



Moretti & Vitali editori

Cras iterabimus aequor

Rivista semestrale

22

Dicembre 2000 - Maggio 2001

Redazione: R. Bodei, F. Desideri, M. Ferrara, A.M. Iacono, L. Mecacci, P.F. Pieri.

Direzione: Via Girolamo Benivieni, 9 - 50132 Firenze - tel. 055/573607 (il giovedì, ore 9-13).

Collaborano, tra gli altri: L. Aversa, A. Barchiesi, M. Bianca, M. Ceruti, U. Galimberti, A.G. Gargani, E. Ghidetti, M. La Forgia, M. Lavagetto, L. Lentini, G. Maffei, S. Natoli, F. Petrella, M. Rossi-Monti, A. Ruberto, C. Sini, E.V. Trapanese, M. Trevi.

Direttore responsabile: Paolo Francesco Pieri.

Progetto grafico: Barbara Vitali.

Consulente tecnico: Paolo Piazzesi.

Stampa: LCM Selecta Group - Milano

Registr. del Tribunale di Firenze n. 3944 in data 28-2-90

Abbonamento annuo (due numeri): Italia L. 35.000, Estero \$ 27.

Il pagamento può essere effettuato nelle forme seguenti: a) assegno di c/c bancario; b) assegno circolare; c) vaglia postale; d) versamento sul c/c postale n. 11196243. In ogni caso il versamento va intestato a Moretti&Vitali Editori srl, Via Betty Ambiveri 15, 24126 Bergamo.

Per ulteriori informazioni telefonare al n. 035/321588.

Per richiedere numeri arretrati: tel. 035/321588; fax 035/321647.

SOMMARIO

<i>Arnaldo Ballerini</i> , LA INCOMPRESA "INCOMPRESIBILITÀ" DI KARL JASPERS	7
<i>Franco Basaglia e Agostino Pirella</i> , DELIRI PRIMARI E DELIRI SECONDARI, E PROBLEMI FENOMENOLOGICI DI INQUADRAMENTO	19
<i>Antonella Di Ceglie</i> , LA CATEGORIA JASPERSIANA DELLA INCOMPRESIBILITÀ TRA DIMENSIONE INDIVIDUALE E DIMENSIONE SOCIALE	29
<i>Mauro Fornaro</i> , L'EMPATIA: DA JASPERS A FREUD E OLTRE	43
<i>Umberto Galimberti</i> , KARL JASPERS E LA PSICOPATOLOGIA	63
<i>Alberto Gaston</i> , KARL JASPERS: L'INATTUALE ATTUALITÀ DELLA PSICOPATOLOGIA	79
<i>Karl Jaspers</i> , LA PROSPETTIVA FENOMENOLOGICA IN PSICOPATOLOGIA	97
<i>Maria Ilena Marozza</i> , DA JASPERS A JUNG. IL RIPENSAMENTO DELL'ESPERIENZA COME BASE DELLA TEORIA CLINICA	125
<i>Vanna Berlincioni e Fausto Petrella</i> , NOTE SU "PER LA CRITICA DELLA PSICOANALISI" DI KARL JASPERS	151
<i>Paolo Francesco Pieri</i> , CONOSCENZA E OSSERVAZIONE IN PSICOLOGIA. DUE VOCI DEL DIZIONARIO JUNGHIANO, BOLLATI BORINGHIERI	165
<i>Fabio Polidori</i> , JASPERS, LE ROVINE DI NIETZSCHE	183
<i>Mario Rossi Monti</i> , LO STATO DI EMARGINAZIONE DELLA PSICOPATOLOGIA. QUALI RESPONSABILITÀ PER GLI PSICOPATOLOGI?	197
<i>Indice dei fascicoli pubblicati</i>	215
<i>Indice per Autore</i>	218

LA INCOMPRESA “INCOMPRESIBILITÀ” DI KARL JASPERS

Arnaldo Ballerini

Karl Jaspers è lo studioso che ha fondato la psicopatologia fenomenologica (il suo testo principe, *Psicopatologia generale*, è del 1913 e via via rielaborato e riedito fino al 1959) sottraendo la psichiatria al mito positivistico di una sua esaustiva risoluzione nell'ambito della patologia cerebrale e ad una sua totale sudditanza alle scienze neuropatologiche, aprendo così la strada per un approccio più propriamente antropologico nello studio delle malattie mentali: “Il fatto che le malattie mentali siano fondamentalmente umane ci obbliga a non vederle come un fenomeno naturale generale, ma come un fenomeno specificamente umano”¹.

Per un singolare destino Jaspers, proprio per aver posto la soggettività del malato al centro della psicopatologia, fu accusato, dal punto di vista di una scienza oggettivante l'uomo, di “nichilismo”; mentre per il suo sforzo di definire le esperienze psicotiche mediante il criterio della “incomprensibilità” (formale, si badi, non perché schegge tematiche senza senso; non perché non delineano una particolare visione del mondo) ha ricevuto in epoca di anti-psichiatria l'accusa di “razzismo”. Verrebbe voglia di mettere assieme le due contrastanti critiche e mandarle a spasso assieme, come il Manzoni pensava di fare di obiezioni opposte rivolte al suo modo di procedere nella scrittura dei *Promessi sposi*.

Quella di Jaspers, al di là dei dati messi in luce, è stata essenzialmente una lezione metodologica. Considerando la psicopatologia come inerente alle scienze umane, egli indicò essere di primo piano, esattamente dal punto di vista epistemico, lo studio del mondo interno, dell'interno esperire del folle, rispetto alla osservazione di “sinto-

mi dell'espressione", quali il comportamento, l'efficacia delle prestazioni. Egli mise risolutamente in guardia la psicopatologia verso le insidie insite nella separazione soggetto-oggetto, da cui la oggettivazione discende.

Si trattò, nella prassi della psichiatria, di eleggere l'udito ad organo privilegiato dello psicopatologo, invece che la vista. Da allora, qualsiasi tentativo di cortocircuitare la soggettività del malato nella ricerca di sintomi obbiettivi sconta una disastrosa carenza di ascolto.

La psichiatria piuttosto che catalogo di bizzarrie e stravaganze comportamentali, come in gran parte era in antico, dopo Jaspers diviene uno studio dei modi di essere espressi nei singoli vissuti della persona, accolti senza inferenze interpretativo-teoriche, ma quali appunto "fenomeni" da studiare nella loro concretezza vissuta. "L'oggetto della psicopatologia è l'accadere psichico reale e cosciente. Noi vogliamo sapere che cosa provano gli esseri umani nelle loro esperienze e come le vivono"². È questo il manifesto fenomenologico della psicopatologia. Alcuni concetti fondamentali di Jaspers, precursori della sua vocazione a filosofo dell'esistenza, e in parte derivati da Dilthey, sono stati: la distinzione fra "comprendere" in sede psichica e "spiegare" in sede naturalistica; il valore essenziale della "forma" assunta dalla vita mentale come assai più importante degli individuali contenuti per definire i disturbi psicotici; la metodica di avvicinarsi ai vissuti dell'altro con uno sforzo di immedesimazione costante e consapevole; il valore dello strumento "empatico" per poter rivivere in noi l'esperire altrui. "Deve esserci in lui [nello psicopatologo] come una immedesimazione nell'altro [...] Lo psicopatologo è legato alla propria capacità di vedere, di sperimentare interiormente e alla propria ampiezza di orizzonti, all'apertura verso nuovi problemi e alla propria ricchezza spirituale"³. L'unico strumento che lo psicopatologo può usare è se stesso in rapporto alla soggettività dell'altro, attraverso "il palpitare della propria anima all'unisono con le vicende altrui"⁴.

Si può irridere l'empatia considerandola una trappola per lo psichiatra, come se essa fosse un ingenuo "vogliamoci bene" che non tiene conto della quota di distruttività insita in ogni relazione umana. In realtà, da Husserl alla Stein, l'empatia è per la riduzione fenomenologica la possibilità che abbiamo di riconoscere l'altro come sog-

getto, come sorgente autonoma di desideri, bisogni, emozioni. In una parola di fondare la costituzione del mondo intersoggettivo nel quale tutti viviamo, e nel quale la costituzione dell'Altro è co-costitutiva della stessa ipseità. Le parole di Jaspers non sono quindi un precetto etico, per quanto siano anche questo, ma una via epistemica allo studio della vita mentale.

Nei confronti del mondo della follia, che l'umanità ha da sempre riconosciuto come tale, le scelte sono o negarne maniacalmente l'esistenza o farne una ipotetica lineare ricaduta di danni organici o cercare di definirlo ed illuminarlo sul piano dei vissuti interni che lo connotano. È questo atteggiamento che ha aperto la strada ad approcci antropofenomenologici che, pur basandosi su fenomenologie diverse da quella utilizzata da Jaspers e che si ispirano essenzialmente ad Heidegger, hanno tuttavia preso le mosse dalla centralità del mondo vissuto che Jaspers pose risolutamente al centro dello studio della follia.

Nei quasi cento anni trascorsi dall'opera di Jaspers, la psicopatologia non si è certo fermata ai confini da lui accettati, in uno sforzo di oltrepassamento verso l'essenza dell'essere folle (e basterebbe citare Ludwig Binswanger o Minkowski o contemporanei come Blankenburg e molti altri studiosi) ma senza la sua opera fondatrice, che può essere certo superata ma non ignorata, si è corso il rischio di ridurci ad una psichiatria *mindless*, ove il disturbo ricade nella insignificanza di un corpo che non ha senso o di una società oppressiva ed aliena, e così scompare la possibilità di avvicinarci al mondo psicotico come appunto un modo di essere e un progetto di mondo, per sventurati e fallimentari che siano. E ciò non significherebbe solo una disumanizzazione della follia, ma esattamente una perdita di conoscenza nei confronti di essa.

Di fronte al compito di definire ciò che si indica come "psicosi" le opzioni correnti hanno tutte come sovraordinato il concetto di "perdita di contatto con la realtà": questo è un concetto che esprime la condizione psicotica ma nello stesso tempo la interpreta. Ma questa sostituzione di una realtà personale, idiosincrasica, alla realtà condivisa, in quali modi dell'esperire si manifesta? Stando, secondo l'assioma fenomenologico, "ai fatti stessi" della vita mentale cosciente, cosa è che connota alcuni modi dell'esperire come "psicotici"? Se il

segreto della vita psichica è il segreto della forma, quali forme sono da dire psicotiche? Qual è la caratteristica non dei sintomi ma dei "fenomeni" della follia? Queste sono alcune delle domande alle quali la riflessione di Jaspers tentò di rispondere.

Ne sono derivate, come si sa, ineccepibili analisi dei vissuti psicotici che, come conseguenza del metodo adottato, si sono rivolte tradizionalmente ai cosiddetti sintomi "produttivi" delle psicosi e soprattutto al delirio.

Non penso sia necessario sottolineare la centralità del fenomeno "delirio", in quanto crisi del modo di proprietà delle proprie idee, nella concettualizzazione stessa della malattia mentale, anche se oggi è evidente che il delirio non può funzionare come strumento per dissezioni e delimitazioni nosografiche. E tuttavia ci dibattiamo tuttora in discrete imprecisioni o vaghezze definitorie del delirio, la cui assenza la psicopatologia jaspersiana ha invece cercato di cogliere mediante gli strumenti conoscitivi che si rifanno alle nozioni di "incomprensibilità" e di "processo".

I due termini "incomprensibile" e "processo" rimandano l'uno all'altro in una circolarità semantica nella quale il concetto di processo è l'esplicazione nominalistica della incomprendibilità del fenomeno osservato. In un celebre passo della *Psicopatologia generale* Karl Jaspers scriveva: "Diamo il nome di vere idee deliranti solamente a quelle idee deliranti che hanno la radice in una esperienza patologica primaria [...] mentre chiamiamo idee deliroidi quelle che sorgono, comprensibilmente [...] e che possono quindi psicologicamente essere derivate dalle emozioni, dalle pulsioni, dai desideri e dalle paure"⁵. Queste poche righe di Jaspers si riferiscono alle constatazioni fenomeniche ed elaborazioni concettuali che hanno avuto il risultato di fondare la categoria del delirio sulla incomprendibilità della esperienza delirante per sé.

"Comprendere" e la sua controfaccia, in negativo, sono divenute quindi parole-chiave della psicopatologia clinica. Il problema è tuttavia comprendere cosa voglia dire "comprendere", vista la polisemia che assume, per esempio, in frasi del tipo "non comprendo questo teorema" o in altre come "mia moglie non mi comprende". Fra i diversi possibili modelli ermeneutici del "comprendere" la tradizione psicopatologica si basa su un comprendere che cerca di ritrovare il



mondo vissuto nella individuale esperienza, specialmente nella forma dell'esperienza che può essere avvicinata sulla strada della identificazione con l'altro. Ed io preciso "sulla strada" perché ogni identificazione completa è fenomenologicamente un mito: noi possiamo rivivere gli aspetti formali dell'attività mentale dell'altro, ma i contenuti ci resteranno sempre estranei in quanto irriducibilmente altrui. Ogni comprendere è quindi alla base un auto-comprendersi.

La tradizione psicopatologica porta il merito e la responsabilità di aver posto la doppia dicotomia comprendere vs. spiegare e comprensibilità vs. incomprendibilità proprio nel cuore della psichiatria; e con ciò continuiamo a dover fare i conti. Lo scacco del comprendere la forma nella quale si manifesta quel particolare modo del credere che è il delirio, resta un strumento euristico tuttora indispensabile per definirlo.

Questa impossibilità a comprendere dell'osservatore-partecipe ha valore conoscitivo se è un limite toccato continuando peraltro a cercare di comprendere. Il comprendere utilizzato dallo psicopatologo non si arresta quindi tanto presto, ed ha altri presupposti che il comune comprendere *naïf*.

Kant scriveva che la sola caratteristica generale della follia è la perdita del senso comune e l'emergere di una eccentricità logica (*sen-*

sus privatus). E così delineava la costruzione di un proprio mondo della dis-ragione, che a me ricorda l'*idios kosmos* illuminato dalla antropofenomenologia.

Dal punto di vista intersoggettivo ognuno di noi ha provato la improvvisa e dolorosa esperienza disgiuntiva che emerge in presenza del delirio: è una esperienza più netta che quella della irrazionalità ad esempio espressa in comportamenti stravaganti o enigmatici ritiri, dietro i quali uno può sempre sperare o illudersi di ritrovare motivi comprensibili. Ma chi soffre di delirio esplicitamente ci parla della sua alienità, utilizzando le parole e ciò radicalizza il nostro scacco. Il ricevente del messaggio delirante non può accogliere la comunicazione; se lo esamina dal punto di vista strutturale, ne scopre le modalità di pensiero estremamente individuali che sono alla base del convincimento delirante, quale la abnorme risonanza dei significati fisiognomico-simbolici degli oggetti, che eclissano i significati quotidiani e manipolabili degli oggetti. Quello che distingue il delirio dalla ossessività, nella quale pure può esservi una grande pregnanza dei significati simbolici, per cui ad esempio un coltello non è tanto uno strumento per tagliare il pane ma sulla sua lama brilla la aggressività, è, come si sa, la diversa posizione della persona nei confronti del proprio esperire.

Nonostante siano state da taluno contestate le ispirazioni husserliane della *Psicopatologia generale*, Jaspers come Husserl è sul piano generale poco interessato al contenuto del delirio, perché ogni registrazione del contenuto è solo uno strumento per la analisi fenomenologica delle caratteristiche formali e intenzionali che sono ubiquitariamente valide. L'elemento essenziale del delirio è in effetti non semplicemente un nuovo significato, ma un completamente diverso esperire. Gruhle⁶ probabilmente ha fornito la formula più icastica per descrivere il delirio, dicendo che esso è la espressione di un rapporto di significato senza motivo. Dove "senza motivo" sottolinea la incomprendibilità.

Piuttosto che considerare il delirio quale una patologia dei significati o come speciale ed incomprendibile significato appoggiato su percezioni banali, come nella classica figura della "percezione delirante" mirabilmente analizzata da Schneider⁷, noi possiamo cambiare la nostra prospettiva e considerarlo come una condizione basata su

modificazioni gestaltiche della percezione stessa, per le quali "il significato abnorme è percettivamente incontrato quale parte integrale dell'oggetto", scriveva Matussek⁸. Il delirio può anche esser visto come fondato su una modificazione atmosferica dell'incontro, sottesa dalla crisi dell'evidenza naturale, quale oscura coscienza del cambiamento del Sé, o dalla sproporzione fra impressionabilità e capacità di assimilazione, sproporzione che è per Blankenburg⁹ presente nella percezione delirante, cosicché ogni delirio diviene un enunciato sullo stato della mente. Ma, attraverso questi cambiamenti di prospettiva, non si supera, ma, forse, si rinforza la barriera del "primario", dell'"inderivabile" e dell'"incomprensibile".

Il delirio non può essere in alcun modo identificato attraverso la opposizione vero/falso del suo contenuto, non più che attraverso la troppo enfaticata tenacia del convincimento. Tuttavia ci è sembrato¹⁰ che i criteri per definirlo siano storicamente quasi inseparabili da quelli impiegati nella tradizione filosofica per definire la nozione di verità. La definizione che sostiene che la verità è una completa corrispondenza fra la rappresentazione e l'oggetto (*veritas est adaequatio rei et intellectus*) è la stessa che presiede alla intenibile definizione del delirio basata sul suo contenuto. La idea invece di verità come improvvisa rivelazione di un'essenza è collegabile, senza poter esser completamente riconducibile ad essa, alla definizione del delirio fondata sui suoi aspetti modali e sul concetto di esperienza delirante primaria. Queste definizioni e nozioni sono ben sostenute nella psicopatologia fenomenologica. Anche la descrizione della verità quale accordo intersoggettivo può essere rintracciata nelle psicopatologia antropologica, che considera il vero come dipendente dalla esistenza di un fondamento comune nella esperienza del mondo, o piuttosto dalla esperienza di un mondo in comune: all'opposto il delirio sigla la crisi del co-essere e sigilla il soggetto in un mondo suo proprio.

Ma infine la verità può anche esser definita, con Husserl¹¹, come funzione del modo con il quale essa è raggiunta, secondo cioè la costituzione fondante il suo significato. Ciò equivale a dire: la verità come funzione dell'atteggiamento epistemico del soggetto, un indice del quale può essere la possibilità della consapevolezza del soggetto di essere l'autore del suo orizzonte di verità. Il criterio valutativo è allora il livello di esperienza di attività dell'Io che può essere evocato nella co-

struzione dei significati sul Sé e sul Mondo. All'opposto, nel delirio noi constatiamo un oggettivo prevalere della passività, che può culminare in una sorta di *diktat* del significato promanante dagli oggetti: cioè la irrecusabilità dei significati, la loro tendenza invasiva e la loro direzione, vale a dire il luogo esperito dal soggetto come l'origine dei significati. Tutto ciò caratterizza l'esperienza delirante, nella quale io non vado verso i significati, ma essi vengono verso di me. Noi troviamo cioè un prevalere della modalità passivo-rivelatoria nei confronti di una attiva costruzione, così rompendosi l'equilibrio dialettico fra l'ambito attivo della attribuzione dei significati e che cosa l'oggetto sembra dirci di se stesso. In altre parole, vi è nella normalità una tensione fra la maniera di appropriazione dei significati del mondo e la maniera di ricevere gli stessi. Ma, nella normalità, anche nella esperienza pre-riflessiva di recettività ai significati, la funzione costitutiva dell'Ego è nascosta ma tuttavia, nello stesso tempo, presente ed evocabile. È questo che dà familiarità all'incontro con il mondo quotidiano e che mi permette di chiamare come mio lo stesso mondo.

L'aspetto fondante di questo incontro (variamente indicato, secondo il profilo studiato, come "coscienza di attività dell'Io" (Jaspers, 1913-1959) o come "appartenenza all'Io" (*Meinhaftigkeit* - Schneider, 1965), o come "intimità dell'Io"¹², che fa sì che ogni processo psichico sembri essere una emanazione del soggetto e avere la caratteristica del "mio", del personale e dell'inviolabile, non è gravemente in crisi soltanto nelle esperienze di influenzamento, ma può funzionare come un cursore che segnala le vicissitudini antropologiche fra prendere il mondo ed essere presi dal mondo. Fra, da un lato, l'assetto epistemico dell'evocabile coscienza di essere l'autore dei significati e, dall'altro, l'ambito del delirio che è anche esso la evanescenza della coscienza di attività dell'Io, segnando lo svanire della capacità dell'individuo di sentire i suoi convincimenti come propri.

Questa capacità di essere *speculator sui* sembra annientata nel delirante in quanto egli non può guardare al suo pensiero da un angolatura diversa, né può collocarsi fuori di se stesso per domandarsi come questi pensieri sono costruiti e riferirli indietro a se stesso. Questo indica che non abbiamo a che fare con una posizione che egli può aver preso, ma più propriamente con una "rivelazione"¹³. Una rivelazione non è qualcosa che io ho pensato, ma piuttosto una nuova

ed essenziale verità che mi trafigge. Riproponendo il fondamentale concetto di Binswanger di "sproporzione antropologica" fra l'"altezza" della esperienza soggettiva (l'appello, contenuto in ogni esperienza delirante per un cambiamento della propria esistenza) e la "larghezza" della base della persona¹⁴, a seconda che la persona sia o non sia in grado di afferrare, assimilare ed elaborare il vissuto di appello al cambiamento che si trova in ogni rivelazione. Da questo punto di vista il delirio mi appare essenzialmente come una chiamata alla quale il soggetto non è in grado di rispondere.

In ogni caso, i concetti di primarietà ed inderivabilità del delirio possono essere mantenuti sulla base della sua modalità rivelatoria, che se invece essi sono affidati al concetto della incomprendibilità, essi tendono a scivolare con lo slittare dei limiti del "comprendere", spesso a seconda della consistenza, profondità e durata del rapporto con la persona del delirante. Una questione fondamentale è invero come ci rivolgiamo ad un testo che vogliamo comprendere; il tipo e la continuità della relazione modula il livello di comprensione. Mi sembra certo che ad un primo momento nel quale riceviamo le esperienze deliranti segue un movimento di distanziamento che ci permette di definire queste esperienze in base alle loro modalità formali o alla sfera di esistenza in senso ontologico. Ma se la relazione dura e il legame reciproco tiene, è inevitabile che si passi dal piano strutturale al piano esistenziale, spostando l'attenzione alla interiore ed esterna storia di vita. È sotto questa luce che la distinzione di Jaspers fra comprendere "statico" e "genetico" è essenziale.

Infatti, una cosa è analizzare la altrui modalità di esperire nell'*hic et nunc*, un'altra è delineare e sentire il legame fra queste esperienze e il fluire dell'interiore percorso della persona; la ricerca, cioè, di un sentiero di personale significato al di là del senso impersonale. È evidente che il criterio della incomprendibilità è massimalizzato nella prima situazione, e che invece il tipo e continuità del rapporto emerge nella seconda come una variabile fondamentale.

È del resto su questo piano che si pose la analisi epocale di Kretschmer¹⁵ sul "delirio sensitivo", analisi che ci è sembrata¹⁶ delineare un possibile modello di approccio al delirio più che identificarne una variante nosografica.

La possibile, impossibile, o parzialmente possibile coniugazione

fra sequenze di esperienza e specifiche modalità dell'esperire, può essere considerata, con Minkowski, come il problema centrale della psicopatologia del delirio.

La dialettica fra comprendere "statico" e "genetico" era presente fin dall'inizio della psicopatologia jaspersiana, e questa dialettica, che mi appare come un segnale di vitalità culturale, fa essere la linea del comprendere più simile ad uno spazio da praticare che ad un confine netto.

Dobbiamo concludere che l'opposizione comprensibile *versus* incomprensibile è in via di scomparire dall'orizzonte del delirio? Io non lo penso. Penso piuttosto che la articolazione fra questi due criteri è in psicopatologia assai più complessa di una semplice dicotomia. Essi sono in definitiva strumenti mentali dello psichiatra, e se non vogliamo perdere il contatto con la concretezza del delirante, il comprensibile e l'incomprensibile debbono esser posti più su di un piano dimensionale che categoriale.

Può darsi che la nota di rassegnata indolenza che è sembrata colorare il criterio della incomprensibilità abbia talora intralciato la possibilità di contattare le isole di comprensibilità nel rapporto con il delirante. Tuttavia il fatto di non riconoscere e soffrire i limiti imposti da esperienze formalmente incomprensibili ci può far scivolare verso un "come se" comprendere, che sovente è solo uno spiegare, che tende a minimizzare la dimensione tragica che sempre appartiene al delirio.

Il tema della "incomprensibilità" che Jaspers pose quale unica identificabile caratteristica della forma delle esperienze psicotiche, e principalmente degli autentici fenomeni deliranti resta nell'ambito della psicopatologia clinica un parametro che non si può eludere, con il quale dobbiamo fare i conti. Non si può ignorarlo ma si può, e forse si deve, elaborarlo facendo progredire l'indagine su altri piani. Uno di questi è prefigurato dallo stesso Jaspers nel "comprendere genetico", nella attenzione cioè al fluire dei vissuti nella biografia interna ed esterna della persona. Ciò non farà scomparire la impossibilità di rivivere come nostra una "forma" dell'esperire psicotico, ma metterà questo punto fra parentesi, di sfondo, rispetto alla comprensione che investe i temi che sostanziano la visione del mondo psicotica e le situazioni attraverso le quali quella esistenza è trascorsa, intendendo

le situazioni non tanto come accumulo di eventi, ma come una continua *tranche* del mutevole rapporto Io-Mondo.

Oppure si può abbandonare deliberatamente il piano dell'esperienza naturale a favore di una illuminazione eidetica rivolta al "chi è", il "come è" il "mondo in cui è" (si progetta) un dato essente¹⁷. Con ciò però consapevolmente lasciando l'area clinica della psichiatria, ed inevitabilmente adottando non una trama filosofico-epistemica di riferimento (che è sempre presente, che il ricercatore ne sia consapevole o no), ma una teoresi sulla globalità dell'essere umano. "La *coscienza metodologica* - scrive Jaspers¹⁸ - ci tiene pronti di fronte ad una realtà sempre nuova che dobbiamo cogliere. La *dogmatica dell'essere* ci chiuderebbe in un sapere che si pone come un velo avanti alle nuove esperienze". Per Jaspers la totalità dell'essere umano non può costituire l'oggetto di una conoscenza scientifica¹⁹, né la patologia ricondotta a uno o pochi aspetti (ad esempio, la "temporalità" o la "spazialità"). L'uomo ammalato è sempre di più e di altro della più accurata analisi psicopatologica. Il grande respiro spirituale di Jaspers è anche in questa consapevolezza sistematica dei limiti del conoscere, della provvisorietà dell'orizzonte di verità della psicopatologia, sempre superata e superabile, per cui, nonostante il metodo psicopatologico sia teso a fondare una scienza "oggettiva" (nel senso della comunicabilità e trasmissibilità) del "soggettivo", lo psichiatra formato alla sua lezione non sarà liberato dallo stupore e di fronte al singolo malato, si ritroverà sempre nella posizione dell'"eterno debuttante", come Husserl indicava per il fenomenologo.

¹ K. JASPERS, *Psicopatologia generale* (1913-1959), Il Pensiero Scientifico, Roma, 1965, p. 8.

² *Ibidem*, p. 2.

³ *Ibidem*, p. 23.

⁴ *Ibidem*, p. 24.

⁵ *Ibidem*, p. 115.

⁶ H.W. GRUHLE, R. JUNG, W. MAYER-GROSS, M. MÜLLER (a cura di), *Psychiatrie der Gegenwart*, Luxusausgaben Record, Vaduz, 1969.

⁷ K. SCHNEIDER, *Psicopatologia Clinica* (1965), trad. it. Città Nuova, Roma, 1983.

⁸ P. MATUSSEK, *Untersuchungen über die Wahnwahrnehmung*, pt.1, Mitteilung, "Arch. Psychiat. Nervenk.", 1952,

189, pp. 279-319.

⁹ W. BLANKENBURG, *Phenomenologie différentielle de la perception délirante* (1965), "L'Art du Comprendre", 1995, 3, pp. 47-83.

¹⁰ G. STANGHELLINI, A. BALLERINI, *Osessione e rivelazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992; A. BALLERINI, G. STANGHELLINI, *Obsession et révélation*, "L'Evolution Psychiatrique", 1993, 58, 4, pp. 743-756.

¹¹ E. HUSSERL, *Ricerche logiche* (1901), trad. it. Il Saggiatore, Milano, 1968.

¹² E. MINKOWSKI, *Trattato di psicopatologia* (1968), trad. it. Feltrinelli, Milano, 1973.

¹³ A. KRAUS, *Schizo-Affective Psychoses*

from a Phenomenological-Anthropological Point of View, "Psychiat. Clin.", 1983, 16, pp. 265-274.

¹⁴ Cfr. L. BINSWANGER, *Tre forme di esistenza mancata* (1956), trad. it. Il Saggiatore, Milano, 1964.

¹⁵ E. KRETSCHMER, *Der sensitive Beziehungswahn*, Springer, Berlin, 1918.

¹⁶ A. BALLERINI, M. ROSSI MONTI, *La vergogna e il delirio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990.

¹⁷ D. CARGNELLO, *Alterità e alienità*, Feltrinelli, Milano, 1966.

¹⁸ K. JASPERS, *Psicopatologia generale*, cit., p. 45.

¹⁹ *Ibidem*, p. 586.

DELIRI PRIMARI E DELIRI SECONDARI, E PROBLEMI FENOMENOLOGICI DI INQUADRAMENTO*

Franco Basaglia e Agostino Pirella

Nel tentativo di ricercare ciò che può essere considerato "primario" nella strutturazione del delirio, possiamo individuare almeno due esigenze. La prima deriva in modo immediato dal metodo delle scienze biologiche e naturali ed è l'esigenza di chiarire in termini di "spiegazione" meccanica le cause di un evento, le quali, appunto perché cause, non possono non essere precedenti – condizione necessaria anche se non sufficiente – alle conseguenze. Attraverso un lavoro di riduzione dal complesso al semplice e dal seguente al precedente si pensa di poter giungere al "primitivo", a ciò che è sorto "per primo" e che, almeno temporaneamente e in via di ipotesi, possiamo considerare come "inderivabile".

La seconda esigenza è quella di distinguere – secondo una scelta un po' casuale – ciò che è "comprensibile" da ciò che non lo è. Questa caratteristica di essere "comprensibile" ha sempre guidato la psichiatria clinica tradizionale a pensare lo psichico come fatto di due settori, l'uno propriamente clinico, e dunque regolato da leggi di tipo medico-biologico, l'altro "umano" e regolato dalle leggi psicologiche della quotidianità "banale". Nel primo settore vigono criteri come quello di eziologia, patogenesi, causalità; nel secondo invece quello di reazione, introspezione ecc.

La possibilità di distinguere un evento come appartenente all'uno o all'altro settore, non deriva da un'analisi condotta con mezzi adeguati all'uno e all'altro di essi, ma semplicemente dall'esito sfavorevole della "comprensibilità". Ciò che non è comprensibile cade sotto il dominio del clinico e va quindi ricondotto ad un accadere di tipo biologico. Possiamo rintracciare questo metodo nella *Psicopatologia generale* di Jaspers di netta derivazione diltheyana, in cui la ricerca del "processo primario" si pone proprio come netta affermazione di una autonoma presenza dell'incomprensibile come "inderivabile", come "primitivo" ecc. È singolare come in ognuna delle definizioni jaspersiane si ritrovi lo stesso ribadito concetto di "primitivo" che appare come una tautologia per "primario". A proposito infatti dei sintomi primari egli li analizza sostenendo che per primario si intende ciò che è "elementare", "immediato", non ulteriormente riducibile per la comprensione, ciò che è direttamente provocato dal processo morboso, e così via. Reciprocamente ciò che appare comprensibile non è primario, ma secondario a ciò che possiamo ben considerare "primitivo".

Da questa metodica non si discosta ad esempio nemmeno Klaesi a proposito del significato delle stereotipie, nonostante il suo notevole avvicinamento alla "comprensione" del problema. Per Klaesi vi sono stereotipie per così dire "comprensibili" per mezzo di approcci approfonditi con il paziente, ma queste non sarebbero vere stereotipie, appunto perché comprensibili. Gioca qui in modo decisivo ciò che possiamo ben chiamare il pregiudizio naturalistico, per cui ci sarebbe un limite alla comprensibilità e per cui un avvicinamento esistenziale, "antropologico" diverrebbe assurdo ed inutile¹.

È veramente significativo che anche Lanteri-Laura, autore che analizza in modo didattico le varie

esperienze d'ispirazione fenomenologica, nel riconsiderare i problemi del primario e del processo in Jaspers, difenda la dignità scientifica di tale concezione sulla base di due condizioni che egli giudica pericolose per l'autonomia stessa della psichiatria: 1) se non ci fosse il concetto di processo (primario) allora il delirio "servirebbe" a qualcosa, avrebbe uno scopo; "teleologia del delirio"; 2) la psichiatria scomparirebbe come scienza autonoma in favore della neurologia da un lato e della microsociologia dall'altro.

A nostro giudizio appare abbastanza evidente come proprio dal timore di Lanteri-Laura della perdita dell'autonomia e della integrità della scienza psichiatrica, si evidenzia la possibilità di una apertura ad un adito che sia in grado di portare nuova linfa e nuovi significati alla psichiatria stessa. Questo, d'altra parte, si collega con tendenze analoghe in altre scienze umane, in cui proprio l'interdisciplinarietà appare una vera ragione d'essere della disciplina ristretta. Se una pretesa "autonomia" della psichiatria deve essere difesa al prezzo di rinunciare alle possibilità di apertura cui abbiamo accennato, è evidente che si debba piuttosto rinunciare ad una autonomia così rigidamente sostenuta.

Il problema della psichiatria, e del delirio in particolare, appare ora non tanto quello dell'approccio al delirio stesso, ma dell'approccio al delirante a cui pensiamo di accedere sia sul piano psicodinamico, che antropologico, che sociologico.

Il piano psicodinamico trova nell'analisi del caso Schreber un esempio in cui, accanto alla scontata radice positivistico-naturalistica, con tutte le implicazioni meccaniche del primo Freud, si situa una reale comprensione umana del delirante, e non già del delirio, come espressione processuale primaria, autonoma, inderivabile, proprio nel significato teleologico temuto dal citato Lanteri-Laura. Un esempio ad-

dirittura paradigmatico della compresenza del Freud naturalistico e meccanicistico e del Freud antropofenomenologico è costituito dalla seguente frase: "Penso che non avremo ulteriori ragioni per opporci all'ipotesi secondo la quale *causa* della malattia sia stata una fantasia erotica di tipo femminile (omosessuale passiva) avente per oggetto la persona del medico. Contro tale fantasia Schreber resistette vivacemente con la forza di tutta la sua personalità, ingaggiando con essa una *battaglia difensiva, che pur avendo potuto rivestire diverse forme, scelse, per ragioni sconosciute, quella di un delirio di persecuzione*". I corsivi sono nostri e stanno ad intendere proprio i due momenti che coesistono nell'approccio psicodinamico del caso. Da una parte la causalità e dall'altra la scelta; da una parte l'accadere passivo, dall'altra parte la "battaglia difensiva".

È ormai risaputo che si deve a Husserl la critica più radicale dell'impostazione naturalistica ed oggettivante nelle scienze umane. L'epochizzazione porta direttamente alle cose ("Zu Sachen selbst"), ed è proprio questa epochizzazione che ci innalza Freud nella frase citata: "scelse, per ragioni sconosciute, quella di un delirio di persecuzione", anticipando, senza saperlo, l'operazione metodologica husserliana.

Del resto un grande psicopatologo, anche se non della dimensione di Sigmund Freud, aveva operato una epochizzazione inconsapevole nel formulare il "sintomo" autismo che è diventato l'essenza stessa della schizofrenia: così dice Minkowski del suo maestro Eugen Bleuler. Ed è proprio della psicopatologia tradizionale preferire l'analisi del "sintomo" ad ogni approccio dinamico o antropologico, di modo che lo psichiatra, nel momento in cui costituisce il delirante come colui che ha una maschera da svelare e da scoprire in una ricerca schematica e talvolta estetizzante, sfugge nella ideologia psicopatologica,

costruendo una schematizzazione di un uomo che non c'è, come direbbe Binswanger.

Uno sterile tentativo di evitare la frammentazione dell'uomo delirante è dato dalla *Praecox-Gefuehl* (Rumke) che si risolve in esito idealistico di comporre una crisi dell'approccio e della descrizione, la quale esige ben altre impostazioni.

Una delle più importanti tra queste impostazioni "nuove" di fronte alla psichiatria tradizionale è quella di Minkowski il quale, partito dalla filosofia bergsoniana, imprime al suo lavoro clinico un carattere di assoluta singolarità. Quelle che potrebbero sembrare intuizioni del suo pensiero, risultano invece essere il modo di porre l'analisi del malato sotto altra luce; la risposta dell'autismo bleuleriano in termini epochizzanti lo pone accanto alla grande figura di Binswanger che poco tempo dopo descriverà le nuove modalità d'essere, ispirandosi alla filosofia heideggeriana. È fin troppo noto infatti ed ormai fondamento di ogni psichiatria rinnovata che l'approccio fenomenologico trova in Minkowski e Binswanger i due capisaldi.

Il delirio non è più visto come "primario" o "secondario"; questi sono aspetti di una psicopatologia che può dire ancora molto poco. Il "mondo dell'orrore" che Suzanne Urban esperisce nel momento in cui sceglie il delirio come sua salvazione – modalità che in modo più o meno pregnante viene ad essere assunta da ogni "personaggio" di Binswanger – si situa accanto al "*rationalisme morbide*" o al "*géométrie*", per non citare che alcuni aspetti della antropologia minkowskiana.

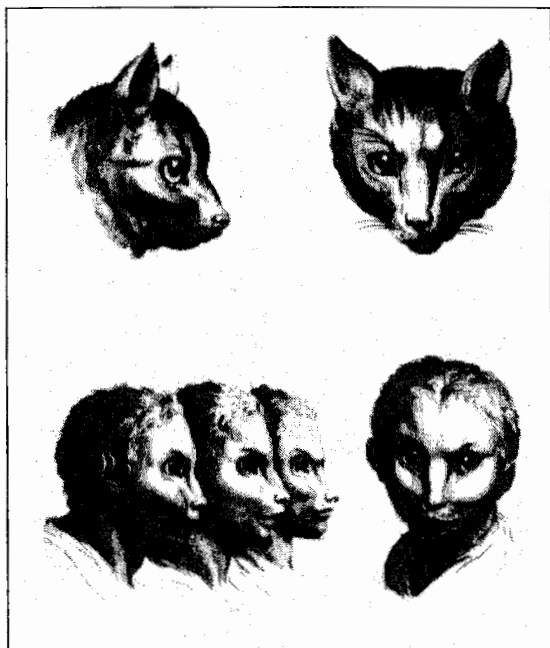
L'enorme seguito che hanno avuto queste impostazioni, mentre ne confermano la validità nel superamento della schematizzazione tradizionale della psicopatologia del delirio, ha tuttavia mostrato che esiste egualmente il pericolo di una caduta nella

ideologia, nel senso di smarrire nuovamente l'uomo delirante per trovarsi di fronte ancora al solo delirio. L'essere-nel-mondo della fenomenologia rischia di costituirsi in un essere-nel-mondo estetizzante, rinunciando all'epochizzazione e alla possibilità di costituire veramente l'uomo delirante nel suo mondo sociale.

Si ripropone ancora una volta, e proprio nel delirio, il tema fondamentale dell'autentico e dell'inautentico. La *Sorge* che pone l'uomo di fronte a se stesso, espressa ad esempio nella penetrante analisi fenomenologica della schizofrenia iniziale di Conrad, si rivela come al massimo possibile della presa di coscienza di una pregnante autenticità, precedente l'inautentica scelta del delirio. La dialettica tra autentico ed inautentico rappresenta così la base per ogni rifiuto di una soluzione puramente ideologica del problema e la condizione per l'agganciamento alla realtà concreta, sociale, in cui l'individuo vive.

In questi termini il problema del delirante cosiddetto "cronico" appare essere strettamente collegato, da una parte al significato sociale dell'essere delirante, e dall'altra parte al rifiuto di una soluzione ideologica della dialettica autentico-inautentico. Queste due categorie ontologiche vengono così ad assumere la loro pregnanza sociale, come condizione di una nuova antropologia che non sia ideologica, nel preoccuparsi dell'essere sociale come essere-nel-mondo.

Il delirante (e non il delirio), così intenzionato, appare scegliere l'inautenticità e confermarla con atti sempre più conclusivi, secondo una soluzione anticipatrice che, essendo in contraddizione con la realtà, si pone come "utopica". Questo trova piena conferma nei deliranti cosiddetti "cronici", in particolare nelle forme paranoide, paranoiche, parafreniche, i cosiddetti "deliri passionali", per sfumare nella loro evidenza, nelle forme catatoniche ed ebefreniche in



cui l'aspetto "utopico" si segnala come comunicazione non-verbale, cioè, sul piano antropologico, come *stare*; mentre nelle prime, come comunicazione verbale e, sul piano antropologico, come *dire*².

Il *dire* inautentico rappresenta, in questo caso, la modalità "utopica" del delirio. Il mondo paranoico aveva d'altra parte già ricevuto un accostamento analogo quando, ad esempio, i due classici autori italiani Tanzi e Lugaro, che ripetevano modelli derivanti dalla psichiatria tedesca, descrivono casi la cui interpretazione ricorda, implicitamente, l'utopia romantica vista con gli occhi dell'Ottocento positivista. Per noi l'utopia ha ricevuto una sistemazione scientifica definita nel pensiero sociologico moderno, nell'opera or-

mai classica di Karl Mannheim³. In essa l'autore definisce con molta esattezza quella che chiama "mentalità utopica": "Una mentalità si dice utopica quando è in contraddizione con la realtà presente. Questa incongruenza appare evidente ogni qualvolta un tale atteggiamento si orienta, nell'esperienza, nella riflessione e nella pratica, verso oggetti che non esistono nella situazione reale. Tuttavia non considereremo come utopico ogni stato della coscienza che contrasta e trascende la realtà immediata (e in questo senso 'se ne allontana'). Utopici possono invero considerarsi soltanto quegli orientamenti che, quando si traducono in pratica, tendono, in maniera parziale o totale, a rompere l'ordine prevalente".

