binswanger nel mantenere un riferimento alla naturalezza dell'esperienza, coniugata alla necessità, tipicamente antropoanalitica, di non distinguere secondo criteri reificanti tra esperienza normale e patologica, ha prodotto una messe di riflessioni tra le più stimolanti dell'intera storia della psicopatologia fenomenologica.

La presunta ambiguità, evocata da Tatossian, del concetto di esperienza naturale può a questo punto sensatamente esser attribuita alla circostanza che, per Binswanger, anche il malato, a suo modo, *esperisce naturalmente*, e allora sarà questione di sproporzioni antropologiche, di differenti stili costitutivi, di qualità non automatizzate

dell'appercezione e dell'appersonazione: mai di inferiorità incistate su un piano organico o sintomatologico.

E la clinica si declinerà nel senso della riconquista di una naturalezza non contratta o dissonante, e cioè percorrendo o ripercorrendo faticosamente, passo dopo passo, quella gerarchia del comprendere e del sentire che si sviluppa in conformità a un «*lasciar essere nient'affatto ovvio né comodo*».7 Se una vicenda biografica virtuosa ha concesso la corretta stratificazione dei processi percettivi e mnesici, se si è pervenuti alle soglie di una consapevolezza lucida e coerente nella donazione di senso al mondo condiviso, allora quest'instabile e tutt'altro che certa posizione andrà mantenuta; se possibile, implementata; il più delle volte, riconquistata.

Ciò che chiamiamo psicoterapia non è altro in fondo che una pratica intesa a far sì che l'ammalato giunga a “vedere” la struttura complessiva dell'esistenza umana e a capire dove si è smarrito (...) significa ricuperare il malato dalla situazione in cui si trova e riportarlo “sulla terra”; soltanto dalla terra è possibile una nuova *partenza*, una nuova *ascesa*.8

Parole semplici, che solo apparentemente contrastano con la rigorosa disamina binswangeriana sulle radici esistenziali dell'umano; che possono, al contrario, essere pronunciate con pari chiarezza quando un'indagine scientifica incessante si sviluppa accanto a una altrettanto appassionata esperienza di cura.

Proviamo *oggi* a confrontarci con queste frasi. Cogliamo in primo luogo il riferimento alla psicoterapia come a «una pratica». L'esperienza concreta dovrà guidarci, anche se sarà inevitabile contaminare esperienza con visione e quindi costruire e ricostruire incessantemente rappresentazioni della normalità, delle dimensioni che la sottendono, dell'ordinarietà del comprendere e del sentire. Queste rappresentazioni (sarebbe forse meglio dire “presentazioni”, seguendo una non irrilevante distinzione filosofica) ci vengono incontro nel momento in cui osserviamo ed esperiamo forme di esistenza “reali”, situazioni soggettive e intersoggettive allo stesso tempo determinate e in evoluzione; cercheremo di coglierne fino in fondo originalità e irripetibilità, ma sarà difficile sottrarsi al tentativo di inserirle in una ipotesi di demarcazione tra virtuosità e manchevolezza e iniziare a ri-

condurre «sulla terra» quanto ha seguito destinazioni devianti, disincarnate, astratte. Pur nella immediatezza del confronto con le *singole* forme di vita, valuteremo queste ultime osservandone il contributo alla costruzione di un mondo condiviso, giudicheremo a partire da una cangiante ma assidua prospettiva di adeguatezza o difettualità nello stare con se stessi e con gli altri.

La clinica diviene esercizio di ricerca di ordinarietà, di naturalezza riflessiva ed espressiva. È interessante notare come manchi in Binswanger (e in altri psicopatologi di orientamento fenomenologico) ogni cenno a tecniche psicoterapeutiche che possano allontanare dalla considerazione piena del flusso vitale che attraversa identicamente clinico e paziente; ugualmente si ritengono limitativi atteggiamenti interpretativi che leggano i vissuti in termini di teorie della mente (psicologiche, psicoanalitiche, ecc.) ritenute largamente inaccettabili per la loro evanescenza (verrebbe da dire: manierismo) concettuale o per il loro riduzionismo mortificante. Va peraltro osservato che non è in ballo un alleggerimento delle metodiche osservative o una semplificazione degli obiettivi di cura perché, come si è visto seguendo il percorso intellettuale dello stesso psichiatra svizzero, non c'è nulla di più complesso, cangiante, inafferrabile dell'ordinarietà/naturalezza; si può aggiungere: di più ineffabile, nell'ottica della *doppia prescrizione* binswangeriana sull'evitamento delle banalizzazioni proprie del piano descrittivo-psicologistico e sull'incessante attenzione al profilo trascendentale dell'autenticità.

Chi può dirsi detentore di un punto di vista privilegiato su di essa? Il clinico potrà vantare una più acuta sensibilità, maturata nell'ambito di una assidua frequentazione dei contesti di cura. Ma la presunzione di una maggiore esperienza condurrà (più spesso che in altri) a certezze pericolose sulle proprie capacità di lettura degli accadimenti, a collocazioni azzardate nello spettro del patologico o, su un altro versante, a un ampliamento sconsiderato delle possibilità di intervento, che potrebbero condurlo a raggiungere, nella terapia, le geniali raffigurazioni binswangeriane dell'esaltazione fissata e della stramberia. Più sobrio affidarsi alla ricognizione dello svolgersi della comunicazione, notare sintonie e allontanamenti dei punti di vista in gioco, chiedersi dove alberghi la sensatezza rispetto al particolare plesso di vita che si va affrontando, se sia il terapeuta o

il paziente a trovarsi più vicino a essa, più incline a individuarne il disegno frastagliato che tiene dietro a fatica all'ambiguità e al movimento delle circostanze.

Inevitabile apparirà il ricorso a una forma di dialogo non lontano o dissonante da quello immediato, quotidiano, inteso peraltro nella sua forma più "generosa" di veicolo di informazioni, di conoscenze, di stati d'animo, valorizzato come espressione non dissimulata di angosce, di bisogni, di desideri; in breve, ricercato e coltivato come scambio di contenuti ed emozioni *concretamente emergenti*, curando la lontananza dagli estremi opposti della prevaricazione teorica e del rispecchiamento compiacente. La *semplicità* e la *chiarezza* saranno dimensioni di riferimento di un discorso ancorato alla "terra": se il punto è quello di aprire a rilevazioni psicopatologiche "infiltrate" da modalità trascendentali della presenza non è certo tramite il ricorso a gergalità di maniera che potrà ottenersi una simile, auspicata, eventualità; l'inatteso non può prodursi o mimarsi attraverso il gergo, pena la difficoltà di distinguere tra l'emergere di fenomeni di reale interesse clinico (dissonanze e perturbazioni nella comunicazione, cadute argomentative, perdite di lucidità nella narrazione di eventi ed emozioni, ecc.) e processi indotti dall'atmosfera ermetica e vagamente iniziatica della condotta discorsiva.

L'inatteso si produce nell'abituale. L'auspicata (da Binswanger) apertura, nella terapia, a una «visione» complessiva «della struttura della [propria] esistenza»,⁹ partirà dal luogo concreto in cui ci si è persi, là dove questa visione si è «smarrita», anche se è lecito proporre che sia a una «nuova ascesa» ciò a cui, umanamente, aspiriamo.

Il fondamento di una perdita

È anche lecito pensare che il luogo dello smarrimento, del deprecato attivarsi di una «sproporzione» antropologica, non sia molto diverso dal luogo nel quale può costituirsi una percezione non distorta, una elaborazione non contratta, di quanto ci viene incontro. Caduta e ascesa sono temi che non andrebbero posti sul piano dell'oggettivazione psicopatologica, ma che necessiterebbero di essere considerati nello scorrere dell'intersoggettività, nella relazione immedia-

ta che intreccia tra loro soggettività che si incontrano, in quegli atti in cui l'impressione anticipa la categorizzazione.

Binswanger ci ha, del resto, reso avverti della valenza fondativa dei processi convergenti di *costruzione di un mondo condiviso* e di *appersonazione*; in primo luogo, l'attivazione automatica di percorsi virtuosi di strutturazione dell'esperienza e, a seguire, l'afferramento radicale della *qualità psichica* dell'altro conducono a un profondo, reciproco, costituirsi in quei fenomeni (attentivi, conoscitivi, valutativi) attraverso i quali si crea un'*esperienza comune* dell'ambiente; ciascuno attiva e vive un'immersione costante nell'esperienza *presunta* dell'altro; un gioco incessante di rimandi convergenti assimila quest'esperienza alla *propria esperienza* e poi la codifica in *esperienza condivisa*.

Ma la convergenza virtuosa di intuizioni e rispecchiamenti è tutt'altro che stabile e assicurata.

Possiamo d'altra parte azzardare che in essa s'insinui lo spazio – solo apparentemente ovvio e frequentabile – dell'ordinario, del naturale? E che sia la mancata acquisizione o l'allontanamento, anche per minime deviazioni, da questo luogo di comune evidenza ciò che produce – in noi come nella sensazione e nel giudizio di cui gli altri c'investono – un'impressione d'inautenticità, di inadeguatezza, di inefficacia?

Si intrecciano su queste domande i percorsi per molti versi complementari della ricerca psicopatologica di Binswanger e di quella di Blankenburg: l'orizzonte di entrambi travalica velocemente l'empiria nosologica – pur rigorosamente frequentata, per es. in Blankenburg –¹⁰ e propone non solo interrogativi sulla qualità, naturale o manchevole, della presenza, ma anche scorci inevitabili sulla fondazione trascendentale di quest'ultima, su quanto costituisce il fondamento dell'umano al di là della patologia (anzi: è forse proprio grazie a quanto messo in atto nella patologia che tale orizzonte silente di stabilità può essere osservato).

C'è un'interessante ortogonalità sul tema della *naturalità* che caratterizza le due differenti indagini, e che rende ancor più significativo il loro confronto. Se, come si è visto, la costituzione di un'esperienza naturale si configura definitivamente in Binswanger come un'indagine sulla costruzione di una coappartenenza, di uno «stare

con», come il riflesso acquisito di un'appersonazione virtuosa, in Blankenburg è invece ciò che della naturalezza si evince a partire dalla sua «perdita», dallo smarrimento della comprensione vitale, dal crollo originario della compresenza a costituire motivo centrale di interesse. È focalizzandosi su questa perdita, su questa precoce, iniziale, «modificazione essenziale» della presenza, che si potrà individuare, per Blankenburg, una comune radice di distorsione antropologica e quindi, come attraverso un negativo, le possibili caratteristiche di un umano non deforme (e ciò, anche a partire da una *singola* esistenza, perché «è la natura stessa a presentarci quelle eccezioni nelle quali il generale può essere colto in maniera evidente»¹¹).

La *perdita dell'evidenza naturale*, questa efficace locuzione con cui la paziente Anna Rau designa, prima ancora di aver iniziato i colloqui clinici,¹² il suo modo disperato di esperire, è assunta da Blankenburg come riferimento di un'indagine che prende le mosse dall'affermata esistenza di un difetto centrale delle schizofrenie paucisintomatiche per poi svilupparsi in una costellazione di rimandi estesa dalla psicopatologia (fenomenologica e non) all'antropologia daseinanalitica e che – mantenendo un sicuro ancoraggio nell'osservazione comportamentale e nella riflessività autocomprensiva di Anna – connette la tematica del difetto ai temi “classici” della sintomatologia primaria e secondaria, del carattere specifico o aspecifico della sintomatologia, della comprensione oggettiva o essenziale del vissuto, dell'approccio quantitativo o qualitativo alle modalità difettuali, fino a temi francamente antropoanalitici, quali l'essenza originaria del difetto e il suo impatto sull'ancoraggio trascendentale dell'io empirico.

Un intreccio fecondo di livelli, volto inizialmente a mostrare come una ricerca aperta al mondo della vita, che si rivolga con rigore fenomenologico alla sfuggevole natura della realtà interumana e allarghi a essa l'orizzonte comprensivo non ritirandosi in posizioni “esterne”, oggettivanti, è presente non solo in Minkowski o Binswanger, ma anche, più sottilmente, in E. Bleuler – colto a sottolineare il carattere gruppale delle schizofrenie, perché preoccupato di ipostatizzare una concezione unitaria di esse, oscurando la necessità di ulteriori ricerche –¹³ o, ancora, in Jaspers, – a sua volta sorpreso a reintrodurre implicitamente quell'*eidōs*, più volte rifiutato nella “sua” fenomenologia, nel momento in cui la proposta di «ordina-

menti fenomenologici» caratterizzati da «transizioni» e «abissi» non può prescindere da una sottostante ipotesi essenzialistica.¹⁴

Successivamente, l'argomentazione di Blankenburg si fa più stringente. L'evidenza, collocata nella sua corretta cornice trascendentale, si dispiega come luogo di una comprensione impersonale, preintenzionale, infinitiva. Una sorta di flusso paradossale di auto-comprensione della realtà *emana* dall'ambiente, è «già» o «già sempre» (irrompono qui gli influssi heideggeriani), offre un'afferrabilità primaria e indiscutibile a un esperire anonimo, ancora indiviso nelle sue funzionalità soggettivanti e oggettivanti. «La cosa si comprende da sé»,¹⁵ ma – va aggiunto – a partire da quelle condizioni nelle quali non esiste ancora un sé che la comprende: il «da sé» è automatismo, spontaneità, ma è anche invalicabilità: l'evidenza è evidente e non ha necessità di fondamento. Se sorgerà un individuo, se questo individuo troverà i percorsi di una sua autonomia, è perché potrà contare sul tacito contributo di un'evidenza avvolgente; questa stessa immersione nell'evidenza fornirà il terreno indispensabile per un'appersonazione efficace e, di conseguenza, per un'intersoggettività virtuosa.

Ci accorgiamo che Blankenburg ha finalmente declinato la composizione morfogenetica della *naturalezza* binswangeriana, ne ha composto origine e genealogia. E ci indica anche il motivo di questa rielaborazione stringente: «l'espressione atteggiamento naturale (...) ha l'effetto di *inibire al massimo* quella differenziazione che è indispensabile all'osservazione fenomenologica per cogliere l'essere-nel-mondo in quanto operazione di mondanizzazione»; in particolare, ha l'effetto di interferire, attraverso l'uso di un'eccessiva semplificazione, con l'indagine rigorosa delle «differenze relative alla “cattura da parte del mondo” o, per impiegare una circonlocuzione positiva, relative “all'ancoraggio nel mondo”; ovvero (...) al modo di essere in quanto sé “nel” mondo, “con” gli altri, “presso” le cose, e al modo di disperdersi e non disperdersi in questa frequentazione».¹⁶

E non c'è da aver dubbi su quale cogente comprensione di questo «disperdersi» Blankenburg abbia ricavato dall'estenuante, ripetitiva, ma elusivamente penetrante parola di Anna; sul modo in cui abbia profondamente appreso da Anna cosa derivi dal non sentirsi immersi nell'evidenza e su quale radicale estraniamento e inadeguatezza provenga dal «sapere senza saperne».¹⁷

Lavare i piatti, non riesco a farlo con un'evidenza; ciò in un certo senso, mi sconcerta: bisogna che mi ci costringa (...) la mattina, durante la visita, quando ricamo, è solo un trucco e io non ci sono veramente; ho bisogno di appoggio nelle cose quotidiane più elementari (...) mi manca di poter sapere in maniera evidente quello che so (...) sono tante le cose che ho compreso. Ma non basta. Manca qualche cosa. Qualche cosa di importante, di piccolo, ma indispensabile (...) le regole del gioco fino a oggi non ho potuto conoscerle con chiarezza (...) mi manca il sentimento di certe emozioni, il sentimento delle cose (...) non ci sono veramente, è tutto troppo adulto per me (...) è come se non avessi un punto di vista, non posso affidarmi a me stessa, non so assumere una posizione stabile rispetto a un problema; ci sono comportamenti confacenti che legano un essere umano a un altro (...) sentimenti di cui si ha bisogno per essere umani (...) io sono passata a lato di tutto questo (...) non riesco a sapere in maniera evidente quello che so nei rapporti con gli altri esseri umani (...) ho bisogno di un legame che mi guidi, senza il quale tutto è artificiale (...) o i genitori sono in grado di vivere in modo corretto tutto questo prima di voi, oppure bisogna arrangiarsi con le cose.¹⁸

Ascoltando Anna siamo affascinati dalla chiarezza con la quale sono verbalizzate le tre dimensioni dell'*inautenticità* vissuta nel rapporto con le pratiche quotidiane, dell'*estraniamiento* provato nel confronto con l'evidenza ambientale, del *dolore* avvertito in assenza di una stabilità interna che supplisca e sostenga.