Il "delirante", nella sua accezione antropologica e sociologica, si pone in senso utopico e cioè come colui che, ponendosi inautenticamente, compie il tentativo di "rompere l'ordine prevalente" e di "contraddire la realtà presente", fallendo in questo tentativo e mascherando, nel delirio stesso, il suo fallimento. Il delirante "cronico" è colui che è riuscito, a prezzo di mancare il proprio *Dasein*, a costruire enormi barriere tra sé e il mondo, ha cioè costruito la "cittadella dell'utopia". In questa cittadella, che è utopica in quanto a-dialettica, il delirante riesce a maneggiare la realtà e l'irrealtà come "concretezza di un mondo", trasferendosi quindi, utopicamente, in una situazione antropologica in cui gli è possibile maneggiare qualunque oggetto fisico o logico. Assistiamo come ad una *reificazione dell'oggetto*; ogni cosa od ogni idea trovano già, all'interno della cittadella, la loro collocazione, come doppia reificazione⁴.

Il problema psicopatologico del delirio, studiato e risolto in uno psicologismo deteriore, crediamo possa portare poca luce in una psicopatologia che tenga conto dei contributi antropologici e fenomenologici più recenti. Rifiutiamo perciò ogni indirizzo

che voglia ridurre il delirante a delirio e che cioè consideri l'uomo come un ammasso di funzioni che va costruito (o ricostruito) "scientificamente", di modo che l'uomo col suo delirio non c'è più.

Il concetto di delirio primario e secondario si iscrive, per noi, in questo contesto che rifiutiamo. Accettiamo il terreno, molto più rischioso, di un inquadramento fenomenologico del problema che non può avere una conclusione definitiva, ma solo un'*esquisse* di una impostazione che tenga conto di un quadro di riferimento antropologico che si muove in un contesto sociale. Crediamo di ravvisare nell'ultimo Sartre una proposta capace di rispondere a questa problematica⁵, come l'antropologia di Zutt ha trovato analoga risposta alla problematica del corpo nel primo Sartre dell'*Etre et le néant*. Per noi il mondo psicotico delirante rimane essenzialmente utopico e ci suggerisce alcune conclusioni che possiamo così riassumere.

Il mondo delirante dell'utopia 1) assicura all'uomo di esserci comunque, sia pure come esistenza mancata; 2) occulta il fallimento ed il "mancamento" dell'essere-nel-mondo, anticipando un "altro mondo" e costruendo la cittadella dell'utopia; 3) predispone risposta preformata ad ogni evento minacciante ed allo stesso fallimento istituzionalizzato. Cioè ogni evento minacciante conferma il delirio e lo istituzionalizza.

* Relazione al Simposio sui deliri primari e secondari al XXIX Congresso nazionale di Psichiatria, Pisa 1966. Già pubblicata negli *Atti* del relativo Congresso, la relazione è stata raccolta in F. Basaglia, *Scritti*, 2 voll., Einaudi, Torino, 1981, vol. I, pp. 376-383.

Si ringrazia Giulio Einaudi Editore per la gentile concessione a riprodurne il testo.

¹ Questo pregiudizio naturalistico si può ben collegare al fatto che se il delirio è considerato una "mostruosità" biologica, non la malattia ma il

malato viene considerato un "mostro" sociale. Come in anatomia patologica il mostro biologico viene gelosamente conservato in formalina, il delirio, come "mostro", viene trasmesso dall'uno all'altro come una aberrazione dell'intelletto e come tale "incomprensibile" e da isolare sul piano sociale. Perfino Jaspers, nel descrivere il modo di approccio di un paziente, ne ha isolato una caratteristica da esibire all'osservatore come una "mostruosità". Si veda l'esempio di un paziente che rispondeva "contro contro" a chiunque si presentasse con le parole "per per", citato da Jaspers nella *Psicopatologia generale*.

² Questa impostazione può apparire non del tutto convincente, se si pensa che le modalità antropologiche ora

considerate possono essere sia "utopiche" che "ideologiche", nel senso che, ad esempio, lo *stare* e il *dire* inautentici sono modalità strettamente legate anche alle nevrosi ed in particolare all'isteria, le cui modalità d'essere, come avremo occasione di dire altrove, sono tipicamente "ideologiche".

³ K. MANNHEIM, *Ideology and Utopia*, Routledge and Kegan, London, 1953, traduzione dell'originale tedesco del 1929.

⁴ Una penetrante analisi del ruolo del processo di "reificazione" in psicopatologia si trova in J. GABEL, *La fausse conscience*, Minuit, Paris 1960.

⁵ J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960.

LA CATEGORIA JASPERSIANA DELLA INCOMPRESIBILITÀ TRA DIMENSIONE INDIVIDUALE E DIMENSIONE SOCIALE

Antonella Di Ceglie

1. Le frontiere della incomprendibilità jaspersiana

Dal tempo della sua fondazione come scienza, e dunque dalla sua liberazione dalla demonologia, la psichiatria si è sempre confrontata con la categoria stupefacente della diversità. L'ottimismo positivista del XIX secolo, se da una parte ha rimosso ogni residuo di soprannaturale dall'evento psicopatologico, dall'altra ha riconosciuto nel mito del cervello malato l'origine fondante di modalità aliene di esistenza estranee al concetto di normalità. Il riconoscimento della devianza psichica come evento di natura ha prodotto una crescente semeiotica dell'alienità volta ad individuare con chiarezza ciò che si pone come ineluttabilmente diverso e, per definizione, *anormale*. Karl Jaspers si accosta allo studio della malattia mentale quando il mondo psichiatrico è ancora dominato dall'assunto paradigmatico di Griesinger per il quale la causa della malattia mentale è da ricondurre, in ultima istanza, al sistema nervoso, ad una lesione cerebrale, ancorché non sempre sia possibile svelarne l'esistenza. Si tratta di una psichiatria nella quale la soggettività del paziente non riveste alcun interesse psicopatologico e dove tutta l'attenzione del medico è rivolta non sul malato, ma sulla malattia, sui sintomi e sulla loro descrizione. L'idea che la storia personale del paziente, il suo mondo, la sua interiorità – oltre che il contesto nel quale si realizza l'osservazione – possano avere un peso nella costituzione e nella espressione del disturbo psichico trova posto, nella migliore delle ipotesi, quale semplice epifenomeno. Il salto dottrinale che l'opera di Jaspers impone al panorama psichiatrico del Novecento consiste nell'aver introdotto una diversa riflessione sulla follia, superando la dimensione descrittiva dei sintomi e

recuperando la radicale connotazione umana delle esperienze psicopatologiche.

L'uomo ha sempre un passato dietro a sé. Ogni evento somatico, ogni malattia lasciano tracce dietro di sé. Tutto quello che è accaduto all'anima, ossia che è diventato cosciente che è stato fatto e pensato in quanto ricordo è il fondamento per ciò che segue. Noi siamo sempre il risultato della nostra storia vissuta sino ad allora. [...] Ciò che [il paziente] diventa è determinato dal suo passato, ma anche dal modo in cui lo elabora. Perché l'uomo in quanto risultato è sempre anche principio ed origine della propria storia. Sostenuto dal proprio passato egli afferra le possibilità del proprio divenire (Jaspers, 1913-1959, p. 741).

La tesi metodologica che sottende la posizione di Jaspers origina dalla distinzione tra le due vie della conoscenza così come, nella seconda metà dell'Ottocento, erano state formulate da Dilthey (1894): la via dello "spiegare" (*Erklären*) e la via del "comprendere" (*Verstehen*). Se le *scienze della natura* avvicinano dall'esterno i fenomeni che studiano nel tentativo di coglierne unicamente le relazioni di causalità, le *scienze dello spirito* – le scienze umane – sono immerse in ciò che è interno alla coscienza e che si costituisce nell'immediato vissuto dell'uomo. La *spiegazione causale* delle scienze naturali non può essere applicata alle scienze dell'uomo, per le quali si rende invece necessario un metodo – la *comprensione* – che permetta di penetrare nella vita soggettiva del paziente e di comprendere la sua personalità: in tal senso, mentre *spieghiamo* la natura, *comprendiamo* la vita psichica. (Dilthey, 1894). Lo strumento di questa comprensione "dal di dentro" – che è anche lo specifico del metodo psicopatologico – è rappresentato dalla empatia (*Einfühlung*), la capacità di immedesimazione nell'esperienza altrui, il "caldo sforzo di tutto l'essere", come lo definisce Jaspers, di trasporsi nell'altro e attraverso cui rivivere in se stessi le esperienze della sua vita psichica. Il metodo della "comprensione" inaugurato da Jaspers, e nel quale continua ad esercitarsi la psicopatologia fenomenologica, se da un lato ha consentito di situarsi per la prima volta al centro dei fenomeni psicopatologici e di rico-

struire l'esperienza che il malato fa della sua malattia sullo sfondo del suo universo patologico, dall'altro ha incontrato ed ha sancito dei limiti estremi, al di là dei quali si dischiude un mondo a noi estraneo ed impenetrabile. La psicopatologia è per Jaspers una scienza che elegge ad oggetto di studio i fenomeni psichici reali, con le loro condizioni, le loro cause e le loro conseguenze e che vuole indagare cosa provano gli esseri umani nelle loro esperienze interne significative, come le vivono, le relazioni tra di esse ed il loro modo di manifestarsi (Jaspers, 1913-1959).

Nella persuasione che oggetto della psichiatria non debbano essere le astratte entità morbose ma i pazienti, intesi come singole personalità, come soggetti di esperienze vissute, Jaspers perfeziona il "metodo biografico" già seguito da Kraepelin e trasforma le storie delle malattie in autentiche storie di vita ricche di particolari (Cantillo, 2001), attraverso le quali identifica delle specifiche unità di vissuto morboso. Se alcuni vissuti psicopatologici sono comprensibili in relazione alla biografia ed alla personalità di un individuo, quali *sviluppi* della sua personalità, altri vissuti rappresentano invece delle autentiche rotture, dei *processi*. Vi sono manifestazioni psicopatologiche, come la *paranoia*, ancora comprensibili nel contesto unitario dello *sviluppo* di una determinata personalità, che si caratterizzano per una esasperazione delle qualità specifiche della personalità preesistente e nelle quali si riesce a scorgere comunque il carattere di continuità in rapporto con determinati eventi esistenziali. Per altri fenomeni si assiste invece all'insorgere di manifestazioni che appaiono del tutto incomprensibili rispetto alla personalità precedente: si tratta in tal caso di *processi* obiettivi psichici o psicofisici non comprensibili. Il *processo* è dunque quell'accadimento psicopatologico che spezza la continuità della vita, rappresentando una frattura dell'esistenza in tutte le sue possibilità, una frattura che non è derivabile dalla biografia del soggetto:

L'incomprensibilità del processo è il limite della comprensione e deve essere considerato infine come un fatto fondamentale biologico e non come una esistenza che realizza la vita e la sostiene. [...] Sono di natura diversa le trasformazioni dell'individuo e del suo mondo a causa dell'evento biologico che de-

termina la frattura del corso di una vita. [...] L'irruzione nella personalità di un processo porta alla pazzia, ma non alla incondizionatezza esistenziale (Jaspers, 1913-1959, p. 755).

Il delirio è per Jaspers il fenomeno fondamentale della pazzia. L'esperienza del delirare implica una trasformazione della coscienza della realtà, cioè dell'esperienza vissuta della realtà. Il delirio è qualcosa che "nel suo insorgere ed irrompere esattamente interrompe, discontinua la biografia esterna ed interna del soggetto" (Ballerini, A., 1997).

È impossibile comprendere un vero delirio nella sua genesi. Dalla disposizione, dall'ambiente e dall'esperienza vissuta si può comprendere il contenuto del delirio, ma il carattere delirante dell'esperienza vissuta resta l'elemento nuovo specifico, che deve inserirsi in un preciso momento della vita (Jaspers, 1913-1959, p. 754).

L'opera jaspersiana ha collocato le manifestazioni della vita psicotica, per lo meno nel loro aspetto *formale* dell'esperienza, nella categoria della incomprendibilità ed il suo sigillo ha conferito ai fenomeni del delirio primario e della processualità schizofrenica una connotazione di imprevedibile ed oscura espressione dell'uomo. L'esperienza del delirio primario che connota la schizofrenia è percorso da un carattere di alienazione che resiste ad ogni comprensione, è diversità irraggiungibile con gli strumenti della vita psichica normale, nemmeno se mossa all'insegna della partecipazione immedesimativa. Se la comprensione per immedesimazione si rende infatti possibile in base alle analogie che i vissuti del paziente presentano con le esperienze interiori dello psicopatologo, esistono tuttavia delle esperienze psichiche e degli stati d'animo ai quali, attraverso questa via, non è possibile accedere. È nella esperienza schizofrenica che Jaspers identifica il limite invalicabile del comprendere:

La differenza più profonda sembra essere quella tra la vita alla quale possiamo partecipare affettivamente, che è comprensibile, e quella propriamente incomprendibile, la vita psichica

schizofrenica alienata nel vero senso [...]. Possiamo cogliere la vita psichica patologica del primo tipo in modo evidente come intensificazione o come diminuzione di fenomeni a noi noti, o come insorgenza di tali fenomeni senza motivi o ragioni normali. Afferriamo la vita psichica patologica del secondo tipo in modo insufficiente. In essa insorgono modificazioni più generali, che non possiamo vivere interiormente in modo intuitivo con una sorta di partecipazione ma che cerchiamo di afferrare in qualche modo dall'esterno (Jaspers, 1913-1959, p. 620).

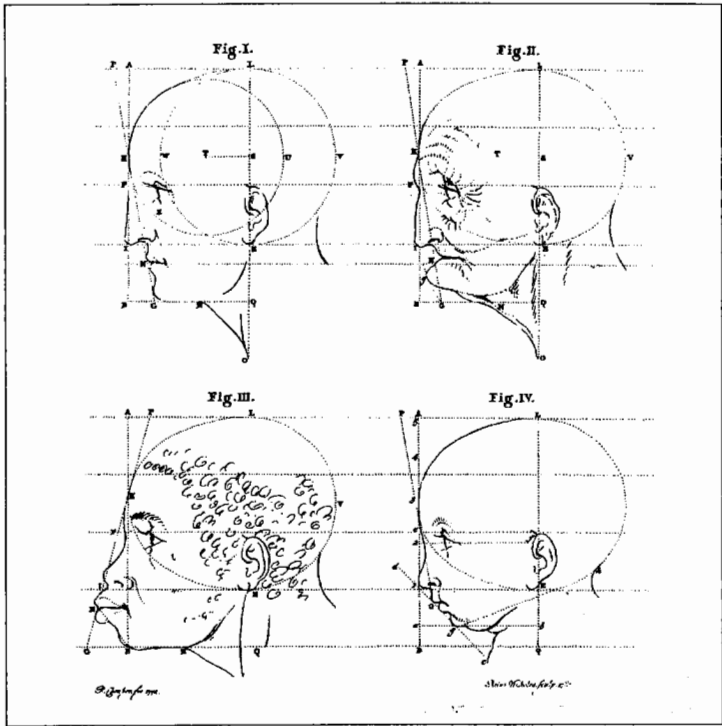
Per quanto la comprensione possa inoltrarsi ben oltre le frontiere del "normale", essa appare tuttavia destinata a divenire una tensione vana dinanzi alla inaccessibilità della esperienza schizofrenica: nella schizofrenia ogni sforzo empatico si arresta sul muro costituito dalla incomprendibilità dei suoi vissuti. Così, mentre siamo in grado, ad esempio, di accedere attraverso la immedesimazione alle esperienze interne di un paziente melanconico, poiché la sua condizione rappresenta una "intensificazione" di stati psichici che tutti siamo in grado di sperimentare, i vissuti patologici dello schizofrenico, che non hanno nulla in comune con l'esperienza psichica normale, restano per noi inafferrabili e del tutto estranei. Nel caso della schizofrenia, dunque, il metodo dello spiegare scientifico, riacquista un valore fondamentale e diviene l'unica via percorribile: nella sua costante ricerca di cause ed effetti, l'*Erklären* può spingersi all'infinito e permettere di "spiegare *dal di fuori* ciò che non si può comprendere *dal di dentro*" (Rossi Monti, 1978).

Il carattere determinante della categoria dell'incomprensibile viene formalizzato da Jaspers anche sul piano diagnostico nei *criteri gerarchici*, laddove al delirio primario del processo schizofrenico è assegnato il livello più elevato di una "gerarchia" improntata alla gravità del quadro clinico. Nella psicopatologia jaspersiana, la dicotomia tra *sviluppo e processo* e, di conseguenza, tra vissuti *comprensibili* e vissuti *incomprensibili* resta una questione centrale ed un limite fondamentale. Viene, in particolare, a configurarsi una strutturata circolarità fra i concetti di *processo* e di *incomprensibilità* per la quale, pur essendo la psicosi ricondotta comunque alla forma dell'*umano*, essa

continua tuttavia a rappresentare un *umano irriducibilmente diverso*. Jaspers apre – per così dire – la porta ma non oltrepassa la soglia: non si chiede cosa ci sia dietro l'incomprensibilità. Ancorché i molteplici tentativi (Ballerini A., 2001; Rossi Monti, 1998) di mitigare e temperare la radicalizzazione jaspersiana – oltremodo inequivocabile – tra vissuti comprensibili e vissuti incomprensibili, e dunque tra *Erklären* e *Verstehen*, non trovino invero alcun solido sostegno nell'opera di Jaspers, è altrettanto indubitabile che è dalla sua psicopatologia, intesa quale *metodo*, che si origina il fecondo filone della psicopatologia fenomenologica che si avventura oltre le "colonne d'Ercole" dell'incomprensibilità, in numerosi e significativi tentativi di decifrazione della esperienza schizofrenica. L'incontro con il paziente schizofrenico resta ogni volta un incontro mai del tutto decifrabile che evoca nell'interlocutore un movimento cognitivo ed emotivo ad un tempo: è lo scacco della comunicazione e la difficoltà della reciproca empatia. Il confronto con la "sfinge" schizofrenica – come Rümke (1967) la ha definita – è enigmatico, prima ancora che sul piano della logica e dell'articolazione del discorso, sul piano del sentire; esso è *immediatamente* (nel senso di una rapida comparsa e nel senso intuitivo) sensazione affettiva di irraggiungibilità, di uno scacco interiore dell'incontro e della comunicazione interpersonale (Borgna, 1989). Il concetto di *Praecoxgefühl* (Rümke, 1967), il sentimento precoce di trovarsi al cospetto di una patologia schizofrenica, riflette proprio l'incapacità a definire in termini linguistici questo movimento primariamente emotivo ed intuitivo nella sua immediatezza di rottura della capacità empatica inter-soggettiva.

2. Incomprensibilità e rottura della intersoggettività

Oltrepassare la soglia della incomprensibilità jaspersiana può significare tentare di decifrarne il senso varcando la sua dimensione individuale e collocandola nell'orizzonte sociale; interpretare *l'incomprensibilità quale crisi dell'intersoggettività*. L'irrompere della psicosi segna difatti la disarticolazione dell'individuo dalla matrice comune della socialità rappresentata dal *sensu comune*. In questi termini possiamo parlare di incomprensibilità sociale della psicosi. La grande categoria della devianza psichica, nei modi della psicosi, si configura pienamente *anche* come *ente di cultura*. Il percorso psicotico si muo-



ve al di fuori di quelli che già De Martino (1964) aveva definito “i valori intersoggettivi storicamente determinati” ed induce ad abbandonare quella ovvietà di ‘sfondo’, in grado di assicurare una comune piattaforma di condivisione delle esperienze, oltre che il valore e la comprensibilità storica e culturale. La cultura è la manifestazione dell’intenzionalità collettiva ed in particolare l’assegnazione collettiva di funzioni a fenomeni sulla base di un insieme di abilità, disposizioni e capacità di sfondo che non sono parte del contenuto intenzionale ma che si pongono come pre-requisito sancito e condiviso in modo culturale (Searle, 1996). In tal senso, l’irrompere della psicosi nelle sue manifestazioni psicologiche e comportamentali sembra proprio

configurare una “negazione della cultura” (De Martino, 1964) in quanto, ponendosi a lato della partecipazione all’orizzonte della socialità, testimonia il proprio fondamento nella crisi della inter-soggettività. L’*Eigenwelt* schizofrenico, il mondo privato dell’individuo nella schizofrenia, chiuso all’orizzonte dell’esperienza e privo del vitale contatto con la realtà condivisa, si riflette sul fenomeno dell’*autismo*. L’autismo, il volto più autentico e genuino di ciò che continuiamo a chiamare schizofrenia, esprime la crisi dello strutturarsi dell’esperienza soggettiva nei modi della inter-soggettività ed il distacco dell’individuo schizofrenico dall’orizzonte sociale dell’esperienza. Parnas (1991) ricorda che “l’autismo ha molte facce”: è un fenomeno complesso tale da coinvolgere numerosi aspetti della persona e della sua relazione emotiva e cognitiva con il mondo. Il distacco dalla vita sociale fino all’isolamento, la mancanza di contatto affettivo con le altre persone, il disimpegno dalle attività quotidiane, la tendenza a ruminazioni non orientate verso la realtà fino alla comparsa di una gerarchia deviante di valori, scopi ed ambizioni, sono gli aspetti che – nel loro insieme – conferiscono ai quadri clinici quella immagine immediata e prototipica di schizofrenicità. L’analisi fenomenologica ha colto il livello antropologico, ovvero il significato dell’autismo riferito alla *humana condicio*: il nucleo centrale della schizofrenia, in questa prospettiva, risiede in un disturbo del carattere sociale dell’esperienza – *dis-socialità* – ovvero della sua dimensione inter-soggettiva (Minkowski, 1927; Binswanger, 1957; Blankenburg, 1971; Mundt, 1991; Parnas e Bovet, 1991). La condizione di *dis-socialità* caratteristica dei percorsi schizofrenici si manifesta nella disarticolazione dalle evidenze di *senso comune*, autentico pilastro della vita psichica cosiddetta normale. I concetti di “perdita del contatto vitale con la realtà” (Minkowsky, 1927), di “crisi della coerenza dell’esperienza naturale” (Binswanger, 1957), di “perdita dell’evidenza naturale” (Blankenburg, 1971) si riferiscono tutti al fenomeno del distacco dalla partecipazione alle evidenze di *senso comune*, autentica matrice e tessuto connettivo della socialità in quanto tale.

Esiste una convergenza significativa tra autori di impostazione filosofica analitica – come Searle – e la tradizione fenomenologica nel riconoscere una origine tacita e condivisa del comune orizzonte sociale. In particolare, le correnti della fenomenologia sociale si sono

concentrate sulla analisi della dimensione sociale dal punto di vista della coscienza individuale, ovvero sulla ricostruzione di senso dell'esperienza individuale nella sua matrice sociale.

3. *La crisi del senso comune*

Il mondo sociale (Schutz, 1973; Berger e Luckmann, 1966; Garfinkel, 1967), nella prospettiva fenomenologica, consiste in una rete complessa di significati che ogni individuo è chiamato ad interpretare per poter agire al suo interno. Ma questa rete di significati possiede una matrice comune, un tessuto connettivo rappresentato da un ordine interpretativo accolto da tutti gli individui in modo tacito ed indiscusso. In termini husserliani esso è dato dalle evidenze ante-predicative che caratterizzano il modo spontaneo ed intuitivo con cui ognuno di noi percepisce il mondo della vita. Questo modo intuitivo di sintonizzarsi sulle comuni attribuzioni di significato proprie del contesto culturale di appartenenza consiste nella capacità di accogliere e partecipare in modo spontaneo ed intuitivo le *evidenze di senso comune*. Il *senso comune* è l'ordine interpretativo socialmente condiviso; non è oggetto di riflessione nella vita di tutti i giorni perché è dato per scontato da tutti nello stesso modo. Ecco perché il *senso comune* è assolutamente fondativo, è la pietra miliare del nostro sentimento di realtà. Ciò che rende oggettivi i fatti e gli eventi non risiede in un loro particolare statuto ontologico: il carattere di oggettività deriva semplicemente dal fatto che tutti gli individui percepiscono gli oggetti e gli eventi nello stesso modo e senza rifletterci troppo. Ma il *senso comune* non può essere inteso solo come un *data-base* di spiegazioni pronte per l'uso, cioè come quell'insieme di conoscenze a disposizione di tutti e da tutti date per scontate (*social knowledge*) (Ballerini, M., 2000). L'insieme della *social knowledge* potrebbe forse essere definito come l'insieme dei luoghi comuni dati per assunti dagli individui di un contesto sociale. Il *senso comune* è qualcosa di diverso: è un modo comune di sentire e percepire i fatti e gli eventi della realtà esterna; un modo comune di sintonizzarsi sulle diverse situazioni, cogliendone in modo simile agli altri gli aspetti più rilevanti; un modo comune di fornire spiegazioni ai fenomeni e di regolarsi di conseguenza; un modo comune, infine, di rivolgersi agli altri individui come entità dotate di una mente capace di dare giudizi e di agire

in modi relativamente prevedibili in quanto strutturati intorno ad un codice comune (Ballerini, M., 2000). Nei pazienti schizofrenici appare disarticolata questa caratteristica radicalmente umana, la capacità di partecipare in modo spontaneo ed intuitivo alla vita sociale. La psicosi assume il proprio ineluttabile carattere di incomprendibilità in quanto si pone a lato della partecipazione a questo orizzonte di socialità, testimoniando il proprio fondamento nella crisi dell'esperienza inter-soggettiva. La dimensione sociale nella sua globalità è il campo dei rapporti interumani: questo è per noi un dato ovvio, dato per scontato, non oggetto di particolari riflessioni nel nostro abituale modo di pensare. Anche quando il rapporto con gli altri risulta contraddittorio, o conflittuale, o addirittura sembra escluso dall'orizzonte dell'esperienza individuale, la comunità sociale come campo dei rapporti con gli altri non scompare mai dall'orizzonte di ogni individuo. Nella prospettiva fenomenologica, la dimensione sociale non viene assunta come una realtà data per scontata ed irriducibile, ma viene interpretata alla luce del fenomeno primario dell'intersoggettività: in questo modo è proprio il concetto stesso di "socialità" ad esser posto come tema primario di riflessione. L'ineludibile carattere intersoggettivo di ogni significato era già ben presente in Husserl. Tutta la sua opera – come ha rilevato Zahavi (1996) – è percorsa dalla tensione (irrisolta) tra una fenomenologia egologica e una fenomenologia sociale. Impegnato in una costante ridefinizione dei risultati della propria ricerca, specialmente con l'ultima sua opera, cercò di estendere il proprio interesse dall'analisi della coscienza individuale al fenomeno del mondo della vita, "il terreno della vita umana nel mondo" (Husserl, 1936). Le diverse correnti della fenomenologia sociale hanno avanzato profonde riserve sul suo tentativo di sviluppare una teoria trascendentale dell'esperienza dell'altro come fondamento di una teoria trascendentale del mondo obiettivo. D'altra parte, una volta abbandonata la prospettiva trascendentale (come il luogo dell'originaria costituzione del senso) la natura dei significati e le spiegazioni che ciascuno di noi attribuisce ai fenomeni dell'esperienza diviene necessariamente di natura sociale. Alfred Schutz (1936) sviluppò gli assunti tematici husserliani fino a dar vita al filone della fenomenologia sociale, all'interno del quale il fenomeno dell'intersoggettività viene assunto come fatto primordiale. Il mondo sociale è



reso possibile da un ordine interpretativo comune: fatti, eventi, oggetti della realtà acquistano per tutti gli individui di uno specifico contesto culturale, un significato sostanzialmente simile. Garfinkel (1967) ha definito "pratiche di *account*" quell'insieme di procedure utilizzate e partecipate in modo tacito ed indiscusso da tutti i membri di un contesto culturale, al fine di rendere spiegabile in modo valido per tutti l'insieme dei fenomeni della realtà. L'ordine interpretativo comune ha una valenza morale, oltre che emotiva, ed ogni forma di deviazione comporta sorpresa, smarrimento, riprovazione, perplessità. Le "pratiche di *account*", costitutive del *sensu comune*, consentono di vivere i diversi fenomeni del mondo come solide realtà. Dunque sono proprio queste procedure a costruire *tout court* il sentimento di realtà sociale.

L'individuo, tuttavia, non resta appiattito o annullato dalle evidenze socialmente e culturalmente condivise. Queste costituiscono soltanto il punto di partenza di percorsi biografico-narrativi assolutamente individuali. Se è vero che ogni spiegazione ed ogni significato dell'esperienza di ciascuno è da riferire al contesto socio-culturale di appartenenza, è pur vero che la storia individuale agisce da contesto personale ed illumina di significato i fenomeni dell'esperienza. Ma tutto questo si svolge *comunque* nell'ambito di un sentimento di realtà i cui confini prendono origine e vengono tracciati dalle eviden-

ze di *senso comune*. L'esperienza (e la pratica) dell'inter-soggettività permea spontaneamente la nostra attività mentale tanto da costituire il nostro sentimento di realtà. Intersoggettività non è semplicemente *comunicare* con gli altri in modo efficace, ma un fenomeno ancor più elementare, radice stessa della comunicazione. È la condizione di possibilità della comunicazione. Ed i veicoli della comunicazione, segni e simboli, debbono esser intersoggettivi, validi per tutti nel loro significato. Possono permettere la comunicazione, non costituirla. Infatti la possibilità di comunicare secondo simboli condivisi presuppone la capacità di accedere alle manifestazioni della mente degli altri individui. La capacità degli esseri umani di entrare in relazione empatica reciproca è stata definita *social attunement* (Schutz, 1973; Stern, 1985; Parnas e Bovet, 1991; Ballerini, M., 2000; Stanghellini, 2000) e rappresenta la pietra angolare dell'inter-soggettività. Si tratta della capacità umana di collegarsi ed entrare in relazione reciproca con gli altri, ovvero di riconoscere l'esistenza degli altri la cui mente ha una struttura sostanzialmente simile alla propria e comunicare attraverso gli stessi costrutti di pensiero al di là di ogni differenza individuale data per scontata dal *senso comune*. Nell'incontro diretto, nel cosiddetto "faccia a faccia", due persone divengono reciproci interlocutori, condividendo una definita *sezione* spazio-temporale. Le modificazioni emergenti dal corpo, nei termini di un "linguaggio" verbale e pre-verbale, divengono *indice* di un'attività mentale che – strutturandosi nei modi dell'intersoggettività – consente la comunicazione. Il mettersi in relazione reciproca conduce ciascuno degli interlocutori ad un modo specifico di relazione, la *we-relation*, ovvero la costituzione del "noi". La *we-relation* consente e fonda l'esperienza dell'altro e l'esperienza di me stesso nell'altro, richiamando continuamente, seppure in modo intuitivo, i fondamenti dell'intersoggettività (Schutz, 1973). Il punto cruciale è dato dalla capacità di assumere l'altrui punto di vista, ovvero la capacità emotivo-cognitiva di comprendere e far propri, seppure in modo simbolicamente mediato, gli stati mentali (Ballerini, M., in prep.). Tutto il mondo sociale, ovvero il campo esteso delle relazioni interpersonali, non può dunque che costituirsi per successiva generalizzazione della imprescindibile e fondante *we-relation*. L'assenza dell'accadere schizofrenico, lo scacco della comunicazione che essa comporta, può essere in tal senso tematizzato nella destruttura-

zione di questa primaria relazione. È nella crisi della intersoggettività, fenomeno primordiale e connaturato alla esistenza di ciascun individuo – come enfatizzato dalle correnti della fenomenologia sociale – che può rivelarsi in modo esplicito e drammatico il nodo di torsione dell'esistenza schizofrenica.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BALLERINI, A., 1997, *La diagnosi in Psichiatria*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.
- BALLERINI, A., 2001, *La incompresa "incomprensibilità" di Karl Jaspers*, "Atque", n. 22, pp. 7-18.
- BALLERINI, M., 2000, *Schizophrenia and social competence: the phenomenological approach*, relazione presentata a The 4th Conference on Philosophy and Psychiatry: Madness, Science and Society, Florence Renaissance 2000, Firenze 26-29 agosto 2000.
- BALLERINI, M., *Schizofrenia e competenza sociale*, in prep.
- BERGER, P.L., LUCKMANN, T., 1966, *The social construction of reality*, Doubleday, New York.
- BINSWANGER, L., 1957, *Schizophrenie*, Pfullingen, Neske.
- BLANKENBURG, W., 1971, *La perdita dell'evidenza naturale*, trad. it., Raffaello Cortina Ed., Milano, 1998.
- BORGNA, E., 1989, *I conflitti del conoscere*, Feltrinelli, Milano.
- BOVET, P., PARNAS, J., 1993, *Schizophrenic delusions: a phenomenological approach*, "Schizophrenia Bulletin", vol. 19, 3, pp. 579-597.
- CANTILLO, G., 2001, *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari.
- DE MARTINO, E., 1964, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, "Nuovi Argomenti", 69-71, pp. 105-141.
- DILTHEY, W., 1894, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, in *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig, vol. V, 1914-1936, trad. it. in ROSSI, P., *Lo storicismo contemporaneo*, Loescher, Torino, 1968.
- GARFINKEL, H., 1967, *Studies in Ethnometodology*, Englewood Cliffs, New York.
- HUSSERL, E., 1936, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1987.
- JASPERS, K., 1913-1959, *Psicopatologia Generale*, trad. it., Il Pensiero Scientifico Editore, Roma, 1964.
- KUHN, H., 1942, *Über der storungen des Sympathiefuhlens bei Schizophrenen: Ein Beitrag zur Psychologie des Schizophrenen Autismus und der Defekt Symptome*, "Z. Neurol.", 174, pp. 418-459.
- MINKOWSKI, E., 1927, *La schizofrenia*, trad. it., Einaudi, Torino, 2000.
- MUNDT, C., 1991, *Constituting reality – Its decline and repair in the long – terme course of schizophrenic psychoses: the intentionality model*, in MARNEROS, A., ANDREASEN, A.C., TSUANG, M.T. (eds), *Negative versus Positive schizophrenia*, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg, 1991.
- PARNAS, J., BOVET, P., 1991, *Autism in schizophrenia revisited*, "Compr. Psych.", vol. 32 (1), pp. 7-21.

- PARSONS, T., 1951, *The social system*, Glencoe, New York.
- ROSSI MONTI, M., 1978, *Psichiatria e fenomenologia*, Loescher, Torino.
- ROSSI MONTI, M., 1998, *Il contributo della fenomenologia*, in CERUTI, M., LO VERSO, G. (a cura di), *Epistemologia e psicoterapia*, Raffaello Cortina Ed., Milano, 1998.
- RÜMKE, H.C., 1967, *Eine blühende Psychiatrie in Gefahr*, Springer, Berlin-Heidelberg-New York.
- SCHUTZ, A., 1936, *Der Sinhafte Aufbau der Sozialen Welt*, Springer, Wien.
- SCHUTZ, A., 1973, *Collected Papers* (3 voll.), Den Haag, M. Nijhoff.
- SEARLE, J., 1996, *La costruzione sociale della realtà*, Edizioni di Comunità, Milano.
- STANGHELLINI, G., 2000, *Vulnerability to schizophrenia and lack of common sense*, "Schizophrenia Bulletin", 26 (4), pp. 775-787.
- STERN, D.N., 1985, *The interpersonal world of the infant. A view from psychoanalysis and developmental psychology*, Basic Books, New York.
- ZAHAVI, D., 1996, *Husserl's intersubjective transformation of transcendental philosophy*, "Journal of the British Society for Phenomenology", n. 3.

L'EMPATIA: DA JASPERS A FREUD E OLTRE*

Mauro Fornaro

1. Jaspers:
l'avvento
dell'empatia
in psicopatologia

La nozione di empatia (*Einfühlung*, altrimenti tradotta con "immedesimazione", "partecipazione affettiva", "enteropatia"), per quanto abbia un ruolo centrale nell'ambito della psicologia comprendente (*vestehende Psychologie*), non è focalizzata da Jaspers come ci si aspetterebbe. Essa ha una lunga storia di accezioni e teorizzazioni non sempre univoche, nella filosofia indi nella storiografia e nella sociologia, che qui non è luogo ripercorrere. Merito di Jaspers è di avere introdotto – forse per primo e certo per primo in modo significativo – questa modalità di conoscenza nell'area della psicopatologia. Quivi essa svolge una duplice funzione, l'analisi della quale è anche una via per sondare in che essa consista.

In primo luogo l'empatia è il modo tipico di conoscere l'altra persona secondo l'approccio fenomenologico: poiché quegli invero è un soggetto, non posso considerarlo alla stregua di un qualunque oggetto percepibile, ma occorre penetrare, al di là delle espressioni esterne, nei suoi pensieri, intenzioni, stati d'animo, in certo modo identificandomi con lui (cfr. Jaspers, 1959, p. 58). La peculiarità dell'approccio jaspersiano pone delicati problemi di ordine epistemologico: quando conosciamo il contenuto del pensiero di un altro secondo le regole della logica – egli dice (1913, pp. 160sg.; 1959, p. 330) – com-

prendiamo razionalmente i nessi tra un contenuto e l'altro ("verstehen wir diese Zusammenhänge *rational*"); ma quando vogliamo cogliere i contenuti di pensiero come sorti da desideri, timori, ecc. di chi li pensa, comprendiamo questi rapporti in maniera propriamente psicologica o empatica ("so verstehen wir [...] eigentlich *psychologisch* oder *einfühlend*"). Anzi l'*einführendes Verstehen*, il comprendere empatico, è la psicologia stessa¹.

Abbiamo dunque, in seno alla comprensione, razionalità e regole della logica da una parte, empatia dall'altra. È però da chiedersi se, nel contesto metodologico jaspersiano, questa distinzione non strida, dal momento che le regole della logica (*Regeln der Logik*) dovrebbero riguardare lo *spiegare*, piuttosto che il *comprendere*². E se il vero comprendere psicologico è caratterizzato proprio dall'empatia, distinta dalla ragione, parlare di "comprendere razionalmente" (*rational verstehen*) non suona come un ossimoro? Resta comunque l'importante acquisizione che, quando vogliamo cogliere la vita affettiva di un'altra persona, la mera cognizione razionale, intellettuale, manca l'oggetto, bensì dobbiamo con essa immedesimarci, in certo modo *sentendo* (il *fühlen* di *Empfindung*) *in* (lo *Ein-*) essa, ovvero sentendo – aggiungerei al di là dell'etimo – *come* essa o *con* essa. Anche qui, a voler scavare, nuove questioni sono aperte: *in*, *come*, *con* prefigurano rispettivamente modalità piuttosto diverse con cui il soggetto si rapporta all'altro, sulle quali occorrerà tornare.

In secondo luogo, l'empatia è introdotta quale garanzia dell'evidenza della comprensione: ponendosi il problema di come nasca (*psychologische Genese*) l'evidenza del comprendere, Jaspers asserisce che esso è affrontato nella "psicologia dell'empatia" (1913, p. 162). Pertanto l'empatia, oltre che modo del comprendere, si pone a fondamento, a validazione dei ri-



trovati della psicologia comprendente. Questo duplice ruolo dell'empatia genera un problema obiettivamente difficile: essa, mentre è mezzo per comprendere i vissuti emotivi dell'altro, vale anche come ciò che garantisce validità conoscitiva, per evidenza, alla comprensione così conseguita. A prescindere dalla questione se l'evidenza abbia per oggetto il singolo o non piuttosto le relazioni di senso (*verständliche Zusammenhänge*) in generale³, occorre comunque riflettere sulla validità della conoscenza guadagnata tramite empatia.

Si può sostenere che proprio perché l'empatia comporta un'immedesimazione con l'altro – al di là della differenza soggetto-oggetto – si guadagna un'e-

sperienza immediata e dunque evidente; si avrebbe così un'esperienza che *ipso facto* è conoscenza di per sé convalidata. Ma allora si ripropone per l'empatia la stessa questione logica circa la legittimità di inferire dall'esperienza immediata di alcunché, la validità obiettiva della conoscenza che se ne ha: non si incorre forse in una confusione – con le parole ancora di Weber proprio a proposito dell'empatia⁴ – tra il problema di come si forma psicologicamente una conoscenza, con il problema alquanto diverso della sua validità obiettiva? Gli asserti formulati a partire dall'empatia, dunque, richiederebbero più articolati mezzi di convalida – la quale non necessariamente consiste nella positivista verifica empirica⁵ –, che non la supposizione di un'autoevidenza conoscitiva. Del resto il semplice sentire nel o con l'altro è uno stato, un sapere coincidente con quel che si prova (secondo l'etimo di *sapio*, che è lo stesso di *sapere*), ma non ancora un conoscere. Questo infatti richiede, anche se solo descrittivo, la mediazione del linguaggio coi relativi problemi: c'è sempre uno scarto tra il sentimento qual è soggettivamente provato e la parola che lo descrive, la quale è già fattore di mediazione culturale.

Siffatte osservazioni sull'insufficienza epistemologica dell'empatia sono rafforzate considerando il rischio di proiettare nell'altro in verità il *proprio* vissuto. Il che appare nell'ulteriore connotazione offerta da Jaspers: affermando che l'empatia “permette di vedere nel sensibile non solo il puro fatto dei sensi, ma anche l'aspetto psichico (*Seelisches*)” (1959, pp. 68 s.), la identifica con la modalità affettiva (*Stimmungscharakter*) con cui l'oggetto è percepito. Vale a dire, pur restando inalterata la percezione sensoriale di alcunché – nel senso che non si danno distorsioni percettive –, suscettibile di variazione è la *Stimmung* (lo stato d'animo, l'atmosfera): lo stesso

mondo può essere visto, secondo quanto ad esempio appare nelle cadute depressive, come un mondo morto (*ibid.*). Pertanto in quanto partecipazione affettiva di pertinenza dello stesso malato, l'empatia verso altre persone (*Einfühlungen in die anderen Menschen*) ora è troppa, ora troppo poca (Jaspers, 1959, p. 122, ted. p. 94): il malato può sentire l'altrui vita come morta, come inesistente o viceversa come imponentesi con particolare vivacità. Certo il terapeuta a sua volta non ha che l'empatia per cogliere lo *Stimmungscharakter* con cui il malato vive il mondo. Ma proprio le due accezioni di empatia che così si configurano (quella che fa capo al malato e quella al terapeuta) dicono dell'ambiguità del concetto: nel primo caso si tratta di vissuti idiopatici (in termini psicoanalitici, proiettivi) con cui il malato intenziona il suo mondo, nel secondo si intende cogliere veritativamente questi stessi vissuti dell'altro.

A conclusione della breve disamina del pensiero jaspersiano sull'empatia: con l'empatia si introduce un concetto e dietro a esso un problema (quello della conoscenza 'dall'interno' della vita psichica altrui, e più in generale della modalità affettiva con cui l'altro coglie il mondo), che ha certo grande rilevanza anche fuori della psicologia comprendente; appare però fin qui insoddisfacente la sua fondazione, nonché la legittimazione del suo esercizio in ambito psicopatologico.