La sottile riflessività che Anna mette in gioco per «arrangiarsi con le cose», nel tentativo di vedersi restituita una presenza che, in modo commovente, richiede ancora ai suoi genitori, illumina allo psicopatologo il campo della non presenza, le forme basali della perdita dell'evidenza. Ma una volta ottenuta questa "apertura", intravista la forma di vita che traluce attraverso lo spiraglio dischiuso da Anna, resta il problema di entrare e restare nel luogo che Anna ha perduto, di partecipare con gli occhi e il sentimento di Anna a una perdita che può consentire un'acquisizione, di afferrare l'essenza del danno con un gesto comprensivo che si può sperare produca, almeno *ex post*, una ricognizione in profondità sulla costituzione dell'umano.

È in relazione a quest'indagine che Blankenburg formula un'ipotesi destinata a un grande impatto sulla fenomenologia contemporanea: esistono vicinanze non superficiali tra il mondo in cui Anna è

costretta a sostare e il mondo che il fenomenologo *tenta di raggiungere* attraverso l'*epoché*, quell'auspicata «sospensione del giudizio» che realizzerebbe la «messa tra parentesi» delle forme abituali di apprensione della realtà ambientale in funzione di un'esperienza non contaminata del nostro radicamento nel mondo.

Anna ha posto del resto il tema di una modificazione basale che opera in un ambiente preintenzionale, non afferrabile attraverso categorie oggettivanti che, inevitabilmente, presupporrebbero l'evidenza perduta. L'*epoché* che il fenomenologo ottiene superando non pochi ostacoli, non poche «resistenze»,¹⁹ può costituire di conseguenza una chiave efficace per entrare in un mondo del quale non possono essere costruite rappresentazioni, non possono essere ideate metafore, perché qui entrerebbe in discussione qualcosa di antecedente allo stesso linguaggio e ai suoi giochi espressivi. Quest'immanenza generatrice, precedente a ogni temporalizzazione, a ogni occorrenza soggettivante e oggettivante, che Anna definisce al negativo attraverso il suo sentimento di perdita, infiltra e compone l'esperienza trascendentale che il fenomenologo tenta di ottenere eliminando pregiudizi e teorie più o meno implicite; l'indagine fenomenologica è volta a una condizione che Anna subisce ogni giorno, l'affondo nutriente del fenomenologo nell'evidenza presupposta a ogni concettualizzazione diviene in Anna disperata constatazione di non poter godere di questa base, di non esserne permeata, di non poterla usare come tacito punto d'appoggio.

Blankenburg si sofferma a lungo sulle distanze tra il processo che conduce il fenomenologo all'*epoché* e lo *status* di un malato affetto da un danno d'evidenza. Sono pagine avvincenti, nelle quali la forma delle «resistenze» sperimentate nell'abbandonare le dimensioni consolidate di apprensione del mondo sono sottilmente trasformate da Blankenburg in *fonti specifiche* di indagine fenomenologica; d'altra parte, è illuminata la diversità tra la «sottrazione basale» *subita* dal malato e la *scelta* del fenomenologo di un regime di non evidenza, osservando come il primo sia «catturato» dall'estraneità di *questo evidente* (si pensi ai piatti di Anna) là dove il secondo può concedersi di mentalizzare in uno *spazio virtuale* il suo abbandono dei livelli automatizzati di rappresentazione.

Ma è appunto questa dissimilarità che consente a Blankenburg un ultimo, significativo approfondimento del tema dell'ordinarietà e

della naturalezza. Proviamo a considerare l'*epoché* come condizione mentale che può divenire dispositivo cogente di conoscenza se pone se stessa in relazione dialettica con quanto di consolidato ci costituisce nel rapporto con il mondo. Come l'ironia di Socrate o la funzione del reale di Janet,²⁰ l'*epoché* diviene polo ineliminabile di una fluttuazione dal "fuori" al "dentro", di una oscillazione tra l'assimilato e il finzionale, tra l'ordinario e l'inatteso che raggiunge il suo risultato attraverso continui e convergenti travalimenti di ogni abitudine mentale; questa fluttuazione appare ora come il luogo definitivo della naturalezza dell'umano, e l'*epoché* ne diviene condizione sovrana; con i suoi ragionamenti, Anna ci pone a contatto, *malgré soi*, con alcune possibili dimensioni iniziali di essa, che trovano peraltro in lei un'attualizzazione divergente, nella quale la perdita della concretezza viene riparata con una riflessività dolorosa e autodistruttiva.

La condizione di Anna ci permette quindi di cogliere una «sproporzione originaria» tra evidenza e non evidenza che si aggiunge alle classiche sproporzioni binswangeriane e, si può dire, le radicalizza nel loro incipit morfogenetico. Ma ci indica anche la possibilità di un processo non patologico che riesca a comporre i termini di questo dilemma originario in una concreta dialettica di apprensione vitale, in una condotta di acquisizione che non subisca ma contrasti e tragga vantaggio dai momenti di estraniamento: un ultimo tassello del mosaico completa, attraverso Blankenburg, il percorso binswangeriano, e ci lascia un'eredità ineguagliabile di intuizioni, di riflessioni, di visioni.

Il linguaggio come strumento di epoché

Ci attende ora il difficile compito di tradurre in pratiche di cura il balzo in avanti di Blankenburg.

Si può partire da uno dei possibili vertici della sua indagine e prendere in considerazione il doppio volto della riflessività come implicitamente configurato sia dalle formulazioni autoriparative messe in atto da Anna per contrastare la sconcertante esclusione dall'immediatezza, sia dagli sforzi di astrazione del fenomenologo, "guidati" dall'*epoché*.

All'orizzonte è in gioco l'afferramento di una "naturalzza" che ci sfugge per definizione, ma che aspiriamo ad abitare il più possibile nel rapporto clinico, nell'ingenua ma inevitabile convinzione che questo "sostare" possa avere qualità performanti, che ci tenga *nel* mondo e non ci esponga a una sua variazione legittima, ma sconcertante. Appare anche opportuno prendere qualche distanza da un contesto culturale che – sia in Binswanger che in Blankenburg – rimane debitore verso una tipica disposizione heideggeriana a considerare i processi apprensivi come antecedenti al linguaggio, e che, di conseguenza, intende quest'ultimo non in una relazione di coappartenenza con il pensiero, ma come manifestazione secondaria, ancorché disvelante, di una più originaria negoziazione con le cose.

Il distanziamento va nella direzione dell'affermata centralità del linguaggio in ogni *talking cure*, ed è quindi una necessità strumentale, prima ancora che un pregiudizio filosofico. Ma non si può negare che ogni posizione che iscriva il linguaggio nella genealogia dei gesti del contatto interumano, che lo consideri come il prodotto formale di una frequentazione inesauribile con un corpo che contatta, che percepisce, che esprime, che lo elegga a forma via via più distillata e simbolica di una condivisione di emozioni, di comportamenti, di concetti, fino a stabilire un'inevitabile congruenza costitutiva di pensiero e significazione,²¹ trovi ampio spazio in una modalità terapeutica che persegue l'intento di modificare con le parole abitudini, sintomi, punti di vista.

Come potrà allora tradursi nell'uso di un linguaggio che codifichi o in quello di un linguaggio che curi la dissonanza tra evidenza e non evidenza? Tramite quali forme linguistiche sarà significata o potrà essere sanata una riflessività patologica? E, sull'altro versante, quali saranno i codici dello spaesamento virtuoso, dell'afferramento radicale, della comprensione essenziale?

L'intervento clinico sui dissidî della presenza così come magistralmente indicati *in primis* da Binswanger – nei termini di «caduta» e «ascesa», di «ampiezza» e «altezza», di «strumentalità» e «sentimento» – potrà senz'altro avvalersi di un gioco di codici linguistici che rifletta quelle fluttuazioni "controllate" tra ordinarietà e spaesamento rivelatesi così fruttuose per il fenomenologo nell'acquisizione di un rapporto essenziale con le cose. La dialettica tra comunica-

zione ordinaria e ironica, tra espressioni linguistiche dimostrative e assertive, sarà senz'altro utile a destrutturare individualità incistate nella sproporzione, a restituire vitalità a esistenze bloccate; il linguaggio diviene in questo caso, nella clinica come anche negli scambi comunicativi di ogni giorno, luogo privilegiato dell'oscillazione tra naturale e finzionale, dell'ascesa verso forme più alte di riflessione e comprensione; il ruolo propulsivo dell'*epoché* "accade" all'interno di una multiformità cangiante di codici espressivi, può sanare chiusure o cadute in individualità che hanno comunque già intrapreso il loro percorso.

Ma come chinarsi verso una condizione di perplessità riflessiva che bilancia patologicamente un danno profondo dell'evidenza, con quali parole raggiungere pazienti come Anna, e sostare in loro aiuto? Sono qui in gioco le condizioni preliminari dell'apprensione, della volizione, della condivisione (ricordiamo lo "stare con" binswangeriano). Occorrerà che il linguaggio si pieghi alla necessità di ricomporre un'immediatezza, che si presti a sfiorare un prelinguistico fatto di gesti che mostrano, che confortano, che configurano.

Siamo al paradosso: ricerchiamo una parola che ridivenga gesto pur non potendo che rimanere parola.

Ritorna con insistenza in mente quella «terra» alla quale Binswanger intendeva ancorare ogni terapia: questa terra non può che consistere nell'affermare e nel ribadire costantemente, senza mai stancarsi, un'esperienza semplice ma solida, nell'esprimersi con quella lingua, vagamente estraniata dalle necessità di acquisire e proporre, con cui un vecchio signore parla con un bambino, nel realizzare attraverso il linguaggio un'*epoché* al contrario, che privilegi l'istaurarsi di un pre-giudizio nutriente in luogo del raggiungimento di un'astrazione spaesante.

È questo linguaggio che può aiutarci, lo stesso che reca inevitabilmente iscritti dentro di sé i protocolli dell'esistenza quotidiana, dello svegliarci, dell'alzarci dal letto, del parlare con i nostri familiari, del cucinare, del riordinare gli ambienti, e così via. Questa lingua, a volte dimenticata o maltrattata da una terapia "presuntuosa", dovrà rientrarvi per sanare riflessività disancorate come quelle di pazienti come Anna, ma non solo. Si può pensare che essa costituisca quell'orizzonte invalicabile di significati da cui prende le mosse ogni

occorrenza individuale; non possiamo andare oltre, possiamo solo ampliare la sua utilizzazione, costatarne la delicata efficienza, che può nondimeno essere perturbata e perduta, ricercarne e realizzarne incessantemente la *naturalizza*.

Note

- ¹ Si veda su questo punto Ch. Scharfetter, *Psicopatologia generale. Un'introduzione* (1976), trad. it (della V^a edizione), Fioriti, Roma 2005; in part. pp. 65-103.
- ² «Binswanger non precisa con sufficiente chiarezza che cosa sia l'esperienza naturale e a quali condizioni essa possa costituirsi e mantenersi o anche distruggersi»; cfr. A. Tatossian, *La fenomenologia delle psicosi* (1979), trad. it. Fioriti, Roma 2003; in part. p. 43.
- ³ L. Binswanger, Introduzione a *Schizofrenia* (1957), trad. it. in L. Binswanger, *Essere nel mondo*, Astrolabio, Roma 1973, pp. 251-268; si veda in part. p. 253.
- ⁴ Cfr. L. Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata. L'esaltazione fissata, la stranberia, il manierismo* (1956), trad. it. Bompiani, Milano 2001; anche, A. Tatossian, *La fenomenologia delle psicosi*, cit., in part. pp. 36-40.
- ⁵ L. Binswanger, *Melanconia e mania* (1960), trad. it. Boringhieri, Torino 1977; p. 23.
- ⁶ L. Binswanger, *Delirio* (1965), trad. it., Marsilio, Venezia 1970.
- ⁷ L. Binswanger, Introduzione a *Schizofrenia*, cit., pp. 253-54.
- ⁸ L. Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata*, cit., pp. 23-24.
- ⁹ *Ibidem*.
- ¹⁰ W. Blankenburg, *La perdita dell'evidenza naturale* (1971), Cortina, Milano 1998; si vedano in part. i capp. 2 (La posizione psicopatologica e clinica delle schizofrenie paucisintomatiche) e 6 (Psicopatologia e fenomenologia).
- ¹¹ W. Blankenburg, *La perdita dell'evidenza naturale*, cit., p. 41.
- ¹² «Anna aveva già parlato dettagliatamente della perdita dell'evidenza naturale prima ancora che io l'avessi incontrata». Ivi, p. 54.
- ¹³ Ivi, p. 64.
- ¹⁴ Ivi, pp. 19-20.
- ¹⁵ Ivi, pp. 96-97.
- ¹⁶ Ivi, p. 92, *passim*; corsivo mio.

- ¹⁷ Ivi, p. 89.
- ¹⁸ Ivi, pp. 55-59, *passim*.
- ¹⁹ Il termine è utilizzato da Blankenburg per indicare le difficoltà che il fenomenologo deve superare per collocarsi in una condizione di non evidenza; cfr. W. Blankenburg, *La perdita dell'evidenza naturale*, cit., p. 91 e ss.
- ²⁰ La «funzione del reale» di P. Janet è efficacemente indicata da Blankenburg come condizione mentale assimilabile ai livelli di consapevolezza ottenibili attraverso la dialettica tra *epoché* e abitudine; cfr. W. Blankenburg, *La perdita dell'evidenza naturale*, cit., p. 95.
- ²¹ Un'acuta disamina delle più significative posizioni sulla genealogia del linguaggio può trovarsi in C. De Martino, *Segno, gesto parola. Da Heidegger, a Mead e Merleau-Ponty*, ETS, Pisa 2005.

Giovanni Foresti
Esperable uberty.
Gli interventi clinici dell'analista
come ipotesi di ricerca

Io ritengo che non si debbano fabbricare teorie, ma che esse debbano capitare in casa come un ospite inatteso, mentre ci si occupa di ricerche sui particolari, come è accaduto per questa teoria. Ma Lei stesso deve elaborarla quando ne ha l'occasione; io non me ne occuperò, anche se l'accetto. (...)

La saluto cordialmente e Le auguro che la Sua fase produttiva duri a lungo.

Suo
Freud¹

Introduzione

L'ipotesi dei Curatori di questo numero di *Atque* è coerente con l'orientamento prevalente nella comunità psicoanalitica da vent'anni a questa parte. Sono infatti pochi, oggi, gli psicoanalisti IPA che dichiarerebbero di contentarsi degli schemi teorici tradizionali, negando la necessità di proseguire la ricerca sulla natura dei processi interspichici e inter-soggettivi grazie ai quali si sviluppa la pratica psicoanalitica (il problema più urgente è piuttosto un altro, attualmente: riuscire a orientarsi nella letteratura psicoanalitica e fare buon uso delle numerosissime linee di ricerca che si stanno sviluppando).²

Anche se non è facile accettarlo e ancor meno ammetterlo pubblicamente, la maggioranza degli psicantropi di buona creanza sa be-

ne che la rappresentazione dei processi osservabili nella stanza d'analisi tende a venir distorta da resoconti talvolta dogmaticamente fantasiosi e da orientamenti ideologici più o meno consapevoli (così scrivono i curatori di questo numero nelle indicazioni agli autori).

Sono le micidiali ingerenze delle teorie nella comprensione del materiale clinico – eventualità che il Freud clinico aborrisce³ e che Bion definì sinteticamente –K: l'incapacità di stabilire legami di conoscenza vitali/flessibili fra i fenomeni osservati (+K) apprendendo dall'esperienza sensoriale ed emotiva.⁴

Ma come mai tale orientamento sarebbe prevalente solo «da vent'anni a questa parte»?

Chi scrive suppone che in passato gli artefatti concettuali fossero assai più frequenti di quanto si osserva attualmente, e dipendessero dagli effetti polemico-politici delle contese fra le diverse scuole teoriche, tutte assolutamente convinte di rappresentare la forma più pura e corretta di pensiero psicoanalitico. Nell'epoca cui sto facendo riferimento, la riflessione sulla tecnica tendeva a essere una mera conseguenza delle opzioni teoriche dell'analista; e dato che gli scambi internazionali erano infrequenti e complicati, la comunicazione tra le tradizioni in conflitto presentava difficoltà difficili da ovviare. La conseguenza più rilevante di questa situazione era che le scelte teoriche sono state a lungo condizionate dall'appartenenza a gruppi e sottogruppi che si sviluppavano in nicchie linguisticamente, politicamente e concettualmente segregate.

Negli anni in cui l'organizzazione internazionale voluta da Freud (l'International Psychoanalytic Association: IPA) è stata diretta prima da Robert Wallerstein e poi da Joseph Sandler, si è però realizzata una radicale trasformazione culturale, grazie alla quale il carattere intrinsecamente pluralista della psicoanalisi è stato riconosciuto ufficialmente e discusso approfonditamente.⁵ Fra i risultati della crisi del mito dell'ortodossia che ne è derivata (l'acme di questo processo si colloca fra la fine degli anni '80 e l'inizio degli anni '90), c'è la dissoluzione della correlazione univoca fra struttura teorica e prospettiva clinica: fra modelli concettuali, da un lato, e scelte tecniche dall'altro.⁶

Il risultato del cambiamento di prospettiva che ne è derivato, sta producendo un profondo ripensamento degli strumenti d'intervento

dell'analista e ha aperto una nuova fase della ricerca sui fattori terapeutici della psicoterapia e della psicoanalisi.

Inferenze cliniche e ipotesi di ricerca

Scopo di questo breve scritto è cercare di illustrare il genere di ricerche che lo psicoanalista e lo psicoterapeuta possono sviluppare, nel loro lavoro quotidiano, per problematizzare il rapporto che intrattengono con le teorie di cui si servono. L'elemento decisivo del ragionamento che il testo sviluppa è l'idea che si debbano tenere ben distinte, come dimensioni complementari ma provvisoriamente concorrenti, la ricerca clinica e la ricerca concettuale.

Il titolo del contributo è stato costruito ricorrendo a una celebre formula proposta da Charles Peirce in un articolo molto citato (*Guessing: inferenza e azione*):⁷ *esperable uberty* – espressione che potremmo tradurre come “augurabile fecondità” oppure “auspicabile ubertà”.⁸

In attesa di esplicitare le ragioni di questa scelta, posso anticipare che essa serve a mettere in dubbio l'interpretazione a tutt'oggi prevalente del ragionamento clinico, sostenendo che esso non sia fondato sulla logica dell'induzione (come vorrebbero i metodologi neo-empiristi) né su quella della deduzione speculativa (come immaginano molti teorici moderni e post-moderni), ma su quei procedimenti emotivo-cognitivi *sui generis* che Peirce propose di chiamare *abduzioni*.

Questa scommessa clinica (poiché di questo si tratta: un azzardo logico basato su inferenze emotivamente pregnanti, grazie al quale tentare di affrontare pragmaticamente i processi che si vorrebbero comprendere), una scommessa che chiamiamo appunto *abduzione*, «dipende – scrive Peirce – dalla nostra speranza di riuscire a indovinare, prima o poi, le condizioni sotto le quali un dato tipo di fenomeno si presenterà».⁹

In questa prospettiva, l'ubertà (la fruttuosità, la fecondità) di un intervento clinico risulta dalla capacità dei protagonisti dello scambio comunicativo di sintonizzarsi con i processi che si stanno sviluppando nella stanza d'analisi e di immaginare quale potrebbe essere il contributo di ciascuno alla dinamizzazione del discorso della coppia.

Da queste inferenze clinicamente fondate, il terapeuta e il suo interlocutore ricaveranno gli ingredienti discorsivi, i fattori simbolici (ovvero i *pensieri*, se s'impiega la distinzione bioniana fra «thinking» e «thoughts») ¹⁰ con cui intendere il testo/dialogo cui prendono parte. ¹¹

Si tratta, in sostanza, di contribuire a sviluppare il processo da cui dipende la trasformazione dei fenomeni psichici cui analista e paziente stanno dando forma col loro reciproco e interattivo contributo, senza pretendere che qualcuno dei co-protagonisti possa dirigerlo unilateralmente e senza neppure sperare di comprenderlo pienamente.

Per illustrare le conseguente teoriche e tecniche di queste ipotesi, è necessario cercare modi innovativi di descrivere il materiale clinico.

Quella che segue, è la trascrizione di una seduta di fine analisi costruita tenendo conto di una proposta di Christopher Bollas. ¹² La colonna di sinistra segue una linea metodologica tradizionale: illustra la fase del lavoro in cui si trova la coppia analitica e cerca di ricostruire gli sviluppi del dialogo il più fedelmente possibile. La colonna di destra mira invece a descrivere sinteticamente, e a commentare brevemente, alcuni pensieri che l'analista ha elaborato durante la seduta e in seguito a questa.

La ripartizione del testo in due diverse aree ha lo scopo di distinguere il piano dell'interazione clinico-tecnica da quello della riflessione clinico-teorica, e rimanda alle dimensioni del lavoro clinico che si trovano metaforizzate negli scritti del gruppo pavese con le celebri analogie culinarie proposte da Ferro. Le aree concettuali che occorre tenere distinte per poterle meglio integrare (facendole cioè interagire liberamente, senza costrizioni concettuali troppo vincolanti) sono da un lato la “cucina” della riflessione teorica e tecnica dell'analista, e dall'altro il “ristorante” in cui si utilizzano/verificano gli interventi e le interpretazioni che sono state cucinate altrove. ¹³

Francesca è appena tornata dalle vacanze estive, che si sono protratte più del dovuto, interferendo con la ripresa del lavoro analitico. Sta bene e la crisi coniugale si è ormai risolta da tempo. Ha avuto un altro figlio che è stato a lungo atteso e fortemente desiderato sia da lei che dal marito. Finito il periodo di congedo per la maternità, si sta organizzando per ricominciare a lavorare. I preparativi per la ripresa delle attività professionali la assorbono molto e accelerano la sua riflessione sulla conclusione dell'analisi.

Siamo alla seconda seduta della settimana che fa seguito all'interruzione estiva del quinto anno di analisi.

La paziente inizia lamentandosi di Carlo. Dice che il marito è incapace di accettare il fatto che i suoi genitori non sono disponibili a prendersi cura dell'ultimo nato come hanno fatto con gli altri figli. Dopo una lunga descrizione del dispiacere che provocano in lei gli attacchi di Carlo alla sua famiglia, Francesca sposta il discorso su un altro tema. Anche qui, però, il problema è analogo. Il marito è troppo sospettoso. Immagina che alcuni loro amici siano stati scorretti nei suoi confronti e che non lo

La seduta del giorno precedente è stata difficile. Francesca sembrava non aver voglia di ricominciare ed è rimasta a lungo in silenzio. Ha fatto un calcolo del tempo occupato dall'analisi che include anche il viaggio. Sono undici preziose ore della sua settimana che potrebbero essere diversamente utilizzate...

Parla dei problemi con il marito, ma il discorso riguarda anche altro: la sua situazione emotiva complessiva e i suoi affetti oggi più urgenti.

“Dipendenza” è una parola tecnica che condensa molti temi elaborati durante il lavoro anali-

tengano abbastanza in considerazione. Il risentimento di Carlo la costringe a far fronte a inutili disagi e rende necessario affrontare continue mediazioni.

– Quello che più mi scoccia – dice, – è dover sempre dipendere da lui –.

A: – Penso che questo sia un punto davvero importante. Sembra però che lei non voglia riconoscere un aspetto decisivo: il problema di cui parla non è proprio così come le appare...–.

F: – E cioè? –.

A: – Beh, se Carlo vede dell'ostilità dove secondo lei non ce n'è affatto, quello che le tocca fare, per rimediare, è un faticoso lavoro di mediazione familiare. In questo caso, dunque, è Carlo che dipende da lei. (pausa) Carlo ha bisogno che lei costruisca una rappresentazione più realistica dei problemi familiari che dovete affrontare. –.

A questo punto, si avvia un ciclo discorsivo in cui Francesca chiede di essere aiutata ad affrontare i problemi che Carlo mostra di avere nelle relazioni

tico. Rimanda alla storia della sua relazione con i genitori e anche a quella del suo rapporto col marito e con l'analista. Il processo che qui si ripete, è stato esaminato molte volte: la paziente parte con un'intuizione (la dipendenza è riconosciuta esplicitamente), ma prosegue con una negazione e uno spostamento (– non dipendo dall'analisi e dall'analista: dipendo troppo da mio marito –).

Nell'ascolto dell'analista, il discorso dell'analizzanda appare organizzato a due diversi livelli. Da un lato c'è il tema di cui parla, ossia la realtà della sua relazione con il marito nell'esperienza attuale. Poi però c'è anche un'interessante apporto autoanalitico: una descrizione chiara, anche se inconsapevole, delle sue emozioni in rapporto alla relazione con l'analista. È un'intuizione preziosa. Invece di rivolgere subito la sua attenzione al secondo tema, l'analista sceglie di rimanere in sintonia con l'esperienza di cui la paziente sta parlando, cercando di facilitare lo sviluppo di ulteriori nessi associativi.

famigliari e sociali. L'analista le fa osservare che lei sa benissimo come far fronte a queste difficoltà, solo che quando riflette fra sé e sé non riesce a vedere il problema nei termini con cui lo affronta quando è in analisi.

F: – Sì, questa cosa è vera. Non sempre riesco a vedere le cose chiaramente quando sono sola. (pausa) Mi sento così confusa e disorientata... –.

A: – Non mi pare proprio che lei sia disorientata. Credo anzi che abbia individuato con chiarezza uno dei problemi che sono per lei più importanti in questo momento. Se la dipendenza fosse una malattia, potremmo dire che lei è convalescente. –.

F: – Con Carlo è così, in effetti... Una volta mi sentivo terribilmente oppressa da lui. Ma oggi, le cose sono molto cambiate. Sono più libera e posso vedere il mondo diversamente. Ha ragione lei, quindi. In effetti,

Il discorso della coppia analitica sembra fondarsi, a questo punto, su un esame delle contraddizioni logiche più evidenti nel discorso della paziente. Perché lamentarsi della dipendenza da Carlo, quando sembra piuttosto vero il contrario? Perché chiedere un aiuto concreto, quando sa benissimo che cosa fare?

La paziente accetta di considerare il suo discorso da un altro punto di vista. La prima reazione è la sorpresa, lo sconcerto, la confusione.

L'analista suggerisce alla paziente di considerare più rispettosamente la ricchezza del suo discorso e di far uso delle idee in esso contenute da una diversa prospettiva.

adesso dipendo molto meno da lui... –.

Silenzio.

A: – Cosa sta pensando? –

F: – Al fatto che mi fa arrabbiare che a lei le cose che mi capitano sembrano così ovvie! –.

A: – Intendiamoci bene su questo punto. È chiaro che per me è relativamente chiaro ciò che le capita, solo perché sono il suo analista. Ci sono cose di noi stessi che diventano comprensibili solo se si considerano da un punto di vista esterno. È chiaro che per l'interessato il problema non può essere tanto chiaro... –

F: – (ridendo) Beh, questo mi consola! –.

Rimane a lungo in silenzio e poi riprende a parlare.

F: – Sto pensando... (pausa). Sì, mi viene in mente che... mah, è una sensazione che avevo chiara al momento di cominciare l'analisi... Quando pensavo all'impegno di venire qui da lei regolarmente, ad orari prestabiliti... mi sentivo oppressa. Era come quando dovevo andare a scuola, alle elementari... –.

Si interrompe e tace.

A: –Vada avanti. –.

F: – Mi sembrava assurdo che la vita fosse proprio così. Certo mia madre era un insegnante, e

La paziente accetta l'indicazione, ma subito dopo ha una reazione invidiosa e sembra pronta ribellarsi.

L'analista ha un moto di simpatia per la paziente. Sa che il gioco comunicativo reso possibile dal *setting* lo facilita, e prova ammirazione per le capacità analitiche di cui la paziente dà spesso prova. Inoltre, ritiene utile evitare l'idealizzazione nei suoi confronti e cerca dunque di dinamizzare il discorso con un'ironica operazione di *understatement*.

Ricomincia il flusso associativo della paziente ed emerge un ricordo che non è nuovo. Ricomparso a questo punto del lavoro, esso aiuta a dar senso alla situazione complessiva.

Il ricordo si fa emotivamente pregnante e il flusso delle associazioni verbalizzate tende a interrompersi nuovamente.

L'analista evita di intervenire con un'interpretazione e incoraggia una prosecuzione spontanea del discorso della paziente.

questo ovviamente conta... Anch'io ho finito per fare l'insegnante, peraltro. –

Ancora un'interruzione; questa volta, però, protratta e tenace.

A: – Si ricorda la fine della la seduta di ieri? –

F: – Vagamente. –

A: – È finita con una domanda. Le ho chiesto se si sentiva pronta a fare a meno dell'analisi –.

F: – Sì mi ricordo. –

A: – Dal mio punto di vista, è come se il suo discorso di oggi fosse una prosecuzione della seduta di ieri, e rispondesse alla domanda sul poter fare a meno dell'analisi. Le cose che ora sta dicendo costituiscono, di fatto, una buona interpretazione. Lei ricorda la fatica e le riserve con le quali ha iniziato l'analisi. Se considera l'inizio della seduta di oggi, però, è chiaro che l'insofferenza nei confronti dell'analisi deriva appunto dalla dipendenza. Se non dipendesse da me, lei avrebbe altre undici preziose ore della sua settimana da dedicare alla sua famiglia. –

Dato che la paziente tace, l'analista riprende.

A: – Solo che questa è una relazione in cui sarebbe meglio che lei riuscisse a rendersi indipendente senza fughe e roture.

Cercando di immaginare quello che sta succedendo, l'analista all'improvviso si ricorda della seduta del giorno prima. Si tratta, questa volta, delle libere associazioni del terapeuta.

Dato che la paziente ha trovato la strada per fare per conto proprio una sorta d'interpretazione di transfert, l'analista riprende il nesso associativo emerso spontaneamente e lo valorizza. Il *link* messo in evidenza è con il materiale dell'inizio e della fine della seduta: la lamentata dipendenza nei confronti del marito e la riluttanza ad iniziare l'analisi.

L'intervento mira a perseguire due scopi. Innanzitutto, si tratta di riconoscere la comprensibilità e la legittimità dell'insofferenza della paziente nei confronti del legame con l'analista. In secondo luogo, l'analista vuole evidenziare una tendenza alla ripetizione delle attitudini oppostive e favorire un'elaborazione delle posizioni contro-dipendenti.

Sarebbe meglio, cioè, che riuscisse a emanciparsi diversamente da come ha cercato di affrancarsi dall'autorità dei suoi genitori. –

Processi di micro e di macro-validazione clinica

Come proposto nel precedente paragrafo, l'ipotesi di questo lavoro è che i processi di validazione e falsificazione dell'intervento dell'analista siano correlabili ai problemi posti dall'elaborazione e dall'utilizzazione di quell'abduzione *sui generis* che sono le inferenze cliniche.¹⁴

Durante la seduta, si tratta di creare le condizioni per osservare se le ipotesi proposte al paziente dinamizzano il materiale clinico, facilitando l'emergere di nuovi pensieri, oppure se sono poco fruttuose e ostacolano lo sviluppo del processo interattivo della coppia analitica. Quando le microtrasformazioni che si osservano nelle singole sedute si sono accresciute divenendo poco per volta una massa critica, si determinano cambiamenti emotivi e cognitivi tali da costituire di per sé una validazione del lavoro clinico. A quel punto, la riorganizzazione dell'intero processo interattivo può essere studiata utilizzando i criteri tradizionali di verifica d'efficacia: la risposta del paziente alle interpretazioni dell'analista e la consistenza obiettiva dei processi di ri-soggettivazione (cioè gli esiti del processo di cura percepiti dal soggetto e dai suoi congiunti).

Ma da dove originano le ipotesi, gli interventi e le interpretazioni dell'analista?

In una pagina scritta da Bion nell'estate del 1959 e che si può leggere in *Cogitations* (si tratta di un brano che illustra una fase cruciale dello sviluppo del suo pensiero: il passaggio dal periodo dedicato allo studio delle psicosi alla grande fioritura della sua riflessione epistemologica), troviamo un brano che può esser molto utile per immaginare una risposta a questa domanda.

«È molto importante – scrive l'Autore di *Apprendere dall'esperienza* –¹⁵ che l'analista sappia non che cosa sta realmente accadendo, ma che egli pensa che stia succedendo qualcosa».¹⁶ Quando os-

serva un fenomeno che gli appare inizialmente estraneo e sostanzialmente diverso rispetto al proprio pensiero, l'analista non può sapere che cosa sta in effetti accadendo nella realtà psichica di quell'altro che è fuori di lui. Quello che accade, è "solo" che egli pensa che stia accadendo qualcosa e deve servirsi di questo pensiero per procedere clinicamente.

«Questa è l'unica certezza che l'analista può pretendere di avere», scrive Bion: la convinzione che dentro di lui, partecipando al processo di cui co-determina lo sviluppo, si è affermata un'idea che gli pare convincente.