2. Freud:
una cauta at-
tenzione

Interrogherei ora la tradizione psicoanalitica – che notoriamente dialoga in certa misura, polemizza in cert'altra con la tradizione fenomenologica –, per vedere se in essa si trovino significative indicazioni atte a superare i problemi lasciati aperti da Jaspers. L'empatia vi ha avuto notevole fortuna in tempi recenti, anche a seguito di un ampliamento del suo significato. Presenta infatti quanto meno due versanti:

è *mezzo di conoscenza* per via di partecipazione affettiva con l'altro, e allora il suo uso, mentre si avvicina a quello del controtransfert, supera il mero *insight* (un semplice *vedere* dentro, senza il *sentire*), che invece prevale nell'impostazione analitica classica; inoltre è *mezzo di cura*, che consiste in un'accoglienza benevola, emotivamente partecipe, fino a un atteggiamento affettuoso – sul modello del 'buon' genitore –, e allora si oppone alla neutralità emotiva da parte del terapeuta⁶. Ma potremmo unificare le due accezioni, superando l'alternativa tra conoscenza e cura: l'empatia è un conoscere emotivamente partecipe, che accoglie benevolmente l'altro, mentre ne intuisce il vissuto.

Freud (1937), però dal canto suo, non utilizza l'empatia quale normale metodo di approccio al paziente e tanto meno quale mezzo per guadagnare conoscenza evidente sulla vita psichica altrui; piuttosto preferisce un'impostazione che fa uso regolare di costrutti, coniugando la teoria con i dati clinici offerti dal paziente: pur non escludendo momenti empatici, dei risultati ottenuti cerca conferme nella ricostruzione della storia (specie infantile) del paziente. Di empatia (*Einfühlung*) parla espressamente come del processo "che più di ogni altro ci permette di intendere l'Io estraneo di altre persone" (Freud, 1921, p. 296): si noti "Io" e non "inconscio" o "Es". Egli però deliberatamente trascura di porla a tema e se l'identificazione pare condizione preliminare per conseguire l'empatia (*ibid.*, p. 298), tuttavia non introduce nella tecnica clinica né l'una né l'altra.

Come spiegare in Freud questa benevolenza verso l'empatia da una parte, la mancata utilizzazione dall'altra? Il contesto dei passi testé ricordati è lo studio *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), nel quale l'Io non è lo stesso della seconda topica, né un insieme di funzioni, piuttosto un insieme di rap-

presentazioni, o comunque un contenuto mentale suscettibile di investimenti pulsionali. Ebbene, riterrei che l'Io altrui, che Freud pensa di intendere tramite empatia, sia non tanto l'intera psiche comprensiva dell'inconscio, quanto un insieme di immagini cosce o preconsce. Se così è – il che concorda con la tesi di Jaspers che l'empatia concerne il livello della coscienza o al più il non ancora osservato (lo *Unbemerkte*, omologabile al *preconscio* freudiano) –, se ne può inferire che proprio per la sua presa limitata l'empatia non è utilizzata da Freud. Porre invece l'empatia al centro del metodo analitico comporterebbe una teoria della psiche nella quale l'inconscio perde di coerenza, nonché una teoria dell'interpretazione nella quale anziché cogliere significati inconsci, si mira a chiarire ciò che si sa già in modo confuso (preconscio); infine una teoria della cura che pone analista e analizzando in un esclusivo rapporto io-tu, eludendo il terzo che sostanzia entrambi (l'avvertenza del quale è peculiarità dell'analista), cioè l'area inconscia.

In effetti, laddove si comprende immediatamente (di sé o dell'altro) si è per lo più a livello di Io e di coscienza; invece la comprensione che vuol cogliere le complesse articolazioni della vita psichica, penetrando nell'"intera storia di sofferenze" del paziente, non è né immediata, né evidente – tante poi sono le cose che di cui il soggetto non vuole sapere, o che "decide di dimenticare" (Freud, 1894). L'attenzione pertanto, dove si valorizza il ruolo dell'inconscio, va semmai appuntata su ciò che appare non comprensibile, enigmatico, inatteso, perché, mentre vi si potrà far luce in un secondo tempo, ne possono scaturire dati nuovi, decisivi per comprendere e a un tempo per spiegare⁷.

Quanto all'enfasi posta sull'empatia dalla psicoanalisi recente, la correlerei da una parte – e positiva-

mente – alla riscoperta del peso degli affetti nel processo conoscitivo, specie quando si tratta di cogliere la vita affettiva altrui; dall'altra parte – e negativamente – a quella caduta o sottovalutazione dell'inconscio, che si trova in non poche correnti psicoanalitiche dei nostri giorni (psicologia del Sé, approcci interpersonalisti, intersoggettivisti e altri). In questi contesti l'empatia, per come è in prevalenza teorizzata o praticata, incorre in *impasses* simili a quelle sopra denunciate a proposito di Jaspers, specie quando lo psicoanalista pensa: a) di ritenerla via sufficiente alla conoscenza dell'altro, b) di evitare perciò ogni costrutto teorico nella prassi interpretativa, c) di dotare l'empatia del carattere di conoscenza di per sé evidente.

A questo punto occorre domandarsi se l'empatia è definitivamente condannata all'ambiguità, o quanto meno a una presa superficiale della psiche altrui; o se invece non la si possa ripensare, esorcizzando il rischio di cadere in meri meccanismi proiettivi e a un tempo tenendo fermi i guadagni della nozione di inconscio (in senso sistematico, di altra scena, e non solo descrittivo).

3. Unipatia: una speranza per l'empatia?

È allora opportuno riprendere le due questioni di fondo già profilatesi leggendo Jaspers: al fine di cogliere le condizioni di un'effettiva empatia, che tipo di rapporto soggetto-oggetto (io-tu) bisogna supporre? Se e come può essere garantita la validità conoscitiva dei risultati con essa ottenuti?

Relativamente alle modalità della relazione io-tu si apre un ventaglio di possibilità:

a) un sentire *con* l'altro, dove permane salda la coscienza della mia differenza dall'altro e io intuisco quel che l'altro sente, ma senza che provi la stessa cosa (ad esempio, capisco il dolore dell'amico che perde un figlio, ma io non ho lo stesso dolore, per-



ché io mi addoloro per il suo dolore e non per il figlio che io non ho perduto e fors'anche neppure conoscevo). Nel qual caso occorrerebbe parlare alla lettera di *simpatia*, osserva Max Scheler (1923);

b) un sentire *dentro all'altro*, mettendosi nei suoi panni, in una sorta di "recognition of the self in the other" (Kohut, 1973, p. 705). Qui il rischio di un atteggiamento proiettivo è alto (provo lo stesso dolore, come se fossi al suo posto);

c) un sentire *l'altro dentro di sé*, in una sorta di "expansion of the self to include the other" (*ibid.*), donde il rischio delle fantasmatiche legate ai meccanismi introiettivi (lui prova il dolore che io proverei se io avessi perso il figlio);

d) un sentire *come* l'altro, identificandosi superficialmente con lui, in una sorta di analogia: dalle sue espressioni, così come le vedo dall'esterno, ipotizzo quel che l'altro sente, ma sapendo che non sono nella sua situazione;

e) un sentirsi *uno con* l'altro, identificandosi *in toto* con lui, così da provare quel che lui prova, in una confusione tra il suo e il mio sentire, come se ad entrambi fosse capitata la stessa cosa. Ne è esempio preclaro il contagio isterico: il vomito della ragazza, perché abbandonata dal fidanzato, diventa il vomito delle amiche di collegio, come se anch'esse fossero state abbandonate. In tal caso occorre parlare di *unipatia*.

Verosimilmente queste forme possono raggrupparsi attorno a due polarità, l'una simpatetica, in cui si tien ferma la cognizione che io non sono l'altro, cioè la diversità di punti di vista sul mondo, l'altra unipatico-fusionale, in cui la differenza io-tu non è preservata⁸. Se questo raggruppamento è lecito, allora le condizioni del corretto esercizio dell'empatia si possono ricercare affrontando l'unico interrogativo: che tipo di soggetto presuppone l'empatia, o, meglio, che tipo di *atteggiamento intenzionale* ha da tenere il soggetto che voglia davvero cogliere il vissuto emotivo altrui? E articolando varie possibilità: il soggetto quanto può cogliere dell'altro, restando separato col suo io conoscente dall'oggetto e quanto invece è lui stesso afferrato dall'altro, lasciandosi mettere in causa nel suo sentire e dunque coinvolgere nel proprio io? In altri termini: si può davvero cogliere l'altro, ma restando a un tempo osservatori esterni – come chi sostiene che l'empatia è “il tentativo di sperimentare da parte di una persona la vita interiore di un'altra, pur conservando nello stesso tempo la posizione di osservatore imparziale” (Kohut, 1984, p. 224)? Quanto invece occorre ab-

bandonarsi, per lasciarsi prendere dall'altro? Oppure può il terapeuta scindersi in due, essendo "nello stesso tempo distaccato e coinvolto [...], oggettivo e soggettivo nei confronti del paziente" (Greenson, 1960, p. 129)? O non è pensabile piuttosto una sorta di moto a delfino, cioè di momentanea immersione fusionale-unipatica, per riemergere in un secondo tempo e leggere lo stato precedente nella differenza?

Per trovare una traccia in questo coacervo di possibilità, occorre ancora scavare nel soggetto (sia esso l'empatizzante sia l'empatizzato), non potendo prescindere dalla sua natura: il soggetto che si apre intenzionalmente al mondo, è già a sua volta segnato da certe caratteristiche che preorientano la sua modalità intenzionante. Infatti l'apertura intenzionale è un *prius* fenomenologico, non ontologico: il soggetto è già dato, già posto da Altro (storia personale e processi inconsci *in primis*, ma anche linguaggio, ambiente socio-culturale, determinazioni filogenetiche), il quale sostanzia il suo stesso io intenzionante. È così che nell'empatia si ripropongono raddoppiati i problemi concernenti l'introspezione e le ragioni dei suoi limiti, se non si tiene conto di questo Altro. Infatti l'introspezione suppone – per lo meno nelle classiche accezioni che si dipartono dalla tradizione wundtiana – un io attivo, concentrato con la massima attenzione su qualche punto della propria "esperienza immediata". Ma in questo modo si perde proprio ciò che nella clinica è più importante: paradossalmente i dati mancanti e attribuibili all'inconscio (e in genere all'Altro), sfuggono alla prensione di ciò che si offre a un'attenzione vigile e concentrata sull'immediato. C'è sempre dell'altro, per così dire alle spalle del soggetto, sia esso il soggetto intenzionante (empatizzante per quanto ci riguarda) sia il soggetto intenzionato (l'empatizzato). Proprio per queste ragioni Freud ricusa metodi introspettivi,

preferendovi quello dell'associazione libera del paziente e dell'attenzione fluttuante del terapeuta: in ambo i casi la mente scorre in una *rezezione passiva* di quanto viene affiorando. Il terapeuta – dice Freud (1923, p. 443) – si lascia sorprendere, adottando l'atteggiamento di “abbandonarsi (ted., *sich selbst... überlassen*; ingl., *to surrender himself*) alla propria attività mentale inconscia con una *attenzione fluttuante uniforme*, evitando possibilmente la meditazione e la formulazione di aspettative coscienti, e senza volersi fissare particolarmente nella memoria alcunché di quello che [ode], onde cogliere così l'inconscio del paziente col suo stesso inconscio”.

Ebbene, se questo abbandonarsi all'oggetto vale nell'approccio cognitivo prefigurato da Freud, a maggior ragione deve valere in un approccio che punta a una comprensione tramite i sentimenti, i quali 'affettano' la persona, più di quanto non accada nella mera cognizione (semmai esistesse). Un'empatia che voglia funzionare e a un tempo rilevare le determinazioni inconsce, comporta dunque, quale condizione necessaria, di lasciarsi prendere dall'altro, per cogliere qualcosa dell'Altro. Potremmo concludere che nell'empatia l'io, in quanto intenda col suo attivo desiderio e volontà afferrare il sentire dell'altro, ha da eclissarsi. Questa posizione passiva richiesta al soggetto dell'empatia si giustifica altresì tenendo conto che esso è in certo modo a sua volta assoggettato all'intenzionalità affettiva e desiderante dell'altro. Infatti l'altro, specie in una relazione non superficiale qual è tra le altre una psicoterapia o una analisi, mi interpella col suo sentire, cioè a mia volta io sono oggetto della modalità intenzionale con cui mi legge attraverso il suo sentire. E se le cose stanno così, possiamo forse concepire un'effettiva relazione empatica – che non sia il rapporto unilaterale con un persona che non mi conosce –, se non nel contesto

di una reciprocità e dunque di qualcosa che ci accomuna? Gli attori sono 'nella stessa barca' – sia pure in posizioni diverse nel caso della terapia –, ovvero 'nello stesso campo', come si suol dire dopo Kurt Lewin.

Il soggetto dunque di una corretta modalità empatica non è per nulla, come già si diceva rilevando i limiti dell'introspezione, un osservatore che intenziona qualcosa dall'esterno, secondo l'immagine dell'occhio che da fuori campo determina la prospettiva; e neppure egli osserva da fuori campo un se stesso messosi nei panni dell'altro. Piuttosto è *nel* campo a pieno titolo, nel doppio senso che è soggetto all'intenzionalità affettiva dell'altro e inoltre è incluso nel campo costituito dall'Altro; e quest'Altro, mentre precede i due soggetti, sostanzia e preorienta, ripeto, la loro stessa modalità intenzionante e affettiva. A questo punto, chi sia il soggetto delle interazioni empatiche, certo, non è più chiaro: io sono assoggettato alle emozioni che vengono dall'altro, io e l'altro siamo assoggettati e costituiti entro l'Altro.

Mi avvio così alla risposta conclusiva. Sarebbe a questo punto che per adire a una conoscenza empatica che eviti le ambiguità sopra denunciate, occorre 'sfondare in avanti', questionando radicalmente la *posizione del soggetto* attraverso un cambio di paradigma. È luogo infatti abbandonare un modello in cui vi sono due menti ben distinte, che gettano un qualche ponte l'una verso l'altra (l'empatia nella fattispecie), ma restando intangibili nel proprio io, incontaminati dall'oggetto. Occorre piuttosto concepire un primato del campo relazionale rispetto i due soggetti relazionati, nel quadro di una comunicazione che, secondo l'etimo, sia davvero un *cummunere*, un compito e dono assieme. Ponendo in primo piano il comune – che possiamo denominare come il *campo*, ma anche come il *Mit-sein*, il *con-es-*

sere caro a certa fenomenologia, e ancora come l'Altro, un'alterità che mentre mi trascende, intimamente costituisce me al pari dell'altro – ebbene, ponendo questo comune a soggetto sia pure impersonale, allora abbiamo la possibilità di attingere a livelli di comunicazione davvero profondi. Inoltre, si riesce a dar senso a quell'enigmatico invito, ricorrente in Freud e in non poca psicoanalisi, a cogliere l'inconscio dell'altro col proprio inconscio (loc. cit.).

Se l'empatia diventa un effettivo coinvolgimento del soggetto, nel senso radicale testé descritto, ci si apre a un altro piano, dove non c'è netta differenziazione io-tu; è altresì il piano della sorgività delle emozioni, dove l'io ha ancora da venire, in quanto funzione di coscienza e di delimitazione delle stesse emozioni. Si tratta di un'area preverbale, confusiva, sede di processi per lo più inconsci, oniroidi, dove emozioni e pensieri sono un tutt'uno vago e confuso, dove le sensazioni somatiche – alla base delle stesse emozioni – non sono ancora differenziate in immagini mentali, e tanto meno messe a tema dalla parola. D'altra parte, se l'empatia riesce a regredire funzionalmente a tale area – che con Bion (1963) qualificherei di “protomentale” –, mentre essa attinge a quell'Altro rispetto a “io” e a “tu”, che sta al di là della loro differenza, ma che è premessa della loro differenziazione, riesce pure a sfuggire ai pericoli di meri giochi proiettivi e dunque a false comprensioni dell'altro. (La proiezione ha propriamente ancora da venire, perché appunto si è regrediti funzionalmente a uno stadio di indifferenziazione io-tu).⁹

Ne segue che, ai fini di un corretto rapporto empatico, è fuorviante che l'analista insista sulla differenza tra sé e l'altro, in un “regime di consapevole separatezza”, come vorrebbero Bolognini e Borghi (1989, p. 1085). La cura analitica non prevede un rapporto tra ...galantuomini, nel senso della *simpatia*

cui approda Scheler (1923), che per rispetto dell'altrui persona rinuncia a penetrare nel cuore della sua intenzionalità (capisco il suo dolore, ma io non sono lui che prova quel dolore). In terapia, invece, specie coi malati gravi, occorre andare oltre – sfidando per altro l'“incomprensibile” jaspersiano – in un'area in cui tutta la persona del terapeuta è messa in gioco nella relazione (senza escludere risonanze a livello somatico) e l'individualità del paziente è trascesa per attingere a stadi arcaici, anteriori al processo di individuazione o meglio di soggettivazione, e altresì alla differenziazione tra sensazioni somatiche e pensieri.

Si potrebbe dunque azzardare che si sfugge alle ambiguità dell'empatia, proprio passando per l'unipatia, al fine di riemergere come simpatia in un moto oscillatorio e funzionale. Se invece l'empatia nella clinica è intesa come un sentire *con* l'altro, secondo la discutibile accezione prevalente, essa è condannata o all'impossibilità o all'illusione. *Impossibilità*, perché è supposta una scissione tra un io, che resta spettatore, e un'altra parte di sé che invece collude con affetti e pensieri dell'altro. Ma in questo caso o ha il sopravvento l'io e allora il sentire dell'altro è solo un vago risuonare in me; o ha il sopravvento il sentire, l'immedesimazione e allora si torna all'unipatia. Mezze misure non sono possibili, altrimenti si cade nell'*illusione*, perché si crede di aver capito l'altro, mentre si resta più che mai sé. E tale si riduce a essere l'empatia, se con essa meramente “immaginiamo” l'esperienza interna degli altri (Kohut, 1966, p. 101): un meccanismo proiettivo l'immaginazione, che dice molto del terapeuta, poco del paziente.

Si obietta a proposte di tal genere che non si capisce come l'analista, se lascia prevalere in lui il processo primario assieme al paziente nell'unità del campo, possa venirne fuori: non corre forse il rischio di perdersi nel mondo della notte, diventando maga-

ri 'matto' con il paziente? La diversità e la 'professionalità' del terapeuta sta proprio nella sua capacità di uscirne secondo l'immagine del moto a delfino cui accennavo: all'immersione fusionale unipatica, seguono fasi di emersione e di funzionamento secondo il processo secondario. In queste fasi la precedente esperienza emotiva comune viene delimitata (digerita, metabolizzata) dal terapeuta, attraverso le funzioni del pensiero e della parola, che a quella dà forma ed espressione. Che un movimento oscillatorio di tal genere possa avvenire, è detto dal fatto che abitualmente tutti ci risvegliamo dal sonno, dal sogno, dall'ipnosi.

Infine, se è concesso questo radicale statuto di campo, mentre si supera il rischio proiettivo, si può affrontare da una nuova angolatura l'istanza di una conoscenza veritiera. Infatti non è più questione di attestare una corrispondenza tra ciò che colgo dell'altro e ciò che l'altro davvero pensa, sente: siffatta questione continua a supporre due menti ben distinte e, in fondo, una concezione solipsistica per la quale non posso mai sapere quel che l'altro prova. Se invece si tien ferma la realtà di una radicazione comune, e inoltre la concezione della terapia come un itinerario comune, allora è compito dar forma e parola a esperienze comuni. In certa misura la verità si viene costruendo come messa in forma e simbolizzazione di queste esperienze. I problemi epistemologici che ciò comporta, poi, sono gli stessi del rapporto tra emozioni e parole, tra esperienze singolari e proposizioni universali, cui accennavo.

In conclusione, penso di aver mostrato, con Freud e oltre Freud, come a certe condizioni l'empatia sia utilizzabile nella clinica: precisamente, dopo aver appurato che solo un tipo di empatia, determinato in funzione di una peculiare posizione del soggetto empatizzante verso l'altra persona, nonché ver-

so l'Altro, è in grado di mantenere i pregi della nozione di inconscio – nozione, si badi, riscoperta da vari settori del recente cognitivismo –, inoltre di garantire una misura di veridicità, al di là di illusioni proiettive e introiettive (cui l'empatia presta fianco laddove si suppongono due menti nettamente separate).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ASSOUN P.L., 1981, *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Payot, Paris, trad. it. *Introduzione all'epistemologia freudiana*, Theoria, Roma, 1988.

BION W., 1963, *Elements of Psychoanalysis*, Heinemann, London, trad. it. *Gli elementi della psicoanalisi*, Armando, Roma.

BOLOGNINI S., BORGHI L., 1989, *Empatia*, "Rivista di psicoanalisi", XXXV, pp. 1077-1099.

BUCCI W., 1997, *Psychoanalysis and Cognitive Science*, Guilford, New York, trad. it. *Psicoanalisi e scienza cognitiva. Una teoria del codice multiplo*, Fiorani, Roma, 1999.

FORNARO M., 1989, *Karl Jaspers e la psicoanalisi: le ragioni epistemologiche di una "incomprensione"*, "Neurologia, Psichiatria, Scienze umane", IX, pp. 4-38.

FORNARO M., 1996, *Il soggetto mancato. Saggio sulla psicologia del Sé di Heinz Kohut*, Studium, Roma.

FORNARO M., 1998, *Le parole della teoria*, "Psicoterapia e scienze umane", XXX/2, pp. 53-70.

FORNARO M., 1999, *Cause and sense in psychoanalysis: beyond an alternative*, "Psychoanalysis and Contemporary Thought", XXII, pp. 429-452.

FREUD S., 1894, *Die Abwehr-Neuropsychosen*, trad. it. *Le neuro-psicosi da difesa*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 2, Boringhieri, Torino, 1968.

FREUD S., 1921, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, trad. it. *Psicologie delle masse e analisi dell'io*, in O.S.F., vol. 9, Boringhieri, Torino, 1977.

FREUD S., 1923, "Psychoanalyse" und "Libidotheorie", trad. it. *Due voci di enciclopedia: "Psicoanalisi" e "Teoria della libido"*, in O.S.F., vol. 9, Boringhieri, Torino, 1977.

FREUD S., 1937, *Konstruktionen in der Analyse*, trad. it. *Costruzioni nell'analisi*, in O.S.F., vol. 11, Boringhieri, Torino, 1979.

GREENSON R.R., 1960, *Empathy and its vicissitudes*, in *Explorations in Psychoanalysis*, International Universities Press, New York, 1978, trad. it. *L'empatia e le sue vicissitudini*, in *Esplorazioni psicoanalitiche*, Boringhieri, Torino, 1984.

JASPERS K., 1913, *Kausale und "verständliche" Zusammenhänge*

zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia praecox (Schizophrenie), "Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie", XIV, pp. 158-263

JASPERS K., 1959¹ (1913¹), *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin, trad. it. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma, 1964.

KOUTH H., 1966, *Forms and transformations of narcissism*, "Journal of the American Psychoanalytical Association", XIV, pp. 243-272, trad. it. *Forme e trasformazioni del narcisismo*, in *La ricerca del Sé*, Boringhieri, Torino, 1982.

KOUTH H., 1973, *The psychoanalyst in the community of scholar*, in *The Search for the Self*, International Universities Press, New York, 1978, pp. 685-724.

KOUTH H., 1984, *How does Analysis Cure?*, The University of Chicago, Chicago, trad. it. *La cura psicoanalitica*, Boringhieri, Torino, 1986.

SCHELER M., 1923, *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Bonn, 1923, trad. it. *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma, 1980.

SIMMEL G., 1892, *Die probleme der Geschichtsphilosophie*, Duncker u. Humblot, Leipzig, trad. it. *I problemi della filosofia della storia*, Marietti, Casale M., 1982.

WEBER M., 1903-1906, *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen, 1922, trad. it. *Saggi sulla dottrina della scienza: Roscher e Knies e i problemi logici della scuola storica dell'economia*, De Donato, Bari, 1980.

* La prima parte del presente articolo riproduce parzialmente FORNARO (1989).

¹ Nell'articolo del 1913 (p. 161), preparatorio alla *Psicopatologia generale*, abbiamo l'identificazione: "ist... Psychologie selbst", nella *Psicopatologia* (1953, 6.a ed. ted., p. 253) abbiamo che "introduce": "führt... zur Psychologie selbst".

² La presente distinzione è ripresa da SIMMEL (1892), che la declina nei termini di comprensione del contenuto del discorso (*Verstehen des Ge-*

sprochenen) e comprensione delle intenzioni, dello stato d'animo del discorrente (*Verstehen des Sprechers*). Già in Simmel – secondo le acute osservazioni di WEBER (1903-1906, pp. 87ss.) – la distinzione appare schematica, dal momento che egli insiste, come del resto Jaspers, sul carattere logico, teoretico della comprensione del detto.

³ Si profila cioè il dilemma tra la comprensione che coglie l'altro nella sua concretezza e irripetibile individualità, e la comprensione che coglie, sia pure attraverso il caso concre-

to, il nesso idealtipico, cioè la relazione di senso in generale (lasciando aperta, incompleta l'interpretazione del caso singolo). La *Psicopatologia* nel paragrafo dedicato all'"Evidenza della comprensione" (JASPERS, 1959, pp. 328s.) sembra riservare il carattere di evidenza al secondo caso; tuttavia, mentre il paragrafo è ricopiato dal menzionato articolo del 1913, le righe relative specificamente alla genesi dell'evidenza attraverso l'empatia sono soppresse. Segno di difficoltà teoretiche avvertite dallo stesso Jaspers?

⁴ Significativa la precoce escursione di WEBER (1903-1906, p. 106) nel campo della psicopatologia: "Non solo la "psicoanalisi simpatetica" [*einfühlende Psychoanalyse*] di una psiche malata rimane proprietà incomunicabile dello specialista, ma per giunta i suoi risultati rimangono del tutto indimostrabili e perciò di "validità" assolutamente problematica, se non si riesce a collegare la connessione simpateticamente riprodotta nell'esperienza con i concetti ricavati dall'esperienza psichiatrica generale. I suoi risultati sono "intuizioni" dello specialista "su" di un oggetto, ma fino a che punto hanno oggettivamente valore, resta in via di principio incontrollabile.

⁵ La convalida – cosa diversa dalla verifica empirica – può ben essere conseguita attraverso un insieme di criteri

convergenti, quali la fecondità euristica della teoria in casi diversi da quello in cui è stata dapprima formulata, la coerenza interna, la semplicità ed economia, la costruzione di buone o sensate narrative, ecc.

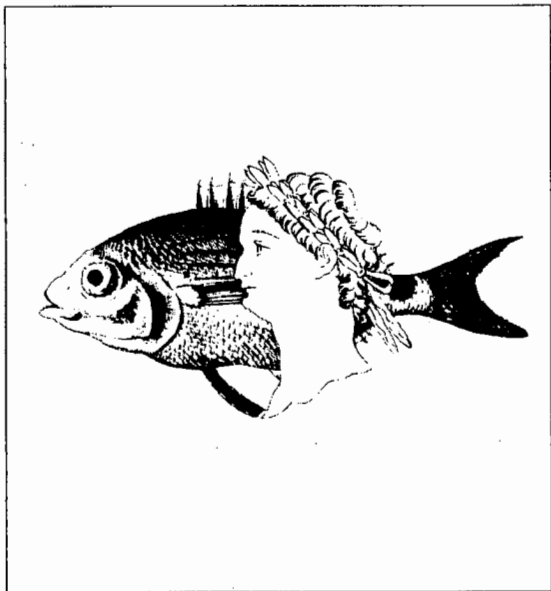
⁶ Ho qui presente in particolare l'opera di Kohut che forse più di ogni altro in terra psicoanalitica ha valorizzato l'empatia (cfr. FORNARO, 1996).

⁷ Personalmente non vedo la confusione, imputata da Jaspers a Freud, tra relazioni di senso e relazioni causali, e dunque tra comprensione e spiegazione. Infatti la rappresentazione inconscia (desideri, eventi censurati) da un lato è l'*explanans* di un sintomo, di un sogno, ecc., dall'altro si offre come un possibile vissuto, dunque come un significato: causa e senso convergono in una sorta di "causalità semiologica" (ASSOUN, 1981; cfr. FORNARO, 1989; 1999). Ciò che nella sincronia è presupposizione teorica – l'idea di una parte inconscia della psiche, cioè non disponibile attualmente – nella diacronia diventa possibile oggetto di rappresentazione, quando appunto il soggetto ha superato le resistenze. Insomma le rappresentazioni inconscie, pur sottraendosi per definizione all'evidenza coscienziale, sono ancora d'ordine fenomenologico non meno di quelle coscienze: è questione di tempo e di 'lavoro'.

⁸ In certa misura sono confortato da SCHELER (1923) – le cui analisi fenomenologiche spesso superano per sottigliezza osservativa quelle di molti psicoanalisti –, quando riconduce la forma b) di cui sopra, da lui detta “eteropatica”, e la c) o “idiopatica”) alla forma e) di identificazione “unipatica” o *Einsfühlung*.

⁹ Formulando siffatte proposte, non sono vittima di un vaneggiamento idiopatico e misticeggiante. Oltre ad appoggiarmi a Bion, cui alludo anche più sotto, mi conforta l’opera della BUCCI (1999), che con crescente successo sta

tentando un incontro tra psicoanalisi e scienza cognitiva. Dal vertice del cognitivismo, ella affaccia l’idea di un livello di funzionamento psichico secondo un “codice subsimbolico” (preverbale e preimmaginario), avente tratti in comune col freudiano processo primario: a questo livello il terapeuta è incluso nello “schema emozionale” del paziente – schema che dovrà essere elaborato tramite un “codice simbolico”, atto a dare significato a quella grezza esperienza emozionale, in cui il soggetto cosciente ha ancora da venire.



KARL JASPERS E LA PSICOPATOLOGIA

Umberto Galimberti

È possibile spiegare qualcosa
senza comprenderlo
Karl Jaspers

La *Psicopatologia generale* di K. Jaspers è uno di quei libri che possiamo definire "epocali" perché danno una svolta radicale a uno statuto scientifico o a un ordine disciplinare. Nel 1913, la pubblicazione di questo libro determina, nell'ambito della psichiatria, da un lato un radicale mutamento nel modo di leggere la follia, dall'altro la nascita di una disciplina, la psicopatologia, che non cerca le "cause" della follia nella genericità dell'organismo, ma il suo "senso" per il singolo individuo. Un senso che si sottrae all'ordine scientifico della "spiegazione (*erklären*)", ma non a quello ermeneutico della "comprensione (*verstehen*)", almeno fino a quel limite dove cade la barra dell'"incomprensibile". Questa novità metodologica non è ancora oggi del tutto acquisita. E questa è la ragione che rende estremamente opportuna la ripubblicazione di questo libro che Jaspers, dal 1913 al 1959, non ha mai cessato di rielaborare, apportandovi numerosi interventi e significativi ampliamenti nel tentativo di persuadere che l'uomo non può essere compreso con categorie naturalistiche se non al costo di perdere la sua specificità.

Dal punto di vista *psicopatologico* inaugurato da Jaspers, l'attuale crisi della psichiatria e i sospetti che avvolgono la psicoanalisi non sono del tutto infondati. Sia l'una che l'altra, infatti, derivano i loro modelli concettuali da quello schema che Cartesio ha introdotto e che la scienza ha fatto proprio quando, per i suoi scopi esplicativi, ha lacerato l'uomo in anima (*res cogitans*) e corpo (*res extensa*), producendo

quello che, secondo L. Binswanger, è “il cancro di ogni psicologia”¹. Questa divisione così radicale non è qualcosa di originario che si offra all’evidenza fenomenologica, ma è un prodotto della metodologia della scienza la quale, consapevole che il suo potere e la sua efficacia si estendono esclusivamente nell’ordine quantitativo e misurabile della *res extensa*, è costretta a ridurre lo psichico a epifenomeno del fisiologico che in psichiatria si chiama “apparato cerebrale”² e in psicoanalisi “ordine istintuale”³. Ciò che ne nasce non è una *psicologia* che “comprende” l’uomo per come si dà, ma una *psicofisiologia* che lo “spiega” come si spiega qualsiasi fenomeno della natura.

Ma per spiegare l’uomo come fenomeno della natura occorre oggettivarlo e considerare la psiche non come un *atto intenzionale* che dischiude un mondo, ma come una *cosa del mondo* da trattare secondo le metodiche oggettivanti che sono proprie delle scienze naturali. Ora, se la psicologia oggettiva lo psichico e, come fa la fisiologia con gli organi corporei, lo tratta come cosa in sé che non si trascende in altro, la psicologia, per allinearsi sul modello delle scienze naturali, perde la specificità dell’umano e quindi ciò a cui essa è naturalmente ordinata. Per questo scrive E. Husserl: “Occorre qui illustrare ed evitare gli errori seducenti in cui sono caduti Cartesio e i suoi successori”⁴.

Ma prima di Husserl, a rendersi conto che la psicologia deve abbandonare l’ideale esplicativo perseguito dalle scienze naturali fu proprio K. Jaspers, che nel 1913 prende posizione in proposito con la pubblicazione della sua *Psicopatologia generale* che ancora oggi, al dire di eminenti psichiatri è nel suo genere insuperata⁵. Partendo dalla constatazione che “separando la realtà nei due regni isolati della *res cogitans* e della *res extensa*, Cartesio lasciò in eredità ai filosofi successivi il problema impossibile di ricondurre le due parti ad un’unità sufficiente a rendere comprensibile la natura dell’uomo”⁶, Jaspers prosegue precisando che “a evitare ambiguità e fraintendimenti impiegheremo sempre l’espressione *comprendere* (*verstehen*) per la visione intuitiva di qualcosa dal di dentro, mentre non chiameremo mai *comprendere* ma *spiegare* (*erklären*) la conoscenza dei nessi causali oggettivi che sono sempre visti dal di fuori. *Comprendere* e *spiegare* hanno dunque un significato preciso, costante che nel corso della lettura diventerà sempre più chiaro via via che si daranno ulteriori dettagli”⁷.



La distinzione tra “comprensione” e “spiegazione” corrisponde alla distinzione tra “indagine fenomenologica” e “spiegazione scientifica”, dove “l’indagine fenomenologica ha il compito di *rendere presenti ed evidenti di per sé* gli stati d’animo che i malati sperimentano (*erleben*), astenendosi da tutte le interpretazioni che trascendono la pura descrizione”⁸, mentre la spiegazione scientifica “trasforma i fenomeni o nel senso che li sussume sotto leggi mettendoli in relazione con altri fenomeni differenti, o nel senso che li frantuma in parti che in qualche modo sono prese come più reali della configurazione di quelle parti che si assumono come costituenti il fenomeno in questio-

ne”⁹. In entrambi i casi la “spiegazione” può essere chiamata “riduzione”, perché, a differenza della comprensione che si accosta all’oggetto da comprendere nei suoi stessi termini, allo scopo di vedere in esso le strutture che emergono dal *suo* versante e non dal versante di chi indaga, la spiegazione, invece di parteciparsi all’oggetto affinché esso ceda la propria essenza (*Wesen*) a noi che la comprendiamo, riduce ciò che appare a ciò che essa considera le leggi ultime o la realtà ultima dei fenomeni che appaiono. In questo senso, precisa Jaspers: “È possibile *spiegare* pienamente qualcosa senza *comprenderlo*”¹⁰.

Così precisato il discorso a livello epistemologico, Jaspers non nega che la spiegazione intenda qualcosa, ma siccome il valore della spiegazione dipende dalla realtà o dalla verità di ciò che è stato supposto e a cui ciò che appare viene correlato, ricondotto, ridotto, trasformato, i fenomeni spiegati sono “compresi come se (*als ob*)”, A questa comprensione “come se” Jaspers riconduce sia le spiegazioni della psichiatria classica che erano possibili solo supponendo il meccanicismo anatomico-fisiologico, sia la psicoanalisi di Freud il cui ordine di spiegazione si legittima *solo* supponendo alle spalle dei fenomeni la libido istintuale. “Freud, che ha descritto una grande quantità di fenomeni ‘compresi come se’, confronta la sua attività con quella di un archeologo che da frammenti interpreta opere umane. La grande differenza sta solo nel fatto che l’archeologo interpreta ciò che è stato, mentre nel ‘comprendere come se’ è molto dubbia proprio la reale esistenza di ciò che è stato compreso”¹¹. In altri termini, Jaspers vuol sapere se la psicologia si propone il compito di comprendere l’uomo o quello di trovare nell’uomo la conferma delle teorie preposte alla sua spiegazione.

Nell’applicare il metodo fenomenologico in psicologia Jaspers dice esplicitamente di riferirsi a Hegel “che per primo considerò le manifestazioni dello spirito nelle loro totalità” e a Husserl “che usò il termine fenomenologia inizialmente per designare la ‘psicologia descrittiva’ delle manifestazioni della coscienza – e in questo senso si applica anche nelle nostre indagini – e in seguito per la ‘visione dell’essenza (*Wesensschau*)’ che qui non prendiamo in considerazione”¹². La *Wesensschau* husserliana ispirerà sei anni dopo la *Psicologia delle visioni del mondo*, dove Jaspers abbandona definitivamente il metodo scientifico esplicativo per quello fenomenologico.

La pubblicazione della *Psicopatologia generale* ebbe subito l'approvazione di E. Husserl¹³, ma non quella di L. Binswanger per il quale: "La fenomenologia di Jaspers non va oltre le semplice *Einfühlung* o conoscenza per immedesimazione"¹⁴. M. Heidegger non si espresse sulla *Psicopatologia generale* di Jaspers, ma sull'opera successiva: *Psicologia delle visioni del mondo* (1919) citata in *Essere e tempo* in due occasioni ove si dice: "K. Jaspers fu il primo che si propose e attuò esplicitamente il compito di una dottrina della visione del mondo nel senso di questa problematica. 'Che cosa sia l'uomo' è da lui discusso e determinato essenzialmente a partire da ciò che esso può essere. Da qui prende luce il significato ontologico-esistenziale fondamentale delle situazioni-limite. Si fallisce completamente nella comprensione della *Psicologia delle visioni del mondo* se la si considera un semplice 'repertorio delle visioni del mondo'". E altrove "Essa è molto di più perché il suo significato oltrepassa 'fondamentalmente' ogni tipologia delle 'posizioni oggettive' e dei 'sistemi del mondo'"¹⁵.

E in effetti se c'è un motivo che Jaspers ha sempre perseguito da psichiatra, da psicologo e da filosofo fu proprio il superamento della scissione soggetto-oggetto (*Subjekt-Objekt-Spaltung*) che in sede psicologica non rendeva possibile alcuna "comprensione" dell'uomo, e in sede filosofica non consentiva al pensiero di realizzarsi secondo le sue possibilità, che trascendevano di gran lunga gli schemi in cui era trattenuto dall'impostazione "scientifica" del positivismo¹⁶. Non è qui il caso di seguire dettagliatamente il pensiero di Jaspers svolto nelle successive opere filosofiche¹⁷, solo mi interessa sottolineare il progressivo assestarsi e dispiegarsi dell'orizzonte fenomenologico per un'autentica comprensione dell'uomo e dell'essere.

Nella *Psicopatologia generale*, in corrispondenza alla distinzione tra "comprensione fenomenologica" e "spiegazione scientifica", Jaspers articola il discorso di una *psicologia comprensiva* in cui ha luogo un "avvicinamento interumano, dove non c'è la contrapposizione soggetto-oggetto, ma un *insieme di relazioni*, perché l'oggetto si risolve nel significato che esso assume per l'Io, e l'Io nell'oggetto in cui la sua intenzionalità emotiva si evidenzia"¹⁸. A questa prima parte ne segue una seconda intitolata *psicologia esplicativa*, dove le relazioni psichiche non sono più comprese (*verstanden*) e vissute (*erlebt*), ma spiegate (*erklärt*), cioè ricondotte a cause. Con questo metodo, preci-

sa Jaspers, “L’insieme della vita psichica viene dissolto negli elementi del pensiero causale”¹⁹. Conclude l’opera quella parte che, come scrive D. Cargnello, ancora oggi è considerata “La pietra miliare della moderna psicopatologia”²⁰, in cui Jaspers, superando il dualismo cartesiano di anima e corpo, che tanto aveva condizionato e ancora condiziona la psichiatria organicistica, fino a “ridurre ogni espressione psicologica ad affezioni cerebrali”²¹, imposta il problema psicologico a partire dall’essere umano considerato come un tutto: “*Das Ganze des Menschseins*”²². In questo modo Jaspers taglia definitivamente i ponti con l’impostazione naturalistica della psichiatria e con l’esigenza dell’oggettivazione distanziante che le era intimamente connessa, perché ormai era divenuto criticamente consapevole che “la contrapposizione di psiche e soma è una semplice astrazione atta a disturbare piuttosto che a favorire qualsivoglia comprensione”²³.

Nella *Psicopatologia generale* Jaspers non si limita a determinare il limite tra ciò che è “comprensibile” e ciò che è “incomprensibile” nel progetto mondano di un particolare uomo che si riveli “clinicamente”, cioè secondo i principi della psicologia esplicativa, alienato, ma fornisce indicazioni che consentano allo psicopatologo di informarsi e di esprimersi in modo da poter partecipare ad altri lo stato d’animo altrui preso in esame. Tutto ciò per evitare l’“ineffabilità” della comprensione soggettiva che, se da un lato ha il pregio di non oggettivare il paziente, dall’altro ha difficoltà a descrivere e a comunicare il suo modo di essere-nel-mondo, nonché le sue *modalità esistenziali*, con quell’“univocità” sufficiente a superare il solipsismo dell’interpretazione.

Punto di partenza è la constatazione che il limite fondamentale della scienza risiede nella natura del suo procedimento metodologico che prevede l’oggettivazione di tutto il reale mediante ipotesi di natura matematica. Circoscritta dal suo metodo, che le impone di attenersi alle oggettività ipoteticamente costruite, la scienza non pensa se il volto del reale sia proprio quello che risulta dalla sua matematica oggettivazione. Questo “non-pensato” è ciò che resta da pensare, ma è anche ciò che la scienza, per la sua struttura metodologica, non può pensare²⁴. Da qui l’inevitabile conclusione a cui Jaspers perviene e che enuncia in una riunione promessa dall’Associazione psichiatrica forense che si riuniva periodicamente ad Heidelberg: “I medici e gli psi-

chiatri devono incominciare a pensare". La risposta, amichevole ma decisa, dei convenuti fu "Jaspers lo si deve prendere a bastonate"²⁵.

Al di là della battuta scherzosa, ma rivelativa della fede indiscussa che la psichiatria dell'epoca poneva nei metodi della scienza naturalisticamente impostata, val la pena di seguire Jaspers in quelle considerazioni che lo condussero alla fondazione dell'*autonomia della psichiatria* nei confronti di tutte le scienze che procedono con metodiche oggettivanti: "A me sembrava che quel fraintendimento che viziava il modo di pensare psichiatrico nascesse dal fatto che si trascurava la *natura* della cosa da pensare. Se infatti oggetto della psichiatria è l'uomo, e non solo il suo corpo, ma lui stesso nella totalità della sua persona, [...] occorre rendersi conto che l'uomo, nella sua totalità, sta oltre [*über-hinaus*] ogni possibile e afferrabile oggettivazione. In quanto aperto alla comprensione delle cose, l'uomo non può essere ridotto a oggetto di studio, perché così si distrugge quella totalità comprensiva che noi siamo [*das Umgreifende das wir selbst sind*], per far emergere solo qualche suo aspetto oggettivo"²⁶.

L'idea di totalità (*das Umgreifende*), che si profila ai limiti di ogni particolare ricerca scientifica, avvertì Jaspers del carattere non assoluto della scienza. Il senso di questa idea non poteva essere raggiunto da alcuna analisi oggettivante perché, per ampia che questa fosse, si muoveva sempre, in quanto scientifica, in quella scissione di soggetto-oggetto (*Subjekt-Objekt-Spaltung*) che consentiva all'oggetto di apparire nei limiti che il soggetto, con le sue ipotesi anticipanti, aveva preventivamente determinato. Per giungere all'uomo nella sua totalità era necessario, a parere di Jaspers, oltrepassare la scissione di soggetto e oggetto, in cui le scienze, a motivo della loro impostazione metodologica, costantemente si trattengono. Era necessario "pensare oltre (*über-hinaus-denken*)", al di là di ciò che è oggettivo (*über das Gegenständliche*)²⁷.

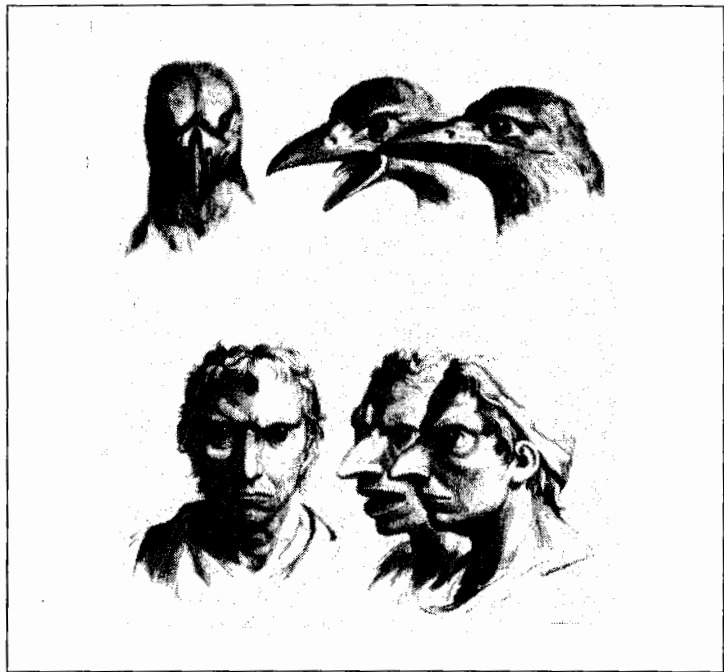
Quest'idea, sufficiente a frantumare il carattere assoluto del cosmo scientifico, valse a Jaspers l'accusa di nichilismo rivoltagli da un collega medico impressionato dal relativismo in cui Jaspers lasciava cadere ogni metodica scientifica: "Lei non ha alcuna convinzione. Impostando le cose come lei dice non si può fare alcuna ricerca. Senza una teoria generale non c'è scienza, la scienza nasce e si sviluppa solo mediante la teoria. Lei distrugge la solidità delle posizioni

mediche. Lei è un nichilista pericoloso²⁸. L'accusa di nichilismo non è insignificante, al contrario denuncia un tratto tipico della mentalità scientifica che, ridotto il reale al suo aspetto metodicamente conosciuto, pensa che, al di là dell'oggetto ordinato dalle ipotesi di lavoro e confermato dalla verifica sperimentale, non ci sia più *niente*. Chi mette in atto un pensiero che pretende di andare oltre l'oggettività, pensata come risolutiva della totalità del reale, ha a che fare con *niente*, insistervi è puro *nichilismo*.

Ma come si può oltrepassare l'oggettività? Come è possibile uscire dalla scissione soggetto-oggetto in cui la scienza, dall'età di Cartesio in poi, ha raccolto tutte le possibilità del pensiero? In un solo modo, risponde Jaspers: radicalizzando l'orizzonte della presenza sino ad avvertire quella presenza originaria che abbracciando accoglie (*umgreift*), e accogliendo fonda (*grundet*) la presenza di un oggetto a un soggetto, a cui si limita, o nei cui limiti si trattiene l'indagine scientifica. "Noi dobbiamo imparare dai filosofi" dice Jaspers²⁹. Tralasciando il successivo itinerario filosofico che non rientra nell'economia e nelle finalità di queste pagine³⁰, vediamo quali conseguenze si produssero nella psicopatologia per effetto di questa nuova impostazione fenomenologica.

Nella *Psicologia delle visioni del mondo* che Jaspers pubblica nel 1919, sei anni dopo la *Psicopatologia*, crolla ogni distinzione tra malattia e salute, perché tematico diventa il rapporto tra l'individuo e il suo mondo. Le manifestazioni psicologiche non sono più "ricondotte" alle loro cause, né "comprese" per partecipazione affettiva (*Einfühlung*) come avveniva rispettivamente nella sezione "esplicativa" e "comprensiva" della *Psicopatologia generale*, ma esaminate come *rivelatrici dei modi essenziali* in cui un'esistenza riceve, trasforma, si proietta nel mondo. "Parlando delle visioni del mondo noi non abbiamo altro intento che quello di caratterizzare e di dare rilievo a ciò che per noi ha i distintivi dell'essenzialità"³¹. Essenziale in una visione del mondo "non è ciò che si può constatare dal punto di vista del soggetto o dal punto di vista dell'oggetto, ma ciò che si cela dietro questa scissione"³².

Ciò che si cela è una *struttura trascendentale*, presente sia nel "sano" sia nell'"alienato", che condiziona il modo sano o alienato di rapportarsi al mondo. L'alienazione, quindi, non dipende tanto da



un *contenuto* psicotico, quanto dalla struttura trascendentale che è un *vuoto e nudo reticolato* da cui però dipende il significato che il mondo assume per ciascuna esistenza. "Ogni forma trascendentale è come tale un vuoto e nudo reticolato che condiziona tutto ciò che è oggettivo; essa non appartiene né all'anima né al corpo, non è né soggettiva né oggettiva, ma, secondo che il soggetto guardi attraverso questo o quel reticolato, scopre particolari oggetti e fa, dal punto di vista psicologico, un'esperienza specifica [...]. Dovunque un soggetto abbia di fronte alcunché di oggettivo, sia nell'allucinazione di chi delira, sia nell'illusione o negli infinitesimi brandelli di coscienza dell'alienato, vi si danno quelle forme. Esse sono l'inerte, non vivo per sé, ma indispensabile elemento che non bisogna mai perdere di vista"³³.

Ora possiamo comprendere perché la *Psicologia delle visioni del mondo* ha riscosso, limitatamente all'impostazione psicologica, l'incondizionata approvazione di Heidegger³⁴. Con quest'opera, infatti, Jaspers è giunto a cogliere quell'*a priori esistenziale* dalle cui variazioni dipende quel "restringimento", quella "costrizione", o quell'"appiattimento" del mondo che si riscontra nel nevrotico o nello psicotico, che a questo punto è possibile descrivere come si descrive il sano, sulla base cioè della sua visione del mondo, quindi dal *suo* versante, direbbe Jaspers, non dal *nostro* eretto a misura. Partendo dall'*a priori esistenziale*, l'"incomprensibilità" dell'alienato non sarà più dedotta dalle sue singole percezioni o dalle sue idee, ma dalla sua *visione del mondo* che, se è troppo limitata, ristretta, contratta o appiattita, determinerà quelle condizioni per cui ogni situazione in cui il soggetto si viene a trovare diventa una situazione-limite (*Grenz-situation*), dove la morte, la colpa, la lotta, il dolore, non sono più lasciati essere nel loro spazio e nel loro tempo naturali, ma sono vissuti come quotidianamente incumbenti e perciò angoscianti.

Il *limite* della visione del mondo governa infatti tutta l'esistenza che si temporalizza nella subitanità (*Jetztlichkeit*) e si spazializza in quel vuoto (*leere Raum*) che determina quella radicale assenza di terreno (*Bodenlosigkeit*), dove l'esistenza non si orienta più nel mondo (*Weltorientierung*), perché le sua possibilità, in cui è la sua essenza in quanto esistenza possibile (*mögliche Existenz*), si sono eccessivamente ridotte. A differenza dell'interpretazione psicoanalitica, qui non è un *contenuto* (*Inhalt*) del passato che "disturba" l'esistenza e "causa" la sua alienazione, ma una *modalità* (*Weise*) con cui l'esistenza vede il mondo, una modalità che, in quanto trascendentale, presiede sia il passato sia il futuro, impedendo al passato di passare, e al futuro di annunciarsi come avvenire. Perché il passato passi e il futuro avvenga, perché qualcosa muti a livello *biografico* bisogna operare a livello *trascendentale*, dove non si incontrano i *contenuti* del mondo, a cui sono riconducibili anche i "traumi" di cui parla la psicoanalisi, ma la *forma* con cui questi contenuti si presentano. In una parola bisogna operare sulla visione del mondo (*Weltanschauung*) a cui l'esistenza si è consegnata, rinunciando alla sua emergenza sul possibile (*ec-sistenza*) per raccogliersi, cosa tra cose, nel "ci" del suo mero "esser-ci (*Da-sein*)"³⁵.



Con la *Psicologia delle visioni del mondo* Jaspers giunge ad assegnare alle scienze psicologiche un'ottica nuova che non consiste più nel *descrivere* (Dilthey) o nel *comprendere* (lo Jaspers della *Psicopatologia*) i vissuti (*Erlebnisse*) che compongono i mondi dei sani e dei malati, ma nel *vedere* in questi mondi delle *varianti di quell'invariabile ontologica* che è la "visione del mondo (*Weltanschauung*)", in cui si raccolgono i tratti intenzionali essenziali della struttura costitutiva e normativa dei mondi che di volta in volta si danno. Questa struttura normativa andrà precisandosi nell'*Orientazione filosofica nel mondo*, nella *Chiarificazione dell'esistenza* e nella *Metafisica* ³⁶, dove il significato di tutto ciò che appare non si risolve nel suo mero apparire, ma nell'*ulteriorità* a cui l'*incompiutezza* di senso di ciò che appare "fenomenologicamente" rinvia. In questo senso i fenomeni diventano "cifre" che, traguardate (*quer zu sehen*), conducano dal senso presente a quell'ulteriore partecipazione di senso che ogni fenomeno "ad un tempo occulta e manifesta (*zugleich verschleiert und offenbart*)"³⁷.

La direzione *filosofica* assunta dal discorso di Jaspers non ha consentito a quest'ultimo l'applicazione del metodo in sede psichiatrica, dove sarebbe stato possibile esplorare le strutture trascendentali di

cui i singoli vissuti (*Erlebnisse*), magistralmente descritti nella *Psicopatologia*, sono solo indicazioni rinviati, simboli o cifre di un senso più comprensivo (*Umgreifende*). È lo stesso Jaspers a riconoscerlo nella *Prefazione* alla settima edizione della *Psicopatologia* (1959), dove dice "Oggi certamente sarebbe possibile scrivere un libro migliore di questo anche per quanto riguarda il problema del metodo. Ma tale impresa rimane il compito di un ricercatore giovane, che potrebbe ben riuscire nell'intento se volesse appropriarsi con spirito critico della coscienza metodica fin qui acquisita, ampliarla e forse porla su nuovi piani. Io saluterei con gioia un tale libro. Però fino a quando questo non sarà pubblicato, il mio vecchio libro sarà ancora adatto ad aiutare il medico che vorrà imparare a 'pensare' in modo psicopatologico"³⁸.

¹ L. BINSWANGER, *Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie* (1946) in *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Francke, Bern, vol. I, tr. it. *L'indirizzo antropoanalitico in psichiatria*, in *Il caso Ellen West e altri saggi*, Bompiani, Milano, 1973, p. 22.

² "Le malattie mentali sono malattie del cervello" (W. GRIESINGER, *Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten*, Braunschweig, Stuttgart, 1867, p. 9).

³ "L'elemento più importante e più oscuro della ricerca psicologica è costituito dagli istinti dell'organismo" (S. FREUD, *Jenseits des Lustprinzips* (1920), tr. it. *Al di là del principio del piacere*, in *Opere* vol. IX, Boringhieri, Torino, 1977, p. 220).

⁴ E. HÜSSERL, *Cartesianische Meditationen* (1931), tr. it. *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 1969, § 2, p. 6.

⁵ J.H. VAN DER BERGER, psichiatra di orientamento fenomenologico, parla dell'opera di Jaspers come di "Un libro che, come quadro d'insieme della psicopatologia, possiamo dire insuperato"

The phenomenological approach to Psychiatry, Springfield, Illinois, 1955, tr. it. *Fenomenologia e psichiatria*, Bompiani, Milano, 1961. Dal canto suo, D. CARGNELLO, psichiatra, a cui si deve la divulgazione in Italia dell'analisi esistenziale fenomenologicamente fondata, sottolinea che "Nel 1913 la psicopatologia si poneva come scienza autonoma (pur nell'ambito delle discipline alienistiche) per opera di Karl Jaspers, che pubblicava quella *Allgemeine Psychopathologie*, di cui si disse, destinata a restare fino ad oggi come una pietra miliare a cui, anche a distanza di mezzo secolo, gli psichiatri non possono non riferirsi". E ancora, "Ragioni di misura, giacché l'uomo e l'opera meriterebbero un lungo discorso, ci vietano di intrattenerci adeguatamente su Karl Jaspers, riferendoci a lui non tanto nelle vesti del maturo filosofo, quanto in quelle dell'ancor giovane psichiatra con cui si presentò alla ribalta della cultura europea nel lontano 1913 all'epoca della sua famosissima *Allgemeine Psychopathologie*. Del filosofo però non possiamo dimenticare quanto le sue opere abbiano sollecitato l'avvento della moderna

psicopatologia antropoanalitica per la centrale importanza che in esse vengono ad assumere i problemi della ipseità e dell'alterità, della relazione tra l'una e l'altra, della realizzazione del Sé e in genere della comunicazione". *Alterità e alienità*, Feltrinelli, Milano, pp. 191, 193.

⁶ K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie* (1913), tr. it. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma, 1964, p. 244.

⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁹ *Ibid.*, p. 487.

¹⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹¹ *Ibid.*, p. 332.

¹² *Ibid.*, p. 58.

¹³ Per quanto concerne i rapporti tra Jaspers e Husserl è lo stesso Jaspers a renderli noti in *Mein Weg zur Philosophie* (1951), e nel *Nachwort* del 1955 che precede la terza edizione di *Philosophie* (1932). In *Mein Weg zur Philosophie* alle pagine 386-387 di *Rechenschaft und Ausblicke*, Piper, München, 1958, dove quel testo è riportato, si legge: "Dopo essere stato a lungo impegnato con la medicina, nel 1909 presi a conoscere Husserl attraverso la lettura dei suoi scritti. La sua fenomenologia era, come metodo, fruttuosa perché potevo applicarla per la descrizione delle esperienze interiori degli alienati. Più importante era tuttavia per me vedere come egli rispettava nel pensare una non comune disciplina, e ancora il constatare che egli aveva superato lo psicologismo, per il quale tutti

i problemi si risolvono nella ricerca dei moventi psicologici; più importante, soprattutto, la sua incessante esigenza di chiarire i presupposti inosservati. Io trovavo confermato ciò che era già operoso in me: l'impulso verso le cose nella loro realtà. Ciò rappresentava allora, in un mondo pieno di pregiudizi, di schematismi e di convenzioni, una specie di liberazione. Ma Husserl come filosofo mi deluse. Egli dava pieno rilievo all'atto del vedere, ma quel che poi veniva visto era per lo più indifferente. Nel 1910 apparve in «Logos» il suo saggio sulla *Filosofia come scienza rigorosa*. Era senza dubbio un capolavoro anche per la sua consequenzialità, che non paventa e non retrocede di fronte ad alcun assurdo. Attraverso Husserl mi si fece chiaro il pervertimento della filosofia in scienza, e questo suscitò la mia ribellione. Segui un incontro personale nel 1913. Come psichiatra avevo pubblicato alcuni lavori fenomenologici sugli errori sensoriali e sulle allucinazioni. Husserl seppe che mi trovavo a Göttingen e mi fece invitare. Fui accolto amichevolmente, elogiato e, quale sorpresa per me, trattato come suo discepolo. Chiesi, in modo franco, che cosa propriamente fosse la fenomenologia, dicendo che non mi riusciva ben chiaro. Al che Husserl: 'Ma lei fa dell'eccellente fenomenologia nei suoi scritti. Non ha bisogno di sapere cos'è visto che la fa'. Poi mi raccontò del suo «Annuario», com'era spiacevole e avvilente per lui che lo si paragonasse a Schelling; Schelling non era un filosofo da prendersi sul serio. Ammutolii e, uscito, dissi: 'Che originale di un uomo! Sa tanto poco che cos'è la filosofia, che sente come un'offesa l'essere paragonato a un grande filosofo!'".

Nel *Nachwort* Jaspers, dopo aver riassunto in una decina di righe l'incontro del 1913, esprime un giudizio critico sul

concetto husserliano della "filosofia come scienza rigorosa". "Questa lettura per me fu come un'illuminazione, perché ritenni di capire che lì si era raggiunto, nel modo più chiaro, il punto in cui, per diritto della scienza rigorosa, cessava tutto ciò che poteva chiamarsi filosofia nel senso più alto di questa parola. Finché Husserl fu professore di filosofia ebbi l'impressione che fosse realizzato, nel modo più ingenuo e radicale, il tradimento della filosofia" (*Nachwort zu meiner "Philosophie"*, tr. it. *Postscritto sulla mia "Filosofia"*, Utet, Torino, 1978, pp. 68-69).

¹⁴ L. BINSWANGER, *Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte* (1927), tr. it. *Funzione di vita e storia della vita interiore*, in *Per un antropologia fenomenologica*, Feltrinelli, Milano, 1970, p. 48. La tesi di Binswanger viene ripresa pari pari da D. CARGNELLO, *Alterità e alienità*, cit., p. 195 e da P. BALESTRI, *Introduzione all'antropoanalisi*, Bompiani, Milano, 1976, pp. 46-47.

¹⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino, 1977, pp. 443-444, 376. Sulla *Psicologia delle visioni del mondo* Heidegger era intervenuto, appena uscita l'opera, con una lunga recensione scritta negli anni 1919-1921. Consegnata a Jaspers, Heidegger rinunciò a pubblicarla. Fu edita soltanto nel 1973, dopo la morte di Jaspers, nel volume celebrativo *Karl Jaspers in der Diskussion*, Piper, München, 1973, pp. 70-110, tr. it. *Note sulla "Psicologia delle visioni del mondo"* di K. Jaspers, in M. HEIDEGGER, *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, pp. 429-471. In questa recensione critica Heidegger apprezza l'opera di Jaspers dal punto di vista psicologico, ma la critica severamente dal punto di vista filosofico perché, a parere di Heidegger, in quest'opera Jaspers evita

di fondare il presupposto assunto ("la vita come totalità") su cui tutta la costruzione teorica si regge. Vediamone alcuni passi:

"Il lavoro di Jaspers segna un progresso perché, grazie a un'esposizione ordinata di fenomeni sinora non visti in tal modo, ha destato una più intensa attenzione intorno al problema dell'esistenza e, in questo contesto, ha collocato il problema della psicologia in dimensioni più principali. Il fallimento filosofico nel vero e proprio cogliere e affrontare i problemi presi di mira risulta dal fatto che Jaspers rimane dell'opinione, non appurata, di aver saldo in mano, con l'ausilio dell'anticipazione de 'la vita come totalità' il fenomeno dell'esistenza e di poterlo cogliere con i mezzi concettuali messi a disposizione proprio dagli ambienti limitrofi della scienza" (pp. 444-445).

"Per quanto riguarda la posizione dell'anticipazione stessa ("la vita come totalità"), Jaspers potrebbe osservare: la vita come totalità è per me un'idea guida, mi basta guardarmi attorno per constatare che la vita è ovunque. Questa totalità unitaria, integra, che è al di sopra di ogni opposizione, che abbraccia ogni vivere, che è estranea a ogni rottura e frammentazione e che appare come un tutto armonico, mi guida. Alla sua luce vedo ogni singola cosa, mi si dà un'autentica chiarificazione e mi si prefigura il senso fondamentale in cui tutto ciò che si incontra viene determinato e compreso come qualcosa che si forma prorompendo dalla vita e che nella vita riaffonda. Questa totalità offre l'articolazione essenziale dell'oggettivale alla cui considerazione e organizzazione si mira" (p. 452).

"Jaspers si illude quando pensa che in una pura osservazione si raggiunga il massimo grado di non-intervento nella decisione personale e si liberi così il sin-

golo per la sua autoriflessione. Al contrario, proprio presentando la sua indagine come pura osservazione, Jaspers sembra sì evitare l'imposizione di una *determinata* visione fra quelle da lui caratterizzate, ma induce nello stesso tempo a credere che la sua anticipazione (la vita come totalità), essa stessa non delineata, e i modi essenziali di articolazione ad essa connessi, siano qualcosa di non vincolante, di ovvio, mentre invece tutto si decide proprio in relazione al senso di questi concetti e al modo dell'interpretare. La pura osservazione non dà proprio quello che vorrebbe, cioè la possibilità di una verifica radicale e di una decisione che equivalgono a una rigorosa consapevolezza della necessità della questione metodologica. Un'autoriflessione autentica può essere sensatamente avviata solo quando c'è, ed essa c'è solo quando veramente ci si ridesta, ed è possibile ridestarsi davvero soltanto coinvolgendo in certo modo senza riserve l'altro nella riflessione, sì che egli veda che l'apparizione degli oggetti della filosofia è legata a un rigore dell'attuazione metodica che sopravanza quello di qualsiasi scienza, perché, mentre nella scienza è decisiva solo l'esigenza dell'oggettività, fa parte delle cose della filosofia anche chi filosofa e la (sua) notoria povertà. Si può coinvolgere nella riflessione, si può destare l'attenzione, solo andando un po' avanti nel cammino stesso" (pp. 469-470).

16 K. JASPERS, *Philosophie I: Philosophische Weltorientierung* (1932), tr. it. *Filosofia I: Orientazione filosofica nel mondo*, Utet, Torino, 1978, pp. 171-178.

17 Rimando, per chi lo volesse, ai miei saggi: *Linguaggio e civiltà. Il linguaggio occidentale nella lettura di Heidegger e Jaspers* (1977), Feltrinelli, Milano, 2001;

Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers (1975), Feltrinelli, Milano, 2001, *Oltre l'Occidente nell'interpretazione di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano, 2001.

18 K. JASPERS, *Psicopatologia generale*, cit., p. 62.

19 *Ibid.*, p. 487.

20 D. CARGNELLO, *Alterità e alienità*, cit., p. 191.

21 K. JASPERS, *Psicopatologia generale*, cit., p. 516.

22 *Ibid.*, pp. 795-872.

23 *Ibid.*, p. 243.

24 K. JASPERS, *Wesen und Wert der Wissenschaft*, Groningen, 1938, tr. it. *La natura e il valore della scienza*, in *La mia filosofia*, Einaudi, Torino, 1946, pp. 109-127.

25 K. JASPERS, *Philosophie und Welt*, Piper, München, 1958, tr. it. parziale *Autobiografia filosofica*, Moreno, Napoli, 1969, p. 29.

26 *Ibid.*, pp. 29, 34.

27 K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), tr. it. *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma, 1950, pp. 33-34.

28 K. JASPERS, *Philosophie und Welt*, cit., p. 299, tr. it. cit., p. 35-36.

29 *Ibid.*, p. 292, tr. it. cit., p. 29.

30 Per gli sviluppi filosofici dell'impostazione fenomenologica di Jaspers si veda di U. GALIMBERTI, *Oltre l'Occi-*

dente nell'interpretazione di Heidegger e Jaspers, cit.

³¹K. JASPERS, *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p. 57.

³²*Ibid.*, p. 42.

³³*Ibid.*, pp. 38-39.

³⁴ Si veda la nota 16.

³⁵ *Dasein* = Esserci (*Sein* = essere, *da* = ci) non possiede in Jaspers lo stesso significato che possiede in Heidegger. Per quest'ultimo solo l'uomo è *Dasein* e l'essenza del *Dasein* è l'*Existenz*, o, detto in altri termini, l'*Existenz* è il modo autentico di essere del *Dasein*. In Jaspers il *Dasein* è il semplice "esserci" o "esser-li" che si riferisce tanto alle cose

e agli eventi naturali, quanto all'uomo, ai suoi prodotti e alle sue creazioni. *Dasein* è quindi l'empiricità come tale. L'uomo, tramite la coscienza (*Bewusstsein*) ha la possibilità (*Möglichkeit*) di emergere (*ec-sistere*) dall'empiricità come tale e porsi come esistenza (*Existenz*). L'*ec* di *Ec-sistenz* esprime quell'apertura all'essere (*Sein*) espressa in Heidegger dal "ci" (*da*) di "Esser-ci" (*Da-sein*).

³⁶ Sono queste le tre parti in cui si articola l'opera maggiore di Jaspers *Philosophie*, cit., 3 voll., tr. it. *Filosofia*, cit.

³⁷ K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, Piper, München, 1948, p. 1041.

³⁸ K. JASPERS, *Psicopatologia generale*, cit. p. VIII.

KARL JASPERS: L'INATTUALE ATTUALITÀ DELLA PSICOPATOLOGIA

Alberto Gaston

Quanto più elabora la sua materia in concetti, quanto più vi riconosce alcunché di tipico e costante, tanto più riconosce che in ogni singolo individuo si nasconde qualche cosa di inconoscibile. Come psicopatologo gli basta sapere che ogni individuo è un infinito inesauribile. (Jaspers, 1913, p. 2).

Il significato della *Psicopatologia generale* consiste fondamentalmente nel "[...] liberarsi del sapere dommatico, che è un sapere solo in apparenza, per dar luogo a una idea chiara in ordine alla portata e al valore delle indagini mediante la piena consapevolezza dei metodi adoperati e dei loro limiti. In realtà nella prassi scientifica non accade mai che ci si renda conto esattamente di quel che veramente sappiamo e di quel che veramente non sappiamo" (Jaspers, 1932, p. 37).

Premesse

SULLA PRIMA EPIGRAFE – Riflettendo brevemente sul concetto riportato, si manifesta immediatamente l'aspetto più peculiare e affascinante di come Jaspers pensa quel particolare mondo mentale, che si espone alla "scienza" che osserva i *pathemata* dell'uomo. Lo sguardo vigile, ma distaccato, dell'osservatore non ha ancora terminato di ordinare la sua materia per metodi e in sistemi, in un conoscibile immediato, che, inaspettatamente, si trova di fronte ad un inconoscibile, apparentemente invalicabile. Si scontra, cioè, con i *segreti fondamentali*, che riguardano qualsiasi metodo di conoscenza, gli *enigmi*; nel nostro caso particolare gli *enigmi concreti*.

Il suo pensare la sofferenza dell'uomo alienato, sembra sempre prendere inizio da un punto di partenza "chiaro", per giungere, alla fine di un "cammino" (metodo) di progressiva e crescente complessità, ad un punto "scuro", dal quale, poi, ripartire, dopo aver cercato un nuovo punto "chiaro". Un pensare, quindi, che si declina tra un conoscibile incerto ed un in conoscibile certo, e che presenta, in un certo senso, le medesime caratteristiche dialettiche, che incontra colui che si muove tra "La norma del giorno e la passione della notte" – come egli stesso titola il capitolo 10 della *Mia filosofia*.

SUL TITOLO – L'apparente contraddizione del titolo nasce dalla constatazione di un problematico ritorno. Per una curiosa coincidenza gli anni in cui nasce la prima riflessione psicopatologica e gli anni (attuali), nei quali, in un certo senso, essa è stata parzialmente espulsa dalla riflessione psichiatrica contemporanea, sono caratterizzati da una forte enfasi sul rimando somatico del sintomo e del segno psichiatrico.

Fatte le dovute distinzioni, i primi e gli ultimi anni del nostro secolo appaiono, quindi, accomunati da un forte recupero del valore *somatogeno* di qualsiasi espressione sintomatica, che abbia in qualche modo a vedere con il concetto di "malattia mentale". Ancora una volta, come negli ultimi anni del secolo scorso, questo recupero trova forza nella evidenza, apparentemente incontrovertibile, dei nuovi dati, osservabili, mediamente, attraverso la potenza dei nuovi strumenti di indagine. Di fronte alle attuali, stupefacenti possibilità, come, per esempio, quelle della *Brain Imaging*, sembra quasi trovare nuova forza la vecchia immagine creata dalla "anatomia speculativa" di un Meynert: la psicosi, in fondo, è solo un problema di anemia o iperemia di varie e vaste zone del cervello umano; di nessuna importanza ap-

pare, sia per la diagnosi che per la cura, l'esistere, il pensare, il sentire o la storia dell'"organismo" che la espone.

Contemporaneamente l'aspetto psicologico del dato acquista valore solo nella sua quota, per dir così, cognitiva, mentre viene immediatamente depotenziato nel suo spessore "interno", in quanto considerato eccessivamente "soggettivo".

Sembra quasi che, in questo procedere a sbalzi del sapere psichiatrico, si evidenzi ancora una volta una sorta di inconciliabilità tra cultura e natura (*nature or nurture?*), o, meglio, tra il procedere della *cultura* e il procedere del *progresso*.

In questo senso il pensare psicopatologico di Jaspers può, nella sua apparente inattualità, ridiventare attuale in un operare psichiatrico che, come dice egli stesso, deve sempre più proporsi come arte (*techne*), costantemente alimentata da una conoscenza per esperienza; ma – posso aggiungere – protetta da una sorta di "scienza nova", che la depuri dagli aspetti totalizzanti di un riduttivismo fortemente meccanicistico.

*La Psicopatologia
come risposta
al somaticismo
totalizzante*

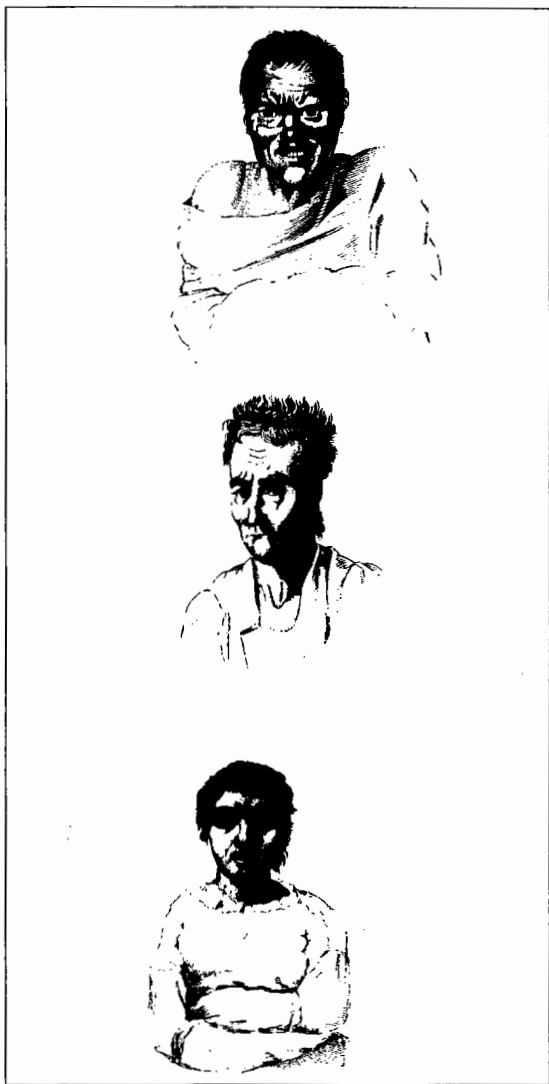
Jaspers conosceva bene la forza della *Psichiatria* di Kraepelin che rappresentava, nel clima scientifico dell'epoca, il "bene spirituale comune della Clinica", ma era anche ben conscio della problematicità del concetto di "unità morbosa" che si poneva come punto di arrivo di ogni osservazione, senza, però, che si sapesse bene cosa in realtà era. Come ricorda nella *Autobiografia filosofica*, egli si interessava alla "distinzione tra i decorsi biografici in quanto sviluppi di una personalità che si trasforma in modo comprensibile attraverso le fasi della vita, e i processi dove una rottura violenta causa la radicale trasformazione dell'uomo per motivi che, senza conoscerli, si prendono per organici. Allora – ricorda – intorno al

1910, regnava ancora, nella psichiatria, la medicina somatica. L'influsso di Freud era limitato a circoli ristretti. Gli studi psicologici erano considerati soggettivi e vani, non già scientifici" (Jaspers, 1958, p. 27).

Del resto, come dice Kraepelin: "All'inizio del suo sviluppo, essa [la psichiatria] ha dovuto, specialmente in Germania, combattere strenuamente per affermarsi [...] la giovane scienza psichiatrica, fondata da Esquirol sulla base di una già ricca esperienza clinica, ebbe contro di sé, nelle prime decine dell'ultimo secolo, un pericoloso nemico nella dottrina morale-teologica di Heinroth, Benecke ed altri [...]. Contro queste e simili teorie, discusse con molta finezza, combatterono con l'arma dell'esame scientifico i Somatici, dei quali i capi furono Nasse e Jacobi, che dichiararono essere la pazzia dovuta a disturbi somatici" (Kraepelin, 1903-04, vol. I, p. 2).

Jaspers si trova quindi ancora tra il mondo dei *Somatiker*, un mondo ordinato e ordinabile, numerabile e classificabile, all'interno del quale la psichiatria si pone come una disciplina medico-scientifica e l'ultima influenza del mondo degli *Psychiker*, un mondo poco chiaro, fatto di sfumature e limiti incerti, spazio privilegiato dei sentimenti, della fantasia e della *rêverie*, all'interno del quale la psichiatria si pone essenzialmente come una disciplina poetica o morale. Tra i due mondi uno spazio intermedio, colmato parzialmente e provvisoriamente da un sapere psicologico ancora profondamente incerto.

Kraepelin sa bene che, anche se si fosse in possesso di maggiori conoscenze anatomopatologiche della "corteccia dei pazzi" o si potessero avere elementi concreti sui "cambiamenti nella forma e nella funzione, tutto ciò ci lascerebbe sempre al buio sui rapporti che passano tra simili alterazioni e manifestazioni morbose psichiche" (Kraepelin, 1903-04, vol. I, p. 5). Egli quindi distingue due serie di fatti: il



fatto *somatico* e il fatto *psichico*, i quali sono “bensì collegati l’uno all’altro, ma non sono nella loro assenza confrontabili. Dai rapporti che passano tra queste due serie di fatti si svolge il quadro clinico morboso” (Kraepelin, 1903-04, vol. I, p. 5).

Si tratta, ormai, di reperire un correlato psichico del *logos* somatico, una sorta di *fisiologia dello psichico*. Essa era, tra l’altro, già disponibile nel sapere dell’epoca: era reperibile nella nascente psicologia fisiologica, sorta dalla linea inaugurata da Henry Maudsley e portata avanti da Wilhelm Max Wundt e dalla sua scuola. Questo recupero, per la sua intrinseca “scientificità”, porterà, con un salto, la psicologia da uno statuto incerto ad uno statuto certo: si cercheranno e si studieranno “con la massima accuratezza le leggi di dipendenza che esistono tra i fatti fisici e psichici”.

Infatti, dice ancora Kraepelin: “Fortunatamente negli ultimi decenni dal grembo della fisiologia si è andata sviluppando la psicologia, anch’essa come scienza sperimentale; e ha cominciato con grande successo a trattare il suo oggetto, seguendo la via delle scienze naturali. Non è impossibile sperare [...] di poter giungere [...] a una vera fisiologia della psiche [...]. Da una psicologia scientifica potremmo attendere un prezioso aiuto per l’etiologia della pazzia” (Kraepelin, 1903-04, vol. I, p. 6). Usando anche questo nuovo strumento, egli cercherà, nella multiformità dei fenomeni osservati, tutto ciò che è “metodico ed essenziale [...] giungendo così a limitare e dividere quelle forme che hanno tra loro un punto di contatto” (Kraepelin, 1903-04, vol. I, p. 2).

Se quindi la visione medico-somatica appare come la visione dominante, come l’unica apparentemente scientifica, dalla quale il malato viene escluso in quanto *soggetto* (sino al punto di equiparare – come faceva Leidesdorf – la “vita mentale” alla “vita del cervello” [*Hirnleben*]), come recuperare l’uomo

malato in quanto soggetto, senza trasformare la *techne* psichiatrica in una sorta di *techne* filosofica e senza cadere nelle assolutizzazioni morali degli *Psychiker*?

In un certo senso la risposta ce la dà lo stesso Jaspers: "Nella mia *Psicopatologia generale* non esposi tutto dal punto di vista di una teoria né ordinai i miei risultati in un contesto unitario. Piuttosto sviluppai i metodi di ricerca per mostrare che cosa ci si rende palese con ciascun metodo. La parte sistematica si riduceva alla esposizione e trattazione dei vari metodi [...] era, nella sua forma sistematica, niente affatto oggettiva, ma metodologica. [...] La sistematicità vuole il metodico adattamento di quel che si raggiunge di volta per volta, come mezzo ai fini del successivo cammino [...]" (Jaspers, 1932, pp. 37, 38 e 40)

Egli, cioè, anziché entrare in un sistema teorico preformato attraverso il quale osservare un "oggetto", sviluppa nuovi metodi di ricerca, proponendo una sorta di sistematica metodologica. In un certo senso costituisce una *psicopatologia* fondata su un pluralismo metodologico, che lungo il cammino *spiegare-comprendere-interpretare*, mentre supera il limite concettuale di ogni grado metodico, indica il limite invalicabile: l'impossibilità cioè di risolvere l'uomo, il "soggetto" uomo, in un sapere conclusivo.

*Il recupero
del
soggettivo e
la centralità
del soggetto*

In uno scritto del 1912 Jaspers afferma che "È consuetudine, nell'esame dei malati mentali, distinguere tra sintomi oggettivi e sintomi soggettivi" (Jaspers, 1912, p. 314 e segg.). I sintomi *oggettivi* sono quelli percettibili sensibilmente (*sinnlich wahrnehmbare*), quindi fenomenicamente rilevabili, quantificabili e misurabili; sono i sintomi che, per queste loro qualità, si rappresentano e si propongono come portatori forti di "scientificità" per la psichiatria.

I sintomi *soggettivi*, invece, non sono percettibili

sensibilmente, essi si possono cogliere soltanto tramite l'*immedesimazione* (*Einfühlen*) con l'altro. Questi sono rappresentati da tutti quei moti dell'animo e quei movimenti interiori che possiamo cogliere, per esempio, in quel particolare fenomeno sensibile che si chiama *espressione* (moti d'animo quali l'angoscia, la malinconia, l'euforia); essi sono anche rappresentati dai vissuti, che ci sono descritti dai malati, e che noi possiamo cogliere indirettamente proprio tramite le loro descrizioni. Si tratta quindi di "sintomi" che, proprio per la loro stessa natura, portano un'ombra di equivoca ambiguità all'interno di una disciplina che si vuole definire scientifica. Essi infatti sono attraversati da una doppia soggettività: quella del malato, che mentre li esprime, in un certo senso necessariamente li "traduce" (la loro espressione non può che essere mediata; essi non godono della immediatezza della percezione); quella dell'osservatore, che li può cogliere soltanto tramite la sua propria soggettività, rivivendoli nell'immedesimazione.

Nella psichiatria, quindi, si sono trovate di fronte due psicologie: una psicologia oggettiva e una psicologia soggettiva. La forza della "misurabilità" della prima ha, in un certo senso, delegittimato la seconda, facendo pagare, però, alla giovane scienza psichiatrica un prezzo molto alto, perché, nelle sue ultime conseguenze, la psicologia oggettiva è diventata, secondo Jaspers, una *psicologia senza lo psichico* (*Psychologie ohne Seeliches*).

Per recuperare quindi lo *psichico* nel suo vero significato, nella sua dimensione di espressione esistenziale del soggetto, bisogna cercare una via, un metodo e un *logos*, che cammina tra le due psicologie, evitando da un lato le assolutizzazioni, più o meno meccanicistiche, della prima e, dall'altro, le aleatorietà di un soggettivismo "ingenuo" della seconda.



Dall'unità
morbosa
all'esperienza
vissuta
(Erleben)

La vera rivoluzione concettuale operata da Jaspers credo sia consistita principalmente in due premesse metodologiche fortemente assertive:

– la ridefinizione e la chiarificazione dei ruoli dello psichiatra e dello psicopatologo: il primo ha sempre a che fare con “l'individuo nella sua totalità”, egli ha di fronte “casi del tutto individuali”; il secondo “deve cercare regole e concetti generali [...] vuole conoscere e riconoscere [...] non l'uomo singolo ma i principi generali [...]. Non ricerca né la partecipazione affettiva [*Einfühlen*] né l'osservazione di per sé: questo non è che materiale, il cui ricco sviluppo gli è indispensabile [...]. Ciò che nella psichiatria è conoscenza per esperienza e arte non lo si può esporre [...]. Un libro sulla psicopatologia può offrire solo scienza” (Jaspers, 1913, pp. 1-2). Si intravede qui un primo tentativo di rendere, se così possiamo dire, più oggettiva la soggettività. La *techne* psichiatrica non può fare a meno del *logos* psicopatologico, che arricchisce il suo sapere per accumulazione, generalizzandolo e rendendolo comunicabile, mentre, nel contempo, la difende da un soggettivismo acritico. Il *logos* psicopatologico, d'altro canto, non può fare a meno del sapere esperienziale che la *techne* psichiatrica ricava dai casi individuali, unica fonte dello psichico;

– la forte ridefinizione del campo e dell'oggetto della nuova scienza psicopatologica, operata, a mio avviso, attraverso una reale e innovativa dislocazione spazio-temporale.