La materia empirica su cui si fonda l'attività clinica, è l'insieme dei fenomeni inter-soggettivi e inter-psichici che definiamo processo psicoanalitico. Se l'analista non avesse una tal base d'appoggio, semplicemente non potrebbe lavorare (un'interpretazione può funzionare solo se si applica a qualcosa di abbastanza determinato: se è un'interpretazione di qualcosa).

I fatti che si osservano nella stanza d'analisi, sono dunque fenomeni che avvengono sia dentro l'apparato psichico dei soggetti che interagiscono fra loro, sia in un campo interpsichico che costituisce il terzo soggetto a cui la coppia analitica sta dando vita. L'analista coinvolto nel processo clinico, può solo supporre che stia succedendo qualcosa fuori di lui, ma non può esser certo che il fenomeno "osservato" (in realtà un complesso intrico di impressioni interne ed esterne, basate sull'ascolto insieme di sé e dell'altro) sia qualcosa di diverso da un suo pensiero, forse unilaterale e sempre a rischio d'essere del tutto arbitrario.

In questa prospettiva, la tematica dell'inferenza clinica è definita da Bion con una frase di una straordinaria efficacia: «l'analista dovrebbe poter dire a se stesso: "Mi rendo perfettamente conto che il mio punto di vista potrebbe essere del tutto erroneo, ma so di essere comunque certo che *questo* è il mio punto di vista"». ¹⁷

Nel materiale clinico riportato nel paragrafo precedente, le idee che costituiscono il punto di vista del terapeuta sono sostanzialmente due e possono essere sintetizzate con altrettante parole: dipendenza e invidia.

La prima abduzione è basata sia su ciò che la paziente dice nel corso della seduta, sia su una teoria cui l'analista ritiene di dover ac-

cordare credito e che potrebbe essere riassunta come segue. Mentre parla del marito (un personaggio che esiste certamente, altrove-e-ora), la paziente sta parlando anche di un fenomeno che riguarda la situazione analitica (la relazione che accade qui-e-ora). Solo che non lo fa direttamente, perché per il momento può farlo solo proiettando il suo problema su un personaggio che fa parte del suo sé (costituisce un fattore significativo del suo sistema di riferimento emotivo) ma che è diverso da sé. Il personaggio del discorso della paziente è il marito, mentre il problema emotivo proiettato è la dipendenza.

Di solito, il pensiero che l'analista suppone pertinente ma che potrebbe essere un'idea sopravvalutata o un teorema malposto, non viene immediatamente utilizzato per costruire un'interpretazione. Il processo di costruzione dell'intervento analitico richiede infatti un lavoro di elaborazione preconsa che di solito è piuttosto lungo (Dana Birksted-Breen ha proposto di definire questa pausa necessaria per l'elaborazione dell'abduzione, *reverberation time*: tempo di riverbero).¹⁸

Nel materiale clinico descritto, ciò è particolarmente chiaro nel caso della seconda abduzione: il pensiero riguardante l'invidia delle competenze analitiche, ch'è all'origine di un intervento clinico assai diverso da un'interpretazione.

Nonostante la prudenza con la quale l'analista ha proposto la sua ipotesi (evitando scrupolosamente di fare un'interpretazione di transfert), la paziente reagisce con una manifestazione rabbiosa che tuttavia riconosce, a posteriori, e verbalizza. La irrita, dice, che certi aspetti della sua vita psichica possano venir compresi dall'analista meglio che da lei stessa. Questo rilievo è tanto più disturbante, per lei, in quanto l'analisi volge al termine e la paziente vorrebbe sapersi più autonoma e sentirsi più indipendente.

Nella dimensione dell'elaborazione soggettiva dell'analista, l'ipotesi della reazione invidiosa viene utilizzata per immaginare quale potrebbe essere l'intervento utile per cercare di ovviare al problema che si è posto. La scelta tecnica che attua va nella direzione di una dimostrazione di comprensione anziché in quella di un'interpretazione del fenomeno inconscio che si suppone determinante. Invece di indagare le determinanti aggressive del movimento emotivo della paziente, l'analista formula un commento generale (abbiamo sempre bisogno degli altri per comprendere noi stessi) che è anche un'osser-

vazione sulle difficoltà che devono essere considerate alla fine dell'analisi (ci sono cose di noi stessi che possono essere capite solo se assumiamo un punto di vista esterno).

In questo quadro, analista e analizzando sono una coppia di soggetti che se la cavano come possono nel far fronte ai processi in cui sono coinvolti, facendo esperienza di quel terzo soggetto intermedio a cui ha dato vita la loro interazione e in cui si manifestano gli effetti del funzionamento inconscio di entrambi i poli della coppia.

Nel caso descritto, è a questo punto che si verificano i fatti clinici inattesi a cui possiamo attribuire valore di riscontro della validità delle ipotesi di lavoro.

Riprende e si arricchisce l'attività associativa della paziente, che rievoca le difficoltà emotive affrontate al momento di iniziare l'analisi. Parallelamente, l'analista all'improvviso ricorda la seduta del giorno prima e può finalmente riconsiderare il dialogo in corso immaginandolo come una risposta ai quesiti che caratterizzano questa fase del lavoro.

La paziente si sente pronta a fare a meno dell'analisi?

Può affrancarsi dalla tutela dell'analista e pensare di potersi prendere cura di se stessa?

L'interpretazione dell'analista è una riformulazione di pensieri che erano già presenti nell'interpretazione formulata inconsapevolmente dalla paziente stessa. Giunta alla fine dell'analisi, la coppia analista/analizzando può procedere scambiandosi più liberamente i pensieri: ricercando, insieme, le idee che possono rendere più vitale la dinamica contenitore/contenuto.

Considerazioni conclusive

Per concludere, riassumerò il punto di vista che ho cercato di sviluppare ricorrendo a un breve racconto che ricavo da una grande narrazione cinematografica. Nella prima parte de *Il cielo sopra Berlino* (Germania, 1987), lo spettatore si trova confrontato con un dialogo straordinariamente pregnante fra due curiosi soggetti (gli alter-ego degli Autori della sceneggiatura, immagino: Wim Wenders e Peter Handke).

I personaggi che stanno discorrendo sono due angeli, Damiel e Cassiel, e il loro dialogo somiglia a una di quelle riunioni di *debriefing* informale che avvengono in qualsiasi istituzione. A metà mattina, quando sarebbe il momento della pausa per il caffè, i due si siedono nella BMW *cabriolet* di un salone automobilistico e chiacchierano. Non visti eppure a loro modo molto presenti, discutono esperienze che potrebbero dar luogo a discorsi estremamente interessanti, perché gli angeli possono osservare gli esseri umani da vicino e ascoltarne il monologo interiore (*Gedankenstimme*, dice elegantemente la sceneggiatura: la voce-del-pensiero). All'inizio del dialogo, il loro discorso è però banalmente aneddotico e puramente fattuale: una descrizione di osservazioni e ricordi piuttosto insignificanti.

Ma ecco che qualcosa succede.

Uno dei due personaggi è in crisi e non comprende più i suoi compiti. Si è convinto che la relazione che gli angeli hanno sempre intrattenuto con gli uomini, sia troppo superficiale (si tratta, dice, di una relazione che si è troppo spesso sviluppata «zum Schein», ossia solo in apparenza). Dopo aver preso parte alla descrizione di molti piccoli episodi remoti e recenti che ingombrano vanamente la sua memoria, l'angelo in crisi cambia improvvisamente discorso e afferma che le sue esperienze sono state, in fondo, sempre troppo influenzate da un bisogno di certezze. Damiel è stanco di «fluttuare così, in eterno» («ewig drüberschweben») e vorrebbe sentire un peso dentro di sé («ein Gewicht an mir spüren») che gli levi l'impressione d'infinito («das die Grenzenlosigkeit an mir aufhebt») e lo faccia sentire finalmente legato alla terra («und mich erdfest macht»).

La frase che m'interessa sottolineare, si trova a questo punto del dialogo e la intendo come un commento che potrebbe venire da un paziente risentito, ma cooperativo, oppure da un buon supervisore in vena di energetiche esortazioni.

«*Supporre magari, invece di sapere sempre tutto. Poter dire "Accidenti" e "Oh" e "Ahi", invece di dire sempre "Sì e amen"» («Endlich ahnen, statt immer alles zu wissen. "Ach" und "Oh" und "Ah" und "Weh" sagen können, statt immer "Ja und amen"»).*¹⁹

Ed ecco la conclusione del mio contributo.

Per sperare di poter fare dei buoni raccolti, occorre saper accettare di riconoscere che nel dialogo clinico ciò che facciamo non è al-

tro che supporre. Occorre evitare di rassicurarsi dicendo cose che sono equivalenti a un “amen” (avverbio ebraico che significa “in verità” e/o “certamente”), avendo il coraggio di limitarsi a fare ciò che Wenders e Handke chiamano *abnen* (i vocabolari suggeriscono che il verbo si possa tradurre con “supporre”, oppure “presentire, prevedere, indovinare: ipotizzare”).

Supporre dunque senza diventare supponenti: ecco il problema.

Note

- ¹ Lettera a S. Ferenczi del 31 luglio 1915 in S. Freud, S. Ferenczi, *Lettere* (1914-1919), Cortina, Milano 1998.
- ² Cfr. S. Bolognini, *Passaggi segreti. Teoria e tecnica della relazione interspichica*, Boringhieri, Torino 2008; A. Ferro, *Tormenti d'anime. Passioni, sintomi, sogni*, Cortina, Milano 2010; E.S. Person, A.M. Cooper, G.O. Gabbard, *Psicoanalisi. Teoria, clinica, ricerca* (2005), trad. it. Cortina, Milano 2006.
- ³ Cfr. C. Bollas, *Il momento freudiano* (2007), trad. it. Astrolabio, Roma, 2008; G. Foresti, *Freud's writing in the twenties. Theory construction and clinical research in Hemmung, Symptom und Angst*, in corso di pubblicazione.
- ⁴ Cfr. W.R. Bion, *A psychoanalytic theory of thinking*, «International journal of psychoanalysis», Vol. XLIII, 1962; A. Ferro, *Tormenti d'anime. Passioni, sintomi, sogni*, Cortina, Milano 2010.
- ⁵ Cfr. J. Sandler, *On communication from patient to analyst: not everything is projective identification*, «International journal of psychoanalysis», 1993, Vol. LXXIV, pp. 1097-1107; R.S. Wallerstein, *One psychoanalysis or many*, «International journal of psychoanalysis». Vol. LXIX, pp. 5-21, 1988; R.S. Wallerstein, *Psychoanalysis: The common ground*, «International journal of psychoanalysis», Vol. LXXI, pp. 3-20, 1990.
- ⁶ Cfr. J. Canestri, *Psychoanalysis. From practice to theory*, John Wiley & Sons, Chichester 2006; G. Foresti, *Playing with undisciplined realities. Osservazioni sull'esperienza dei gruppi clinico-teorici della FEP*, «Rivista di Psicoanalisi», 2005, Vol. IV, pp. 1089-1115, G. Foresti, *Al di là del labirinto post-moderno. Pluralismo teorico e logiche di ricerca nella tradizione psicoanalitica latino-americana*, «Rivista di Psicoanalisi», 2007, Vol. I, pp. 137-160; D. Tuckett, R. Basile, D. Birsted-Breen, T. Böhm, P. Denis, A. Ferro, H. Hinz, A. Jemstedt, P. Mariotti, J. Schubert, *I modelli della psicoanalisi. Un metodo per descrivere e confrontare gli approcci psicoanalitici* (2007), trad. it. Astrolabio, Roma 2008.

- ⁷ C.S. Peirce, *Guessing: inferenza e azione* (1929), in *Opere*, trad. it. Bompiani, Milano 2003, p. 995 e ss.
- ⁸ Nell'introduzione a *Il segno dei tre: Holmes, Dupin, Peirce* (U. Eco, T. Sebeok, *Il segno dei tre: Holmes, Dupin, Peirce*, Bompiani, Milano 1983), Thomas A. Sebeok scrive: «*Esperable uberty* dice Peirce in inglese, là dove un'intuizione etimologica ci suggerisce che "esperable" – che non si trova nei dizionari inglesi – è un neologismo probabilmente coniato da Peirce stesso, con un suono familiare al lettore italiano. Quanto a "uberty", il termine è attestato per la prima volta nel 1412 in un'oscura opera del Monk of Bury, *Two merchants* di John Lydgate. Anche qui il lettore italiano coglie immediatamente, in "uberty", un trasparente equivalente» (ivi, p. 17). Nei paragrafi successivi, cercherò di esplicitare quali siano gli aspetti concettuali e metodologici che avvicinano l'ipotesi dell'abduzione alla proposta di ripensamento del lavoro clinico che si è affermata a partire dalla riflessione di Wilfred Bion.
- ⁹ C.S. Peirce cit. in Sebeok, op. cit., p. 18.
- ¹⁰ W.R. Bion, *Apprendere dall'esperienza* (1962), trad. it. Armando, Roma 1996.
- ¹¹ Cfr. A. Ferro, G. Foresti, "Objects" and "Characters" in *Psychoanalytical Text/Dialogues*, «International forum of psychoanalysis», 2008, Vol. XVII, pp. 71-81.
- ¹² Ch. Bollas, *La domanda infinita. Tre casi clinici* (2009), trad. it. Astrolabio, Roma 2009.
- ¹³ A. Ferro, G. Civitarese, M. Collovà, G. Foresti, F. Mazzacane, E. Molinari, P. Politi, *Sognare l'analisi. Sviluppi clinici del pensiero di Wilfred Bion*, Borinighieri, Torino 2007; A. Ferro, G. Civitarese, M. Collovà, G. Foresti, F. Mazzacane, E. Molinari, P. Politi, *Psicoanalisi in giallo. L'analista come detective*, Cortina, Milano 2011.
- ¹⁴ G. Giaconia, G. Pellizzari, P. Rossi, *Nuovi fondamenti per la pratica psicoanalitica*, Borla, Roma 1997.
- ¹⁵ W.R. Bion, *Apprendere dall'esperienza* (1962), cit.
- ¹⁶ Ivi, p. 88.
- ¹⁷ *Ibidem*; corsivo dell'autore; trad. mia.
- ¹⁸ D. Birksted-Breen, *Il tempo e l'après-coup* (2005), «L'Annata Psicoanalitica Internazionale», 2008, Vol. I, pp. 13-28.
- ¹⁹ W. Wenders, P. Handke *Der Himmel über Berlin. Ein Filmbuch von Wim Wenders und Peter Handke*, Surkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1987. p. 21, corsivo mio.

Paola Cavalieri

Fenomenologia del primo incontro.
Vissuti di estraneità e capacità
di improvvisare del terapeuta

Introduzione

Partendo da alcune osservazioni cliniche, tenterò di elaborare delle riflessioni che potrebbero essere utili nel lavoro quotidiano con i nostri pazienti. Mi soffermerò su ciò che accade nel primo incontro, con uno sguardo rivolto in particolare ad alcuni vissuti indotti dai primissimi scambi intersoggettivi. La mia attenzione si focalizzerà su questo tema nel tentativo di rispondere, sebbene in modo assolutamente parziale, a delle domande banali che spesso mi pongo: cosa contribuisce alla riuscita del primo incontro e, di conseguenza, del rapporto terapeutico? Perché alcuni pazienti restano per anni e altri vanno via dopo qualche mese o subito dopo il primo incontro? Sappiamo bene come il paziente e il terapeuta sviluppano, già prima dell'incontro reale, l'uno delle fantasie, conscie e inconscie, a volte sogni, su come sarà l'incontro e su come sarà il terapeuta, l'altro delle fantasie sul paziente, stimulate dall'anticipazione di un collega invitante o da un contatto telefonico diretto. In alcuni casi queste anticipazioni porteranno il terapeuta verso riflessioni preliminari a sfondo diagnostico, che dovranno essere sospese nel momento in cui egli incontrerà realmente il paziente. Tenderanno dunque a verificarsi, rispettivamente nel paziente e nel terapeuta, delle configurazioni anticipatorie di transfert e di controtransfert. Nel momento del contatto, si attiverà una relazione transferale del paziente, prodotta dall'incontro con il terapeuta reale, e una reazione controtransferale nel te-

rapeuta, secondaria al contatto con il paziente reale.¹ In questo lavoro, non entrerò in merito alle diverse questioni che gravitano intorno a tali eventi, questioni che richiederebbero uno sviluppo che eccede i limiti di questo contributo, ma focalizzerò l'attenzione esclusivamente sui vissuti di estraneità e di familiarità, percepiti rispettivamente dal terapeuta e dal paziente durante il primo incontro, e sulla capacità di improvvisare del terapeuta, e mi chiederò se quanto percepisce il terapeuta riguardo a tali tematiche possa fornire delle indicazioni prognostiche sull'evoluzione della relazione.