Il *campo* della psicopatologia non circoscrive più le vecchie *classes morborum* (indicizzati in *classes, ordina et genera – iuxta Sydenhami mentem atque Botanicorum ordinem*, come diceva Boissier de Sauvages), non si chiude più in una statica *grafia* dei *nosoi*, conosciuti o conoscibili, ma “si estende a tutto lo psichico che può essere colto in concetti di va-

lore immutabile e comunicabile” (Jaspers, 1913, p. 2). Lo psicopatologo, quindi, non rivolge la sua attenzione alle apparizioni o sparizioni, quasi *epidemiche*, delle varie malattie, vere *entia per se*, ma rivolge il suo sguardo alle apparizioni o sparizioni, quasi *endemiche*, di tutto ciò che si muove all’“interno”. Nasce subito il limite: “Noi possiamo concepire e indagare solo ciò che è oggettivo [...]. L’*anima* di per sè non *diviene oggetto*. La sperimentiamo [*erfahren*] in noi come esperienza interiore cosciente [*bewusstes Erleben*] e quindi ci raffiguriamo l’esperienza interiore degli altri [...] in realtà essa rimane l’omnicomprensivo [*Umgreifend*] che non *diviene oggetto* ma dal quale ci provengono tutti i singoli elementi divenuti oggettivi” (Jaspers, 1913, p. 10).

L’*oggetto* della “psicopatologia è l’accadere psichico reale e cosciente. Noi vogliamo sapere che cosa provano gli esseri umani nelle loro esperienze e come vivono, vogliamo conoscere le dimensioni della realtà psichica” (Jaspers, 1913, p. 2). Il fuoco del momento osservante si sposta nettamente a monte dell’oggetto “malattia”.

Questo momento rappresenta il punto di una sostanziale trasformazione. Non si cerca più guidati dalla idea dell’*unità morbosa*. Si abbandonano le due antiche strade: quella della *psicosi unica* “non esiste – egli scrive – alcuna unità morbosa in psicopatologia, ma soltanto una varietà di alienazioni mentali, che continuamente e in ogni senso passano le une nelle altre [...] [esse] debbono essere ordinate solo come una sequenza di stati tipici”; oppure quella che cerca di trovare “[...] *unità morbose naturali* che in teoria sono divise le una dalle altre [...] e fra le quali non esistono passaggi” (Jaspers, 1913, p. 606).

La lotta tra le due tendenze (“condotta con grande disprezzo reciproco”) è terminata solo apparentemente, dice lo Jaspers che ora si propone (evitando

di adottare formule unilaterali) di comprendere le vie realmente percorse nella sintesi della malattia.

Io credo che il punto nodale della trasformazione sia proprio la sostituzione dell'*oggetto* della psicopatologia: al posto della unità morbosa, l'accadere psichico reale e cosciente.

*La necessità
di un nuovo
metodo*

“Vogliamo esaminare non solo l'esperienza vissuta [*Erleben*] dell'uomo – aggiunge Jaspers – ma anche le condizioni e le cause dalle quali essa dipende, quali relazioni ha e i modi con cui si manifesta obiettivamente. Oggetto del nostro argomentare non è però tutto l'accadere psichico, ma solo quello 'patologico' [...] tuttavia è dubbio se l'oggetto sia fisiologico o patologico [...] [anche] nella psicologia e nella psicopatologia non vi sono separazioni di principio” (Jaspers, 1913, p. 3).

Che mezzo abbiamo per esaminare e sapere tutto ciò? Jaspers distingue tra *metodi tecnici* (già più o meno in uso) e *metodi logici concreti*; proprio questi ultimi rappresentano la vera innovazione del pensiero psicopatologico. Nella “pratica del conoscere” egli utilizza parecchi metodi (il pluralismo di cui avevo già detto); nella riflessione egli separa i metodi in tre gruppi e con essi separa “i contenuti della conoscenza secondo la loro natura fondamentale: apprensione dei *singoli dati di fatto*, ricerca delle *relazioni*, modo di cogliere la *totalità*” (Jaspers, 1913, p. 28).

APPRENSIONE DEI SINGOLI DATI DI FATTO – Qui acquista dignità scientifica il fenomeno *soggettivo*, prima troppo facilmente liquidato come non dimostrabile, non discutibile, infondato, nel confronto con l'*oggettivo* della vecchia psicologia, dimostrabile, discutibile, fondato.

Rendere *evidenti e presenti di per sé* questi stati

d'animo, che i malati sperimentano [*erleben*], è compito della fenomenologia, intesa nel senso del primo Husserl, come psicologia descrittiva delle manifestazioni della coscienza. Ciò che viene attualizzato dalla fenomenologia lo sappiamo dalla viva descrizione del malato e "lo comprendiamo in analogia alle nostre proprie esperienze interiori".

Questo "comprendere" (*Verstehen*), però, salva la vera dignità del soggettivo, solo all'interno del rigore fenomenologico, che lo sottrae a quel comprendere complessivo, privo di ulteriori reperimenti e senza concetti fissi e regolari, che connota fortemente il comprendere della prassi empirica dello psichiatra.

Appare intuitivo come il confronto con l'*Erlebnis* non sopporti più la contrapposizione soggetto-oggetto; il malato non può più essere circoscritto come una mera oggettualità sintomatica, ma, quale essere che esprime un vissuto, acquista dignità di portatore di forme significative, tanto più, quanto più si trasforma in soggetto di relazione.

RICERCA DELLE RELAZIONI E CONTROLLO AUTOCORRETTIVO DEL CIRCOLO OGGETTIVO-SOGGETTIVO — Appresi, per mezzo della fenomenologia, questi frammenti di vita psichica realmente vissuta, dobbiamo chiederci in quale "rapporto reciproco essi stiano". Dove altri hanno trovato ed esaminato una semplice relazione di causa-effetto, Jaspers (avvalendosi delle categorie di Dilthey), passando dalla analisi della forma a quella del contenuto, stabilisce delle relazioni di *comprensibilità*. Non si tratta qui di rispondere alla domanda "perché", ma di descrivere il "cosa" (*Was*) ed il "come" (*Wie*) della relazione. Già in un saggio del 1913 distingue nettamente tra relazioni causali e relazioni comprensibili: "[...] noi comprendiamo [*Verstehen*] una azione attraverso i motivi, spieghiamo [*erklären*] invece in modo causale un

movimento attraverso stimoli nervosi. Noi comprendiamo come gli stati d'animo risultino dalle passioni [...] spieghiamo invece l'apparire e lo sparire dalle disposizioni della memoria, dalla fatica, dal riposo ed altro" (Jaspers, 1913a, p. 329).

Come uno stato psichico derivi in modo evidente da un altro stato psichico noi lo comprendiamo non, come nella fenomenologia, in "modo statico, qui invece cogliamo l'inquietudine dell'animo, il movimento, la relazione, il procedere separatamente, comprendiamo, cioè, geneticamente" (Jaspers, 1913, p. 29), e in tal modo comprendiamo non solo il dato psichico sperimentato soggettivamente, ma anche lo psichico colto oggettivamente. Comprendere geneticamente è anche immedesimarsi nell'altro tramite la sua esperienza vissuta comunicata, la sua espressione, il suo agire, la sua opera, il suo mondo.

Appare chiaro come accanto alla categoria della causa delle scienze naturali si usino qui le categorie di vita, di significato e di temporalità. La conoscenza privilegia prima l'evento individuale rispetto al generale e *comprenderlo* significa considerarlo come una manifestazione singolare ed irripetibile dell'anima e come *momento* di un processo temporale e storico.

"L'evidenza della comprensione genetica è qualcosa di ultimo" (Jaspers, 1913, p. 328) e tutta la comprensione genetica si basa sul presupposto di questa evidenza, che si manifesta in occasione dell'esperienza concreta di fronte all'altro; questa evidenza, però, di per sé non mostra che "in un singolo caso, essa sia *reale*, o che avvenga effettivamente". Il giudizio su una relazione comprensibile, sempre nel singolo caso, non può basarsi soltanto sulla sua evidenza, ma deve basarsi principalmente su *materiale oggettivo costituito da punti d'appoggio tangibili*; "[...] questa oggettività resta però sempre incompleta. Ogni comprensione di singoli processi

reali rimane perciò sempre, più o meno una *interpretazione* [...] possiamo sostenere la realtà di una relazione comprensibile, solo nella misura in cui ci si offrono dati oggettivi” (Jaspers, 1913, p. 329).

Le relazioni geneticamente comprensibili sono di *tipo ideale*, evidenti in se stesse, non ricavate inductivamente, “non conducono a teorie, piuttosto sono un metro con cui misurare singoli avvenimenti, che vengono riconosciuti come *più o meno comprensibili*” (Jaspers, 1913, p. 329).

Accanto alle relazioni causali, lo scienziato può ora usare, nella analisi del dato psichico, un altro metodo di relazione, che gli apre il mondo della vita, chiarificandolo. Ma mentre “la conoscenza causale non trova mai i suoi limiti [...] *viceversa il comprendere trova ovunque dei limiti* [...]. Ogni limite del comprendere rappresenta un ulteriore *impulso* alla ricerca causale” (Jaspers, 1913, p. 330). Il comprendere urta continuamente contro l'incomprensibile, che è connotabile, da un lato, dai *meccanismi extra-coscienti*, che ineriscono al corpo e, dall'altro, dalla *esistenza* stessa. Ecco come la capacità di comprendere, che si declina tra l'oggettività comprensibile e l'incomprensibilità, si pone in alternanza dialettica con la capacità di spiegare. Credo che nulla come questo concetto rigoroso di Jaspers sia stato maggiormente frainteso; esso introduce un continuo meccanismo di correzione della conoscenza, costituito dalla dialettica tra la ambigua *ibris* della ragione positiva e l'altera umiltà della coscienza del *limite* della ragione storica.

MODO DI COGLIERE LA TOTALITÀ – Come già si è intravisto, non ci si può limitare alla conoscenza del particolare trascurando il tutto: “[...] questo tutto non diviene oggetto in modo diretto, ma solo per via del particolare e diviene oggetto non per se stesso,

ma come uno schema della sua essenza. Il tutto rimane in sé una idea [...] nel comprendere genetico si intensifica il 'circolo ermeneutico', il tutto si deve comprendere dai dati di fatto particolari, il che d'altra parte è la premessa per la comprensione degli stessi fatti particolari".

Ad un primo livello, il rapporto con il tutto concepisce l'uomo come un *insieme vitale*. Pensato nella forma empirica dell'uomo, l'insieme acquista biologicamente tre aspetti, che si categorizzano in tre *logoi*:

– esso è anzitutto la *malattia determinata*; l'esser nella malattia si declina in varie forme, che hanno nomi diversi (*Nosologia*);

– in secondo luogo l'uomo è un insieme in cui "appare il suo *tipo*, nel quale ancora dormono le sue possibilità, finché non saranno sviluppate [...] è unico (*Eidologia*)" (Jaspers, 1913, p. 599);

– infine egli è un insieme lungo tutto *il corso della propria vita (Biografia)*.

In questa reciproca relazione il *Bios*, un particolare aspetto del tutto, acquista naturale dignità; ogni vita psichica è un "tutto come forma temporale"; la malattia psichica trova le sue radici non, o non soltanto, nella naturale spazialità del soma, ma specialmente nell'insieme della vita, intesa non come un mero aggregato di eventi, ma come sviluppo ed evoluzione significativa: "ogni vera storia clinica conduce alla biografia".

*Il limite:
l'enigma
concreto*

Ad un secondo livello Jaspers, riflettendo sulla sua opera con "sguardi retrospettivi" sul problema dell'essere umano come un tutto, evidenzia due dati molto peculiari: la continua alternativa, che caratterizza la sua indagine psicopatologica, tra un fatto particolare e un insieme, al quale il detto particolare appartiene, e l'affermazione che, in ogni capitolo

della sua opera, “abbiamo incontrato enigmi, ossia non problemi provvisori che troveranno poi una risposta, ma *segreti fondamentali* riguardanti ciascun metodo di conoscenza” (Jaspers, 1913, p. 800).

Un enigma è e si misura sempre in relazione ad un particolare grado di capacità di conoscenza; esso evidenzia e viene immediatamente posto da un fatto, che non può essere spiegato a quel livello metodico; esso, inoltre, spinge costitutivamente verso altri ambiti di intelligibilità, facendo scontrare il ricercatore con altri e successivi enigmi: “Ogni enigma porta perciò a riconoscere il *fallimento di un modo di intendere*, e a cercarne nello stesso tempo un altro per il quale quel fatto non costituisca più un enigma, ma sia alla base di una concezione. Gli enigmi stanno sempre *al confine* di un particolare modo di conoscere” (Jaspers, 1913, p. 800).

L'*enigma concreto* scaturisce in tre posizioni fondamentali, tutte contrassegnate da un *limite*:

– è il limite della ricerca, quando l'oggetto diventa infinito nelle sue determinazioni;

– è il limite rappresentato dall'individuo come tale: l'individuo non è afferrabile nell'insieme – *individuum*, ricorda Jaspers, *est ineffabile*;

– è il limite che non diventa mai oggetto in quanto *omnicomprensivo*, il tutto omnicomprensivo (*umgreifende Ganze*).

“Questi tre limiti di significato – conclude a questo proposito Jaspers – che incontriamo nella ricerca quando ci appaiono enigmi concreti, emergono non solo dalla conoscenza dell'essere umano, ma nell'uomo si riuniscono e si compiono in modo particolare, attraverso ciò che noi chiamiamo *libertà*.” (Jaspers, 1913, p. 803).

Così mi pare che egli intenda, infatti, l'affermazione di Nietzsche che l'uomo è “l'animale non determinato”: quell'animale, cioè, non animale in quan-

to "non è costretto in una via definitiva del 'dover-vivere-così', ma è plastico e capace di trasformazioni incalcolabili [...]. Per il fatto che non è predestinato ad alcun modo di vita definitivo, egli ha possibilità e pericoli, può errare, ha pochi istinti, in un certo senso è malato, ridotto a fare una scelta che deve seguire liberamente" (Jaspers, 1913, p. 809).

La riflessione jaspersiana, come si può vedere, non adombra quindi certezze assolute. L'enigma concreto, in quanto sempre al confine di un particolare modo di conoscere, chiarisce, forse, costitutivamente il rimando da un circolo ermeneutico ad un altro. Nello stesso tempo, però esso dà corpo alla immagine di una spirale aperta su un infinito psichico, che ricorda il frammento eracliteo di un'anima che profondamente si dispiega e i cui confini non si scopriranno mai. Non trovo quindi miglior modo, per finire queste riflessioni sul pensare psicopatologico di Jaspers, che dire, con H. G. Gadamer, "non c'è conclusione".

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- K. JASPERS (1912), *Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie*, in *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1963
 — (1913), *Psicopatologia generale*, 1^a tr. it. sulla VII ted. 1959, Roma, 1965.
 — (1913a), *Kausale und "verständliche" Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia praecox (Schizophrenie)*, in *Gesammelte Schriften*, cit.
 — (1932), *La mia filosofia*, 1^a tr. it. 1946, Torino, 1981.
 — (1958), *Autobiografia filosofica*, tr. it. Napoli, 1969.
 E. KRAEPELIN (1883), *Psychiatrie*, tr. it. dalla VII ted. (1903-04), 2 voll., *Trattato di psichiatria*, 2 voll., Milano, s.d.

LA PROSPETTIVA FENOMENOLOGICA IN PSICOPATOLOGIA*

Karl Jaspers

Si è soliti distinguere, nell'esame di un paziente psichiatrico, tra sintomi oggettivi e sintomi soggettivi. Sono sintomi *oggettivi* tutti gli eventi che si manifestano alla *percezione*: riflessi, movimenti rilevabili, i tratti di un volto riproducibili fotograficamente, eccitazioni motorie, espressioni verbali, produzioni scritte, azioni, comportamenti, e così di seguito. Sono sintomi oggettivi tutte le *prestazioni misurabili*, come la capacità di lavoro, l'abilità nell'apprendimento, la memoria, eccetera. Si è soliti, infine, porre tra i sintomi oggettivi anche le idee deliranti, i falsi ricordi e simili: in una parola, tutti i *contenuti razionali* delle manifestazioni linguistiche del paziente. Contenuti che certo non possono essere percepiti sensibilmente, ma solo compresi intellettualmente, e che tuttavia noi comprendiamo semplicemente con la ragione, senza fare ricorso alle risorse dell'empatia.

Mentre tutti i sintomi oggettivi possono essere mostrati in modo immediato e convincente nella loro reale presenza a chiunque sia dotato di percezione e di logica, i sintomi *soggettivi* non possono essere colti se non attraverso qualcosa che, per differenza dalla percezione e dalla logica, è d'abitudine definito a sua volta come soggettivo. Essi non possono essere rilevati, infatti, attraverso gli organi sensoriali, ma solo trasferendosi, per così dire, nella psiche dell'altra persona, solo con l'empatia appunto. Essi devono giungere all'intuizione interiore del medico non attraverso il *pensiero*, ma attraverso un *esperire comune* [*Miterleben*]. Sono sintomi soggettivi tutti i moti dell'animo e gli eventi interiori che possiamo *cogliere immediatamente* nella manifestazione sensibile attraverso cui giungono ad *espressione*: l'angoscia, il dolore, la gioia. Sintomi soggettivi sono poi tutte le esperienze

ed i fenomeni psichici che i pazienti ci *descrivono*, e che ci divengono quindi accessibili in modo *mediato*, attraverso il loro *giudizio* e la loro rappresentazione. Infine, sono sintomi soggettivi gli eventi psichici ricavabili e decifrabili da frammenti di questi ultimi due generi di dati, dalle azioni, dai comportamenti, e così via.

Si è soliti anettere alla distinzione tra sintomi oggettivi e soggettivi una chiara differenza di *valore*. I sintomi oggettivi sono giudicati i soli sintomi certi, sulla cui base sia possibile procedere in modo scientifico; al contrario, i sintomi soggettivi, benché spesso utili ai fini di un orientamento preliminare, sono considerati come qualcosa di estremamente difficile ad accertarsi e di inutile ai fini di ulteriori indagini scientifiche. Si delinea così la ferma intenzione di costruire una psicopatologia fondata sui soli sintomi oggettivi, in cui si arrivi ad eliminare, idealmente, ogni interesse per i sintomi soggettivi. Si tratta di una visione delle cose che, in psicologia come in psichiatria, ha i propri sostenitori, talora più coerenti, talaltra meno. Si finisce così col contrapporre una *psicologia obiettiva* ad una *psicologia soggettiva*. La prima intende servirsi dei soli dati oggettivi, giungendo, di conseguenza, a costituirsi come una *psicologia senza psiche*. La seconda, che peraltro non misconosce il peculiare valore della prima, accorda invece grande considerazione all'autoosservazione, all'analisi soggettiva, alla determinazione dei modi d'essere della vita psichica, alle peculiarità dei fenomeni, e attribuisce a queste ricerche, pur condotte in assenza di riferimenti oggettivi, un grande valore. Sono esempi di psicologia oggettiva ampi capitoli della percettologia, gli studi quantitativi sulla memoria, le ricerche sulla curva del rendimento nel lavoro. Possiamo considerare quest'ultima un buon esempio di come queste ricerche conducano sistematicamente all'eliminazione del fattore psichico: ciò che qui si studia non è il *sentimento* della fatica, la stanchezza, ma la fatica *oggettiva*; tutti i concetti che riguardano l'accusare stanchezza, la capacità di recuperare energie, l'abilità nell'apprendere, la destrezza, l'incidenza delle pause e così di seguito, sono riferiti a prestazioni misurabili oggettivamente. Diventa del tutto indifferente se si stia studiando una macchina, o un organismo vivente, pur privo di coscienza, oppure ancora un uomo, dotato quindi di una dimensione psichica. In effetti, simili ricerche oggettive sono solite accostare, naturalmente a pieno diritto, queste prestazioni

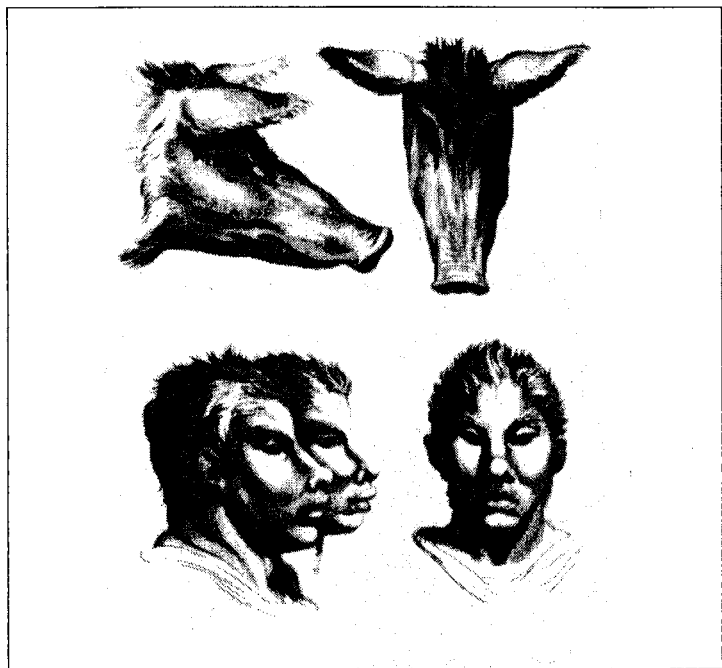
oggettive a fenomeni legati alla soggettività, alla psiche, allo scopo di meglio interpretarle o confrontarle: esse si servono allora della psicologia soggettiva di cui parliamo in questo saggio. Ora, la psicologia oggettiva, rispetto a quella soggettiva, dà luogo senza dubbio a risultati più tangibili, più sicuri, più facilmente condivisibili. Tuttavia, se la differenza che sussiste quanto al *livello* di certezza di tali risultati è solo di grado, quanto al *modo* di tale certezza la differenza è, invece, di natura. La psicologia soggettiva, infatti, ambisce a *trovare sempre il compimento ultimo dei propri concetti e delle proprie idee nella presentazione [Vergegenwärtigung] intuitiva e nella visione intuitiva dello psichico*, mentre la psicologia oggettiva si risolve in percezioni, cifre, grafici ed altri elementi incontestabilmente razionali.

Quali sono, dunque, gli intenti della tanto abusata *psicologia soggettiva*? Mentre la psicologia oggettiva, eliminando quanto più possibile la dimensione propriamente psichica, tende a risolversi completamente in fisiologia, la psicologia soggettiva mira a mantenere quale proprio oggetto la vita psichica stessa. Essa si chiede, per esprimerci in senso generale, da che cosa dipenda l'*esperienza psichica*, quali conseguenze essa abbia, quali relazioni significative possano essere colte in essa. Le risposte a queste domande sono i suoi peculiari obiettivi conoscitivi. Ma con ciascuna di queste domande si presenta la necessità, per la psicologia soggettiva, di chiarire a se stessa e ai propri interlocutori a quale *specifica* esperienza psichica intenda riferirsi, trovandosi essa in presenza di una sterminata molteplicità di fenomeni psichici che non possono essere studiati in generale, ma solo nella loro singolarità. Prima di dedicarsi ad indagini più specifiche è quindi necessario ricordare e precisare di quali fenomeni psichici essa si occupi, rispetto a quali altri fenomeni essi presentino differenze e somiglianze, e così via: la *fenomenologia* consiste in questo lavoro preliminare e *a sé stante* di riconsiderazione, di chiara delimitazione e di classificazione dei fenomeni psichici; e che questo lavoro preliminare tenda a diventare un fine in se stesso, dipende poi dal fatto che si tratta di un compito particolarmente vasto e difficile. Fino a quando non si sarà intrapresa una simile ricerca sistematica e indipendente le ricerche della fenomenologia non potranno che risolversi in considerazioni incoerenti, occasionali, formulate *ad hoc*; si potranno certo scoprire buoni principi, ma non ci si potrà limitare a questo.

Nel quadro della ricerca psicologica, è stato Edmund Husserl a compiere il passo decisivo verso una fenomenologia sistematica, sulla scorta delle ricerche condotte da Franz Brentano, con la sua scuola, e da Theodor Lipps. Vi sono stati numerosi tentativi di realizzare una psicopatologia fenomenologica¹, ma non si è ancora consolidata una prospettiva di ricerca generalmente riconosciuta, intesa a preparare preliminarmente e sistematicamente il terreno per gli scopi della vera e propria psicopatologia generale; e poiché vi sono, in questo senso, molti compiti promettenti, cui ciascuno può collaborare utilmente, ci sembra opportuna un'esposizione programmatica del nostro obiettivo e del nostro metodo.

Nella *vita di tutti i giorni* nessuno pensa che esiste, in se stesso o nelle altre persone, qualcosa come dei fenomeni psichici isolati. Siamo sempre interiormente orientati a ciò che esperiamo, non ai processi psichici legati al nostro esperire. Comprendiamo le altre persone *non* studiando e analizzando la loro vita psichica, ma vivendo con loro in un comune contesto di eventi, destini, azioni. E quando consideriamo effettivamente l'esperienza psichica in se stessa, lo facciamo solitamente, ancora una volta, entro un *contesto* di cause ed effetti da noi interpretati, oppure classificando le personalità osservate in categorie caratteriali. Non isoliamo mai cause, fenomeni psichici, percezioni in sé e sentimenti con l'intento di analizzarli e di descriverli nel loro apparire, nel loro modo di essere, nella loro datità. Ora, esattamente *allo stesso modo* può comportarsi lo psichiatra di fronte ad un paziente: può condividere con lui un'esperienza vissuta, sempre in assenza di uno specifico intento conoscitivo, e può così raggiungere una comprensione assolutamente personale, inesprimibile e incomunicabile; qualcosa che per lui stesso rimane pura esperienza vissuta, e in alcun modo diviene conoscenza compiutamente consapevole. Egli dimostrerà certo, in questo modo, la propria abilità nel comprendere, ma non otterrà affatto un insieme di esperienze oggettive e consapevoli, nulla che possa essere confrontato, ordinato, definito, messo alla prova se non attraverso vaghe espressioni e sentimenti imprecisati.

Questo atteggiamento, volto al puro comprendere simpatetico, è straordinariamente appagante a livello personale, tanto da poter diventare, per chi vi sia predisposto, il fine ultimo del proprio impegno



professionale. Esso è, tuttavia, soggettivo in senso peculiare. Quando, infatti, affermazioni e formulazioni specifiche vengono tratte da una tale comprensione d'insieme, in assenza di ulteriori approfondimenti e di definizioni meglio precisate, queste affermazioni e queste formulazioni risultano *semplicemente soggettive*, soggettive in senso negativo. Esse non sono, infatti, passibili di discussione o di prova. Possiamo quindi attribuire grande considerazione a questo genere di comprensione, per la qualità e il valore umano che rivelano, ma non possiamo definirlo come scienza, né quando lo incontriamo nella sua forma più elevata, praticata da secoli dagli uomini più colti, né quando la riconosciamo, in psichiatria, nel naufragio di un'empatia rimasta sprovvista di risorse concettuali.

Se, d'altra parte, intendiamo sviluppare una *scienza psicologica*,

dev'essere chiaro sin d'ora che essa deve assumere l'ideale di una comprensione del mondo psichico che sviluppa consapevolmente, compiutamente ed esplicitamente proprio l'impostazione di cui si è detto, per lo più realizzata solo inconsciamente, in modo vago e puramente personale, da parte di individui particolarmente dotati. Ma dev'essere anche chiaro che essa non potrà neppure lontanamente realizzare questo ideale: potrà solo impegnarsi in tentativi che, per quanto fecondi, ne resteranno sempre infinitamente lontani. È questo il motivo per cui molti, che esercitano le loro doti di comprensione per pura soddisfazione individuale, dall'alto di questa loro capacità, vaga ancorché vasta, deridono come banalità inconcludenti tutti i tentativi di giungere a definizioni concettuali più chiare e consapevoli². Solo in quest'ultimo caso, tuttavia, si può dire che si dia effettiva conoscenza, e che essa abbia, da un punto di vista strettamente scientifico, qualche valore.

Ora, questo approccio, quando non intenda restare al livello di un semplice *esperire-che-comprende* [*verstehendes Erleben*], ma raggiungere quello di un *sapere* [*Wissen*] che possa essere comunicato, verificato e discusso, trova davanti a sé un'infinita varietà di fenomeni psichici legati da oscure relazioni di interdipendenza. Il primo passo in direzione di una loro interpretazione scientifica, quale intendiamo raggiungere, consiste nel selezionare, delimitare e differenziare *specifici* fenomeni psichici, e nel denominarli con una *terminologia chiara e distinta*. Il punto di partenza deve essere la determinazione di ciò che realmente accade al paziente, di ciò che egli effettivamente esperisce, del modo in cui qualcosa è dato alla sua coscienza, del modo in cui si sente, e così di seguito. A questo stadio iniziale è opportuno tralasciare completamente considerazioni teoriche circa le relazioni tra le esperienze, circa il loro insieme e, soprattutto, i loro fondamenti e i loro contesti di riferimento. Dobbiamo considerare solo ciò che è realmente dato alla coscienza, ed escludere tutto ciò che non è realmente presente in essa. Dobbiamo tralasciare tutte le sovrapposizioni teoriche, le costruzioni psicologiche e le mitologie materialistiche circa gli eventi cerebrali, e rivolgerci unicamente a ciò che possiamo comprendere, cogliere, differenziare e descrivere nella sua realtà effettiva. È un compito molto difficile, come insegna l'esperienza: questa libertà da pregiudizi, propria della fenomenologia, non è qualcosa

che si possiede originariamente, ma qualcosa che si raggiunge faticosamente, attraverso un lungo esercizio critico, spesso intrapreso solo dopo essersi inutilmente dedicati a costruzioni astratte e mitologiche. Così come da bambini indichiamo dapprima le cose non come le vediamo, ma come *pensiamo* che siano, allo stesso modo, da psicologi e da psicopatologi, dobbiamo superare la fase in cui *pensiamo* lo psichico per giungere ad una comprensione immediata, libera da pregiudizi, dello psichico così come esso è. L'approccio fenomenologico è appunto questo sforzo sempre rinnovato, questo sempre nuovo superamento dei nostri pregiudizi.

Come procedere, dunque, nell'isolare i fenomeni psichici gli uni dagli altri, nel caratterizzarli e nel definirli concettualmente? Non possiamo, infatti, riprodurre i fenomeni psichici mettendoceli davanti agli occhi come fossero qualcosa di percepibile attraverso i sensi. Per fare emergere queste determinazioni non possiamo che orientarci tentando più direzioni insieme: muovendo dall'esteriorità, ci potranno guidare al fenomeno psichico elementi come la sua genesi, le condizioni e i contesti in cui esso è solito manifestarsi, i suoi possibili contenuti oggettivi; le somiglianze anche solo lontanamente intuibili, i legami simbolici e le suggestioni, come quelle cui gli artisti ricorrono con tanta penetrazione, che lo avvicinano a manifestazioni analoghe; infine, potrà esserci d'aiuto il riferimento a fenomeni già noti che giocano un ruolo anche nel fenomeno considerato. Questi numerosi percorsi devono valere quale *incentivo*, rivolto agli altri e, attraverso l'uso ulteriore di nostri risultati precedenti, anche a noi stessi, a renderci presenti tali fenomeni, e quanto più numerosi e determinati essi divengono, tanto meglio definito e caratterizzato sarà il fenomeno studiato. Una simile *autonoma* presentificazione del fenomeno psicologico, operata con l'aiuto di questi indizi esteriori, è la condizione che sola rende possibile, in generale, un *qualsiasi esercizio di comprensione psicologica*.

Così come un istologo descrive accuratamente peculiari elementi morfologici, in maniera tale che per ciascun altro sia poi più agevole vederli da sé, e, nel fare questo, presuppone o suscita in quanti intendono comprenderlo questa stessa capacità di vedere da sé, allo stesso modo il fenomenologo indica le varie caratteristiche, le peculiarità e le possibilità di confusione tra fenomeni psichici in maniera tale da

descrivere le proprietà qualitative delle diverse datità psichiche, e fa questo assicurandosi che gli altri non si limitino a *pensare* semplicemente al suo seguito, ma arrivino a *vedere* con lui, in contatto e in dialogo con il paziente e valendosi della propria capacità di osservazione. Questo *vedere* [*Sehen*] non è poi un vedere dei sensi, ma un vedere della comprensione. E anche il muovere un solo passo avanti in fenomenologia richiede questo vedere assolutamente peculiare, ultimo e irriducibile, questo “accostarsi ai dati”, questo “comprendere”, “cogliere”, “intuire”, “presentificare” e “afferrare”. Solo così è possibile sviluppare una feconda sensibilità critica, capace di contrapporsi tanto alle incrostazioni teoriche quanto agli sterili, soffocanti dinieghi di qualsiasi possibilità di progresso. Chi non ha occhi per vedere non può occuparsi di istologia; chi si rifiuta o è incapace di rendere presenti e di veder vivere i fenomeni psichici non può fare fenomenologia.

Questa qualità ultima e irriducibile dei fenomeni psichici, che solo attraverso il richiamo ai molti indizi ricordati può acquisire un medesimo significato per molte persone, si ritrova già nelle più semplici qualità sensibili: il blu, il rosso, il colore, il suono, nell'apprensione dello spazio e degli oggetti, così come nella percezione, nella rappresentazione, nel pensiero e così di seguito. Ne abbiamo esempi in psicopatologia nel caso delle pseudoallucinazioni, dei fenomeni di *déjà vu* e di derealizzazione, nell'esperienza del doppio e della depersonalizzazione – benché questi nomi indichino solo gruppi di fenomeni psichici al loro interno ancora più finemente differenziati. Per esprimere questo rendere presenti a noi stessi tali qualità fenomenologicamente ultime abbiamo impiegato numerose espressioni, come *vedere*, *intuire*, *sentire empaticamente* [*Einfühlen*], *comprendere* e simili: espressioni che indicano ciascuna questa stessa esperienza vissuta che è anzitutto necessario compiere in prima persona, e che ha il medesimo valore, in psicologia, della percezione nelle scienze della natura. Come la percezione sensibile, infatti, è suscitata dall'esibizione di un oggetto, così ogni fenomeno psichico è reso presente, nella comprensione, nell'empatia, attraverso gli indizi e le indicazioni di cui si è detto, attraverso la nostra presa immediata sui fenomeni espressivi, attraverso l'immersione nelle autodescrizioni dei pazienti. Ne consegue che l'empatia e la comprensione non sono fenomeni ul-



timi, ma si compongono di un'intera serie di elementi che necessitano ancora di definizione. Come la percezione nelle scienze della natura, così l'empatia ha un ruolo decisivo in psicopatologia, in primo luogo rispetto alla fenomenologia, di cui costituisce il vero e proprio fondamento, in secondo luogo rispetto alle indagini sulla psicogenesi³. Non ci interesseremo in dettaglio, in questa sede, a nessuno dei due campi. Ci limiteremo invece a constatare il valore del contributo dato alla nostra conoscenza dalle esperienze dell'empatia e della comprensione, e a riflettere sulla questione dell'affidabilità di questo modo di accedere ai fatti: questione cui si può rispondere, se si riconoscono queste esperienze come qualcosa di ultimo ed irriducibile, allo stesso modo della percezione, nel modo seguente. Nel campo dell'esperienza dell'empatia i mezzi utili a ritenere ciò che è stato intuito in vista di un successivo confronto, o di altri usi, sono tanto inadeguati che si finisce col dover lottare con molte più difficoltà che nel campo della percezione; tuttavia si arriva, anche qui, a risultati affidabili in modo non dissimile, in linea di principio, da quello cui ricorrono le scienze della natura, cioè attraverso la comparazione, la ripetizione, la verifica delle esperienze empatiche, esattamente come, nelle scienze, l'affidabilità dei risultati è ottenuta attra-

verso la comparazione, la ripetizione, la verifica dei dati raccolti attraverso la percezione dei sensi. In entrambi i campi regna l'incertezza, e l'incertezza, è innegabile, è maggiore nel campo della psicologia; si tratta, però, di una differenza solo di grado.

È tutto sommato indifferente se, nelle nostre ricerche, si debbano presentificare esperienze psichiche appartenenti alla propria esperienza passata o all'esperienza di altre persone; è invece significativa la differenza che separa semplici rappresentazioni di fenomeni di comprensione da *sistematiche autoosservazioni sperimentali condotte su esperienze persistenti*⁴. Solo le prime finiscono con l'essere effettivamente considerate nel corso dei nostri studi sui fenomeni psicopatologici, in quanto di rado i pazienti possono essere indotti a condurre autoosservazioni del secondo genere, e solo in circostanze favorevoli, cioè nel caso di disturbi semplici, quali le allucinazioni in stato di coscienza inalterata o le agnosie. La comprensione del fenomeno psicopatologico, tuttavia, conoscerà certo gli sviluppi più significativi a partire dai concetti ottenuti attraverso l'indagine fenomenologica del secondo tipo.

I mezzi utili all'analisi fenomenologica e alla determinazione di ciò che i pazienti effettivamente esperiscono sono di tre generi: in primo luogo l'immersione nella loro gestualità, nel loro comportamento, nei loro *movimenti espressivi*; in secondo luogo l'*esplorazione* condotta interrogando i pazienti e riferendosi alle notizie che essi, con il nostro aiuto, ci forniscono su di sé; in terzo luogo le *autodescrizioni* scritte, che sono solo raramente buone, ma che, quando lo sono, risultano straordinariamente preziose, utili anche nel caso non si conosca personalmente l'autore. In ciascuno di questi casi procediamo fenomenologicamente in quanto ci orientiamo allo psichico anziché alle manifestazioni oggettive, e in quanto assumiamo queste ultime non come oggetto di studio, ma come mezzo in vista di un altro fine. Tra tutte queste fonti, le *autodescrizioni* ben fatte sono il mezzo di più alto valore⁵.

Nel tentativo di accostarci, in questi vari modi, alla vita psichica del paziente, sembrerà di trovarsi daccapo davanti ad un insormontabile caos di fenomeni continuamente mutevoli. Il nostro primo obiettivo dovrà essere, perciò, di coglierne e delimitarne gli elementi, di renderceli compiutamente presenti, così che noi stessi e gli altri pos-

siamo disporne durevolmente, infine di identificarli denominandoli chiaramente. I fenomeni psicopatologici necessitano di un simile approccio fenomenologico che consiste nell'isolare, nell'astrarre dai contesti, nel presentare solamente il dato, al di fuori di ogni preoccupazione circa la sua genesi: un approccio che mira quindi al puro vedere, non allo spiegare. In condizioni patologiche, numerosi fenomeni psichici si manifestano senza antecedenti individuabili, emergendo dal nulla, se considerati sul piano psicologico, o causati semplicemente dal processo della malattia, se considerati sul piano causale. Vividi ricordi di cose di cui non si è avuta mai esperienza; pensieri accompagnati dalla coscienza della loro veracità, senza che tale coscienza abbia alcun comprensibile fondamento (è il caso delle idee deliranti); stati d'animo ed emozioni che compaiono in modo del tutto spontaneo, senza che alla loro base stia la premessa di alcuna esperienza o idea: queste e molte altre frequenti manifestazioni costituiscono l'oggetto della ricerca fenomenologica, che ha il compito di fissarne i limiti e di presentarle così come esse realmente sono.

Si possono ricavare, così procedendo, tre gruppi di fenomeni. Un primo gruppo è quello dei fenomeni che ci sono noti anche attraverso *la nostra propria esperienza*. Essi insorgono nei pazienti allo stesso modo in cui in ciascuno si producono, del tutto comprensibilmente, i corrispondenti processi psichici normali. Solo la loro genesi differenzia questi ultimi dai fenomeni, altrimenti molto simili, presenti nei pazienti: è il caso, ad esempio, di molti falsi ricordi. Un secondo gruppo è quello delle manifestazioni che vanno interpretate come *un eccesso, una diminuzione o una mescolanza di fenomeni che noi stessi esperiamo*, come i rapimenti estatici presenti in alcune psicosi acute, le pseudoallucinazioni, gli impulsi perversi. Quanto lontano possa spingersi la nostra comprensione, in casi in cui essa non possa fondarsi su alcuna nostra esperienza cosciente dello stesso tipo, è una domanda cui è difficile dare una risposta definitiva; sembra però, talvolta, che la nostra comprensione riesca a procedere molto oltre le possibilità dischiuse dalle nostre sole esperienze. Il terzo gruppo di fenomeni psicopatologici si differenzia dai due precedenti per la *completa inaccessibilità alla nostra comprensione*: possiamo avvicinarci a simili fenomeni solo attraverso analogie e immagini, cogliendoli non tanto attraverso una qualsiasi forma di positiva comprensione,

quanto attraverso l'urto di quest'ultima contro ciò che rimane incomprendibile. Potrebbero appartenere a questo gruppo, ad esempio, tutti i "pensieri fatti", gli stati d'animo artificialmente fabbricati di cui molti pazienti parlano, senza provare alcun dubbio, come di esperienze autenticamente vissute, e che noi non sappiamo definire se non con queste e altre simili espressioni, o, ancora, con osservazioni destinate al più a dire che cosa tali esperienze *non* sono. Alcuni pazienti, che, pur nella psicosi, hanno conservato una coscienza della normale vita psichica, riconoscono espressamente l'impossibilità di descrivere nel linguaggio comune le loro esperienze. Un malato, una volta, spiegava che "in parte si tratta di cose che semplicemente non si possono esprimere nel linguaggio umano... Se voglio rendermi in qualche modo comprensibile agli altri, devo impiegare molte immagini e similitudini, che possono forse al più avvicinarsi a quel che intendo realmente; il paragone con fatti ben noti dell'esperienza umana è l'unica via possibile...". E, in un'altra occasione: "si deve anche considerare che si tratta per lo più di visioni, di *immagini* che ho nella testa; è incredibilmente difficile, in certi casi addirittura impossibile descriverle a *parole*". Alcuni, anche se non molti, dei neologismi cui i malati ricorrono nascono da simili tentativi di dare nome ad esperienze assolutamente personali e incomunicabili; un altro paziente provò a descrivere e a precisare una sensazione che aveva avuto all'anca, e alla domanda se si fosse trattato di spasmi rispose in questo modo: "no, non spasmi [*Zuckungen*] ma sfrismi [*Zoppungen*]"⁶.

Fin dai suoi inizi la psichiatria si è impegnata nella delimitazione e nella denominazione delle diverse forme di esperienza psicopatologica: non avrebbe potuto progredire in alcun modo senza un simile lavoro di definizione fenomenologica. Sono state quindi descritte idee deliranti, illusioni sensoriali, stati affettivi depressivi ed euforici e così di seguito, e questo genere di lavoro continuerà a stare alla base di ogni ulteriore ricerca fenomenologica. Spesso è però necessario liberarsi in primo luogo dalle incrostazioni teoriche che riguardano il fondamento materiale o il contesto psichico di questi fenomeni: molti tentativi fenomenologici sono stati soffocati sul nascere da simili vincoli teoretici. Ora, non possiamo certo ritenerci soddisfatti di aver individuato un paio di misere categorie; è necessario dedicarci senza

pregiudizi ai fenomeni stessi, e ogni volta che ne individueremo uno dovremo cercare di renderlo presente e di descriverlo il più compiutamente possibile, senza pretendere di sapere di che si tratti semplicemente sulla base delle nostre conoscenze di psicologia.