Ogni volta che si apre uno spazio per incontrare l'altro, un vissuto di estraneità irrompe nella coscienza ancor prima dell'incontro effettivo, un vissuto che si palesa con un senso di inquietudine che ci strappa all'atmosfera abituale, familiare e confortevole in cui siamo immersi. Come ricorda Waldenfels,² «se prendiamo le mosse dal sé corporeo, il quale non è padrone in casa propria», possiamo affermare che il vissuto di estraneità comincia già in noi stessi e non fuori di noi. Un esempio riportato da Waldenfels, preso dalla vita quotidiana, può aiutarci a riconoscere il vissuto di estraneità: l'esperienza dello sguardo nello specchio, nel quale ci vediamo con occhi estranei, provoca in noi un senso di spaesamento legato a un momentaneo non riconoscimento. Il senso di estraneità ci si presenta come un'inquietudine, poiché veniamo colpiti da qualcosa che non riusciamo ad afferrare nella sua concretezza, che si sottrae a ogni inclusione nel familiare, e che mette in discussione le intenzioni già date e presenti. Il disorientamento conseguente all'esposizione a ciò che viviamo come estraneo, e all'allontanamento da ciò che ci è proprio e familiare, può farci collassare dentro l'oscurità, paralizzando ogni nostra capacità di risposta. Oppure, laddove riusciamo a mantenere in noi lo stato di tensione relativo alla contemporaneità dei due vissuti, diviene possibile disporci su un piano di ricezione in cui accogliere e riconoscere l'estraneità. Quindi, la tensione costitutiva tra questi due vissuti, embricati nell'esperienza soggettiva, non è finalizzata a un'appropriazione del senso di estraneità o a un suo superamento che lo includa in ciò che ci è familiare o proprio, bensì a una convivenza delle due dimensioni che ci permetterà di essere aperti all'esperienza inedita e ci fornirà la possibilità di accedere all'altro.

Con questo stato d'animo inquieto ci accingiamo a incontrare il paziente. Se è vero che, da un lato, l'estraneità dell'altro ci sopraffà e ci sorprende disturbando le nostre intenzioni ancor prima che possiamo comprenderle,³ è anche vero che quando incontriamo l'altro sperimentiamo un moto di ricerca del nostro simile, di ciò che ci è familiare e noto, ed è tale atteggiamento che ci permetterà una prima sintonizzazione. L'altro è già da sempre presente, come struttura *a priori*, nell'esperienza di ciascuno di noi: questa osservazione fenomenologica è supportata oggi da un correlato biologico forte, dalla teoria dei neuroni specchio. Il nostro sistema neuronale è organizzato per individuare nell'altro delle somiglianze, in modo da rendercelo familiare; è attraverso questo passaggio che, secondo la concezione fenomenologica, originerebbe la possibilità di osservare l'estraneità dell'altro. Questa ricerca delle somiglianze è il presupposto che consentirebbe il comportamento empatico che è alla base dell'intersoggettività: come ci ricorda Edith Stein l'empatia è «un rendersi conto» di ciò che accade all'altro, è un sentire dentro l'altro, quindi è un atto complesso, che non avviene né per imitazione, né per analogia, né per associazione, in cui faccio esperienza del vissuto di una coscienza altrui.

Considerando questo modello di riferimento intersoggettivo, e qui arriviamo alla seconda questione su cui porrò la mia attenzione, il terapeuta potrebbe sviluppare come sua specifica competenza la capacità di improvvisare, intesa come capacità di lasciare spazio all'estraneità e di collocarsi in aree poco familiari. L'inatteso e l'imprevisto rendono possibile l'improvvisazione (dal latino *improvisus* come inaspettato, non meditato). Come scrive Spati,⁴ l'improvvisazione si può riscontrare in qualsiasi azione della vita quotidiana: improvvisano l'oratore, il predicatore, il politico, l'insegnante, si improvvisa nella vita quotidiana, nelle organizzazioni e nel management. Penso, dunque, che anche l'incontro con il paziente sia un contesto in cui può essere particolarmente importante la capacità d'improvvisare. Quando improvvisiamo, ci muoviamo al limite "tra" ciò che conosciamo e ci è familiare e ciò che ignoriamo e ci è estraneo,⁵ distogliamo l'attenzione dagli aspetti abituali e ci lasciamo attraversare da quelli inediti, per poi integrare le parti in una forma che potrà esitare in una scoperta per il paziente, o forse an-

che in nessuna. Il fine dell'improvvisazione in questo caso è generare continui inizi e spunti per il paziente e per il terapeuta, con la possibilità di aprire nuove prospettive. Durante il primo incontro, il terapeuta presterà attenzione a ciò che viene introdotto dal paziente, decentrando la propria presenza e predisponendosi a modificare la propria condotta in risposta a tali indicazioni, mettendo tra parentesi quanto a lui già familiare e prestando attenzione, in un secondo momento, agli effetti del proprio operato. In tal senso, improvvisare non è certo un atto di spontaneità, ma si basa da un lato sui modi di interagire con il paziente, dall'altro rimanda a un metodo già acquisito, a delle regole che riflettono l'esperienza passata del terapeuta, ossia la sua tradizione, che in questo contesto non rappresenta tanto un vincolo, quanto l'armamentario che egli utilizza per improvvisare.⁶ Il terapeuta che improvvisa mette in gioco se stesso in un processo complesso e rischioso, in cui non c'è spazio per il ripensamento: è implicita dunque nell'esperienza la possibilità del fallimento, ossia che nulla di interessante avrà luogo nell'ambito della relazione con il paziente. Tutto ciò, in alcuni casi, condurrà all'interruzione del rapporto terapeutico. Prestare attenzione a queste esperienze nell'ambito del primo incontro potrebbe fornire delle indicazioni prospettiche sulla relazione terapeutica che si sta configurando e permetterà al terapeuta, qualora percepisca il sentore di un possibile fallimento, di modificare la propria condotta, laddove questo sia possibile.

Il primo incontro

Rientra nella consuetudine del mio lavoro incontrare l'altro. Generalmente, il paziente si affaccia al rapporto direttamente, telefonandomi, formulando una richiesta farmacologica o psicoterapeutica, o indirettamente, perché un collega, sommariamente, mi anticipa la situazione. Ciò che accomuna tutte le persone che arrivano è il vissuto di sofferenza che si palesa nell'evento inatteso di un sintomo, che li strappa alla loro vita abituale, creando una discontinuità nella loro quotidianità. Nonostante la consuetudine, ogni incontro con il paziente mi genera in prima battuta, ancor prima di vederlo, uno

stato d'animo anticipatorio, un misto tra curiosità e ansia del nuovo. È come se in quell'attesa tentassi un controllo delle fantasie su come sarà l'incontro. In quelle fantasie intravedo il bisogno di assimilare il paziente a qualcosa che mi è già noto e familiare e, nell'inquietudine dell'attesa, il tentativo di tenere a bada l'estraneità della situazione. Per cui, già prima di ogni incontro, mi viene da pensare che si affacci l'esperienza dell'estraneità che ci appartiene, che ci concerne nel modo più diretto e che in una fase successiva sarà sperimentata nell'incontro con l'altro.

Ci sono diversi registri su cui mi muovo, che convivono dentro di me. Fin dal primo contatto nella sala d'attesa, all'interno di quella che Bion definisce «tempesta emotiva»⁷ tra terapeuta e paziente, c'è un prestare o negare attenzione a ciò che mi viene incontro. Simpatia, antipatia, sensazione di rigetto immediato, paura, seduzione sono i sentimenti intersoggettivi che mi colpiscono, che si insinuano nel rapporto fin da subito e dei quali dovrò tener conto durante l'intero colloquio, disponendomi a farli diventare qualcosa di utile. C'è lo sguardo reciproco che ricerca delle somiglianze e delle analogie: e sono proprio queste che, secondo me, permetteranno l'instaurarsi della relazione, come se, nell'incontro con l'altro, fosse prioritaria la necessità di coglierlo come proprio doppio, riconoscendosi in qualche modo in lui. Nella mia limitata esperienza clinica, mi è parso di cogliere che il tentativo d'immedesimazione, il volermi riconoscere nelle caratteristiche del paziente, siano esse vissute dal paziente in quel momento come familiari o estranee, è ciò che consente una sintonizzazione e l'avvio della relazione. È opportuno sottolineare che, in questa conoscenza in prima persona, la ricerca delle somiglianze è qualcosa di ben diverso dal riconoscimento proiettivo di parti di sé nell'altro, perché in quest'ultimo caso verrebbe meno il vissuto di alterità e la disponibilità, da parte del terapeuta, ad aprirsi agli stati d'animo altrui. Allo stesso tempo, quanto più ciò che io vivo come estraneo nel paziente domina nell'esperienza intersoggettiva, tanto più io dovrò tollerare l'inquietudine della mia estraneità per consentire una comunicazione. Ho rilevato che tutto questo accade con le tipologie più variegata di pazienti, indipendentemente dalle loro manifestazioni psicopatologiche acute, psicotiche o nevrotiche, dalle loro caratteristiche di personalità, dalla loro storia vissuta e narrata,

dalla loro rete di credenze. Penso, dunque, che, nel facilitare o impedire lo stabilirsi di una relazione, non sia tanto importante l'elemento da cui si genera il senso di estraneità, quanto la qualità di quell'esperienza di confine in cui i vissuti di familiarità ed estraneità si confrontano nei due partecipanti alla relazione. Difficile definire cosa accade in questa dimensione del *tra*, che unisce e separa al tempo stesso, su un piano sia intrasoggettivo che intersoggettivo. Ciò che è estraneo risulta essere irrapresentabile, però genera degli effetti che possono diventare contenuti della coscienza, attraverso la provocazione che il vissuto perturbante rappresenta per la coscienza stessa. Quel vissuto di inquietudine di cui parlavo, e che spesso mi accompagna per tutta la durata del colloquio, *a posteriori* ha cominciato ad assumere nella mia mente un significato prospettico per quanto riguarda l'andamento della relazione. Ho osservato che quanto più il rapporto tra i vissuti di estraneità e familiarità tra me e il paziente è sbilanciato a favore di un'estraneità per me non tollerabile, minore sarà la possibilità che il rapporto duri nel tempo; laddove si superi questo sbilanciamento, come vedremo più avanti, e il terapeuta sia poco competente rispetto una capacità d'improvvisazione, ugualmente l'esito del rapporto potrà essere negativo.

Riporto tre stralci clinici, relativi al primo incontro, che possono essere significativi in tal senso; i primi due sono finalizzati all'avvio di una psicoterapia, il terzo è invece finalizzato a un trattamento farmacologico.

E. ha quarantadue anni, mi è stato inviato da un collega psichiatra per una psicoterapia. Laureato, occupato parzialmente nell'azienda di famiglia, non è sposato, ha un figlio di 5 anni. Nella sua anamnesi psichiatrica c'è una storia di elettroshock, trattamenti farmacologici inefficaci e pregresse psicoterapie. Incontro E. nella sala d'attesa, è seduto, la postura curva e rigida, lo sguardo rivolto verso il basso, i capelli sale e pepe arruffati, la barba incolta, le basette lunghe. Subito la mia fantasia viaggia verso le immagini del lupo mannaro, però quando mi rivolge un breve sguardo fugace colgo in lui la paura; la sensazione che ho è che si senta braccato. Le braccia sono protese in avanti, le mani sopra le ginocchia, anche gli abiti sono trascurati però puliti. Lo chiamo per nome dandogli del lei e lo invito a seguirmi nel mio

studio, lui si alza e subito mi segue. La prima sensazione che mi genera è di simpatia e curiosità e quel senso di inquietudine iniziale, che aveva anticipato il nostro incontro, si affievolisce. Si siede mantenendo la posizione della sala d'attesa, è ricurvo, con lo sguardo evitante, manierato, fa continue smorfie con la bocca, e con gli occhi. Ogni tanto, furtivamente, quando ho volontariamente lo sguardo abbassato, mi guarda; sento quello sguardo e lascio che mi osservi. La gamba si muove, tutto il corpo si muove in un dondolio che produce un cigolio della poltrona che risuona in tutta la stanza, ma lui non sembra accorgersene. Non prende iniziativa nel parlare, sono io che gli pongo le prime domande per cercare di metterlo a suo agio. Mi dice, con un tono di chi è stato speranzoso di un risultato ma è rimasto deluso, che ha già effettuato delle psicoterapie ma che non sono servite, oggi viene perché la madre e lo psichiatra glielo hanno suggerito. Racconta velocemente, quasi potessero ascoltarlo, che gli altri hanno ostilità nei suoi confronti. Ogni tanto il suo sguardo corre in direzione della finestra alla ricerca di un occhio persecutore in grado di insinuarsi tra le pieghe della tenda. Probabilmente, penso tra me, quello sguardo persecutorio che lo insegue veicola un riconoscimento, ed è la condizione per avere un'identità. Nonostante i silenzi e l'eloquio spontaneo assente, il tempo dell'incontro trascorre velocemente. Ci accordiamo sul prossimo appuntamento e, nonostante lui quasi fugga dalla stanza senza neanche guardarmi, ho la sensazione che ritornerà.

F. ha quarantuno anni, è sposato, ha una figlia di due anni, laureato, anche lui ha alle spalle decennali terapie farmacologiche e tentativi di psicoterapia. Mi viene inviato da un collega psichiatra per una psicoterapia. È seduto composto nella sala d'attesa, curato nell'aspetto, visibilmente imbarazzato. Un imbarazzo che alimenta la mia inquietudine e che, come posso rilevare a posteriori, ha creato una distanza tra me e il paziente. Mi dice che ha effettuato fino a qualche mese fa degli incontri con un altro psicoterapeuta, incontri che ha poi sospeso perché pensava fossero inutili. Viene oggi perché i suoi familiari e lo psichiatra vogliono che segua un percorso, ma lui ha dei dubbi. È prevalentemente focalizzato su una sintomatologia fisica e cognitiva che gli impedisce di svolgere il suo lavoro in modo appropriato. Il tono della voce è privo di qualsiasi flessione. Sembra che non abbia altro da dirmi. Alla

mia domanda su come trascorre le sue giornate, mi risponde elencandomi le diverse attività e tra queste include il suo bisogno di leggere ogni giorno i quotidiani alla ricerca di notizie di cronaca che poi si autoriferisce, e che è accompagnato dalla sensazione costante di essere osservato, anche in seduta. A una mia domanda di chiarimento, sollecitata da una mia curiosità rispetto alla compulsione a controllare i quotidiani, come se dovesse verificare che è vivo, subito risponde, con una velata aria di mistero, che non vuole più parlare. Io, dal canto mio, mantengo uno stato di disagio e mi fermo a un'acquisizione di conoscenze che mi tengono lontano. Concludo il colloquio con una scarsa partecipazione emotiva.

Che cosa è accaduto con questi due pazienti? Ancor prima che E. ed F. snocciolino i loro sintomi e la loro storia narrata, accade qualcosa a livello precognitivo, che consente o meno una sintonizzazione. Nel primo caso, il senso d'inquietudine percepito in modo fiavole e il sentimento intersoggettivo di simpatia da me provata si pongono nell'interfaccia tra me e il paziente. Al termine del colloquio sento che il paziente tornerà la prossima volta e che si potrà iniziare un lavoro psicoterapeutico. Così è stato, e il paziente è da due anni in psicoterapia. Nel secondo caso il disagio percepito colora in modo ineluttabile l'intero colloquio. Al termine dell'incontro, sento che il paziente forse non tornerà. Il paziente è tornato portando avanti la terapia a singhiozzi per tre mesi e interrompendola dopo cinque mesi. In questo caso, la ricerca delle somiglianze naufraga dentro un profondo vissuto di estraneità sollecitato dal paziente, vissuto che giunge come un'inondazione disorientandomi e impedendomi di sviluppare qualcosa che vada oltre l'ordinario.

Continuando con ciò che accade nel primo incontro, vorrei soffermarmi ora su un altro livello. Avendo anche una formazione psichiatrica, opera costantemente in me un'attenzione ai sintomi e alle griglie diagnostiche di riferimento, soprattutto se devo agire anche farmacologicamente. Per cui mi ritrovo durante il primo incontro a formulare delle domande chiuse in cui l'altro ha la possibilità di scegliere solo tra due risposte, in modo da potermi orientare lungo un algoritmo interno che mi consente, in quei novanta minuti che ho a disposizione, di trovare un razionale alla terapia farmacologica che

alla fine prescriverò, laddove ci sia questa richiesta e l'altro lo prenda per una mia competenza. Naturalmente, seguire quell'algoritmo interno è un po' come avere una visione anticipatrice sul paziente, è un po' come conoscere in anticipo – e qui prendo in prestito un'immagine di Sparta – ogni singola nota di un brano musicale, cosa che, se da un lato risulta essere rassicurante, dall'altro mostra tutta la sua superficialità e limitatezza. Se ci si abitua a dipendere da uno spartito – da una diagnosi criteriologica per lo psichiatra, da modelli teorici di riferimento per lo psicoterapeuta – la qualità dell'esperienza vissuta s'impoverisce. Allo stesso tempo, quindi, c'è anche un'attenzione alla dimensione vissuta dei sintomi, «una rappresentazione della persona, dei suoi disturbi e della storia di questo rapporto»,⁸ ed è su questo registro che comincia il tentativo di elaborazione della diversità. Nell'attenzione all'esperienza vissuta dei sintomi, il terapeuta dovrà sviluppare una competenza che potremmo definire come una vera e propria capacità di improvvisare. In questo caso l'improvvisazione riguarda la capacità di cogliere gli indizi generati dal paziente e venuti fuori nel corso del colloquio e trasformarne alcuni in sollecitazioni. Il terapeuta potrebbe disporsi a riorientare il suo sguardo, allontanandosi temporaneamente da ciò che è già tematizzato per lasciare spazio all'inatteso, allo straordinario, per poi rielaborarlo alla luce di ciò che è già stato appreso nel corso della sua esperienza e delle sue letture, dando così vita a un prodotto originale che potrebbe risultare determinante per l'avvio e il prosieguo della terapia.

D. ha cinquantasette anni, celibe, occupato nell'editoria, mi viene inviato da un collega psicoterapeuta per un trattamento farmacologico. Le brevi notizie riassunte dal collega mi generano uno stato di apprensione non meglio definito ancor prima di vedere il paziente. Il giorno dell'incontro, D. si presenta puntuale all'appuntamento, la sua vista non mi desta particolari sensazioni, per cui mi accingo alla visita con uno stato d'animo senza una coloritura particolare, in attesa di cogliere qualche elemento in più. È quando si siede e colgo meglio il suo linguaggio non verbale che percepisco una sorta di fastidio, che non si era manifestato a prima vista, che va ad alimentare quello stato d'inquietudine generatomi dalle notizie anticipatrici del collega. G. racconta

che questo è il primo incontro con uno psichiatra e che da cinque mesi è tormentato da un pensiero fisso su una relazione affettiva, con idee di gelosia, controlli, e un'alterazione dell'umore che stanno compromettendo il suo funzionamento lavorativo e relazionale. Durante l'incontro sento che sono focalizzata molto su un'ipotesi diagnostica perché dovrò prescrivere un farmaco però, allo stesso tempo, c'è un'attenzione alla dimensione vissuta dei sintomi. Vivo con fatica e disagio tutto questo mio fare e ascoltare, tant'è che al termine della visita e della prescrizione ho l'impressione di aver avuto scarsa presa sul paziente. A conferma di ciò, il giorno successivo arriva una telefonata un po' aggressiva del paziente che ha difficoltà a reperire un farmaco per il sonno che gli ho prescritto, e nonostante la mia ostentata sicurezza rispetto alla banalità dell'episodio, sento che quella telefonata concluderà il nostro rapporto terapeutico. Così è stato.

In questo terzo caso, il senso di estraneità interna da me percepito prima della visita non trova riscontro fin da subito, anzi apparentemente è affievolito da una sensazione intersoggettiva, priva di coloritura affettiva, che probabilmente avrebbe dovuto mettermi in allerta. Quando il paziente si siede e inizia il colloquio, il senso di estraneità reciproco si smaschera e, nonostante il mio sforzo di tenerlo a bada e accogliere l'estraneità di D. cercando di fornire nuovi spunti, fallisco e il paziente mi allontana.

Le previsioni sull'andamento della terapia dei tre primi incontri proposti sembrerebbero delle intuizioni, scaturite dalle percezioni sorte durante quegli incontri, percezioni che, a chi fa il nostro mestiere, capita spesso di avere. Però, come scrive Bion,⁹ ricorrendo a una frase di Kant, l'intuizione lasciata a se stessa perde il suo valore, se non vi si innesta un concetto attorno. Così, oggi tendo a collegare quella che inizialmente è soltanto un'intuizione alle sensazioni preliminari, percepite nel rapporto con l'altro, che in questo modo costituiscono una sorta di bussola. È importante, dunque, che il terapeuta ponga attenzione a queste prime percezioni, che possono rappresentare degli indicatori rispetto il prosieguo della terapia e potrebbero essere un elemento necessario e vitale per la riuscita dell'incontro.

Commento conclusivo

Provando a rispondere alle domande iniziali sulla base di quanto descritto finora, mi verrebbe da dire che l'esperienza di estraneità e la capacità di improvvisare del terapeuta potrebbero condizionare in gran parte l'esito del primo incontro. Si tratterebbe di porre maggiore attenzione, prima di tutto, al mutuo riconoscimento tra il terapeuta e il paziente, processo durante il quale la ricerca delle somiglianze non deve mai annullare il riconoscimento dell'alterità: come ricorda Ricoeur,¹⁰ in questa bipolarità si costituisce una dissimmetria che protegge dalle insidie fusionali, in quanto ciò che estraneo preserva la diversità tra me e l'altro. L'attenzione ai vissuti di estraneità esperiti dal terapeuta nell'incontro con il paziente potrebbe rappresentare un fattore terapeutico aspecifico nella relazione e risultare un veicolo per il cambiamento nell'atteggiamento del terapeuta. La sintonizzazione e il contenimento di un vissuto di estraneità in rapporto all'altro potrebbero essere dunque propedeutiche per lo sviluppo nel terapeuta di una competenza, che ho indicato come capacità d'improvvisazione, che potrebbe contribuire a modificare almeno parzialmente l'evoluzione del rapporto. Mi sembra importante ribadire come sia difficile sviluppare questo tipo di competenza, che presuppone l'aver già appreso a gestire il rapporto con la propria e l'altrui estraneità in modo da non esserne perturbati a tal punto da bloccare qualsiasi tipo di azione. Inoltre, il terapeuta che improvvisa deve conoscere molto bene la propria disciplina per permettersi di variarla e allo stesso tempo deve reagire ai cambiamenti prodotti nel corso del colloquio. L'improvvisazione non è quindi né spontaneità, né libertà, ma rinvia, almeno implicitamente, al materiale tradizionale già acquisito, a una sorta di canovaccio su cui operare dei cambiamenti, rimanendo sempre in relazione all'altro, ossia cogliendo e modulando i continui *feedback* provenienti dal paziente. È dunque un atto che riguarda in parte il terapeuta, in parte la relazione, nella misura in cui il terapeuta si lascia permeare nella propria esperienza ordinaria dall'incontro con l'estraneità, lasciandola risuonare di nuovi significati.

Note

- ¹ Si veda al tal proposito A. Suman, A. Brignone, *Transference, countertransference, society and culture: before and during the first encounter*, «British Journal of Psychotherapy», Vol. XVII, 2001.
- ² B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo* (2006), trad. it. Cortina, Milano 2008, p. 98.
- ³ Ivi, p. 99.
- ⁴ D. Sparti, *Suoni inauditi. L'improvvisazione nel jazz e nella vita quotidiana*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 19.
- ⁵ D. Sparti, *L'identità incompiuta. Paradossi dell'improvvisazione musicale*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 72.
- ⁶ D. Sparti, *Suoni inauditi. L'improvvisazione nel jazz e nella vita quotidiana*, cit., pp. 31 e 123-133.
- ⁷ W.R. Bion, *Seminari clinici. Brasilia e San Paolo*, Cortina, Milano, p. 23.
- ⁸ G. Foresti, M. Rossi Monti, *Esercizi di visioning. Psicoanalisi, psichiatria, istituzioni*, Borla, Roma 2010, p. 111.
- ⁹ W.R. Bion, *Seminari clinici. Brasilia e San Paolo* (1980), cit., p. 234.
- ¹⁰ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento* (2004), Cortina, Milano 2005, p. 289.

Giovanni Stanghellini, Alessandra Ambrosini

Karl Jaspers.

Il progetto di chiarificazione dell'esistenza:
alle sorgenti della cura di sé

Introduzione

Nell'arco di sei anni, dal 1913 al 1919, Karl Theodor Jaspers pubblica due opere che imprimono una svolta epocale alle Scienze dell'uomo del XX Secolo. La prima tra queste, intitolata *Psicopatologia generale*,¹ a cento anni dalla sua prima edizione, continua a rappresentare la bussola della prassi nella clinica dei disturbi mentali e a segnare l'agenda della ricerca psicopatologica. La seconda opera, la *Psicologia delle visioni del mondo*,² è considerata l'atto di nascita di una delle principali correnti filosofiche del Novecento: l'esistenzialismo. Ci proponiamo di illustrare come queste due opere abbiano contribuito a realizzare il progetto definito da Jaspers stesso la sua vocazione, la missione filosofica della sua vita: la chiarificazione dell'esistenza; e il senso di questo progetto relativamente al tema della cura di sé e di quella forma particolare di questa che chiamiamo psicoterapia. L'occasione di questa proposta è il centenario della pubblicazione della prima edizione della *Psicopatologia generale*, che ricorre nell'anno 2013.

Nato a Oldenburg nel 1883 da una famiglia borghese (il padre era un uomo di legge e successivamente direttore di una banca), il giovane Karl non gode di buona salute a causa di una malattia respiratoria che minaccia il suo cuore. Nel 1901 si iscrive alla Facoltà di legge prima a Heidelberg, poi a Monaco, e successivamente a Medicina, prima a Berlino, poi a Goettingen, per tornare infine a Heidel-

berg, dove si laurea e ottiene l'abilitazione alla professione medica nel 1909. Nello stesso anno inizia a servire come assistente volontario presso la Clinica psichiatrica dell'Università di Heidelberg, dove resterà fino al 1915. L'anno 1916 segna il suo passaggio alla psicologia e il 1920 quello definitivo alla filosofia, materia in cui nel 1921 ottiene il titolo di professore. Poco incline a sottoscrivere il sapere comune, la posizione di assistente volontario di psichiatria gli consentirà di sviluppare la sua personale e autonoma ricerca che avrà come mentori, non psichiatri, bensì quei filosofi coinvolti nel dibattito sul metodo appropriato alle scienze umane (*Methodenstreit*) che impegnava non pochi intellettuali nei primi del Novecento, tra cui Max Weber, Wilhelm Dilthey e Edmund Husserl. La sua breve e fulminante carriera di psichiatra culminerà nell'Aprile 1913 con la pubblicazione della *Psicopatologia generale*, libro che gli fu richiesto a soli trent'anni dal prestigioso editore Ferdinand Springer.

La Psicopatologia generale

Il progetto, radicalmente filosofico, che anima questo libro è evidente fin dalla Prefazione: «invece di prospettare risultati già acquisiti, affermati in maniera dogmatica, il libro vuole soprattutto prospettare problemi e quesiti». ³ L'antidogmatismo dell'approccio del giovane psichiatra Jaspers non ha però come esito lo scetticismo, bensì la ricerca di un *metodo* capace di mettere il clinico in contatto con la materia spesso evanescente e inafferrabile del mondo psichico del malato: «esso vorrebbe prospettare un ordinamento basato su un principio di riflessione metodologica». ⁴ Il metodo prescelto da Jaspers è una versione della fenomenologia, derivata da Edmund Husserl, ovvero una forma di conoscenza che cerca di restare fedele al massimo grado alle cose stesse, cioè ai fenomeni psichici così come vengono riferiti dai pazienti e osservati nel loro comportamento. La *Psicopatologia generale* non è soltanto un grande, dettagliato ed eloquente affresco dei fenomeni psichici abnormi che si trovano incarnati nelle esistenze dei malati mentali. La psicopatologia per Jaspers non è solo una materia da apprendere, una semplice classificazione di vissuti o comportamenti patologici; essa è anche, e in questa fase

del pensiero di Jaspers forse soprattutto, un metodo, e più in generale un atteggiamento nei confronti dell'umano. Se si vuole illuminare, chiarificare, afferrare il mondo vissuto di un paziente, «non si deve imparare la psicopatologia, ma si deve imparare ad osservare psicopatologicamente, a porre problemi psicopatologicamente, ad analizzare e a riflettere psicopatologicamente».⁵

Per descrivere, definire rigorosamente e infine classificare i fenomeni psichici abnormi bisogna preliminarmente porsi un problema metodologico. Piuttosto che dare per scontata l'affidabilità di dati già acquisiti, piuttosto che sottoscrivere un sistema formulato sulla base di una teoria (che invece va neutralizzata, messa tra parentesi), lo psicopatologo ha bisogno di un metodo per approssimarsi ai fatti della coscienza. Ha bisogno di elaborare un suo modo, al contempo rigoroso e flessibile, fondato scientificamente e declinabile nell'ambito delle relazioni umane, per stare di fronte alla complessità dell'esistenza altrui, tentare di comprenderla senza snaturarla, e averne cura.

Il progetto della psicopatologia jaspersiana è il lucido sviluppo di quanto è già implicito nella parola stessa "psico-pato-logia". La psicopatologia è un *logos* del *pathos* che si dà nell'esistenza umana. È, in primo luogo, un discorso attorno alla declinazione patologica dell'esistenza umana, cioè attorno all'abnorme e al disturbante. Ma è anche il tentativo di mettere in parole la dimensione patica dell'esistenza, cioè la sfera di tutto ciò che si dà in quanto involontario, condizionato, passivo, opaco, nell'esistenza. La psicopatologia è la via tramite la quale la ragione si apre una strada in ciò da cui sarebbe altrimenti minacciata, sovrastata, minata. Ma nel suo farsi, la psicopatologia non contrappone la ragione alla sragione, limitandosi a guardare dall'esterno il serraglio della sragione, a recintarne il perimetro, e a classificarne le forme; cerca, bensì, con i mezzi della prima, di cogliere il senso della seconda. Si addentra nei mondi della sragione, cercando di dispiegarne la trama, di rintracciarne la genesi, e di coglierne l'architettura. La psicopatologia è l'intelligenza delle passioni.

La psicopatologia, già nella sua fondazione jaspersiana, manifesta la propria missione: è una teoria del patologico, dunque una propeudeutica alla clinica. Si usa dire che una clinica ben fondata debba disporre di tre capisaldi teorici: una teoria dell'uomo, una teoria del patologico, e una teoria della prassi. Alla prima spetta dire cos'è

l'uomo, alla seconda come si ammala, alla terza come si cura. La psicopatologia jaspersiana assolve al secondo compito: descrive le forme abnormi dell'esperienza, dell'espressione e della condotta umana, e rende perspicua la genesi di tali forme, nel rispetto dei limiti del comprendere e dello spiegare. La psicopatologia si spinge verso questi limiti, e in particolare verso i limiti della possibilità di comprendere quelle forme di esperienza abnormi che la clinica definisce "psicotiche", ma ne ha rispetto. Il comprendere psicopatologico si compie entro un orizzonte i cui confini Jaspers si premura di illustrare: non si può comprendere l'uomo nella sua totalità, non si possono comprendere quelle esperienze che si danno alla coscienza con modalità che sopravanzano i limiti dell'empatia, e non si devono utilizzare per comprendere l'esperienza altrui dispositivi meramente ipotetici, non verificabili, "metafisici" – primi fra tutti i cosiddetti meccanismi inconsci. Una discussione di questi assunti sotto il profilo epistemologico oltrepassa gli scopi di questo scritto, ma ci preme sottolineare come i *caveat* jaspersiani abbiano, ancor prima che un valore epistemologico, il senso di un rigoroso monito etico che avvicina il pensiero dello Jaspers psicopatologo a quello di un filosofo apparentemente distante quale Lévinas, con il quale condivide l'assunto secondo il quale l'altro è approssimabile, ma mai interamente conoscibile in quanto mai interamente riducibile a se stessi. La conoscenza dell'altro è un compito necessario quanto infinito. La conoscenza dell'altro, inoltre, non richiede solo rigore metodologico, perché nessun metodo per quanto rigoroso mette al riparo dall'incompletezza e dall'errore. Di fronte all'altro, a ciò che di lui si giunge a conoscere, è necessaria un'assunzione di responsabilità. L'altro, si potrebbe dire, chiede di essere riconosciuto, ma non ridotto ad una categoria; chiede di essere approssimato, ma non assimilato da colui che tenta di conoscerlo. Nonostante la sua vocazione illuministica alla chiarificazione, alla precisione, alla definizione, che la mette al riparo da ogni forma di irrazionalismo e di misticismo, la conoscenza dell'altro auspicata dalla psicopatologia si attesta come una conoscenza interminabile, infinita, perennemente incompiuta, asintotica: l'altro è il limite irraggiungibile verso cui tende questa conoscenza.