La corrente suddivisione dei sintomi in percezioni allucinatorie e idee deliranti può essere sì utile in superficie, ma in questi termini già si nasconde, in effetti, una quantità di fenomeni diversissimi e ancora inesplorati. Qualche esempio potrà chiarire quali fenomeni possano essere ulteriormente definiti. Kandinsky descrive le *pseudoallucinazioni*, un particolare genere di rappresentazioni patologiche; esse si distinguono dalle immagini normali per la loro maggiore pregnanza sensoriale, per la loro chiarezza e ricchezza di dettagli, per il fatto di manifestarsi indipendentemente dalla volontà del paziente o contro di essa, quindi attraverso un'esperienza di passività, di ricettività. Esse si distinguono poi sia dalle vere e proprie allucinazioni, sia dalle normali percezioni, in quanto non appaiono nello spazio esterno, come avviene per le percezioni, ma nello spazio interiore, come le rappresentazioni dell'immaginazione. Questa interpretazione delle pseudoallucinazioni è stata contestata sulla base di considerazioni teoretiche. Si tratta però, in ultima analisi, di un problema puramente fenomenologico, descrittivo; i casi ora discussi potrebbero essere presentati fenomenologicamente in altro modo, forse più convincente; potrebbero essere illustrati altri casi, altre autodescrizioni, altri dati emersi dalle nostre esplorazioni; ma solo attraverso simili presentificazioni intuitive e immediate, non attraverso considerazioni teoretiche Kandinsky potrà essere confutato. La consapevolezza dell'autonomia del compito della fenomenologia potrà così salvaguardarci dal rischio di incorrere in malintesi e in sterili critiche.

Non è rara, nei pazienti, l'esperienza della consapevolezza penetrante della presenza di una persona situata ad esempio al di sopra o al di sotto di loro. Quando essi si guardano intorno, questa persona si muove insieme a loro; essi la "sentono", c'è "davvero" qualcuno; non avvertono però alcun contatto, non percepiscono nulla, non possono vederla in viso. Alcuni pazienti concludono allora che, nonostante tutto, non c'è nessuno; altri restano invece convinti di questa presenza per loro tanto vivida. Non si tratta, evidentemente, in questi casi, di percezioni allucinatorie, considerato che manca l'elemento sensi-

bile; non si tratta neppure di idee deliranti, poiché è pur presente un'esperienza, che può essere poi elaborata in un giudizio corretto o delirante⁷.

Un terzo esempio, tratto dalla sfera dei sentimenti, chiarirà come sia possibile, semplicemente immergendosi in particolari fenomeni, arrivare ad una loro presentificazione e determinazione che consente anzitutto di ordinarli senza ricorrere al supporto di alcun sistema teorico. Si parla, ad esempio, di sentimenti di estasi. In essi è agevole individuare, se non fenomeni distinti, sfumature ben differenziate (naturalmente, non ci interessa in questa sede discuterle in dettaglio): ritroviamo in primo luogo un'atmosfera di euforia, di commozione, di rapimento generale; in secondo luogo, una profonda serenità interiore, da cui emerge di quando in quando un sentimento di gioia; in terzo luogo, un senso di innalzamento e di grazia, di beatitudine e di superiorità. Perché simili differenziazioni solo rapidamente abbozzate assumano un valore duraturo, sono peraltro necessarie ulteriori analisi, precisazioni e ridefinizioni fenomenologiche.

Conosciamo ora i *metodi* della psicopatologia fenomenologica (cogliere l'espressività del paziente, esplorarne i vissuti, studiarne le autodescrizioni) e i percorsi indiziari che ci guidano a presentificare i fenomeni (la loro genesi, le condizioni e i contesti entro cui si manifestano, i contenuti stessi, gli elementi fenomenologici già noti presenti in essi, i rimandi simbolici e così di seguito). Resta la questione di come riuscire a *suscitare* negli altri, sulla scorta di tutto quanto si è mostrato, una autonoma presentificazione dei fenomeni psichici. Una ricerca fenomenologica implica l'esame di casi individuali da cui trarre descrizioni generali e terminologie di riferimento, e riconoscere che la fenomenologia si occupa solamente di dati immediati non significa biasimarla, ma constatare un fatto; significa riconoscere che è difficile seguire il cammino che conduce dal caso individuale ad una comprensione generale e ad una compiuta delimitazione di fenomeni; significa ricordare che le esperienze dei pazienti sono sempre infinitamente variegate, e che la fenomenologia si limita a trarne alcuni tratti più generali, rintracciabili anche nell'esperienza di altri casi, quindi definibili allo stesso modo, mentre l'infinità delle esperienze individuali rimane sempre mutevole. Se, tuttavia, da un lato, la fenomenologia astrae da un'infinità di elementi cangianti,

dall'altro lato essa mira non all'astratto, bensì a ciò che si dà più concretamente all'intuizione; e solo quando qualcosa può essere condotto alla datità effettiva e immediata, solo quando qualcosa è dato all'intuizione esso diventa oggetto della fenomenologia.

Assumiamo quindi che, attraverso le delimitazioni fenomenologiche ora descritte, ci sia divenuto noto un certo insieme di fenomeni, presenti alla nostra coscienza con adeguata chiarezza e generalità. Ci troveremo però, una volta di più, davanti ad un caos di manifestazioni che, pur adeguatamente delimitato e denominato, non potrà soddisfare le nostre esigenze scientifiche. *Delimitare* particolari fenomeni significa mettervi *ordine*, così da rendersi sistematicamente consapevoli della molteplicità dei fenomeni psichici e da abbracciarne con lo sguardo l'intera estensione, sino ai limiti che avremo sino ad allora raggiunto. Si possono però ordinare i fenomeni in modi molto diversi a seconda del fine che si persegue: ad esempio in base alla genesi, agli eventuali condizionamenti fisici, ai contenuti, al significato che essi hanno rispetto ad un determinato punto di vista: fenomeni psichici di natura logica, etica, estetica, e così via. Ciascuno di questi principi di classificazione può avere valore in determinate circostanze. In fenomenologia, essi risultano però tutti poco soddisfacenti. Noi cerchiamo infatti un ordine che disponga i fenomeni psichici secondo la loro *affinità fenomenologica* [*phänomenologische Verwandtschaft*], allo stesso modo in cui i colori, infinitamente numerosi, si dispongono nello spettro in modo fenomenologicamente soddisfacente. Allo stato attuale della ricerca fenomenologica sembra però esistere una serie di gruppi di manifestazioni per lo più prive di affinità osservabili: sensazioni e pensieri, percezioni allucinatorie e giudizi deliranti sono fenomeni che risultano non tanto connessi tra loro da *transizioni* graduali, quanto separati da un *abisso*. Fenomeni tanto radicalmente irrelati possono essere semplicemente giustapposti gli uni agli altri, ma in nessun altro modo ordinati; né sembra possibile, per ora, ricondurre queste suddivisioni a partizioni più fondamentali dello psichico.

Oltre a manifestazioni completamente prive di relazioni reciproche, troviamo però anche gruppi di fenomeni visibilmente ordinati e connessi da legami di affinità. È possibile allora, come per i colori, individuare delle transizioni, dei passaggi graduali, e un esempio di un

tale ordinamento di fenomeni correlati entro un quadro complessivo sono le *pseudoallucinazioni*⁸. Una attenta considerazione di casi individuali mostra che c'è una transizione fenomenologica tra normali rappresentazioni e pseudoallucinazioni compiutamente formate (che pure non presentano mai realtà in carne ed ossa, ma restano sempre confinate nello spazio interiore della rappresentazione). Per chiarire questa possibilità di transizione fenomenologica è possibile individuare quattro principali differenze ed opposizioni, come fossero termini estremi tra i quali questi fenomeni oscillano, disponendosi in una serie di gradazioni successive. Quando avremo descritto un certo fenomeno in base al suo posizionamento rispetto alla serie, che va dalla normale rappresentazione alla pseudoallucinazione, potremo dire d'averlo adeguatamente caratterizzato in chiave fenomenologica.

I quattro termini sono i seguenti:

*Pseudoallucinazioni
compiutamente formate*

Hanno tratti netti, sono complete e ricche di dettagli.

Ciascun elemento sensoriale è perfettamente adeguato alle percezioni corrispondenti.

Sono stabili e possono facilmente essere richiamate e riprodotte.

Sono indipendenti dalla volontà, non possono essere richiamate o modificate a volontà; sono legate ad un senso di passività e ricettività.

Rappresentazioni normali

Hanno tratti indefiniti, sono incomplete quanto ai dettagli.

Hanno molti meno elementi, nessuno dei quali adeguato, a volte; ad esempio, la rappresentazione di un viso risulta per lo più inespressiva.

Si dissolvono, tendono a disperdersi e a dover essere ricostituite ogni volta da capo.

Sono volontarie, possono essere richiamate e modificate a piacimento; si accompagnano ad un senso di attività.

Questo esempio, su cui in questa sede non ci soffermeremo oltre, mostra come si possano raggruppare fenomeni affini su base puramente fenomenologica, considerando quali punti di riferimento solo *gli aspetti del fenomeno effettivamente esperiti* ed escludendo tutto ciò che appartiene invece alla riflessione e alla teoria. Esso mostra anche quanto sia importante distinguere tra *transizioni fenomenologiche* [*phänomenologische Übergänge*] tra fenomeni affini e *vuoti fenomenologici* [*phänomenologische Abgründe*] tra fenomeni estranei gli uni agli altri: le prime consentono di individuare un ordine fenomenologico, i secondi soltanto contrapposizioni tra coppie di fenomeni o enumerazioni. È quindi evidente che si può giungere ad individuare un gruppo fenomenologicamente nuovo di fenomeni, separato da quelli noti da un abisso, solo con difficoltà e grazie ad una presentazione intuitiva. Allo stato attuale delle conoscenze, quando molti tendono a semplificare i fenomeni psichici, riducendoli ai loro componenti elementari, è meglio disporsi ad accogliere un numero maggiore di fenomeni, che potranno essere ordinati in un secondo tempo, piuttosto che scadere nella piattezza di sistemi psicologici costruiti su una manciata di elementi base. Mentre, infatti, l'ideale della fenomenologia è di cogliere *un'infinità compiutamente ordinata di qualità psichiche irriducibili*, il modello che ad essa si contrappone è quello che mira ad individuare *elementi ultimi più semplici possibili*, come accade in chimica. Dalla loro combinazione devono potersi derivare tutti i fenomeni psichici complessi, così come ogni fenomeno complesso deve poter essere adeguatamente rappresentato attraverso l'analisi e la riduzione a tali elementi. Questa concezione non è priva di conseguenze significative, in quanto considera sufficiente un singolo atomo psichico per potere ricavare, attraverso varie configurazioni, ogni altro fenomeno. Orientata al modello delle scienze della natura, essa ha senso rispetto al problema della *genesì* delle qualità psichiche: così come colori infinitamente numerosi possono essere geneticamente ricondotti a semplici differenze di lunghezza d'onda, allo stesso modo ci si può augurare di spiegare e di classificare su base genetica le qualità psichiche. Da un punto di vista fenomenologico una simile pretesa appare però del tutto priva di senso: l'analisi fenomenologica ha infatti lo scopo di rendersi consapevole dei fenomeni psichici attraverso una loro chiara delimitazione, e procede *tra l'altro* individuando

do qualità psichiche che valgono quali elementi dell'insieme studiato. Questa scomposizione di formazioni più complesse è però solo *una tra i vari percorsi* di cui si serve la fenomenologia, utile a studiare la genesi dei fenomeni psichici. Alcuni pensano che in esso possa risolversi l'*intera* analisi necessaria: per loro, ad esempio, la percezione si spiega scomponendola in elementi sensoriali, in percezione dello spazio e in atti intenzionali; l'autentica fenomenologia la spiega invece in primo luogo paragonandola alla rappresentazione, che è composta degli stessi elementi, e in secondo luogo considerandola come una qualità psichica irriducibile. Si può certo riuscire, a volte, a far passare queste concezioni dell'analisi *in elementi ultimi*, o della delimitazione di *qualità ultime* come approcci scervi da intenti di ricostruzione genetica, come approcci puramente fenomenologici; ma si finisce sempre, prima o poi, col ricadere in una concezione genetica che *presuppone* che le formazioni più complesse derivino, attraverso combinazioni, da elementi semplici. Al contrario, la fenomenologia non ha mai avuto l'ideale di risalire ai più semplici elementi possibili, non ha mai inteso semplificare l'infinita varietà dei fenomeni psichici. Per quanto possibile – si tratta, naturalmente, di un compito infinito – essa aspira a rendere questa infinita varietà *perspicua, chiaramente cosciente, riconoscibile* in ogni sua particolarità.

Abbiamo ora esposto, sia pure a grandi linee, il fine e i metodi di quella fenomenologia che sempre si è tentato di realizzare senza tuttavia giungere ad uno sviluppo efficace; e poiché la commistione con altri indirizzi di ricerca è sempre stata il suo maggiore intralcio, enunciemo ancora una volta, brevemente, ciò che la fenomenologia non vuole essere, ciò con cui essa non dev'essere confusa. La fenomenologia ha a che fare solo con ciò che è reale esperienza vissuta, reale evidenza intuitiva, *non* con ciò che *si pensa debba stare alla base dello psichico*, non con meri *costrutti teorici*. In ogni sua osservazione, essa deve domandarsi: questo è qualcosa di realmente esperito? è realmente dato alla coscienza? La certezza delle sue osservazioni proviene dal fatto che la presentazione delle realtà psichiche considerate possa avvenire sempre di nuovo; essa può venire confutata solo presentando correttamente i fatti sin lì presentati erroneamente, non sulla base di considerazioni puramente teoriche. La fenomenologia non ha nulla da guadagnare dalla teoria; ha solo da perdere, e molto. La

correttezza di ogni singola presentazione non dev'essere verificata in base a criteri generali: la fenomenologia deve trovare sempre e solo in se stessa il proprio metro.

La fenomenologia ha a che fare solo con l'esperienza effettivamente vissuta. Essa accede allo psichico "dall'interno", in una presentazione immediata, e *non* ha quindi a che fare con ricerche che si affidano a *manifestazioni esteriori*, non si occupa dei fenomeni della motricità, dei movimenti espressivi in quanto tali, delle *performances* oggettive. Si è infatti mostrato come i movimenti espressivi e le auto-descrizioni siano non l'oggetto ma il mezzo dell'indagine fenomenologica. La fenomenologia *non* ha neppure a che fare con la *genesì* dei fenomeni psichici: benché ne rappresenti una necessaria condizione preliminare, essa tuttavia tralascia tali indagini genetiche e non può d'altra parte esserne confutata né avvalorata. Lo studio dell'origine dei colori o delle percezioni è certo estraneo alla fenomenologia, ma ben altrimenti pericolose sono state per la fenomenologia ricerche genetico-fattuali come quelle che hanno messo capo a vere e proprie mitologie del cervello, e che hanno interpretato e rimpiazzato la fenomenologia con la fisiologia e la patologia dei processi cerebrali. Wernicke, che ha compiuto importanti osservazioni fenomenologiche, le ha poi travisate con interpretazioni di questo genere, parlando di fibre connettive, di connessioni nervose e simili. Tali costruzioni impediscono all'indagine fenomenologica di giungere al suo fine più proprio: esse utilizzano necessariamente, all'inizio, la fenomenologia, ma una volta giunte alla teoria, una volta approdate al solido terreno cui mirano, con un curioso misconoscimento delle loro stesse fonti finiscono col giudicarla come qualcosa di semplicemente soggettivo.

Infine, si deve distinguere l'indagine fenomenologica dalla *comprensione genetica dei processi psichici*: forma di comprensione, quest'ultima, che si applica a sua volta solo allo psichico e che presuppone che i fenomeni psichici nascano l'uno dall'altro, per cui, ad esempio, una persona aggredita reagisce, o un amante tradito diventa geloso. Parliamo di comprensione in entrambi i casi, sia quando ci rappresentiamo fenomenologicamente queste manifestazioni, sia quando li studiamo nel loro nascere l'una dall'altra. Per evitare confusioni, definiamo quindi la comprensione fenomenologica degli stati psichici come *comprensione statica* [*statische Verstehen*]: essa tiene con-

to solo di datità, esperienze vissute, modi di coscienza, ed è su questa base che procede ad ulteriori delimitazioni e caratterizzazioni. Chiamiamo invece *comprensione genetica* [*genetische Verstehen*] la comprensione delle relazioni tra esperienze psichiche e la comprensione dell'emergere dei fenomeni gli uni dagli altri; la fenomenologia non ha appunto nulla a che fare con la comprensione genetica, deve anzi distinguersene. Essa deve occuparsi solo di *regolari concatenazioni* di fenomeni psichici realmente esperiti nel loro dar vita ad una peculiare unità fenomenologica. L'esperienza del volere può forse essere, in questo caso, un buon esempio: questa *concatenazione fenomenologica* [*phänomenologische Folge*] è infatti qualcosa di completamente diverso dall'*emergere di fenomeni psichici gli uni dagli altri*. Restringiamo quindi la fenomenologia alla comprensione statica.

È chiaro che, quando ci occupiamo di psicopatologia nel suo insieme, ci interessiamo profondamente alla comprensione genetica, alle relazioni e alle dipendenze tra fenomeni situati al di fuori della coscienza, alla definizione delle cause materiali dei processi psichici, in una parola ai loro *contesti*. La fenomenologia ci insegna solo a conoscere le forme entro cui si svolge l'esperienza e l'accadere psichico di ognuno; non ci insegna nulla circa i contenuti delle esperienze vissute individuali, e nemmeno circa i loro fondamenti al di fuori della coscienza, al di sopra dei quali lo psichico fluttua come una fitta coltre di schiuma sulla superficie del mare. Penetrare queste profondità extracoscienti, grazie alle relazioni che si vanno via via scoprendo, è forse più stimolante che limitarsi a condurre semplici osservazioni fenomenologiche; queste ultime, peraltro, se correttamente svolte, rappresentano la condizione necessaria di ogni altra ricerca. Solo nelle forme individuate dalla fenomenologia, infatti, si dischiude alla nostra apprensione immediata la *vita psichica reale*, ed è al solo scopo di comprendere quest'ultima che intraprendiamo lo studio delle sue relazioni con gli elementi extrapsichici.

Delineiamo infine alcuni dei *compiti* che attendono la fenomenologia. In generale, nessun campo della psicopatologia fenomenologica può dirsi al momento concluso, ed anche quando un fenomeno è stato ormai chiarito fenomenologicamente, come nel caso di alcuni generi di percezioni errate, la casistica è ancora così carente che continuano ad essere di grande valore nuove ed accurate descrizioni di casi. Molto

resta da fare quanto ai vari tipi di percezione errata, che è necessario studiare, in particolare, in relazione ai sensi più elevati, riflettendo ad esempio sul caso delle allucinazioni visive che si verificano nello spazio oggettivo insieme a percezioni reali. La fenomenologia dell'esperienza delirante è a sua volta appena agli inizi, e tutto quello che si può leggere in proposito si trova negli studi sulle trasformazioni del sentire quale primo sintomo della paranoia. La fenomenologia del sentire è incredibilmente carente, e le cose migliori si trovano nei notevoli lavori di Janet, in cui tuttavia si dà poca importanza ad una delimitazione e classificazione accurate⁹. Sulla coscienza di personalità ha lavorato sistematicamente Österreich, e anche rispetto a questo ambito problematico le descrizioni fenomenologiche degli psichiatri, materiali alla mano, e le autodescrizioni dei pazienti, possibilmente più precise di quelle di cui si disponeva in passato, sono del più alto valore.

In istologia, quando si esamina la corteccia cerebrale, è necessario dare conto di ogni singola fibra, di ogni singolo nucleo. Lo stesso in fenomenologia. *Si deve dare conto di ogni singolo fenomeno psichico venuto alla luce nell'esame del malato e delle sue autodescrizioni.* In nessun caso ci si può accontentare di un'impressione generale o di dettagli estratti ad arte dall'insieme; bisogna invece vedere e valutare ogni dettaglio in se stesso. Per chi procederà per qualche tempo in tal modo, molte cose viste ripetutamente risulteranno meno sorprendenti; esse saranno invece ogni volta di nuovo fonte di stupore per quanti avranno lavorato solo sulla base dell'impressione generale, non avranno sviluppato questa consapevolezza e si saranno lasciati guidare semplicemente dal colpo d'occhio e dal proprio occasionale interesse. Solo chi presta attenzione a ciò che è davvero sconosciuto si stupisce con buone ragioni; e non c'è pericolo, d'altra parte, che lo stupore possa mai avere fine.

È chiaro che molti psichiatri già procedono in questo modo, e troverebbero giustamente fuori luogo che queste cose venissero loro presentate come qualcosa di nuovo. Ma la prospettiva fenomenologica non è ancora così diffusa da poter rinunciare a promuoverla sempre di nuovo; ci si deve augurare che possa venirne una sempre più ricca conoscenza di ciò che i malati *realmente esperiscono*.

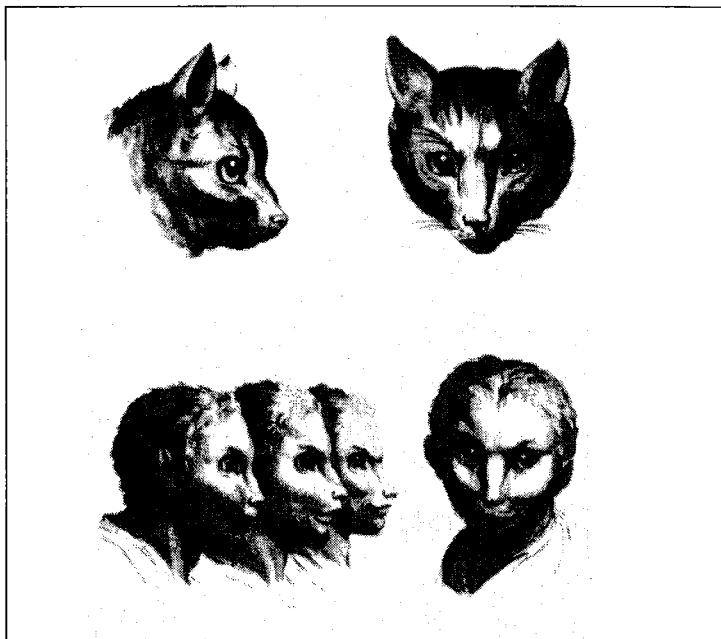
* Il saggio *Die Phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie* venne pubblicato nella "Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie", 1912, vol. IX, pp. 391-408, e riedito in Karl Jaspers, *Gesamte Schriften für die Psychopathologie*, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1963; un ringraziamento particolare alla dottoressa Maria Grazia Pini della Biblioteca scientifica "Carlo Livì" di Reggio Emilia per la cortese collaborazione bibliografica, e alla dottoressa Corinne Bayerl della Washington University di Seattle per la preziosa consulenza linguistica.

La prospettiva fenomenologica in psicopatologia, appare nella "Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie" nel 1912 - un anno prima della *Psicopatologia generale*¹⁰ dove confluirà la sterminata articolazione tematica che questo saggio annunciava come semplice progetto di ricerca, per quanto urgente e rivoluzionario. Queste pagine conservano infatti qualcosa dello spirito di un manifesto, di un discorso sul metodo, e costituiscono un'introduzione e insieme un'esortazione alla fenomenologia e a ciò che, sulla base della stessa fenomenologia, la psicopatologia può e deve fare. Vi si indica un'indagine vastissima che nasce semplicemente come preliminare, funzionale ad altro, cioè ad una psicopatologia non solo fenomenologica ma "generale", che poi è quella che diverrà via via percorso a sé stante, votato ad abbracciare, a partire dallo scandalo della follia, l'intera varietà di forme e significati dell'esistenza umana.

Non è difficile ricostruire, in estrema sintesi, la trama di queste pagine che prendono avvio da un'opposizione in ogni senso fondamentale, di cui conviene anzitutto rendere conto. L'opposizione, cioè, tra una psicologia oggettiva e una psicologia soggettiva: tra una

psicologia che considera la psiche come un oggetto, e che, secondo la celebre distinzione qui annunciata e rilanciata dalla *Psicopatologia generale*, spiega senza comprendere, al modo di una scienza della natura - ed una psicologia che assume, invece, la psiche nella sua specificità, e che, nel riconoscerne anzitutto il carattere di soggettività, di soggettività irriducibilmente individuale, vi si accosta con gli strumenti delle scienze dello spirito, teorizzati da Droysen, Spranger, Dilthey, ancor prima che da Husserl, Brentano, Lipps (in queste pagine evocati da Jaspers come diretti antecedenti della propria impresa fenomenologica).

La spaccatura tra soggettivismo e oggettivismo sorregge quindi l'intero saggio e custodisce la ragione più profonda di ciò che Jaspers definisce come fenomenologia, come compito fenomenologico della psicopatologia futura, e che in queste pagine viene illustrato attraverso due immagini di grande pregnanza: quella del bambino e quella dell'istologo. Quanto alla prima immagine: "Così come da bambini indichiamo dapprima le cose non come le vediamo ma come *pensiamo* che siano, allo stesso modo, da psicologi e da psicopatologi, dobbiamo superare la fase in cui *pensiamo* lo psichico per giungere ad una comprensione immediata, libera da pregiudizi, dello psichico così come esso è". Quanto alla seconda delle similitudini, dapprima evocata per suggerire che, come chi non ha occhi per vedere non può studiare la vita dei tessuti al microscopio, così chi non ha i platonici "occhi della mente" non può guardare fenomenologicamente, Jaspers scrive in chiusura di saggio: "Nell'istologia, quando si esamina la corteccia cerebrale, si esige che si dia conto di ogni singola fibra, di ogni singolo nucleo. Lo stesso in fenomenologia. Si deve dar



conto di ogni singolo fenomeno psichico venuto alla luce nell'esame del malato e delle sue autodescrizioni". Due esigenze, quindi, due strategie presiedono al lavoro della fenomenologia. L'una, quella raffigurata dal bambino – il cui significato retorico si trova peraltro curiosamente rovesciato rispetto a quello attribuitogli dal *topos* tradizionale, che fa proprio dell'infante colui il quale è ancora in grado di gettare sul mondo uno sguardo ingenuo ed autentico – consiste nella messa fuori campo dei costrutti e delle incrostazioni che la teoria sovrappone ai fenomeni dell'esperienza nella loro genuina, originaria consistenza. L'altra strategia, illustrata dall'immagine dell'istologo, è invece

quella dell'accurata acribia della visione eidetica, della precisione chirurgica dello sguardo che affonda nel caos dei fenomeni per riemergere all'ordine cristallino delle essenze, alla classificazione limpida, netta, del magma dell'esperienza psicologica e psicopatologica. (Chi avesse occasione di rileggere le pagine della *Psicopatologia generale*, in cui peraltro questo saggio è quasi integralmente rifiuto, scoprirebbe che entrambe le immagini ritornano intatte nonostante la distanza via via scavatasi tra l'originaria sensibilità fenomenologica jaspersiana e la diversa inclinazione assunta, negli anni e nei decenni seguenti, dal pensiero del filosofo – il quale arriverà a denunciare come un "malinte-

so", nell'ultima revisione della *Psicopatologia* datata 1959, il fatto che essa "sia stata indicata come 'un'opera fondamentale di indirizzo fenomenologico'", precisando che "l'impostazione fenomenologica – pur presente come "un punto di vista" – nel piano del libro è solo uno tra molti punti di vista, ed anche secondario".)

La prospettiva del nostro testo è però ancora interamente assorbita dalle preoccupazioni della fenomenologia, per comprendere le quali è utile esaminare e contestualizzare brevemente una delle parole-chiave del discorso di Jaspers: il termine *Vergegenwärtigung*. Lo si è tradotto, come in fenomenologia si usa fare, con il termine "presentificazione" o con perifrasi come "rendere presente", "portare alla presenza" e simili. Il fenomenologo, dice appunto Jaspers, presentifica o ripresentifica, cioè porta nuovamente alla presenza della propria coscienza ciò a cui l'immediatezza dell'empatia ha dato una prima volta accesso, ciò che il paziente vive nella propria coscienza, ciò che egli comunica attraverso la propria espressività, la propria mimica, le proprie parole. Un simile esercizio fenomenologico, Jaspers non lo nasconde, rende però presente al fenomenologo anzitutto una molteplicità caotica e inafferrabile di fenomeni, e per ben due volte la figura inquietante del caos prorompe sulla scena del testo a testimoniare lo sforzo che "sempre di nuovo" la fenomenologia deve compiere su se stessa per onorare la propria fedeltà ai fenomeni della psiche, per fronteggiarne la mobilità apparentemente ingovernabile, per coglierli quel regno di essenze e di forme distinte, ciascuna individualmente definita, compiutamente caratterizzata, la cui mappatura costituisce la principale posta in gioco della psicopatologia qui auspicata. *Existenzerhellung*, chiarificazio-

ne dell'esistenza, tale è la definizione che Jaspers ha dato, intitolando così il secondo volume della monumentale *Filosofia*, del proprio impegno di pensatore; ma *Existenzerhellung* può ben dirsi già la psicopatologia e il suo compito fenomenologico: "immergersi" nella tormentata singolarità delle espressioni della follia; raccogliere la loro fragile, irriducibile vocazione al significato; condurla alla chiarezza, alla comunicabilità, alla determinazione terminologica. Solo così quanto è stato soggettivamente reso presente, intuito, compreso, potrà varcare i confini dell'ineffabilità e delle idiosincrasie personali, accedendo, nella ripresentificazione che ciascuno ha il compito di riattivare in se stesso, al terreno comune dell'intersoggettività, al linguaggio, alla dimensione d'una scientificità diversa, ma non meno rigorosa di quella delle scienze della natura.

Non manca, però, in queste pagine, un cenno a quella che emergerà più tardi – nella *Psicopatologia generale*, quanto all'interpretazione dei deliri – come una delle posizioni più caratteristiche e più caratteristicamente antinomiche fra quante innervano il progetto jaspersiano, nella sua vocazione ad una universale chiarificazione e comprensione dell'umano: la dicotomia tra comprensibile e incomprensibile¹¹. Jaspers così si esprime in queste pagine: vi sono, anzitutto, esperienze psicopatologiche compiutamente iscritte nell'arco delle possibilità di esperienza psichica di ciascuno; vi sono, poi, esperienze psicopatologiche che, benché non direttamente esperite da ciascuno, nascono come variazione, accentuazione, radicalizzazione di ciò che ciascuno può esperire; vi sono, infine, esperienze che cadono assolutamente al di fuori del terreno di quel *Miterleben*, di quell'esperire comune che costituisce la garanzia ultima della comprensione, e che ne

disegna, insieme, il limite invalicabile.

Vi è, per Jaspers, qualcosa che sfugge alle possibilità dell'empatia, della presentificazione, della comprensione, e che vi sfugge in modo inappellabile. Qualcosa che non semplicemente si sottrae, in un dato momento, alla capacità di comprensione di una data persona, ma che, nella comprensione, denuncia un naufragio (altra parola densa di risonanze, per chi ha in mente lo Jaspers successivo, lo Jaspers del terzo volume di *Filosofia*, intitolato al progetto di una *Metafisica*), un naufragio essenziale, non occasionale ed accidentale ma costitutivo. Qualcosa che è impossibile comprendere, e che tale sembra talvolta essere per il paziente altrettanto che per il medico: non ci sono parole, ricorda un paziente citato da Jaspers, "per ciò che semplicemente non si può esprimere". Qualcosa che neppure l'utopia di una lingua nuova, neppure il conio di un neologismo, in cui si consuma la tragedia forse più fascinosa dell'espressività e della creatività della follia, vale a rendere comprensibile. Jaspers cita l'espressione di un paziente che, alla domanda se un certo dolore da lui avvertito all'anca fosse una fitta, uno spasmo, gli aveva risposto: "non sono spasmi (*Zuckungen*), ma sfrismi (*Zoppungen*)". Anche a chi traduce mancano, in questi frangenti, le parole. *Zoppung* è un sostantivo che il paziente sembra creare da una forma arcaica (che suona *zoppen*, *zopfen*, ed è descritta dal *Deutsches Wörterbuch* dei Grimm con esempi che risalgono al Cinquecento) dell'attuale verbo *zupfen*. Un verbo lieve, dolce, che indica lo sfregare, lo strofinare, o il fruscio sottile di un tessuto che sfugga tra le dita. Ma, è chiaro, ciò che così accede ad una parvenza di significato transita nelle parole senza appartenere compiutamente alla lingua del paziente né alla comprensione del medico, e questo spazio

limite, questo luogo neutro e impraticabile del linguaggio e dell'esperienza testimonia una impossibilità e un'assenza più ampia, più radicale.

Nessuna tesi della psicopatologia jaspersiana, è noto, è stata criticata e contestata più di questa, che oppone deliri comprensibili a deliri incomprensibili, o, nella formulazione più generale di queste pagine, esperienze psicopatologiche comprensibili ad esperienze incomprensibili, e che, al cuore di un discorso costantemente tessuto in elogio alla trasparenza del comprendere, situa il riconoscimento di esperienze la cui oscurità è perenne e opaca. Nessuna tesi filosofica jaspersiana, d'altra parte, è stata celebrata più di quella che verte sulla natura della situazione-limite, sulla tensione ultimativa e rivelatrice che pervaderebbe il soggetto al limite della propria stabilità, del proprio senso, della propria sussistenza: la colpa, il dolore, la malattia, la morte sono simili *Grenz-situationen*. Ma non è forse vero che anche il delirio è una situazione limite, che anche la follia è una passione del soggetto incontrato al suo limite, "una parabola di tutto l'essere umano per ciò che vi è di più estremo in lui", con le parole della *Psicopatologia generale*, o la stessa "origine delle sue condizioni e delle sue possibilità"? Entrambi i percorsi sembrano allora far segno in direzione di un medesimo punto di rottura, da cui deve forse ripartire ogni discorso su Jaspers, e, a maggior ragione, ogni discorso su questo suo saggio in qualche modo inaugurale: punto di rottura in cui il soggetto è incontrato al suo limite, ma in cui anche il soggettivismo risulta spiazzato, e, con esso, risulta spiazzato il valore risolutivo che il nostro saggio attribuiva alla contrapposizione tra psicologia oggettiva e soggettiva, e all'opzione instancabilmente evocata per questa seconda.

L'urto dell'empatia contro l'incom-

prensibile, il significato inafferrabile di esperienze come quelle che i pazienti definiscono "pensieri fatti", la lingua senza volto del neologismo alludono già in queste pagine a simili occasioni di fronte alle quali il soggettivismo delle scienze dello spirito si rivela inadeguato e impotente tanto quanto l'oggettivismo delle scienze della natura, e le molte figure di naufragio di cui è popolata l'opera successiva di Jaspers si iscrive forse, ciascuna a suo modo, in questo stesso spazio situato al di qua di ogni soggetto e di ogni oggetto, al di qua di ogni operazione di soggettivazione ed oggettivazione¹². Sicché, infine, l'opposizione dell'oggettivo e del soggettivo, su cui Jaspers tanto punta in queste pagine – e su cui a ragione tanta psicopatologia fenomenologica in passato ha scommesso – rischia di graffiare a vuoto ogni volta che si ritrovi priva di quel vertiginoso scavo genealogico che altrove proprio Jaspers – e, accanto a lui, Husserl e Heidegger almeno – ha svolto per sorprendere quella spaccatura là dove essa ancora non sussiste. Là dove i destini, i significati, i paradossi dell'oggettivismo e del soggettivismo sono ancora indecisi e decifrabili, e, con essi, indecisa e libera da ipoteche, sia positiviste sia spiritualiste, è ancora la posta in gioco delle scienze della natura e delle scienze dello spirito, della nostra odierna psichiatria come scienza della natura e della nostra odierna psichiatria come scienza umana.

Federico Leoni

¹ Il libro di KANDINSKY, *Kritische und Klinische Betrachtungen im Bereiche der Sinnestäuschungen*, Berlin, 1885, è quasi interamente fenomenologico, salvo alcune trascurabili considerazioni teoriche, peraltro prive di conseguenze sull'insieme dell'opera. ÖSTERREICH, *Die*

phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen, Leipzig, 1910, e HACKER, *Systematische Traumbeobachtungen*, in "Archiv für Psychologie", 21, 1, 1911, svolgono in modo sistematico una fenomenologia di queste stesse manifestazioni, particolarmente importanti in psicopatologia. Io stesso mi sono impegnato in tale direzione con due lavori, *Zur Analyse der Trugwahrnehmungen* e *Die Trugwahrnehmungen* [poi ristampate in K. JASPERS, *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1963].

² È innegabile l'importanza, per gli psicologi, dello sforzo di rendersi il più possibile consapevoli di simili "banalità"; non si può neppure negare, d'altra parte, che al posto di una scienza, fondata su una fenomenologia sistematica, si stabilisca talvolta una pseudopsicologia: il contenuto di una simile comprensione, del tutto personale e, dal punto di vista della comunicabilità, vaga, viene infatti reso non con un linguaggio razionale, ma con espressioni tanto dotte quanto imprecise.

³ Si può risalire ad una bibliografia esauriente sull'empatia e sulla comprensione grazie l'illuminante contributo di MORITZ GEIGER, *Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung*, IV Kongress für experimentale Psychologie, 1910.

⁴ In questo caso i lavori della scuola di Külpe risultano straordinariamente fecondi. Non è possibile esporre dettagliatamente i loro innumerevoli e approfonditi risultati in questa sede, in cui si tratta semplicemente di delineare la prospettiva fenomenologica in senso generale. Cfr. inoltre sull'autoosservazione ELIAS MUELLER, *Zur Analyse der Gedächtnistätigkeit und des Vorstellungsver-*

laufs, Leipzig, 1911, pp. 161-176.

⁵ Va sottolineato che, per la fenomenologia, è della massima importanza che simili autodescrizioni vengano rese pubbliche. Alcuni pazienti particolarmente colti e intelligenti rilasciano infatti buone autodescrizioni; le ottengono però con facilità solo i medici che lavorano in strutture private, a differenza di quelli che lavorano nelle strutture pubbliche, dove si osservano quasi soltanto pazienti provenienti dai ceti più bassi; sarebbe quindi di grande utilità che i primi pubblicassero queste descrizioni. Non serve a molto, d'altra parte, pubblicare il singolo caso, e, dato lo straordinario valore delle autodescrizioni, è più che mai utile raccogliergle e utilizzarle il maggior numero possibile. Vorrei quindi rivolgere ai lettori di queste pagine che fossero a conoscenza di simili documenti e che ne avessero esperienza diretta la preghiera di pubblicarli, o, nel caso non potessero risolversi a farlo, di farmeli avere, così da poterli esaminare ed eventualmente mettere a frutto. Per i lettori interessati a questo aspetto, indico, infine, alcune delle migliori autodescrizioni tra quante pubblicate sino ad oggi: SCHREBER, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Leipzig 1903 [trad. it. *Memorie di un malato di nervi*, Adelphi, Milano 1974]; THOMAS DE QUINCEY, *Confessions of an opium eater*, [1821, trad. it. *Confessioni di un mangiatore di oppio*, Mondadori, Milano 1976]; GÉRARD DE NERVAL, *Aurelia* [1855, trad. it. in *Le figlie del fuoco*, Einaudi, Torino 1990]; J.J. DAVID, *Halluzinationen*, "Die neue Rundschau", 17, 874; WOLLNY, *Erklärungen de Tollheit von Haslam*, Leipzig 1889; KANDINSKY, *Zur Lehre von den Halluzinationen*, "Archiv für die Psychologie", 11, 453; FOREL, *Die Kranken*, "Archiv für die Psychologie", 34, 960; KLINKE,

in "Jahrbuch für die Psychiatrie", 9; KIESER, in "Allgemeine Zeitschrift für die Psychiatrie", 10, 423; ENGELKEN, in "Allgemeine Zeitschrift für die Psychiatrie", 6, 586; MEINERT, *Alkoholwahn-sinnig*, Dresden 1907.

⁶ Il testo originale, evidentemente costruito su un neologismo (cfr. l'Introduzione del traduttore di queste pagine) dice: "...Er, auf die Frage, ob es Zuckungen seien, antwortete: 'Nein, das sind nicht Zuckungen, das sind Zoppungen'".

⁷ In altra sede, sulla base di alcuni casi descrivo questi ed altri simili fenomeni come casi di "consapevolezza di presenze concrete" [*Leibhaftige Bewusstheiten*] [cfr. K. JASPERS, *Über leibhaftige Bewusstheiten*, dapprima pubblicato, come il presente saggio, nella "Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie", poi riedito nelle *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1963].

⁸ Non è il caso di discutere, in questa sede, l'esempio scelto, che deve semplicemente servire ad illustrare la nostra tesi.

⁹ Si dovrà tenere conto, nello sviluppare la fenomenologia del sentire, dei lavori di M. GEIGER *Das Bewusstsein von Gefühlen*, in "Münchener Philosophische Abhandlungen", Th. Lipps zum seinem 60^o Geburtstag, e *Zum Problem der Stimmungseinfühlung*, in "Zeitschrift für die Ästhetik", 6, 1, 1911.

¹⁰ K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie* (1913), trad. it. *Psicopatologia generale*, a cura di R. PRIORI, introduzione di U. GALIMBERTI, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma 1965, 2000.

¹¹ Su questo tema, cfr. almeno A. BALLERINI, *La dicotomia comprensibile/incomprensibile è ancora un concetto ordinatore del delirio?*, in AA.VV., a cura di A. BALLERINI e B. CALLIERI, *Breviario di psicopatologia. La dimensione mentale della sofferenza mentale*, Feltrinelli, Milano 1996, e G. CHARBONNEAU, *Le model phénoménal-opératoire de la compréhension*, in "L'art du comprendre",

2, 1994, pp. 116-137.

¹² Cfr. U. GALIMBERTI, *Introduzione a K. JASPERS, Metafisica*, trad. it. di U. Galimberti, Mursia, Torino 1972, e, per un inquadramento più ampio di questa tematica jaspersiana, U. GALIMBERTI, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'occidente*, Il Saggiatore, Milano 1975, 1996.

DA JASPERS A JUNG. IL RIPENSAMENTO DELL'ESPERIENZA COME BASE DELLA TEORIA CLINICA

Maria Ilena Marozza

La storia del pensiero psicologico ci ha consegnato una divaricazione radicale, di metodo e d'oggetto, tra le due più profonde, intense e innovative teorie che hanno dominato la ricerca psicologica del XX secolo. Fenomenologia e psicoanalisi hanno sviluppato autonome visioni del comprendere psicologico appoggiate a prospettive epistemologiche e a concezioni antropologiche senz'altro incompatibili.

Semplificando, forse eccessivamente, potremmo dire che lo scoglio che separa il procedimento fenomenologico da quello analitico è l'atteggiamento verso la comprensione dell'esperienza psichica, in particolare ove essa si configuri come *incomprensibile*: laddove la fenomenologia, nella sua ricerca dell'essenziale, s'arresta, arrivando a evidenziare il *principio aprioristico* che fonda il fenomeno, la psicoanalisi pretende di spiegare ancora, cercando di superare la frattura dell'*alterità* attraverso l'introduzione del sistema metapsicologico. Il presupposto di questa differenza è che mentre dal primo punto di vista è indispensabile cercare il fondamento nell'*aderenza all'esperienza*, dal secondo è *l'esperienza a divenire derivabile* attraverso l'introduzione di un fondamento trovato, o ipotizzato, al di fuori di essa. È questo in fondo il senso della rivoluzione copernicana di Freud, che non si fida più di ciò che appare,

rovesciando di centottanta gradi la propria ottica comprensiva e introducendo in psicologia l'*ermeneutica del sospetto*.

Tuttavia, dando pure per scontate le inconciliabilità teoriche, è possibile rinvenire nella prassi clinica dei momenti in cui si avverte la necessità di ritornare a monte delle distinzioni metodologiche, soffermandosi su quelle implicazioni esperienziali antecedenti all'organizzazione di ogni pensiero clinico. Sono i momenti *densi* in cui l'esperire psichico si configura effettivamente come un antecedente di ogni elaborazione teorica, una testimonianza dell'asimmetria tra l'*ampiezza della complessità esperienziale* e la riduzione teorica.

Credo che tornare a porre attenzione a queste implicazioni sia un esito necessario nel panorama odierno delle discipline che s'interrogano sull'efficacia della psicoterapia, specialmente dopo la stagione corrosiva inaugurata dalla riflessione ermeneutica, che ha lasciato grandi dubbi e crisi fiduciarie nella capacità del pensiero analitico di aver accesso a una verità, grande o piccola che sia, da cui far dipendere la specificità dell'interpretazione.

Sostanzialmente penso che la "revisione radicale del concetto di esperienza" proposta da Blankenburg¹ sia oggi una necessità per tentare di andar oltre il *cul-de-sac* dell'interpretazione analitica, che rischia di sclerotizzarsi in una scolastica se disancorata dal suo più autentico e vitalizzante fondamento esperienziale.

È in questa ottica che tenterò di riprendere un punto in cui la divaricazione tra pensiero fenomenologico e pensiero psicomodinamico si è dimostrata in modo piuttosto singolare. Si tratta della critica avanzata da Jaspers nella sua *Psicopatologia generale* alla concezione junghiana del simbolo.

Anche se il pensiero junghiano ha sempre fornito

molti più agganci di quello freudiano a una contaminazione tra la prospettiva più propriamente psicodinamica e la comprensione fenomenologica – e le frequenti aperture tra gli studiosi delle due prospettive lo testimoniano – resta comunque alla base della metodologia dello psicologo zurighese un'interpretazione dell'*oggettività* che risulta inaccettabile nella visione jaspersiana.

L'intento di questo scritto è di riesaminare tale conflittualità alla luce della decantazione di molti concetti psicodinamici resa oggi possibile da una maggiore maturità conseguita proprio attraverso il passaggio ermeneutico.

1. *Che cosa
Jaspers non
perdona a
Jung*

Vivere originariamente in simboli, significa vivere nella realtà, che io non conosco e che pure ho presente nel simbolo. Perciò il simbolo è infinito, suscettibile di infinite interpretazioni, inenunciabile, eppure mai la realtà stessa come oggetto che io possa conoscere e possedere.
K. Jaspers²

Nella seconda parte della sua *Psicopatologia*, dedicata alle relazioni comprensibili nella vita psichica, Jaspers affronta il problema del simbolo relativamente alla questione del rapporto del singolo individuo con il *sapere fondamentale*. Il tema del simbolo, presentato in poche pagine di estrema densità, si configura come altamente specifico della concezione filosofica che Jaspers va sviluppando: l'uomo *in situazione* entra in rapporto con gli aspetti irriducibili della realtà attraverso la cifra simbolica che, nella sua pregnanza, consente al singolo individuo la conoscenza di ciò che del reale diviene attraverso essa visibile. Per esser tale il simbolo deve affondare nella vera realtà, mantenendo peraltro la propria natura di visione, o immagine, che non consente alcun suo disvelamento in termini intellettuali e meno che mai in termini contenutistici. Il simbolo dunque, per Jaspers, vive nella singola esistenza, vive del movimen-

to interpretativo che esso stesso attiva coinvolgendo l'intera soggettività nella ricerca di un significato potenzialmente infinito. "Per la piena comprensione dei simboli è necessaria la presenza della propria vita nel simbolo"³.

È su questo punto si fonda una prima critica, parzialmente implicita, di Jaspers a Jung, ove rileva come la comprensione psicologica dei simboli si muova in un'"ambiguità pericolosa"⁴. Nella tendenza, tipica dell'argomentazione junghiana, a studiare i simboli nei sogni, nei miti o nelle tradizioni religiose egli scorge il rischio di un approccio comparativo tendente a evidenziare l'invarianza dei simboli, valutandoli solo dall'esterno, senza prendere in considerazione che essi non sono espressione diretta dell'oggettività, ma che la loro vera realtà è unicamente radicata nell'esistenza individuale. In questo modo il simbolo rischia di essere utilizzato in modo suggestivo, per curare attraverso il suo potere estetico che induce un convincimento superstizioso (come non pensare alle pagine junghiane pervase dall'apodittica numinosità archetipica?), piuttosto che attraverso la ricerca di un suo valore esistenziale personale.

Apertamente Jaspers critica le pesanti descrizioni, ricche di amplificazioni e prive di intuizione, in cui Jung tenta collegamenti tra i contenuti onirici e le tradizioni storico-religiose⁵, cercando probabilmente di radicare l'efficacia simbolica in una dimensione totalmente oggettiva e capace di influire sul singolo dall'esterno.

E nella stessa linea, alcune pagine più avanti⁶, Jaspers insiste a distinguere l'interpretazione da parte degli psicoterapeuti di simboli emergenti nei sogni, nelle fantasie o nella psicosi dal più autentico significato esistenziale dei simboli nel più lucido stato di veglia: anche qui l'elemento fondamentale che egli vuol porre in rilievo è l'inammissibilità di un au-

tentico valore simbolico al di fuori della concreta esistenza, unico ambito in cui può essere riconosciuta la reale operatività simbolica.

Peraltro Jaspers è disposto a riconoscere a Jung molti punti d'affinità con la propria visione. In particolare egli cita l'autore zurighese per rafforzare la propria ipotesi per cui, quando si assumono elementi emergenti dalla vita inconscia come simboli, la loro interpretazione tende a divenire infinita, non potendosi mai esaurire le ramificazioni del loro significato⁷.

In secondo luogo, Jaspers cita Jung a testimoniare la capacità dei simboli di influenzare la vita cosciente dando origine al movimento interpretativo. In questo senso egli mette in evidenza come la concezione junghiana degli archetipi possa racchiudere più significati, rappresentando propriamente la struttura *a priori* operante nella produzione di idee, immagini o intuizioni. Dall'archetipo può *anche* scaturire un vero simbolo, quando da esso si generi l'attivazione della coscienza verso la ricerca di un senso.

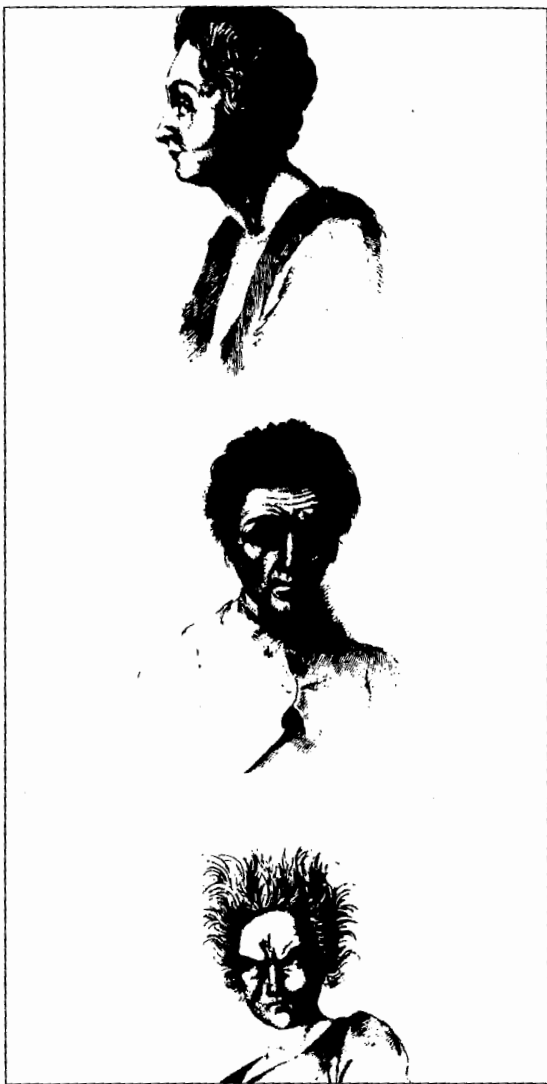
Un terzo punto in cui il confronto con Jung porta un sostegno al pensiero jaspersiano si dirama dalla legge, che Jaspers chiama *fondamentale*, per cui "nel simbolo ho di fronte qualche cosa nella quale sono io stesso"⁸. A questo proposito si pone la delicata questione del rapporto tra *parte* e *totalità*: nel simbolo la coscienza interpretativa trova l'occasione di confrontarsi con ciò che, pur rappresentando una parte di sé, non è direttamente coglibile come tale, apparendo prospetticamente come l'alterità. Su questa dinamica si fonda il paradosso del *diventare se stessi*, che lascia aperto un interrogativo, su cui peraltro si è consumata, nella prassi clinica, la distanza tra l'atteggiamento fenomenologico e quello psicoanalitico: si tratta di assumere, nel rapporto con il simbolo, un atteggiamento di *chiarificazione*, consi-

derandolo come fatto in sé veritativo, o si tratta di considerarlo come *apparenza* che va analizzata, scomposta, demistificata? A questo proposito, Jaspers cita la concezione junghiana che vede nella *scissione* un elemento costante dell'organizzazione psichica, che scopre la propria interezza nel recupero di parti di sé percepite nella relazione con gli altri. In particolare, la relazione tra *Persona* e *Ombra* si presta molto bene a rappresentare questa dinamica.

Ma il problema, da Jaspers qui soltanto posto come punto di un' "ambiguità sconcertante"⁹ nelle discussioni psicologiche, affonda di fatto in una radicale eterogeneità interpretativa tra la concezione fenomenologica, in cui il simbolo diviene *apertura prospettica verso la totalità*, e la concezione propriamente psicoanalitica, governata dalla logica del sospetto che smonta come risultato di un'operazione difensiva l'*apparenza* del simbolo-sintomo.

Non è difficile riconoscere come l'approfondimento di questo contrasto conduca direttamente nel cuore dell'incompatibilità tra le due prospettive: sono in gioco il modo di considerare la natura del fenomeno psichico, il ruolo dell'interpretazione, la struttura e la funzione dell'inconscio. È noto peraltro che Jung si mise in una posizione intermedia in questa disputa, con la sua proposta di *un'interpretazione bicefala*, per un verso demistificante, per altro verso amplificativa. Ed è forse proprio questo il motivo per cui Jaspers, giudicandolo ambiguo, lo assume curiosamente in queste pagine sia come proprio interlocutore, sia come bersaglio della sua critica all'oggettivismo interpretativo.

E infatti è proprio su questo punto che alla fine si incentra l'attacco jaspersiano, concentrandosi sulla tematica più dura del sistema junghiano, la concezione dell'inconscio collettivo. L'argomentazione parte dal porre in contrapposizione una visione storica



sull'origine del simbolo, attenta particolarmente alle *differenze* e alle singole forme di manifestazione, da una visione che tende invece a fondare l'efficacia simbolica nell'attivazione di una componente universale, valorizzando pertanto un'analisi comparativa fondata sulla ricerca di *analogie* che si presume sottendano delle invarianti forme universali. Evidentemente Jaspers, avvicinandosi a Schelling, appoggia la prima concezione, mentre attribuisce il secondo modo di vedere alla teoria junghiana dell'inconscio collettivo.

Gli argomenti portati contro questa concezione sono di diverso ordine. In primo luogo Jaspers critica proprio ciò che ha condotto Jung a formulare questa ipotesi, cioè le analogie riscontrate tra contenuti onirici, contenuti della psicosi e tradizioni mitologiche: tali analogie sono assolutamente esteriori e generiche, del tutto insufficienti a dimostrare la necessità di porre a loro fondamento degli universali e, peggio ancora, inessenziali per cogliere il contenuto di verità del simbolo.

In secondo luogo, l'inconscio collettivo si pone comunque come un sapere oggettivo di incerta natura. Questa critica, sviluppata più compiutamente in un'altra sezione della *Psicopatologia*¹⁰, viene articolata attraverso la difficoltà di stabilire se l'inconscio collettivo vada considerato un fenomeno storico o biologico. Con coerenza, Jaspers rileva che la sua apparente natura storica, testimoniata dalla storicità dei suoi contenuti, è difficilmente compatibile con la pretesa che esso sia trasmesso biologicamente, vista l'impossibilità di trasmettere ereditariamente i caratteri acquisiti. Nello stesso tempo, se volessimo considerarlo come un fondamento biologico di possibilità umane che si sviluppano poi storicamente (come lo Jung più riflessivo tenderebbe a dire) dovremmo ritrovare la componente universale prescindendo dai

suoi contenuti storici e riferendoci soltanto ai suoi aspetti formali, perdendo così il valore più specificamente umano del simbolo. La conclusione di Jaspers ribadisce la propria scelta metodologica, la differenza tra *spiegazione naturalistica* e *comprensione ermeneutica*, affermando che sono due cose distinte "continuare ad operare mediante l'eredità e continuare ad operare attraverso la storia"¹¹. L'ereditarietà ha a che vedere con la trasmissione inconscia e causalmente necessaria. La storicità impone invece il riferimento alla *tradizione* che pretende, nel suo divenire operativa, di volta in volta la sua appropriazione e la sua attualizzazione da parte di una singola coscienza.

Il terzo punto critico si apre invece verso le conseguenze pratiche di una visione oggettiva e salvifica dell'inconscio collettivo, che indurrebbe a partecipare alla *sostanza della verità* per adeguamento, producendo una sorta di adesione incondizionata a una verità che preesiste all'individuo, riducendo la sua libertà e annichilendo il valore dell'individuale ricerca di senso. Gli strali di Jaspers sono qui rivolti contro ogni genere di sapere oggettivo che tenda a svilire l'impegno di ogni singola esistenza storica nella ricerca della verità.

2.
Riflettendo
sul-
l'ambiguità
di Jung

Ciò che nella teoria è irrimediabilmente inconciliabile coesiste senza contraddirsi nella paradossale anima umana.
C. G. Jung¹²

Inutile a dirsi che uno Jung depurato dai punti d'ambiguità riscontrati da Jaspers potrebbe tranquillamente essere accolto nella famiglia fenomenologica. Come anni fa scriveva Galimberti: "Jung compromise il vero fenomenologo che era in lui perché, pur staccandosi dalla *particolare* impostazione naturalistica che Freud aveva dato alla psicologia,

non ha tuttavia rinunciato ad essere uno scienziato naturalista¹³. Verissimo, ma, prendendo gli Autori per quello che sono, è forse possibile cercare di vedere se questa posizione anomala di Jung, che indubbiamente, come ogni psicoanalista, ha tentato di rimanere aderente a una *concezione naturalistica* dell'uomo¹⁴, non comprenda degli elementi di originalità che ci possono aiutare oggi ad avanzare verso nuovi punti di integrazione tra psicoanalisi e fenomenologia.

In questo senso, credo che la critica di Jaspers individui senz'altro alcuni punti di possibile cedimento in senso ideologico di una prassi interpretativa fondata su una presunta comprensione veritativa di tipo contenutistico¹⁵, ma che, nel far questo, trascuri gli aspetti più originali di questa singolare posizione junghiana.

Di fatto, nonostante la decisa apertura alla comprensione fenomenologica attraverso la definizione della psiche come *attività di continuo trascendimento* di ogni proprio contenuto e definizione, Jung rimane aderente al pensiero psicoanalitico per lo meno su alcuni punti fondamentali: nel riconoscere cioè una radicale alterità, irriducibilità ed esistenza specifica della dimensione inconscia nei confronti della coscienza; nell'affermazione del determinismo inconscio e del suo *potere vincolante* nei confronti delle interpretazioni coscienziali; nel suo porre comunque sempre un'antiorità ontogenetica ed esperienziale della manifestazione inconscia rispetto alla pura *possibilità* di una integrazione coscienziale.

In questo senso, la concezione dell'inconscio collettivo, anche depurata da ogni aspetto contenutistico, vuole essere effettivamente qualcosa di più e di profondamente diverso rispetto all'*a priori* esistenziale, poiché non si configura soltanto come una categoria influenzante la coscienza, ma come *l'alterità*

irriducibile, impersonale e autonoma, che oggettivamente muove, motiva e vincola la soggettività. Se per Jung l'interpretazione ha un carattere infinito, l'impronta da cui questa s'origina ha invece il carattere della *necessità* che s'impone dall'inconscio testimoniando l'appartenenza dell'uomo alla realtà naturale.

Non che sia facile stabilire cosa sia il naturalismo, né quale sia la sua precisa accezione in campo junghiano. Sicuramente per Jung questo termine non aveva un'accezione negativa, tutt'altro. Senz'altro egli criticava il riduzionismo e il meccanicismo, mentre il naturalismo era per lui collegato a una visione dell'uomo come parte del mondo naturale, *da esso emergente* tramite la sua capacità di comprenderlo, *ma da esso dipendente* in quanto assoggettato al suo influsso. L'esistenza umana si articola così tra la registrazione passiva degli "imparziali fatti di natura" che segnano la psiche, e l'attivazione psichica che da questi deriva, con l'obbligo a pensare e a ricercare per essi un significato. Di conseguenza la *trascendenza psichica* si configura come l'essere della psiche *necessariamente più complessa* di qualunque sua manifestazione, poiché in grado di sporgere su di essa comprendendola, manipolandola e sviluppando teorie psicologiche.

In realtà l'intera visione psicodinamica junghiana, più che sull'antinomia conscio-inconscio, è fondata sull'affermazione della complessità ed eterogeneità compositiva della struttura psichica, organizzata da parti a funzionamento autonomo e asimmetrico, che non si integrano mai in sintesi unificanti.

E il naturalismo è, in questo senso, profondamente giustificato dall'assumere l'uomo come realtà *funzionalmente composita*, ma dal rifiutare nel contempo ogni separazione tra psiche e corpo, tra dimensione naturale e culturale, affermando una posizione radicalmente monistica, con il convincimento

che sia *in fondo* necessario ammettere una, seppure *incomprensibile*, radicale *uguaglianza* tra la psiche e la materia¹⁶.

Così l'attribuzione a ogni minima parte psichica di un'autonoma capacità funzionale è in grado di superare sia il dualismo psicofisico, sia il semplice bipolarismo tra coscienza e inconscio, deducendo la dinamica psichica dalla complessità strutturale dell'organizzazione psicosomatica. L'introduzione infatti della *teoria del complesso a tonalità affettiva* come la più piccola *unità psicosomatica* pensabile¹⁷, potenzialmente capace di coscienza, consente di pensare al funzionamento psichico non più tramite le grandi antitesi di psiche e corpo, o di coscienza e inconscio: la costitutiva pluralità psichica prende piuttosto forma attraverso l'ammissione della contemporanea presenza, nell'esperienza umana, di modalità percettive e rappresentative, affettive e sensoriali multiple e differenziate a seconda dell'attività e della molteplicità dei nuclei complessuali attivati.

Potremmo dire che rispetto al problema mente-corpo la posizione junghiana è molto vicina all'attuale *monismo anomalo* di Donald Davidson¹⁸ che, mentre afferma che *gli eventi mentali sono eventi fisici*, comprende come bisogno puramente *metodologico* l'articolazione della loro descrizione in un dualismo linguistico, che prevede vocabolari diversi per parlare in discipline diverse di fenomeni sostanzialmente unitari¹⁹.

Jung pensa inoltre che ci possano essere dei momenti di collisione anche violenta e confusiva delle diverse modalità di rappresentazione psichica, e che questi momenti possano sfociare proprio nell'esperienza simbolica. La concezione del simbolo come trasformatore d'energia, rifiutata dai fenomenologi come residuo di un pensiero meccanicistico²⁰, è invece fortemente congrua col monismo junghiano,

che non vuole mai separare la psiche dalla sua realtà corporea, né espungere dalla realtà psichica l'incomprensibile fondo duro e influente dell'esperienza psichica. L'originalità del pensiero sul simbolo, infatti, sta proprio nel fare di esso il luogo di collisione di dimensioni inconciliabili che, generando un "violentissimo dissidio"²¹ nella coscienza, mai componibile in sintesi, costituiscono quell'irriducibile tensionalità per cui l'uomo continua a pensare, a sognare, a immaginare.



3. *Quattro
punti da cui
ripartire*

L'inconscio collettivo non è affatto un sistema personale incapsulato, è oggettività ampia come il mondo, aperta al mondo.

Io vi sono l'oggetto di tutti i soggetti, nel più pieno rovesciamento della mia coscienza abituale, dove io sono sempre soggetto che 'ha' oggetti; là mi trovo talmente e direttamente collegato con il mondo intero che dimentico (anche troppo facilmente) chi io sia in realtà.

C. G. Jung²²

Credo che resti comunque vero che, proprio in virtù della sua concezione della realtà umana come complessità irriducibile di livelli multipli, Jung, più di altri psicoanalisti, ci offra oggi la possibilità di ripensare alcuni fondamenti teorici che non hanno retto alla crisi della concezione metapsicologica, principale esito cui il pensiero psicoanalitico è giunto sia dal suo versante scienziato, sia dal versante più sensibile alla lettura ermeneutica. Dando per scontato che dopo questo ripensamento nessuno può più parlare di un'unica verità oggettiva, o di contenuti universali, o di rapporto chiaro e univoco tra concezioni teoriche, operatività clinica ed efficacia terapeutica, diviene evidente la necessità di ripensare quei fondamenti metapsicologici, tramite cui la psicoanalisi ha conferito oggettività alle proprie interpretazioni, in termini non più esteriori, ma decisamente *interni alla stessa esperienza psicologica*. Credo che da questo punto si apra di nuovo il confronto tra fenomenologia e psicoanalisi, ripartendo dall'analisi di quell'originalità dell'esperienza psichica antecedente anche alla distinzione metodologica tra ricerca delle essenze e interpretazione analitica. Per dirla con le parole di Blankenburg, si tratterebbe di tornare verso *l'evidenza naturale*, verso l'attenzione a quella *prima impressione* che radicalmente esprime il fondo esperienziale, che "non concerne ancora un atteggiamento categoriale già organizzato o definito, ma quella capacità più originaria di esperienza che dà primariamente alle categorie il loro significato"²³.

Seguendo questa strada può essere probabilmente recuperata l'esigenza radicalmente *empirica* alla base della migliore tradizione psicoanalitica. E forse, riflettendo su alcuni aspetti che fanno sembrare Jung ambiguo sia a Jaspers che a Freud, è possibile vedere se alcuni suoi singolari punti di vista non ci avvicinino a quel *ripensamento dell'esperienza* di cui abbiamo bisogno. Esistono infatti nel pensiero junghiano una serie di formulazioni che possono essere intese proprio come richiamo al porre attenzione a quelle dimensioni pre-interpretative, ma decisamente influenti nell'organizzazione interpretativa dell'esperienza.

Vorrei a questo fine discutere quattro punti, selezionati, in modo sicuramente personale, direttamente dal testo junghiano, per tentare di delineare dei percorsi di ricerca integrativi delle osservazioni precedenti.

A. In primo luogo, in Jung, e in modo analogo in Jaspers, c'è una profonda consapevolezza del *particolare problema epistemologico* della psicologia, fondato sulla sostanziale identità tra soggetto e oggetto della conoscenza psicologica; con un'immagine incisiva, la pretesa all'oggettività è da Jung stigmatizzata come un acrobata che cerchi di saltare oltre la propria testa²⁴. L'assunzione di questo problema conduce ambedue gli Autori al porre come necessità primaria l'esplorazione dei modi di un *conoscere psicologico decisamente fondato sulla riverberazione soggettiva della psiche altrui*. Mentre, dal versante fenomenologico, questa problematica conduce direttamente verso il grande tema della *comprensione empatica*, la riflessione junghiana segue invece un altro canale, sviluppando specialmente le tematiche legate alle capacità conoscitive connesse alla *trasmissione dell'affetto*, aspetto centrale su cui Jung basa l'intera

sostanza della relazione terapeutica. Questa è, credo, una linea di sviluppo veramente originale che può essere proseguita indagando la capacità dell'affetto di indurre pensieri, ricordi, fantasie o sensazioni come aspetti in cui si concretizzano gli eventi della relazione terapeutica²⁵.

Anche se ormai molti, in psicoanalisi e anche nella nuova scienza cognitiva, considerano l'empatia un fondamentale strumento di lavoro e di conoscenza, essa non è affatto un concetto psicoanalitico. Introdotta dalla filosofia estetica, ha raggiunto il suo massimo valore filosofico nella trattazione di stampo fenomenologico che di essa fece nel 1917 Edith Stein, allieva di Husserl, come via d'accesso all'intersoggettività tramite l'*immedesimazione*²⁶. In psicoanalisi troviamo una netta presa di distanza da posizioni fondate sull'immedesimazione già in uno storico articolo di Hartmann del 1927²⁷, teso a superare la distinzione di Dilthey tra *comprendere* e *spiegare*. Il punto centrale di questo articolo è l'affermazione che l'*autoesperienza*, anche quando venga messa in atto dall'analista, non può essere assunta come strumento psicoanalitico, poiché può sempre risultare vera o falsa in funzione dell'*autoinganno difensivo*. Il metodo psicoanalitico è invece un *metodo obiettivo* che interpreta i dati osservativi tramite la *griglia metapsicologica* che li traspone *in un altro sistema di trascrizione*. Da qui nasce molta della diffidenza che gli ambienti analitici hanno manifestato verso l'empatia, anche dopo la sua introduzione da parte di Kohut. Essa sembra una modalità che si muove troppo *nell'ambito coscienziale*. Ancora di più: tipicamente l'empatia consente una conoscenza che direi *omeopatica*, cioè limitata al campo dell'affinità (cognitiva, affettiva, culturale, valutativa o che altro). Ciò che resta fuori della similarità non è invece comprensibile, cadendo nella vasta area del concetto, per certi versi un po'

ambiguo, di *difetto empatico*. Questo è un limite grosso per la comprensione clinica, che porterebbe all'impossibilità di confronto con le dimensioni più anodine dell'inconscio, o dell'alterità in genere, riconfrontandoci con la grande tematica dell'*incomprendibilità* jaspersiana. Come abbiamo già detto, è proprio questa la differenza che separa il metodo fenomenologico dal metodo psicoanalitico, che aspirerebbe a superare la frattura dell'alterità tramite l'ipotesi metapsicologica, aprendo *l'altra scena* della *trascrizione inconscia*, svelabile solo attraverso il lavoro interpretativo fondato sulle libere associazioni.

Jung appartiene decisamente a quei pensatori che sposano un'idea forte dell'inconscio, considerandolo come il *radicalmente altro*, dotato di un'autonomia funzionale, di un'antiorità ontologica, di una potenza energetica sicuramente molto superiore a quella coscienziale, e di una capacità espressiva autonoma. Se leggiamo le sue descrizioni dell'esperienza simbolica, vediamo chiaramente che essa è caratterizzata come momento di *rottura della continuità coscienziale*, in cui l'elemento inconscio si autoimpone in modo *incomprensibile* per l'Io che tale esperienza subisce. Se vogliamo cercare, nella teoria junghiana, l'elemento che costituisce il tramite d'accesso all'inconscio, o il tramite della comunicazione intersoggettiva profonda, lo dobbiamo rintracciare nella sua concezione dell'*affetto*, in quanto ramo centrale del nucleo complessuale (come egli scrisse criticando il metodo freudiano, la via d'accesso all'inconscio non sono le libere associazioni, ma è il complesso). L'idea del *contagio affettivo*, che tipicamente caratterizza per Jung la trasmissione inconscia, rimanda a un modo comunicativo che *non passa né per l'Io né per la volontà*, ma che si esprime obbligando l'Io a pensare sull'onda di un determinato canale aperto dalla comunanza affettiva.

Credo che oggi sia difficile far a meno del concetto di empatia, ma che esso non possa essere totalmente risolutivo per la comprensione clinica, nel senso che dobbiamo ammettere sotto di esso un fondamento più profondo, radicalmente inconscio, forse legato a una primitività psicosomatica, antecedente o comunque sottostante all'Io, che ci dia ragione, ad esempio, dei fenomeni "comunicativi" che saltano completamente la consapevolezza egoica. In campo freudiano ci si interroga, ad esempio, sulla *sintonizzazione affettiva* come antecedente arappresentazionale dell'empatia, o si ipotizzano due forme di empatia, di cui la più profonda sarebbe legata al *fondo psichico*, particolarmente evidente nei sorprendenti fenomeni della comunicazione psicotica²⁸. In questo contesto, la teoria junghiana dell'affettività può costituire l'anello mancante nel collegamento esperienziale tra l'automatismo primitivo della trasmissione affettiva e l'altamente strutturata comprensione empatica.

B. Il secondo punto che vorrei sottolineare riguarda il modo singolare in cui Jung intende la *dimensione empirica* in psicologia.

È ampiamente noto che Jung ribadisce continuamente di considerarsi un empirico e di situare i fatti di cui si occupa entro l'ambito di una rigorosa sperimentabilità. A queste affermazioni, peraltro, egli abbina l'idea di una fondamentale trascendenza della psiche rispetto a ogni sua manifestazione, a ogni discorso che su di essa venga fatto. Credo che assumere seriamente queste considerazioni junghiane sia un punto che qualifica altamente la particolare relazione che egli stabilisce tra formulazioni teoriche ed esperienza clinica. Infatti dal discorso junghiano emerge una sorta di identificazione *non simmetrica* del piano empirico con il piano psicologico. Da un

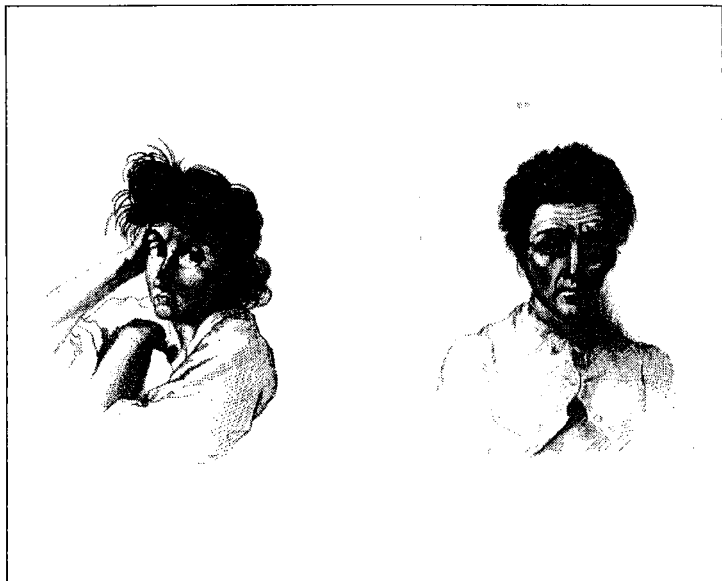
lato egli sostiene che *tutto ciò che sperimento è psichico*²⁹, ma non è vero l'inverso: lo psichico, cioè, non è *tout court* identificabile con l'esperienza, a testimoniare sia l'impossibilità di *esaurire* il discorso psicologico attraverso l'approccio empirico, sia la necessità di fondare ogni specifico discorso psicologico *nel radicale empirico* da cui esso promana. Di conseguenza, ogni nostra affermazione psicologica viene a essere fondata su quanto della psiche si manifesta nell'esperienza. Ma proprio perché la psiche è trascendente rispetto a ogni sua parziale manifestazione, non può esaurirsi in essa. Con ciò, da un lato si dà un *fondamento empirico e realistico* al discorso psicologico, ma dall'altro *lo si sottrae decisamente a ogni pretesa di assolutezza*, circoscrivendo la possibilità di ogni valutazione all'ambito specifico della manifestazione fenomenica. In questo senso vi sarebbe sempre comunque un'antiorità e, vorrei dire, una sorta di *supremazia non evitabile dell'esperienza psichica* (che possiamo chiamare, con Jung, i *fatti*, o anche la *verità empirica*) sulla sua interpretazione, sempre a essa successiva e aperta al conflitto interpretativo.

C. A questo discorso è intrinsecamente legato il terzo punto che vorrei sottolineare, *il rifiuto cioè di Jung di intendere in senso soggettivistico il piano interpretativo*. Egli infatti, mentre è uno strenuo sostenitore della potenziale infinitezza dell'interpretazione, non crede alla libertà di scelta individuale tra varie interpretazioni possibili, o meglio non crede che le interpretazioni siano totalmente areferenziali rispetto all'evento reale che le muove. Sappiamo bene che per Jung *"reale è ciò che agisce"*³⁰, e questa azione si configura nella direzionalità assunta dal pensiero interpretativo sulla base dell'esperienza di realtà. Ed è all'interno di questa concezione che va posto il pro-

blema dell'inconscio collettivo, che, depurato dai suoi contenuti rappresentazionali, è *oggettività ampia come il mondo*. L'esigenza di questa dimensione risiede nel voler sottolineare la dipendenza di ogni singolo individuo da un'oggettività antecedente a ogni differenziazione in senso soggettuale. L'inconscio collettivo ha una ragione d'essere sia in quanto antecedente allo sviluppo psichico (e quindi non ha niente a che vedere con la derivabilità del rimosso), sia in quanto antecedente di ogni differenziazione interpretativa tra soggetto e oggetto, differenziazione che richiede la costituzione e l'attività di una polarità egoica. Esso costituisce dunque la *realtà del fondo esperienziale*, mai coglibile o rappresentabile direttamente, se non in quanto influenza sull'attività psichica. Si tratta dunque di un'oggettività *non significativa*, poiché il significato appartiene al lavoro interpretativo: di un'oggettività che costituisce quel punto originario in cui il soggetto, indistinto dal mondo, diviene, *nel più pieno rovesciamento della sua coscienza abituale, l'oggetto di tutti i soggetti*. In questo senso, tale dimensione rappresenta il *fondamento più neutro e impersonale*, ma assolutamente reale, da cui il soggetto è agito, recependo da esso solo l'impronta che attiva il movimento interpretativo.

Da questo punto di vista dovremo riconoscere a Jung una posizione, seppure *sui generis*, decisamente realistica, che valuta in modo anche drammatico la dipendenza umana dall'oggettività del reale, mentre vede il processo evolutivo dell'uomo come un continuo tentativo di dare a essa un senso.

D. E qui, con il rilievo del quarto punto significativo, si chiude il cerchio di questo discorso che, iniziato dalla consapevolezza del problema epistemologico in psicologia, è proseguito con la particolarità



dell'accezione di empiria psicologica, rifiutando poi la dimensione soggettivistica dell'interpretazione. In tutti questi ambiti la posizione junghiana è di proporre sempre la rilevanza di un piano oggettivo da cui proviene al soggetto sia lo stimolo sia il vincolo interpretativo. E il rappresentante fenomenico di tale oggettività è di nuovo, nella teoresi junghiana, l'*affetto*, come concetto principale da cui dipende l'intera organizzazione psicodinamica. Quando parliamo infatti di componente esperienziale profonda, pre-rappresentazionale, o di recezione passiva di un'impronta realistica, o di automatismo comunicativo tramite contagio affettivo ruotiamo sempre intorno all'elemento più profondo e difficilmente circoscrivibile di ogni teoria psicologica, quello dell'affettività.

Per Jung, che eredita da Bleuler una concezione dell'affettività assolutamente inseparabile dalla componente somatica, l'affetto, in quanto ramo centrale e invariante della struttura complessuale, è l'essenza dell'*unità psicosomatica di base*, poiché, a differenza che in Freud, è concepito come inestricabilmente congiunto alle componenti ideative e percettive³¹. In quanto espressione del coinvolgimento esperienziale del soggetto, esso è il principale veicolo dell'oggettività, dipendendo dall'affetto e dalla sua profondità anche la qualità rappresentazionale e sensoriale.

“È tramite l'‘affetto’ che il soggetto è coinvolto, attratto, giungendo così a sentire l'intero peso della realtà. La differenza corrisponde pressappoco a quella esistente fra la descrizione che un libro ci dà di una grave malattia e la malattia vera di cui soffriamo. Psicologicamente non possediamo nulla che non abbiamo sperimentato nella realtà”³².

4. In conclusione

Con una frase divenuta famosa, Medard Boss diceva che è più facile inventare un ferro di legno che non creare una fenomenologia naturalistica³³. Se accettiamo questo punto di vista, dobbiamo accettare anche l'incompatibilità della metodologia fenomenologica e psicoanalitica, o almeno dei loro *pensieri formati*. La speculazione junghiana ci apparirà in questa prospettiva nient'altro che un improbabile ferro di legno, ancora bisognoso di scegliere la propria materia depurandosi della parte avversa.

Ma se accettiamo di porci dal punto di vista in cui ripetutamente Jung dichiara di essersi attestato, quello cioè dell'*empiria*, possiamo lavorare in quello spazio di formazione dei pensieri che, seguendo di nuovo il pensiero di Blankenburg, è ancora indifferente rispetto a una potenziale evoluzione verso una “scienza dei fatti” o verso una “scienza delle essenze”³⁴. Soffermarsi in questo spazio preinterpretativo

significa porgere attenzione a quegli aspetti assolutamente oggettivi, poiché non dipendenti in alcun modo dalla soggettività, che costringono all'attivazione psichica. Nell'ottica psicoanalitica, questa operazione può anche essere definita *metapsicologica*, in quanto riflette su quei presupposti fondamentali che rendono possibile l'interpretazione. Si tratta però di una *metapsicologia assolutamente informale*, non scoperta né trovata né verificabile, poiché *del tutto interna* all'esperienza stessa. Si tratta cioè di quei fondamenti da cui non possiamo prescindere perché, come scriveva Jung a proposito dei complessi, *sono loro che non prescindono da noi*; essi non possono esser presi in esame dall'esterno, poiché sono ciò da cui prende l'avvio ogni motivazione a pensare, percepire, rappresentare l'esperienza stessa.

Nel valorizzare questo momento originario, riusciamo anche a recuperare il fondamento radicalmente empirico che ha costituito il principio euristico della cura psicoanalitica: come non ci può essere terapia della psiche senza autentica esperienza psichica, così pure non ci può essere interpretazione efficace che non si nutra della realtà dell'esperienza clinica. Torniamo così a concordare con la critica di Jaspers, affermando che non potrebbe avere validità alcuna un'interpretazione pensata *fuori* dell'esperienza clinica, che s'alimentasse cioè di significati presi in prestito *altrove*.

Il pensiero analitico vivo scaturisce dalla necessità di *trasformare ogni volta in pensiero* l'implicazione affettiva esperita nella realtà clinica, considerando inutile, o banalmente suggestivo, *l'uso in senso applicativo o solamente tecnico* di un sapere acquisito fuori da ogni specifica esperienza. È in questo senso che la ricerca della verità di ogni singola esistenza può continuare a essere il principio ispiratore della prassi psicoanalitica, scavando un solco profondo

con ogni altra forma di terapia che si ispiri a principi tecnici.

La prospettiva junghiana, affermando decisamente l'antiorità e la maggiore ampiezza dell'esperienza clinica su ogni ipotetica interpretazione, suggerisce un modo per preservare e rispettare *la realtà dell'inconscio* come antecedente della speculazione teorica e mantenere sempre attentamente l'aderenza dell'interpretazione al piano empirico che l'attiva. In questo modo, pur salvando l'ipoteticità interpretativa, non si viene a perdere il riferimento a quell'oggettività che ci rimanda sempre all'essere dell'uomo comunque parte della natura, proponendo una visione della psicologia come comprensione aperta sull'integralità della realtà empirica umana.

¹ W. BLANKENBURG, *La perdita dell'evidenza naturale* (1971), trad. it. Raffaello Cortina Editore, Milano, 1998, p. 15.

² K. JASPERS, *Psicopatologia generale* (1959), trad. it. Il Pensiero Scientifico, Roma, 1964, p. 359.

³ *Ibidem*, p. 360.

⁴ *Ibidem*, p. 361.

⁵ *Ibidem*, p. 362.

⁶ *Ibidem*, p. 367.

⁷ *Ibidem*, p. 364.

⁸ *Ibidem*, p. 365.

⁹ *Ivi*.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 758-759.

¹¹ *Ivi*.

¹² C.G. JUNG, *Prefazione a Kranefeldt, "La psicoanalisi"* (1930), trad. it. in *Opere*, vol. 4, Boringhieri, Torino, 1973, p. 349.

¹³ U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*. Feltrinelli, Milano, 1979, p. 159.

¹⁴ Si tratta però di un naturalismo che si riconnette alla tradizione rinascimentale e umanistica, quindi anteriore al razionalismo cartesiano e alla scissione del metodo. Ricordiamo che gli alchimisti e Paracelso sono tra gli autori che hanno maggiormente ispirato Jung.

¹⁵ Questi aspetti sono stati già ampiamente criticati, dal punto di vista metodologico, da

Lévi-Strauss e corretti da Jung con la sua specificazione che l'archetipo, nella sua universalità, va concepito come una forma strutturante. Ciò non toglie che Jaspers colga con acume quanto di fatto si è verificato spesso nella pratica junghiana e post-junghiana, cioè lo scadere in un uso pesantemente suggestivo delle immagini simboliche.