La Psicologia delle visioni del mondo

Questa ricerca di una chiarificazione e di un inquadramento dei fenomeni psichici sulla base della neutralizzazione delle precedenti teorie, incardinata su rigorose premesse metodologiche e, al tempo stesso, questa affermazione della problematicità della conoscenza, questo appello alla “libera spiritualità” di colui che si appresta a conoscere i fenomeni psichici, e alla responsabilità personale che tale libertà implica, alimentano entrambe la scrittura della *Psicologia delle visioni del mondo*.

L'intento di Jaspers, in questo libro (originariamente una raccolta di conferenze), è primariamente psicologico. Come scrive nell'*Autobiografia filosofica*,⁶ egli cerca di fornire una silloge sistematica di visioni del mondo, non criteri per scegliere quale tra esse sia la migliore. L'intento, quindi, è descrittivo, non prescrittivo. Jaspers esplicitamente dice che il suo scopo non è propugnare *una* visione del mondo preferibile a tutte le altre, e argomentare perché sia preferibile; bensì illustrare una serie di possibilità, di modalità esistenziali, in modo tale da mettere il lettore in grado di riconoscersi in alcune tra esse. Le visioni del mondo sono, in qualche modo, ritratti di tipi di esistenza che formano una “galleria”. Visitando questa galleria ciascuno di noi può trovare rassomiglianze tra il proprio volto e quello ritratto, può rispecchiarsi nell'immagine ritratta, e così facendo illuminare aspetti di sé che altrimenti rimarrebbero in ombra, sfuocati, o, come anche si potrebbe dire, impliciti, o inconsci. In questo modo, Jaspers dà il suo contributo al primo dei requisiti necessari per una clinica rigorosamente fondata: fornisce una teoria dell'uomo, un'antropologia, che è al tempo stesso una visione della struttura dell'esistenza umana, che per Jaspers è in essenza antinomica e dialettica, e una silloge delle forme in cui essa può concretamente declinarsi.

La galleria delle visioni del mondo fornite da Jaspers in questo libro servono per ri-conoscersi, cioè per “chiarificare se stessi”, la propria esistenza. La chiarificazione dell'esistenza è, secondo Jaspers, il compito principale della filosofia, compito che la filosofia ha imparato dalla psicologia e che con essa condivide. La psicologia che Jaspers ha in mente è quella disciplina che descrive e rende perspicue tutte le visioni del mondo possibili, e tutti i punti di vista filoso-

fici che stanno all'origine di esse. Per comprendere appieno questo assunto è necessario esplicitare cosa esattamente Jaspers intenda per visione del mondo.

Ciò che Jaspers chiama «visione del mondo» (*Weltanschauung*) è composta di due elementi: una prima componente soggettiva (cioè inerente al soggetto), che egli chiama «atteggiamento» (*Einstellung*), e una seconda componente oggettiva (cioè che sta di fronte al soggetto), chiamata «immagine del mondo» (*Weltbild*). L'atteggiamento è l'insieme delle strutture formali dell'esistenza psichica, attraverso le quali esperiamo il mondo e, appunto, ci formiamo un'immagine di esso. È una cornice mentale a partire dalla quale si forma un'immagine del mondo. L'immagine del mondo è l'insieme dei contenuti in cui si oggettiva e si cristallizza una determinata rappresentazione o concezione del mondo. Con un linguaggio più attuale, diremmo che l'immagine del mondo è un costrutto che si forma sulla base della forza costitutiva di un atteggiamento. Si potrebbe anche aggiungere che, per Jaspers, ciò con cui siamo in contatto non è la realtà stessa, bensì l'immagine che abbiamo di essa. Usando ancora una metafora anacronistica, l'immagine del mondo è l'interfaccia tra noi e la realtà, che è formata dalla lente dell'atteggiamento. Ovviamente, siamo solo parzialmente consapevoli di questa interfaccia, e per questo è necessario che la scienza dell'esistenza la renda evidente – la chiarifichi – tramite, appunto, una psicologia delle visioni del mondo.

Rendere evidente e perspicua la visione del mondo che si cela inavvertita in ciascuno di noi: questo è lo scopo pragmatico di questo libro, che quindi può essere letto come una guida per la cura di sé, una via per la conoscenza di se stessi tramite la oggettivazione e la esplicitazione della propria visione del mondo. Per questo motivo, la *Psicologia delle visioni del mondo* – così come la *Psicopatologia generale* – può essere annoverata tra quei libri che fanno parte del *patri-monio illuministico* dell'umanità, per il loro intento di risvegliare, tramite l'attività chiarificatrice dello spirito, una più nitida coscienza di sé, e anettere alla coscienza regioni sconosciute della propria esistenza. Naturalmente, questo apre il discorso della psicologia e della psicopatologia jaspersiana al tema dell'inconscio, che travalica gli scopi di questo contributo.

Jaspers propone sia per gli atteggiamenti, sia per le immagini del mondo una triade, illustrando tra i primi atteggiamenti oggettivi, auto-riflessivi ed entusiastici. E, inoltre, immagini del mondo spazio-sensoriali, psichico-culturali e metafisiche. La ricchezza della discussione di questa tipologia consiste principalmente nel rendere ulteriormente perspicui questi tipi tramite la delucidazione delle dottrine filosofiche a cui sono assimilabili. In ultima analisi, ad ogni tipo psicologico individuato da Jaspers corrisponde una certa filosofia dell'esistenza. Ad ogni visione del mondo è propria una certa, seppur implicita, filosofia. Rintracciare la posizione filosofica implicita in una certa visione del mondo consente di leggere "in filigrana" quella visione del mondo, che nella singola persona appare solo in abbozzo, inarticolata, e soprattutto non sviluppata tematicamente. Nella tradizione filosofica si incontrano, più lucidamente formulati che nell'esistenza concreta delle singole persone, *a priori* antropologici che troviamo all'opera nei mondi psicologici e psicopatologici.⁷ Questo, in un tempo come il nostro, di grande rinascita della filosofia della psicologia e della psicopatologia, e di numerose (e non sempre convincenti) proposte di applicazione della filosofia all'ambito della cura, può rappresentare un interessante progetto, ancora tutto da sviluppare.

Le visioni del mondo sono paragonate da Jaspers a «gusci» (*Gehäuse*) o involucri protettivi. Essi sono il punto di appoggio della nostra esistenza. Gli esseri umani non possono vivere senza questi involucri, né più né meno di quanto un mollusco possa vivere senza il suo guscio. Questi gusci non sono necessariamente oggetto di una scelta deliberata da parte della persona. Una volta acquisita una visione del mondo, essa diventa parte della persona, si instaura una specie di relazione simbiotica tra la vita della persona e la sua visione del mondo.⁸ Non possiamo vivere senza guscio, cionondimeno il nostro guscio può cambiare nel tempo. Ma mai, dice Jaspers, resteremo a lungo senza un guscio, senza una visione del mondo. La nostra vita personale può essere letta come un processo di dissoluzione e formazione di questi involucri protettivi che sono le nostre visioni del mondo. Senza la formazione di un nuovo guscio saremmo condannati alla morte, e senza la possibilità della sua dissoluzione saremmo destinati a quella specie di morte nella vita che è la rigidità. Il

momento in cui si dissolve un'abituale visione del mondo e si realizza il trapasso da una visione del mondo ad un'altra è chiamato da Jaspers «situazione limite».

Le situazioni limite e la struttura antinomica dell'esistenza

Il concetto di situazione limite è tra i contributi più fecondi della *Psicologia delle visioni del mondo*. Sarà principalmente la sezione dedicata alle situazioni limite a stimolare la riflessione di Martin Heidegger, e – al di là delle critiche che egli indirizzerà al testo jaspersiano –⁹ ad ispirargli una parte cospicua del suo *opus magnum*, *Essere e tempo*.¹⁰ Al punto che può riuscire difficile leggere il testo di Jaspers senza avere in mente il modo in cui esso verrà sviluppato dal filosofo di Messkirch, e viceversa. Della nozione di situazione limite si sente l'eco attraverso tutta la storia del movimento fenomenologico, a partire nel concetto heideggeriano di «situazione emotiva» (*Befindlichkeit*), l'insieme di elementi di passività, di opacità e di condizionatezza che caratterizzano la nostra esistenza. Fino alla sua applicazione in psicopatologia in ciò che Hubertus Tellenbach chiama «disperazione» (*Verzweiflung*),¹¹ la porta d'ingresso nella condizione melanconica, caratterizzata dall'essere paralizzati da un'antinomia irresolubile.

Innanzitutto, Jaspers chiarisce che sempre e comunque noi ci troviamo in situazione, vale a dire concretamente coinvolti nel mondo. Siamo sempre e comunque situati, mai ci possiamo tirar fuori dal fiume dell'esistenza. Puntualizza, inoltre, che la comprensione che abbiamo di noi stessi è sempre e comunque anch'essa situata, nel senso che non possiamo comprendere noi stessi se non in situazione. Abbiamo, come si è visto fin qui, una comprensione di noi stessi e del mondo mediata dalla nostra visione del mondo. La nostra visione del mondo ci protegge da un contatto troppo diretto col mondo: «Human kind cannot bear too much reality» –¹² scriverà di lì a poco il poeta T.S. Eliot. Di situazione in situazione, ciascuno di noi prima o poi giunge presso una situazione limite. Le situazioni limite – e tra esse segnatamente la lotta, la morte, il caso, e la colpa – sono quelle che «non offrono (...) un punto fermo, un elemento assoluto indubitabile, un sostegno che dia fermezza e stabilità a ogni

esperienza e a ogni pensiero. Tutto scorre, è preso nel moto irrequieto dell'essere-posto-in-forse, tutto è relativo, finito, scisso in contrari, non è mai il tutto, l'assoluto, l'essenziale». ¹³ Nelle situazioni limite si realizza una collisione dei valori. In esse si manifesta la struttura antinomica, cioè radicalmente conflittuale, dell'esistenza. In esse la forza pacificatrice e conciliante delle visioni del mondo viene meno. L'uomo è posto di fronte a se stesso, senza la mediazione rassicurante, il guscio protettivo di una visione del mondo. Posto di fronte a se stesso, è chiamato a scegliere. Conoscersi è, in fondo, non solo un atto cognitivo o intellettuale; bensì un atto pratico-deliberativo. Conoscersi è scegliersi. Di fronte alla situazione limite l'uomo è chiamato a una scelta, cioè è chiamato a sceglier-si.

La situazione antinomica, in particolare, può esercitare tre tipi di effetti. Se ne può essere distrutti, paralizzati nell'azione: più le antinomie prendono forma, più diventano manifeste, più aumenta l'insicurezza che paralizza ogni azione, ogni coscienza, ogni vivere. Oppure si può fare in modo di ignorarla: lasciare convivere le antinomie tenendole lontane dalla coscienza, poiché l'«uomo d'azione è sempre senza coscienza». ¹⁴ Infine, se ne può trarre forza: se sperimentate lealmente, le antinomie sono lo scenario infinito della dialettica del porsi in questione, del mettere in gioco le proprie visioni del mondo, del rinnovare la propria identità tramite la riflessione su se stessi. La situazione antinomica risveglia alla più autentica coscienza di sé: «la coscienza dell'esistenza insorge nell'uomo proprio grazie alla coscienza della situazione antinomica». ¹⁵

La chiarificazione dell'esistenza

La situazione limite è un'occasione per conoscersi e per scegliersi. Si può avvicinare questo assunto a due luoghi "caldi" dell'antropologia della cura del Novecento: la concezione dell'angoscia come umore smondanzante, e quindi come preludio all'autentica cura di sé di cui parla Heidegger in *Essere e tempo*; e la nozione di sintomo, anch'essa di derivazione heideggeriana, come disvelamento, che troviamo nella tradizione lacaniana. ¹⁶ La concettualizzazione lacaniana del sintomo è un buon esempio della svolta che, grazie al pensiero psicoanalitico,

sposta l'obiettivo della cura dalla ricerca delle cause alla ricerca del significato di un fenomeno abnorme. Il sintomo è per Lacan un tipo particolare di atto linguistico attraverso il quale l'inconscio si manifesta. Il sintomo è un evento tramite il quale si manifesta un significato. Da ciò deriva che, piuttosto che essere un accidente da eliminare, il sintomo è la manifestazione di qualcosa di essenziale che riguarda la persona che ne è portatrice: la manifestazione di qualcosa che può condurre alla scoperta di ciò che c'è di più proprio in quella persona, la sua vera identità. Il sintomo ha la stessa struttura dell'*aletheia* heideggeriana: è il luogo in cui la verità sulla persona manifesta se stessa nascondendosi. Il sintomo è l'opportunità contingente di un possibile incontro tra la persona e ciò che la persona ignora di se stessa.

Al pari della situazione-limite, il sintomo, per dirla nel linguaggio di Jaspers, è l'occasione della chiarificazione della propria esistenza. Questa antropologia della cura è articolabile in un tipo di psicoterapia che per le sue fondazioni metodologiche è definita «fenomenologica» – di cui daremo qui di seguito un saggio.

In primo luogo, è necessario mettere a frutto la nozione di situazione e declinarla come situativo patogeno. La chiarificazione del situativo patogeno consiste nella ricostruzione, insieme con il paziente, delle circostanze recenti che hanno prodotto e continuano a produrre la sofferenza e i sintomi. Questa ricostruzione mira a individuare ed esplicitare puntualmente gli scenari patogeni e il modo in cui vengono vissuti dal paziente, ancor prima che a ricostruirne gli antecedenti e la storia remota. L'analisi del situativo patogeno si concentra sul vissuto del paziente, mira a rendere esplicite le *pieghe* di questo vissuto e i significati personali attribuiti dal paziente alle proprie esperienze e alle circostanze in cui essi sono generati, nell'ambito di una congiuntura di scatenamento innescata dalla situazione intesa come *tranche* del rapporto Io-Mondo.

L'analisi del situativo patogeno prosegue nella chiarificazione della struttura vulnerabile. Questa consiste nella successiva ricostruzione delle condizioni di possibilità dell'insorgere dei vissuti psicopatologici nel situativo patogeno. Il rapporto tra situativo patogeno e struttura vulnerabile è concepito secondo la metafora chiave-serratura. L'analisi della struttura vulnerabile si svolge alla luce della nozione di dispositivo di vulnerabilità. Con questo concetto si indicano quelle

caratteristiche che fanno di un essere umano al tempo stesso una persona in rapporto dialettico con se stesso e aperta al mondo e un essere fragile ed esposto alla malattia. Con “vulnerabilità” non si intende predisposizione, ma ci si riferisce all'essere strutturalmente sospesi tra salute e malattia. Con “dispositivo” si vuole indicare che questi fenomeni non sono disposti dalla persona, ma piuttosto dispongono della persona stessa. Sono istituzioni interne alla vita di ciascun essere umano, e agiscono in maniera per lo più implicita. Dispongono la vita umana nel modo in cui siamo soliti viverla e conoscerla nella nostra cultura e nella nostra epoca. Un dispositivo di vulnerabilità diventa patogeno quando se ne esaltano le intrinseche caratteristiche di vulnerabilità. È un dispositivo del quale non posso più disporre, ma che dispone univocamente le cose per me. Si può dire qui solo brevemente dei dispositivi di vulnerabilità:¹⁷ tra essi si annovera il conflitto, cioè il dispositivo più dettagliatamente articolato da Jaspers nella *Psicologia delle visioni del mondo* sulla base della sua concezione dell'esistenza umana come radicata nell'antinomia; ma accanto al conflitto altri dispositivi vulnerabili sono il trauma, le emozioni, e la coscienza. La loro individuazione mira a costruire un percorso dotato di senso che mette in rapporto vulnerabilità personale e situativo patogeno.

Il terzo cardine su cui ruota questo sviluppo clinico della jaspersiana chiarificazione dell'esistenza è la chiarificazione della situazione terapeutica. Questa è diretta a rendere visibile quanto accade nel terapeuta, nel paziente e nella situazione (trascendentale) in cui si collocano entrambi ed entrambi sono coinvolti. In essa, il tempo, lo spazio, i corpi assumono una precisa fisionomia che rappresenta un prototipo di *noità*, la cui specificità consiste nel fatto che può essere fermata, descritta, analizzata. La verità sul soggetto – insegna Jaspers – si dà solo *in situazione*. Conoscersi è conoscersi in situazione; mai si dà conoscenza di sé per un individuo isolato. La situazione terapeutica attualizza modi di essere con l'altro che mettono in gioco pensieri, ricordi, emozioni, valori, aspettative sia del paziente sia del terapeuta. Nella situazione terapeutica, in quanto esperimento protetto di *noità*, gli aspetti impliciti della relazione possono essere resi oggetto di discorso e di esercizi di *visioning*.

Infine, il quarto stadio della chiarificazione dell'esistenza consiste nella chiarificazione del progetto di mondo del paziente. Questa

procede dal rinvenimento dell'originario progetto di mondo, e dei valori, degli ideali, degli obiettivi in esso vigenti; e dalla ricostruzione del suo tragitto fallito, in quanto reso instabile dalla sproporzione antropologica, cioè da ambizioni mal calibrate (eccessive o difettive) rispetto alla capacità di realizzazione della persona e alle possibilità offerte dal suo ambiente. E si conclude con l'elaborazione di un progetto di mondo più autentico nel senso di corrispondente al Sé, equilibrato, e commisurato alla nicchia ecologica, cioè non minato dalla sproporzione antropologica.

Conclusioni

La *Psicopatologia Generale* e la *Psicologia delle visioni del mondo* provvedono le basi per una teoria del patologico e per una antropologia orientata alla cura. In aggiunta a ciò, forniscono anche le premesse per una rigorosa riflessione metodologica ed etica circa gli strumenti, gli obiettivi e i limiti della conoscenza dell'esistenza altrui. La *Psicopatologia generale*, in particolare, fornisce un linguaggio per parlare del *pathos*, e mette in guardia dai rischi rappresentati dagli eccessi e dagli abusi di questo linguaggio. Certamente, poter disporre di un *logos* del *pathos* non rappresenta in sé e per sé una tecnica o un metodo psicoterapeutico, cioè non è condizione sufficiente per fondare una forma *sui generis* di psicoterapia. Tuttavia, ne è condizione necessaria, in quanto se comprendere l'altro non equivale a curarlo, per curare l'altro, e per aiutarlo a comprendersi, è necessario comprenderlo e essere consapevoli degli strumenti, dei limiti e dei rischi di tale comprensione.

La *Psicologia delle visioni del mondo*, dal canto suo, illustra i dispositivi tramite i quali l'esistenza cerca riparo dall'instabilità e dall'incertezza, e le situazioni in cui tali dispositivi si inceppano e in cui la precarietà dell'esistenza umana si manifesta con tutta la propria perturbante violenza. Compito tanto del filosofo quanto del clinico è la chiarificazione dell'esistenza. Fare chiarezza su questi dispositivi e su queste situazioni è senza dubbio anche il compito della clinica, e per essere più esatti della psicoterapia, che è chiamata ad aver cura dell'esistenza dell'altro di fronte al rischio dell'arresto della dialettica

dell'esistenza, cioè della paralisi dell'azione o della paralisi della conoscenza di sé, e a condurre tale esistenza ad una sincera auto-chiarificazione e ad una leale scelta di se stessa. Il farsi e il disfarsi delle visioni del mondo può ben rappresentare la mobilità e la dialettica dell'esistenza. Disporre di una sistematica tipizzazione delle forme di esistenza vulnerabile, delle situazioni patogene e dei dispositivi di vulnerabilità, può essere una valida guida nell'orientarsi rispetto a questi incessabili cambiamenti.

Note

- ¹ K. Jaspers, *Psicopatologia generale* (1959), trad. it. Il Pensiero Scientifico, Roma 1964.
- ² K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo* (1919), trad. it. Astrolabio, Roma 1950.
- ³ K. Jaspers, *Psicopatologia Generale* (1959), cit., p. V.
- ⁴ *Ibidem*.
- ⁵ *Ibidem*.
- ⁶ K. Jaspers, *Autobiografia filosofica* (1969), trad. it. Morano, Napoli 1969.
- ⁷ Cfr. G. Stanghellini, *Antropologia della vulnerabilità*, Feltrinelli, Milano 1997.
- ⁸ Cfr. D. K. Naugle, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan 2002.
- ⁹ Cfr. M. Heidegger, *Note sulla "Psicologia delle visioni del mondo" di Karl Jaspers* (1979), in *Segnavia*, trad. it. Adelphi, Milano 1987.
- ¹⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), trad. it. Longanesi, Milano 1976.
- ¹¹ H. Tellenbach *Melanconia* (1961), trad. it. Il Pensiero Scientifico, Roma 1975.
- ¹² T.S. Eliot, *Quattro quartetti* (1943), trad. it. Garzanti, Milano 1976.
- ¹³ K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo* (1919), cit., p. 267.
- ¹⁴ Ivi, p. 279.
- ¹⁵ Ivi, p. 285.
- ¹⁶ J. Lacan, *Le synthome* (1975-1976), in *Les Séminaires, Livre XXIII*, Paris, Seuil 2005.
- ¹⁷ Per approfondimenti si rimanda a G. Stanghellini, M. Rossi Monti, *Psicologia del patologico*, Cortina, Milano 2009.

Gli Autori

ALESSANDRA AMBROSINI

Psicologa psicoterapeuta. Dottoranda in Psicologia Clinica e Professore a contratto presso l'Università degli Studi "G. d'Annunzio" di Chieti. I suoi interessi sono rivolti alla fenomenologia e alla psicopatologia, con particolare attenzione nei confronti della vulnerabilità alla depressione.

GRAZIELLA BERTO

Docente di filosofia. Si è laureata in filosofia con Pier Aldo Rovatti e ha conseguito il dottorato presso l'Università di Trieste, dove ha poi lavorato a un progetto di ricerca riguardante il problema dell'alterità nel pensiero contemporaneo e ha insegnato Filosofia della cultura e Filosofia e scrittura. È redattrice di «aut aut». Oltre a vari saggi su problemi del pensiero contemporaneo, e in particolare su filosofia e psicoanalisi, ha pubblicato *L'attimo oscuro. Saggio su Ernst Bloch* (Unicopli, Milano 1988), *Freud, Heidegger, lo spaesamento* (Bompiani, Milano 1999), e ha tradotto diverse opere di Derrida.

ENRICO CASTELLI GATTINARA

Filosofo, ha tenuto per anni corsi presso l'École des hautes études en sciences sociales di Parigi e ha insegnato Epistemologia della storia alla Facoltà di Filosofia, lettere, scienze umanistiche, studi orientali dell'Università "Sapienza" di Roma. Ha pubblicato molti articoli e diversi libri sull'epistemologia delle scienze umane e sui rapporti fra arte, scienza, filosofia, epistemologia ed estetica. Dirige la rivista «Aperture. Punti di vista a tema».

PAOLA CAVALIERI

Psichiatra e psicoterapeuta con formazione junghiana. Svolge attività come libero professionista, con interessi prevalentemente volti a coniugare una psicopatologia descrittiva a una psicopatologia fenomenologica, mostrando una particolare attenzione alle patologie psicotiche. Autrice di pubblicazioni inerenti i disturbi dell'umore.

FELICE CIMATTI

Insegna Filosofia del linguaggio all'Università della Calabria. Fra le sue pubblicazioni *Il senso della mente. Per una critica del cognitivismo* (Bollati Boringhieri, Milano 2004), *Il volto e la parola. Per una psicologia superficiale* (Quodlibet, Macerata 2007), *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di Dio* (Codice edizioni, Torino 2009), *Naturalmente comunisti. Linguaggio, politica ed economia* (Bruno Mondadori, Milano 2011), *La vita che verrà. Biopolitica per Homo sapiens* (ombre corte, Verona 2012). Dirige la «Rivista italiana di filosofia del linguaggio»; è uno dei fondatori del Centro studi di filosofia e psicoanalisi dell'Università della Calabria. Collabora stabilmente con la «Rivista di psicoanalisi» ed è docente dell'Istituto Freudiano, sede di Roma. Scrive per le pagine culturali del *manifesto* e per l'inserito *Tuttoscienze* della *Stampa*. È uno dei conduttori del programma radiofonico di attualità culturale *Fahrenheit*, Radio3. Ha pubblicato un romanzo, *Senza colpa* (Marcos y Marcos, Milano 2010).

GIOVANNI FORESTI

Psichiatra, psicoanalista, membro ordinario della SPI e dell'IPA. Segretario scientifico della Società psicoanalitica italiana, è stato consulente organizzativo e supervisore di numerose istituzioni pubbliche e private, membro fondatore e past president di Mito&Realtà, onlus. Fa inoltre parte de IL NODO GROUP (Torino) e di OPUS (Londra). Tra i suoi contributi recenti: *Esercizi di visioning* (scritto con M. Rossi Monti, Borla, Roma 2009); *Sognare l'analisi* (in collaborazione con A. Ferro et al., Boringhieri, Milano 2007); *Psicoanalisi in giallo* (in collaborazione con A. Ferro et al., Cortina, 2011).

ELENA GIGANTE

Laureata in Psicologia clinica presso l'Università "Sapienza" di Roma e in Pianoforte presso il Conservatorio "T. Schipa" di Lecce, è interessata a indagare l'area di confine tra le discipline musicologiche e la psicoanalisi. I suoi interessi sono incentrati sullo studio della musica come schema logico per l'accesso alla psiche e al linguaggio. Nel 2009 ha ricevuto un premio dal Ministero per la trasparenza e per le politiche giovanili e dalla Regione Puglia per la realizzazione di un progetto di recupero della memoria mediante la costruzione di un archivio sonoro *open source* dal titolo *Inaudito.org*. Il progetto nasce dal lavoro *La musica come forma di linguaggio assertivo* («Psichiatria e Psicoterapia», 4, 2010). Autrice di testi teatrali e performance, nel 2010 ha scritto e diretto il documentario *L'inaudito*. La sua ricerca artistica è orientata alla fusione di diversi linguaggi espressivi.

TONINO GRIFFERO

Professore ordinario di Estetica nell'Università di Roma Tor Vergata, è direttore di «Sensibilia» (Colloquium on Perception and Experience), della rivista «Lebenswelt. Aesthetics and philosophy of experience» e delle seguenti collane editoriali: «Oltre lo sguardo. Itinerari di filosofia» (Armando, Roma), «Percezioni.

estetica & fenomenologia» (Marinotti, Milano). Si è occupato di ermeneutica, dell'estetica di Schelling, delle concezioni dell'immaginazione transitiva e della corporeità spirituale, e da ultimo di una fenomenologia ed estetica delle atmosfere. È autore delle seguenti monografie: *Interpretare. La teoria di Emilio Betti e il suo contesto* (Rosenberg & Sellier, Torino 1988); *Spirito e forme di vita. La filosofia della cultura di Eduard Spranger* (Angeli, Milano 1990); *Senso e immagine. Simbolo e mito nel primo Schelling* (Guerini, Milano 1994); *Cosmo Arte Natura. Itinerari schellinghiani* (Cuem, Milano 1995); *L'estetica di Schelling* (Laterza, Roma-Bari 1996); *Oetinger e Schelling. Teosofia e realismo biblico alle origini dell'idealismo tedesco* (Nike, Segrate-Milano 2000); *Immagini attive. Breve storia dell'immaginazione transitiva* (Le Monnier, Firenze 2003); *Il corpo spirituale. Ontologie "sottili" da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger* (Mimesis, Milano 2006); *Storia dell'estetica moderna* (Nuova Cultura, Roma 2008), *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali* (Laterza, Roma-Bari 2010).

MAURO LA FORGIA

Docente di Psicologia dinamica e di Psicopatologia all'Università "Sapienza" di Roma e analista con funzioni didattiche presso il Centro italiano di psicologia analitica (CIPA). Recentemente ha svolto ricerche sugli aspetti psicodinamici dell'intenzionalità, sul ruolo dell'angoscia nella costruzione dell'identità e sul rapporto tra identità e linguaggio, ricerche pubblicate nei due libri, scritti insieme a Maria Ilena Marozza, *L'altro e la sua mente* (Fioriti, Roma 2000) e *Le radici del comprendere* (Fioriti, Roma 2005), nel volume collettaneo *La conoscenza sensibile*, curato insieme a Maria Ilena Marozza, (Moretti & Vitali, Bergamo 2008) e nel libro *Morfogenesi dell'identità* (Mimesis, Milano 2008).

MARIA ILENA MAROZZA

È psichiatra e membro del Centro italiano di psicologia analitica (CIPA), per il quale svolge attività di docenza, di supervisione e di seconde analisi. Ha insegnato Psicologia clinica e Psicoterapia presso la facoltà di Medicina e Chirurgia dell'Università "Tor Vergata" di Roma. È autrice di numerose pubblicazioni. Con Mauro La Forgia ha pubblicato i volumi *L'altro e la sua mente* (Fioriti, Roma 2000) e *Le radici del comprendere* (Fioriti, Roma 2005), e ha curato il volume collettaneo *La conoscenza sensibile* (Moretti & Vitali, Bergamo 2008).

FERDINANDO G. MENGA

Dopo aver conseguito due dottorati di ricerca, in Filosofia (presso la Ruhr-Universität di Bochum) e in Filosofia del Diritto (presso l'Università di Catania), svolge attualmente la sua attività di ricerca e didattica presso l'Università di Tübingen. Si occupa di tematiche filosofico-giuridiche, filosofico-politiche e di etica pubblica con particolare riferimento al pensiero contemporaneo. Oltre a numerosi saggi su riviste italiane ed internazionali, è autore dei seguenti studi monografici: *La passione del ritardo. Dentro il confronto di Heidegger con Nietzsche*

(Franco Angeli, Milano 2004); *Potere costituente e rappresentanza democratica. Per una fenomenologia dello spazio istituzionale* (Editoriale scientifica, Napoli 2010); *L'appuntamento mancato. Il giovane Heidegger e i sentieri interrotti della democrazia* (Quodlibet, Macerata 2010); *La mediazione e suoi destini. Profili filosofici contemporanei fra politica e diritto* (ombre corte, Verona 2012).

PAOLO FRANCESCO PIERI

Analista, membro dell'International Association of Analytical Psychology e del Centro Italiano di Psicologia Analitica, dove svolge funzioni di training. Insegna Psicologia dinamica all'Università di Firenze e dirige la Rivista «Atque: Materiali tra filosofia e psicoterapia». Tra le sue opere: *Dizionario junghiano* (Boringhieri, Torino 1998), *Introduzione a Jung* (Laterza, Roma-Bari 2003), tradotte in portoghese rispettivamente nel 2001 e nel 2004.

GIOVANNI STANGHELLINI,

Dottore in Medicina e Dottore in Medicina *honoris causa*, specialista in Psichiatria, svolge la professione di psicoterapeuta a Firenze. È professore straordinario di Psicologia dinamica presso l'Università "G. d'Annunzio" di Chieti. Presidente della sezione *Philosophy and the Humanities* della World psychiatric association e della sezione «*Philosophy and Psychiatry* della Association of european psychiatrists», è co-editor della collana «International perspectives for philosophy and psychiatry» (Oxford University Press). È autore di circa centocinquanta pubblicazioni sui temi della psicopatologia fenomenologica delle psicosi e dei fondamenti filosofici della clinica dei disturbi mentali. Tra le sue recenti pubblicazioni, *Psicopatologia del senso comune* (Cortina, Milano 2008), *Psicologia del patologico* (Cortina, Milano, 2009 con Mario Rossi Monti) e *Emotions and Personhood* (Oxford University Press, Oxford/New York 2012, con René Rosfort).

ATQUE. MATERIALI TRA FILOSOFIA E PSICOTERAPIA
RIVISTA SEMESTRALE
Nuova serie
n. 8/9 – anno 2011

Registrazione Tribunale di Firenze, il 28 febbraio 1990, n. 3944
Direzione Paolo Francesco Pieri

Redazione Remo Bodei, Paola Cavalieri, Fabrizio Desideri,
Maurizio Ferrara, Anna Gianni, Alfonso Maurizio Iacono, Mauro
La Forgia, Roberto Manciocchi, Maria Ilena Marozza, Luciano
Mecacci, Paolo Francesco Pieri, Amedeo Ruberto

Contribuiscono, tra gli altri Luigi Aversa, Umberto Galimberti,
Enrico Ghidetti, Fausto Petrella, Alessandro Pagnini, Mario
Rossi-Monti, Carlo Sini, Silvano Tagliagambe, Enzo Vittorio
Trapanese

Realizzazione tecnica Marco Catarzi