¹⁶ Nonostante le apparenze spiritualistiche, Jung fu sempre radicalmente monista. Basta leggere una delle prime lettere a Freud del 1908. A Freud che lo rimproverava di non sposare fino in fondo l'ipotesi sull'origine psichica della *dementia praecox*, egli rispondeva: "Bisognerebbe essere spiritualisti per credere qui a un'etiologia esclusivamente psicogena [...]. Come Lei ha visto, quando ci si mette a discutere il problema etiologico ci si avviluppa nelle difficoltà più disperanti, difficoltà che mi sembrano derivare da un punto solo: la nostra concezione assolutamente difettosa della funzione cerebrale. Ad ogni momento spunta fuori come un folletto un'anima - *substantia* - che "suona il piano" sul cervello. La concezione monistica - anima = funzione psichica osservata interiormente - dovrebbe aiutare in larga misura a evitare questo scoglio". W. Mc GUIRE (a cura di) *Lettere tra Freud e Jung*, trad. it. Boringhieri, Torino, 1974, p. 149.

¹⁷ Faccio riferimento alle interpretazioni che di questa teoria hanno dato specialmente Amedeo Ruberto e Luigi Aversa. Cfr. A. RUBERTO, *Teoria generale dei complessi: fondamenti e sviluppi*, in L. AVERSA (a cura di) *Fondamenti di psicologia analitica*, Laterza, Roma-Bari, 1995, pp. 133-164; L. AVERSA, *La teoria generale dei complessi e il problema della malattia*, in L. AVERSA (a cura di), *Psicologia analitica. La teoria della clinica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999, pp. 86-100.

¹⁸ D. DAVIDSON, *Eventi mentali e azioni umane*, in E. CARLI (a cura di), *Cervelli che parlano*, Bruno Mondadori, Milano, 1997, pp. 43-61.

¹⁹ "[...] ci viene il dubbio che alla fine tutta questa separazione di psiche e corpo non sia che un processo intellettuale intrapreso allo scopo di acquisire conoscenza, una distinzione, indispensabile per la conoscenza, di un medesimo fatto in due visuali, a cui noi ingiustamente abbiamo attribuito un'esistenza indipendente". C. G. JUNG, *Spirito e vita* (1926), trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 351.

²⁰ U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*. cit., pp. 164-165.

²¹ C.G. JUNG, *Tipi psicologici* (1921), trad. it. in *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino, 1983, p. 488.

- ²² C.G. JUNG, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* (1934-54), trad. it. in *Opere*, vol. 9, t. 1°, Boringhieri, Torino, 1980, p. 20.
- ²³ W. BLANKENBURG, op. cit., p. 17.
- ²⁴ C.G. JUNG, *Psicologia analitica e educazione* (1928), trad. it. in *Opere*, vol. 17, Boringhieri, Torino, 1991, p. 88.
- ²⁵ Rimando per la discussione di questo punto al mio saggio *L'altro ritrovato. L'empatia come fondamento empirico dell'interpretazione*, in M. LA FORGIA, M.I. MAROZZA, *L'altro e la sua mente*, Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2000.
- ²⁶ E. STEIN, *L'empatia* (1917), trad. it. Franco Angeli, Roma, 1985.
- ²⁷ H. HARTMANN, *Understanding and explanation* (1927), in ID., *Essays in Ego Psychology*. International Univers. Press, New York, 1964, pp. 369-403.
- ²⁸ Cfr.: D. STERN, *Il mondo interpersonale del bambino* (1985), trad. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1987; J. LICHTENBERG, *Psicoanalisi e sistemi motivazionali* (1989), Raffaello Cortina Editore, Milano, 1995; A. CORREALE, *Memoria e sensorialità nel disturbo borderline*, "Psiche", 1995, III, 2-3, pp.137-148; A. CORREALE, *Empatia e fondo psichico*, "Studi junghiani", 1999, 5, 1, pp. 27-45.
- ²⁹ C.G. JUNG, *Spirito e vita* (1926), cit., p. 352.
- ³⁰ C.G. JUNG, *Realtà e sur-realtà*, (1932), trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 411.
- ³¹ Cfr. M.I. MAROZZA, *L'altro ritrovato. L'empatia come fondamento empirico dell'interpretazione*, cit., pp. 65-82.
- ³² C.G. JUNG, *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé* (1951), trad. it. in *Opere*, vol. 9, t. 2°, Boringhieri, Torino, 1982, p. 32.
- ³³ M. BOSS, *Psicoanalisi esistenziale* (1951), labio, Roma, 1973, p.
- ³⁴ W. BLANKENBURG, *La vita dell'evidenza naturale*, cit.

NOTE SU “PER LA CRITICA DELLA PSICOANALISI” DI KARL JASPERS

Vanna Berlincioni e Fausto Petrella

L'avversione di Karl Jaspers per la psicoanalisi trova espressione in vari luoghi delle sue opere, ma è sinteticamente puntualizzata in modo definitivo in un breve e veemente scritto del 1950. Il saggio si intitola “Per la critica della psicoanalisi”. Jaspers sessantasettenne, celebrato esponente del pensiero filosofico europeo e insieme celebre ideatore della *Psicopatologia generale*, offre in omaggio questo saggio al neuropsichiatra tedesco Hans W. Gruhle, in occasione del suo settantesimo compleanno. Il lavoro fu pubblicato su “Nervenartz”, e può essere letto in italiano nella raccolta jaspersiana *Il medico nell'età della tecnica* (1986)¹. In questo succoso volumetto è associato agli scritti sulla psicoterapia, estratti dalla sua *Psicopatologia generale*, e ad altri tre saggi sulla medicina e il medico (scritti dal 1953 al 1958). Gli scritti sulla psicoterapia, derivati dalla sua *Psicopatologia generale* (la cui prima edizione risale al 1913), furono inseriti in quell'opera monumentale quasi certamente con l'aggiornamento che Jaspers ne fece nel 1942. Quell'edizione pote' tuttavia essere pubblicata solo dopo la guerra.

Il medico nell'età della tecnica mostra nel suo insieme come Jaspers, che idealmente poteva aspirare come pochi ad incarnare l'ideale ippocratico del “medico e filosofo”, non interrompe mai la sua riflessione sulla medicina e sulla psichiatria, sul loro “posto”, anche metodologico, nel pensiero filosofico e nelle pratiche dell'uomo. Anche quando la sua attività di medico è ormai una remota esperienza giovanile, i momenti di continuità della sua impostazione rispetto alla *Psicopatologia generale* (1913) balzano all'occhio, come pure la connessione con la sua concezione filosofica complessiva e con i trat-

ti del suo peculiare "storicismo" ed esistenzialismo. Questi ultimi due aspetti erano del resto già presenti, ora esplicitamente ora *in nuce*, nella *Psicopatologia*. In quest'opera contribuiscono a creare la distanza filosofica necessaria alla costruzione di un discorso psicopatologico *dall'alto*, "elevato" (come dichiaratamente voleva che fosse) e, appunto, *generale*. La sovrana elevazione dello sguardo jaspersiano, il tenersi a distanza che esso implica, è un deliberato atteggiamento metodologico, in pratica l'unico veramente preciso ed enunciabile, per caratterizzare la sua peculiare "fenomenologia", sostanzialmente estranea al metodo husserliano e anche all'antropologia fenomenologica binswangeriana.

Il nostro interesse per questo saggio, non certo tra i migliori di Jaspers, nasce da una reazione infastidita per il tono presuntuoso di una liquidazione sommaria della psicoanalisi, che fa torto alla grandezza dell'autore e all'importanza della sua riflessione psicopatologica.

In che senso Jaspers insorgeva in questo scritto contro la psicoanalisi? Verso quali elementi della disciplina, che ebbe in Freud il suo iniziatore, Jaspers fu violentemente critico e insofferente; e con quali argomenti?

L'accesa posizione di Karl Jaspers contro la psicoanalisi merita di essere attentamente e criticamente considerata da chi si accinge a una valutazione dell'opera jaspersiana. Essa dovrebbe anche interessare lo psicoanalista, investito da una radicale e accigliata ripulsa.

Possiamo cercare di puntualizzare e commentare le principali asserzioni e tesi nelle quali si sostanzia l'avversione di Jaspers, riprendendo in parte gli argomenti di un precedente studio e cercando di focalizzare sinteticamente il problema.

Pensiamo che per lo psicoanalista e lo psicopatologo avveduto possa essere di grande interesse riflettere sulle tesi jaspersiane; come è importante rendersi ragione del rifiuto di un certo numero di postulati e tesi psicoanalitiche da parte di altri grandi critici, come Wittgenstein. Da una riflessione su questi testi avversi, la psicoanalisi può trarre parecchi vantaggi e stimoli a chiarimenti metodologici in varie direzioni. Si tratta di cogliere il senso di queste critiche e di rispecchiarsi in esse, senza limitarsi a minimizzarle o a liquidarle ricorrendo all'argomento delle "resistenze" alla psicoanalisi, che pure esistono. Ma esistono, e soprattutto sono esistiti, anche i facili entusiasmi

smi psicoanalitici di psicoanalisti e di psichiatri, e il deprecabile “psicoanalismo”, che richiede esso stesso di essere inteso. Come è anche documentabile la faciloneria dello psicoanalista che elargisce interpretazioni anche quando nessuno le richiede e senza che siano iscritte entro il solo quadro che le può veramente giustificare.

Vediamo dunque per punti alcuni aspetti delle critiche jaspersiane, assieme a qualche sintetico commento.

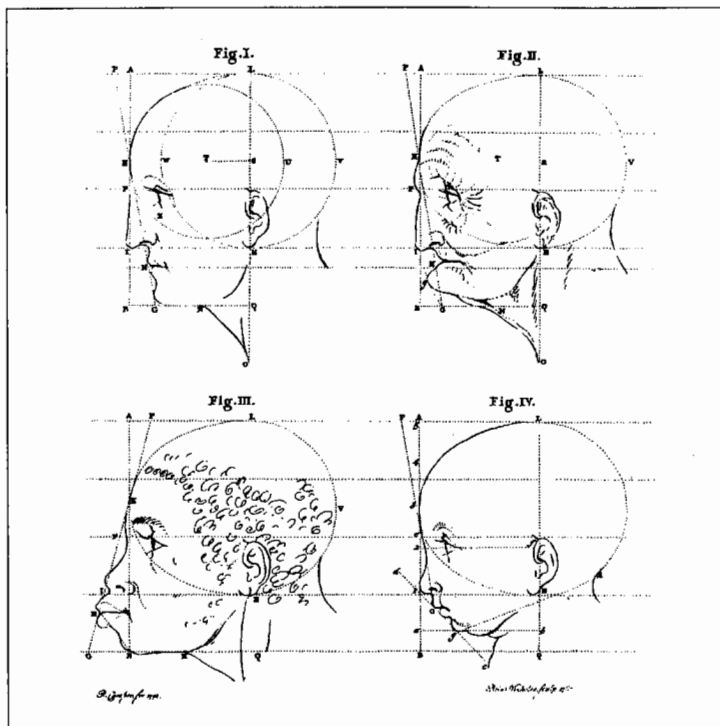
1. Lo sguardo elevato di Jaspers consente un certo tipo di osservazione e riflessione a distanza, permettendo anche certe forme di comprensione per *Einfühlung*, ma non con altre modalità: come l'osservare protratto e da vicino, in effettiva relazione e contatto. Offre in cambio parecchi vantaggi: evita coinvolgimenti, identificazioni eccessive, e soprattutto esclude un ascolto prolungato e diretto, con tutti i rischi e fastidi che ciò comporta. L'elevatezza ha insomma il pregio, ma anche il limite – per esprimerci con schiettezza – di permettere all'elevato di regolare la sua distanza dal malato e, in definitiva, di starne alla larga. Basta pensare che i casi clinici di cui Jaspers si occupa nella sua psicopatologia giacciono soprattutto in scritti di grandi malati mentali o di psichiatri, documentati mediante citazioni appropriate, che dovrebbero possedere il carattere di un'autoevidenza, insieme persuasiva e ostensibile. I fenomeni psicopatologici così isolati non sono mai colti nello scambio personale col malato, non mediante una semeiotica vivente, che affronta il rischio del dialogo, l'alea dell'ascolto. E neppure con quella sensibilità simpatetica che ha permesso a numerosi e anche grandi medici suoi contemporanei di intuire il valore e la novità delle scoperte psicoanalitiche. L'identificazione partecipe protratta fa semplicemente orrore a chi è in cerca di oggettività morbosa, ieri come oggi. E anche a un grande utilizzatore della nozione di empatia o *Einfühlung*, quale Jaspers è certamente stato.

2. Una distinzione e separazione personale programmatica dal morboso guida e orienta il suo sguardo, sin dall'inizio. Per scendere nel pozzo – che sia il “profondo pozzo del passato” di Thomas Mann, o la profondità di noi stessi e dell'altro – serve certamente un ancoraggio sicuro e *in alto*; ma occorre poi affrontare il rischio della discesa. Ciò stabilisce subito una decisiva differenza dell'atteggiamento ja-

spersiano rispetto all'accostamento psicoanalitico alla psicopatologia. Anche Freud sviluppa la sua principale riflessione clinica sulle psicosi utilizzando un grande documento psicopatologico, come le *Memorie* del presidente Schreber. Il saggio di Freud è del 1910 e precede quindi di poco la *Psicopatologia* di Jaspers. Ma Freud attiva attorno alla sua lettura interpretante di quest'opera, lettura in più punti insufficiente e anche sbagliata, una partecipazione che lo avvicina alla psicosi e gli permette di comprendere, pur attraverso certi fraintendimenti, alcune funzioni fondamentali del delirio. Egli non esita a riconoscersi per alcuni tratti nella "demenza paranoide" di quel grande "malato di nervi", compiendo una mossa straordinaria di assimilazione di certi aspetti della concezione psicoanalitica della vita psichica alle configurazioni deliranti di Schreber, alla sua capacità di descrivere il funzionamento psichico nei termini inediti di un delirio perspicace.

3. Il profondo fastidio di Jaspers per la psicoanalisi, il suo rigetto pressoché totale, con punte di aristocratico disprezzo, corrisponde a un atteggiamento svalutante che finisce per coincidere col rifiuto infastidito di molti benpensanti verso la psicoanalisi e infine anche verso la stessa malattia mentale. Fastidio, rigetto, disapprovazione e facili ironie sulla psicoanalisi erano presenti un po' dappertutto e lo erano stati ancora di più nei decenni precedenti, in Germania e anche in Italia. Un'occhiata alla trattatistica psichiatrica coeva e al tipo di reazioni che la psicoanalisi suscita in tali testi, è assai istruttiva da questo punto di vista. Eppure in quegli anni non mancano psichiatri che iniziano a interrogare la propria disciplina mediante la psicoanalisi, che dal suo canto non ha mai respinto il sapere della psichiatria.

La psicoanalisi aveva avuto, già all'epoca in cui Jaspers scrive il suo saggio, un suo grande sviluppo e anche un certo successo nel mondo, ma certamente non in Germania o per esempio in Italia, dove era stata distrutta dal nazismo e dal fascismo. Essa non è certo in grado in quel momento, almeno in Europa, di fare ombra alla psichiatria accademica e a quella dei manicomi. Né è mai accaduto, neppure dopo, che essa potesse sostituirsi per intero alla psichiatria. Essa non ha mai avuto, né avrebbe potuto avere, quest'ambizione. Ma neppure poteva essere realisticamente presa come una pratica vera-



mente “corruttrice della mente” di chiunque, e del medico in particolare, come Jaspers ritiene. Ben altre forze distruttive e corruttrici delle menti erano operanti o lo erano state, su fronti diversi, in Europa e negli Stati Uniti.

4. Inoltre, quella psichiatria che Jaspers cercava di nobilitare, fornendole un orizzonte sistematico e correlandola al pensiero metodico della riflessione filosofica e della scienza, sarebbe poi divenuta oggetto di un discorso critico, condotto anche al proprio interno, che – ci pare – nessuno neppure abbozzava ancora negli anni cinquanta, e certamente non Jaspers. Mentre un po’ meno di un ventennio dopo,

la psichiatria ufficiale, fortemente orientata in senso prevalentemente biologico, avrebbe dovuto fare i conti con una contestazione radicale delle sue concezioni e delle sue pratiche unilaterali. Purtroppo a queste pratiche Jaspers aveva fornito un quadro concettuale, che è spesso servito, certo senza alcuna responsabilità direttamente imputabile a Jaspers stesso, per legittimare molte atrocità manicomiali, rispetto alle quali la psicoanalisi restò complessivamente del tutto estranea. I nobili appelli jaspersiani – presenti qui e in altri luoghi della sua *Psicopatologia* – alla formazione di uno psichiatra comprensivo e di ampie vedute, formatosi a contatto con i grandi romanzieri e filosofi di tutti i tempi, non impedirono le pratiche manicomiali e una sostanziale solidarietà degli psichiatri europei con questa violenza. Questi stessi psichiatri si facevano forti delle distinzioni jaspersiane tra “comprendere” e “spiegare”, forzate, portate all'estremo e in parte fraintese, per consolidare quel muro dell'essenza incomprensibile delle psicosi, che legittimava l'incuria e l'indifferenza verso la realtà dolente dell'esperienza psicotica.

5. Sembra intanto evidente che Jaspers non avesse un'estesa conoscenza di prima mano dei testi freudiani, e meno che meno degli scritti dei suoi principali successori. La sua è una visione limitata della psicoanalisi; quanto ai post-freudiani con un pensiero originale, non doveva averne alcuna nozione. Mentre sembra straordinariamente infastidito dalla chiacchiera psicoanalitica, dalle attese sprovvedute di molti verso quella che finisce per apparirgli come una sorta di religione, accettata fideisticamente, da parte di un manipolo di seguaci, che rischiavano di corrompere la vera scienza e la fede autentica.

La psicoanalisi appare a Jaspers come una fede mal riposta. Allo psicologo delle *Weltanschauungen* essa si presenta come una “visione del mondo”, che non si riesce veramente a collocare da nessuna parte. Non è scienza, non è filosofia, non è autentica psicologia. E non è neppure una vera religione. Pur essendo quello della psicoanalisi un procedimento pseudoscientifico, “partecipa” della freddezza della scienza e della tecnica del ventesimo secolo. Essa esprime una posizione anti-umana. Per Jaspers, Freud si basa sull'odio e non sull'amore per l'uomo.

6. Quanto alla sua pretesa scientificità, Freud è visto come il portatore di un pregiudizio negativo verso le scienze naturali “senza che egli abbia compiuto veramente della ricerca in questo campo”.

A differenza di Binswanger, che rimproverava a Freud proprio il suo “naturalismo”², Jaspers gli rimprovera all’opposto uno “psicologismo alla Herbart” (pp. 71 sg.), lontano dalla “conoscenza chiara”, propria delle vere scienze. Le sue “trovate”, oltre che i suoi “errori oggettivi”, cioè di principio, offuscano la conoscenza.

Sappiamo quanto queste due tesi contrastanti, entrambe negative, si ripresentino costantemente nella valutazione critica dell’opera freudiana. Ma, nonostante queste e altre obiezioni di cui diremo, Freud è guardato anche con qualche apprezzamento positivo. Verso di lui esiste anche rispetto, oltre che una critica radicale. Si manifesta qui un’evidente ambivalenza. Per Jaspers il rispetto verso Freud non è tuttavia quello che si guadagna un ricercatore serio e creativo, ma quello dovuto al fondatore di una nuova religione, magari sì geniale, ma non privo di fanatismo e persino animato da odio per il prossimo. Soprattutto Jaspers non tollerava gli “schiavi della psicoanalisi”, gli psicoterapeuti che pensano di possedere chiavi tecniche da applicare rigidamente e senza amore.

6. Della psicoanalisi insomma a Jaspers non va bene quasi niente. È il metodo della psicoanalisi che è per lui profondamente sbagliato: esso gli sembra un disordinato guazzabuglio di intuizioni, di postulati confusi e indimostrabili, sui quali non è possibile costruire una vera disciplina.

Ciò significa che lui pensava di avere in pugno dei saldi principi ordinatori, gli unici che permettono di fare chiarezza e di progredire.

Egli inoltre pensa che l’aiuto psicoterapeutico possa avvenire solo entro il quadro della comprensione (*Verstehen*), che può tuttavia attuarsi esclusivamente sul terreno di una reciprocità esistenziale, dove ogni elemento scientifico appare fuori posto e si arroga prerogative che non può possedere.

7. In sintesi, la psicoanalisi confonde “la comprensibilità del senso nello spazio della libertà con la spiegazione causale” (p. 73). La contrapposizione tra “comprendere” e “spiegare” qui evocata è la stessa

che troviamo nella *Psicopatologia generale*. La catena di equivoci in cui si ingarbuglia la psicoanalisi starebbe nel suo confondere l'ordine delle cause con quello della comprensione. Mentre la comprensione può arrivare sempre e solo sino a un certo punto, la psicoanalisi pretende di comprendere tutto. E quindi si illude di tutto spiegare.

Fino a che punto la comprensione si possa spingere, si chiarisce con la concezione jaspersiana di una comprensione dai limiti mobili, capace di penetrare nei rapporti di derivazione e concatenazione di stati psichici che si generano gli uni dagli altri. Ma il comprendere è comunque collegato all'esperienza del "limite del comprendere". I limiti del comprendere dipendono dalla persona del ricercatore e dall'ampiezza delle sue vedute, ma soprattutto da quell'elemento primario dell'esperienza che non può, per definizione, essere sondato. Esso corrisponde all'"essere così", a un dato essenzialmente naturale, che non ammette di essere interrogato in termini psicologici. Il mutamento che si riscontra, per esempio, nell'esperienza delirante primaria appartiene per Jaspers a quest'ordine dell'insondabile.

Anche per H. W. Gruhle (1915) – il destinatario del saggio che stiamo esaminando – il delirio si caratterizza per lo stabilirsi di un rapporto di *significato senza motivo*. Arnaldo Ballerini (1996), citando tra gli altri Gruhle, esamina dettagliatamente il problema dell'incomprensibilità del delirio in un suo notevole scritto³. Egli rileva come il "senza motivo" sottolinei ancora l'incomprensibilità dell'esperienza delirante. In verità noi tutti siamo attraversati costantemente da pensieri senza motivi individuabili e di cui non sempre comprendiamo l'origine. Ma dobbiamo condividere oggi con Ballerini l'idea che l'estremizzazione della dicotomia comprendere/spiegare non aiuta, ma ostacola l'attitudine comprensiva di fronte all'urto di ciò che non si comprende. L'urto non va annullato, ma è pur vero che non tutti lo avvertono nella stessa misura e che a partire da esso lo psicopatologo dovrebbe attivare una perspicacia e una penetrazione non convenzionale. Ci si aiuta allora con l'immaginazione, con la comprensione "come se", con un'identificazione più ardita, con l'immaginare contesti di plausibilità anche per le espressioni apparentemente più anomale, o attivando un pensiero ipotetico e qualche fioca luce che esso può gettare a favore della nostro intendere. Per quanto possa apparire problematico, questo è quanto si richiede allo psichia-



tra. Ascoltare in modo ardito e soprattutto ascoltarsi, considerare le proprie risposte emotive e immaginative, per andare al di là della "sana" ripulsa della follia da parte di una normalità ottusa.

È vero insomma che l'ordine delle cause e quello dei motivi sono strettamente intrecciati, benché facciano capo a due categorie in linea di principio profondamente diverse.

Naturalmente gli psicoanalisti sanno bene (o dovrebbero sapere) i limiti innumerevoli sia della loro disciplina, sia delle forme di comprensione che il loro metodo permette di attivare. E intanto quelli delle "costruzioni ausiliarie" che la metapsicologia ha prodotto. Si tratta appunto di costruzioni ipotetiche, delle quali Freud ha ripetutamente sottolineato la provvisorietà e l'inadeguatezza: esse stavano e stanno al posto, *faute de mieux*, di altre concezioni e conoscenze più fondate sul funzionamento psichico, che forse un giorno renderanno obsolete le configurazioni ipotetiche della metapsicologia. Forse, esprimendo queste cautele, addirittura Freud dava qui voce a un proprio pregiudizio naturalistico e riduzionistico, che in realtà non attivava in altri passi delle sue opere.

8. Jaspers si preoccupa di contrastare le pretese etiologiche della psicologia psicoanalitica, che del resto non sono mai state chiaramente enunciate da nessuno, e meno che meno da Freud. Con i suoi interventi lo psicoanalista sa di fare ricorso a modelli psicologici che pur bastando a se stessi, non possono aspirare all'eshaustività. Dovrebbe inoltre conoscere i confini di una loro appropriata applicazione, che è quella dell'incontro personale, entro uno spazio relazionale specifico, ritagliato a sua volta entro uno spazio sociale che è comunque assai vasto e complesso e che può condizionare *ab exteriore* la patologia.

Sia l'esistenza di orientamenti biologici sfavorevoli, spesso mal determinabili, ma che vanno comunque supposti e studiati; sia le circostanze avverse della vita e della crescita umana e altro ancora, creano situazioni di *impasse* (nello sviluppo personale e nella terapia), che ogni clinico dovrebbe saper riconoscere. Tutte considerazioni che dinamizzano l'incomprensibilità, la relativizzano e la trasformano nella nostra incomprendimento.

9. Non è perché sono degli “illusi” che sopravvalutano la possibilità di comprensione che gli autori psicoanalitici hanno creduto e credono alla penetrazione in profondità della parola efficace, anche nella cura delle psicosi. Il potere dell’interpretazione analitica si documenta in molti casi, anche se non *sempre*. Anche la psicoanalisi ha i suoi “non-responders”, ovviamente, sui quali si interroga con grande attenzione, prima di consegnare il caso difficile alla scappatoia delle “cause” biologiche.

Gli psicoterapeuti orientati dalla psicoanalisi si sono sempre mossi entro un modello generale che affidava all’imponderabile – soprattutto biologico – importanti questioni, quali la scelta della malattia, l’intensità delle resistenze, la presenza di un’“economia” biologica-costitutiva sfavorevole, rocciosa e insondabile.

L’ordine motivazionale e psicologico non è comunque da sottovalutare come promotore fondamentale del comportamento umano; la pulsionalità stessa – al confine tra *bios* e psiche – permea il nostro volere in un modo che rende sterile contrapporre rigidamente causalismo a comprensione. La stessa medicina non può fare del resto riferimento a una causalità semplice, avendo a che fare con un pluriterminismo complesso che si articola su livelli eterogenei.

10. Jaspers, analogamente a Dilthey, pensava come originario e di significato quasi categoriale, il fatto tipicamente umano dell’empatia o empatia, che sta a fondamento del comprendere. Ma l’empatia è lungi dall’essere una categoria originaria, perché essa si costruisce, con le sue proprietà di penetrazione dell’Io nel Tu, entro una genesi personale e relazionale. L’empatia è una funzione quasi-biologica, quasi-psicosociale, ma non è in alcun caso un’essenza prima dell’uomo, benché lo caratterizzi essenzialmente, come il linguaggio e le capacità simboliche.

Il problema non sta oggi nei rischi di distoglierci, complice la psicoanalisi, dalla “vera causalità”: ci sembra vero invece che non possiamo interrogare la causalità biologica se non ponendole domande a partire da quella fenomenologia della psiche umana che anche la psicoanalisi ha contribuito a mettere in luce. Acutamente Arnaldo Ballerini, nel saggio citato, raccomanda di articolare “comprensibile” e “incomprensibile”, anziché contrapporli, senza per questo cancel-

lare la *dimensione tragica* del delirio con un semplicistico comprendere "come se". Ma proprio il tragico del delirio e di molti sintomi è ciò che la psichiatria clinica deve attraversare, "assistendo", accogliendo senza mettere a tacere con la violenza delle cure o con "il pigro e rassegnato attestarsi sul criterio dell'incomprensibilità", che fa voltare subito la pagina conturbante, senza indugiare su di essa.

11. Nessuno psicoterapeuta potrebbe accettare una proposizione così approssimativa come quella che Jaspers enuncia, dicendo che "attraverso il comprendere non provo effetti, ma faccio appello alla libertà". La libertà è assai limitata dalla patologia e nello stesso tempo ogni terapia psicologica presuppone un'adesione libera, e dovrebbe essere attenta a far sviluppare la cura parallelamente a un'accresciuta consapevolezza, senza la quale siamo troppo ciechi e il nostro volere risulta troppo asservito a bisogni e fantasmi rispetto ai quali non è possibile assumere una vera posizione.

Solo "posteriormente" (*Nachträglichkeit*) ci è data la possibilità di leggere la curva della necessità e del presente. Ma anche la conoscenza psicologica intuitiva ci permette di fare "calcoli razionali" (p. 73), e non solo i nostri modelli esplicativi "empiricamente accertabili".

11. La psicoanalisi nasce da una trasformazione della distanza usuale dello psichiatra dal suo soggetto-oggetto, si sforza di creare modelli oggettivi in una situazione di osservazione in prossimità, rileva i fenomeni che si creano in una relazione che a Jaspers era profondamente estranea, quella del contatto ravvicinato e protratto con la follia, incarnata in persone e non soltanto libresca.

Le vecchie metafore freudiane dell'analista-specchio, o la stessa analogia col chirurgo, comportano la prossimità, addirittura un'inedita penetrazione associate alla oggettività e a una "freddezza", che devono comunque coniugarsi con una simpatia e una benevolenza di principio. L'empatia diltheyana la psicoanalisi degli inizi l'ha presupposta implicitamente in tanti suoi concetti, tanto da non aver bisogno di evocarla. Essa è stata solo tardivamente ed esplicitamente teorizzata da Kohut. Ma non si tratta in ogni caso della medesima empatia di Dilthey, quando ci confronta con quel bambino bisognoso e con quella fragilità che è in noi tutti. Il paziente stesso è infine uno spec-

chio per chi lo cura e ciò richiede un grado di consapevolezza in più perché ciò non si trasformi in un disastroso inconveniente nelle relazioni d'aiuto.

12. Diversi altri punti della densa critica di Jaspers potrebbero essere ancora menzionati e richiederebbero lunghi discorsi, che in gran parte abbiamo già sviluppato altrove⁴.

Parecchi psichiatri odierni continuano a essere sconcertati dai "cerchi dialettici" della psicoanalisi, per riprendere le parole jaspersiane, e non vogliono averci a che fare; in alcuni casi colgono che qui sono in gioco verità fondamentali per l'antropologia umana e anche per la professione del medico, e al tempo stesso se ne ritraggono, talvolta perché avvertono i rischi di gravi coinvolgimenti, su un terreno poco fondato e insicuro.

Jaspers cerca di dare forma al suo fastidio per la psicoanalisi, rilevandone i numerosi difetti, le sciocchezze che qua e là possono essere espresse in suo nome, la problematicità di una cura psicologica dell'uomo che non si limiti all'elargizione della saggezza, l'imbarazzante necessità di una formazione personale che debba essere certificata, dando luogo a istituzioni, ecc. Tutta questa intrinseca difettosità, criticata dall'alto, puntigliosamente e acidamente, non ha impedito che la psicoanalisi si sviluppasse e con lei, in misura infinitamente superiore, le psicoterapie che ad essa si ispirano. Non vogliamo deliberatamente tracciare valutazioni astratte e generiche su tale situazione. Talvolta alcuni degli argomenti critici di Jaspers ci paiono giustificati, ma occorrerebbe che le stesse psicoterapie e la psichiatria clinica venissero sottoposte ad analoga disamina.

Freud avrebbe probabilmente sorvolato su accuse come quelle di Jaspers assai più di quanto noi abbiamo fatto con questa nota. E avrebbe forse contrastato le critiche jaspersiane alla psicoanalisi ricordando un *Witz*: la risposta data da uno spiritoso cinico a un tale che si lamentava continuamente delle donne — Non lamentiamoci troppo; in fondo, nel loro genere, non conosciamo niente di migliore.

Ma la serietà accigliata di Jaspers non permette battute di questo tipo. E allora toccherà anche allo studioso della filosofia jaspersiana e allo storico delle idee chiarire i termini teorici e stilistici di un pensie-

ro che vuole pronunciarsi sull'esistenza umana mantenendo la posizione di un medico-terapeuta, armato di una filosofica distanza; che predica l'empatia e insieme ne stabilisce rigidi e prematuri limiti biologici; e che avvertendo con gran fastidio l'immanenza quotidiana dell'inconscio e dell'ingovernabilità passionale e "notturna" nella nostra vita, passa troppo rapidamente dall'evocazione dell'essere nel naufragio all'auspicio di un saldo terreno neurobiologico, dal quale ancora la psichiatria clinica attende soddisfacenti risposte esplicative.

¹ K. JASPERS, 1986, *Il medico nell'età della tecnica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1991, con una presentazione di U. GALIMBERTI.

² Vedi, per esempio, L. BINSWANGER, 1936, *Freud e la costituzione della psichiatria clinica*, in *Per un'antropologia fenomenologica*, Feltrinelli, Milano 1970.

³ A BALLERINI, *La dicotomia comprensibile/incomprensibile è ancora un concet-*

to ordinatore del delirio?, in A. BALLE-
RINI e B. CALLIERI (a cura di), *Breviario
di psicopatologia*, Feltrinelli, Milano:
1996, p. 26.

⁴ Per esempio in F. PETRELLA, *Turba-
menti affettivi e alterazioni dell'espe-
rienza*, Raffaello Cortina Editore, Mi-
lano, 1993; e *Nosologia e psicoanalisi*, in
A. SEMI (a cura di), *Trattato di psicoana-
lisi*, vol. II, Raffaello Cortina Editore,
Milano, 1989.

CONOSCENZA E OSSERVAZIONE IN PSICOLOGIA.

Due voci del *Dizionario junghiano*,
Bollati Boringhieri

Paolo Francesco Pieri

CONOSCENZA
(ingl.
Knowledge;
ted.
Kenntnis;
fr. *Connais-
sance*)

L'accertamento tecnico di un qualsivoglia oggetto, ma anche la disponibilità e il possesso della relativa attrezzatura metodologica; disponibilità e possesso che in vario modo si danno sia nell'ambito delle differenti pratiche collettive sia nell'ambito personale e privato.

In una simile definizione generalissima fanno questione i seguenti elementi, che si richiamano tra loro: **1)** il rapporto tra l'accertamento tecnico dell'oggetto e l'oggetto stesso; **2)** la relazione tra il soggetto che conosce (sia esso individuale che collettivo) e l'oggetto di cui è data la conoscenza; **3)** la possibilità di innovare la conoscenza, e i rapporti di una conoscenza innovata con una conoscenza già data. Per l'insieme di questi elementi la conoscenza è intesa fondamentalmente come una costruzione.

In quanto costruzione, la conoscenza si configurerebbe come un ponte gettato sulla differenza che per un verso costituisce il soggetto e l'oggetto, e per un altro verso intercorre tra loro. Sicché nella conoscenza si darebbero la presenza definita non soltanto dell'oggetto ma anche del soggetto, e la possibilità di uno scambio tra di essi. Per il carattere tecnico e anche routinario assunto in determinate pratiche sia dalla conoscenza sia dall'oggetto rappresentato dalla

conoscenza, sia ancora dal soggetto che in quella forma o modalità di conoscenza si riconosce (per un certo verso), (*vedi* IO, ma anche PERSONA), è sempre il frutto – giammai ovvio né dato una volta per tutte – di qualcosa: e cioè è un evento che si può descrivere, da un lato, come la limitazione della infinitezza e irrelazione con cui ciascuno di tali elementi vorrebbe sussistere, e dall'altro lato come l'indistinzione originaria che tra gli stessi intercorre. Pertanto emergono una serie di punti che si possono così sintetizzare: a) l'impresa conoscitiva è una costruzione, e precisamente una costruzione che si dà allorché si dà una differenziazione tra due elementi, e quindi la conoscenza è effetto di un fare differenziante. In effetti, conoscere è costruire nella tensionalità non conflittuale degli opposti: e cioè la conoscenza avviene attraverso un processo in cui si danno insieme due elementi di qualsivoglia natura, come opposti (*vedi*): l'Io e l'alterità, la coscienza e l'inconscio, il Sé e il Mondo. Sicché la conoscenza degli opposti di qualsivoglia natura (logica, ecc.) è la *conditio sine qua non* di ogni conoscenza; b) ogni esplicita o implicita conoscenza e ogni uso di ciascuna conoscenza sono il prodotto di una geometrizzazione degli eventi e quindi di una loro determinata interpretazione del darsi di una distanza o differenziazione tra uomo e mondo (*vedi* INTERPRETAZIONE); tale distanza è quella che permette il loro incontro (perché senza tale distanza l'incontro non ci sarebbe); c) la conoscenza sorge attraverso la possibilità che l'uomo lasci sussistere un qualcosa di esteriore all'uomo stesso, e quindi indipendente da lui, e in particolare dal suo Io; d) la conoscenza è un processo fondamentalmente antropologico che produce concetti (*vedi* CONCETTO), i quali – nel loro doppio versante – costituiscono un certo uomo e un certo mondo; e) la natura della conoscenza è di tipo metodico (v. METODO); f)

conoscere è costruire uno schermo tra noi e le cose, che sussiste sulla medesima quota, cadendo il quale cadono la nostra certezza del mondo e l'orientamento su di noi. In questo senso, da un lato, la conoscenza non è mai assoluta, bensì relativa al processo in cui è inserita e da cui è dispiegata, dall'altro, il soggetto, l'oggetto e la visione sono tre partners della conoscenza, e la visione, l'uomo e il mondo si danno insieme o simultaneamente alla conoscenza stessa; g) se conoscere è definire sé dall'altro da sé, e quindi se tra sé e altro da sé c'è una barra che distingue e unisce i due elementi, il processo della conoscenza si evidenzia come lo spostamento o lo scorrimento di tale barra.

1) Tra l'accertamento tecnico dell'oggetto e l'oggetto stesso è inteso che sussiste sempre una differenza, per cui il primo non può essere mai confuso con il secondo. Attraverso la teoria dei tipi (*vedi* TIPO) e la dottrina del simbolo (*vedi*), Jung sottolinea infatti la necessità di tenere fundamentalmente distinte due classi di oggetti, e precisamente gli "oggetti della realtà" e gli "oggetti della conoscenza". Per "oggetto reale" egli intende l'insieme delle cose e dei processi che sono fuori, in senso lato, dal pensiero, e quindi ciò che insiste nel (o costituisce il) "mondo" reale (v. REALTÀ). Per "oggetto della conoscenza", detto anche "rappresentazione dell'oggetto", egli invece intende il prodotto del processo della conoscenza. In quanto tale, esso è ciò che si dà sul piano del pensiero, e quindi è, per così dire, la traduzione o sublimazione dell'oggetto reale, ottenuta attraverso la struttura logico-concettuale, e quindi ciò che è espresso o ricostruito nel linguaggio di uno specifico sistema teorico. In questo senso la conoscenza della realtà non viene mai a essere un rispecchiamento della realtà stessa e neanche una identificazione o riproduzione dei rapporti costitutivi del-

l'oggetto, cioè dell'ordine dei suoi elementi o delle sue strutture profonde. È vero che Jung parla della nozione di archetipo (*vedi*) nel senso di una rappresentazione della psicologia, la quale sta alla psiche profonda così come una mappa del territorio sta al territorio stesso. Ma in ciò egli tiene costantemente presente la limitazione relativistica kantiana della conoscenza, secondo la quale nel conoscere si fa riferimento, nell'esempio, ad un fenomeno (*vedi*) dell'oggetto "territorio" e non già al territorio in sé. Ovverosia, dopo la fase prekantiana della teoria della conoscenza, occorre distinguere i principi regolatori del pensiero dai principi costitutivi (obiettivi) del cosiddetto processo di natura. La conoscenza va pertanto considerata come «un principio regolatore del pensiero e non come un principio costitutivo del processo di natura» (1916/1917, p. 319). Pertanto la nozione di archetipo può pure essere intesa come una mappatura o, se si preferisce, una modellizzazione (*vedi* MODELLO) della psiche profonda, a condizione però che quest'ultima sia assunta come fenomeno, e ciò in quanto, per definizione, l'archetipo in sé è estraneo ad ogni rapporto conoscitivo. Sicché la stessa nozione di archetipo è un segno (*vedi*) o un concetto (*vedi*) che ha la funzione di rendere conto – sotto la forma di una mappa o di un modello – di uno specifico fenomeno psichico, e giammai dell'essenza di quella parte della psiche che viene a indicare.

2) Tra il soggetto che conosce (sia esso individuale o collettivo) e l'oggetto di cui è data la conoscenza è inteso che esiste un ineludibile rapporto. In questo senso viene sottolineato che la conoscenza è codeterminata dalla psiche. Ne discende, da un lato, che la psiche è un fattore della conoscenza, e, dall'altro, che la stessa conoscenza veicola il fattore psichico, talché quest'ultimo sussiste indirettamente, attra-



verso la conoscenza stessa. In altri termini, la conoscenza in generale e la conoscenza psicologica in particolare sono coinfluenzate dai fattori soggettivi e dalle equazioni personali (*vedi* EQUAZIONE PERSONALE). Il fenomeno, definito conoscenza «psicologizzata» o «saturata di psicologia proiettata», non può essere eliminato bensì occorre riconoscerlo come tale, in quanto esso è da un lato il limite e dall'altro il tramite della stessa conoscenza. Nella teoria del 1920 sui *Tipi psicologici*, è proprio il fattore soggettivo a codisporre gli stimoli dell'oggetto mondo. Infatti «l'attività percettiva e conoscitiva non è condizionata solo dall'oggetto, ma anche dal soggetto. Il mondo non è soltanto in sé e per sé, ma anche così come es-

so ci appare (...). Disconoscendo il fattore soggettivo, verremmo a negare il grande dubbio sulla possibilità di una conoscenza assoluta (...). Sopravvalutando la capacità di una conoscenza obiettiva, noi finiremmo con il negare al fattore soggettivo, e di conseguenza al soggetto, ogni valore. Ma che cos'è il soggetto? Il soggetto è l'uomo (...). È patologico dimenticare che la conoscenza ha un soggetto e che non vi è in genere conoscenza e neppure quindi vi è per noi un mondo, ove non vi sia nessuno che dica: "io conosco", esprimendo con ciò senz'altro la limitazione soggettiva di ogni conoscenza. La stessa cosa vale per tutte le funzioni psichiche: esse hanno tutte un soggetto che è altrettanto indispensabile dell'oggetto (...). Il fattore soggettivo (...) costituisce una realtà altrettanto salda quanto l'oggetto esterno (...). Come l'oggetto e il dato obiettivo non rimangono affatto sempre identici a sé stessi, giacché sono soggetti a elementi come la transitorietà e la casualità, così anche il fattore soggettivo soggiace al mutamento e all'accidentalità individuale (...). Normalmente l'atteggiamento introverso (vedi ESTROVERSIONE-INTROVERSIONE) dipende dalla struttura psichica che è essenzialmente un dato ereditario (...); non di meno essa non va identificata senz'altro con l'Io del soggetto [perché] il soggetto vero e proprio che ne è alla base [è] il Sé» (1921, pp 379-81).

Per la prima e la seconda assunzione, che hanno profonde ricadute sulla nozione di Sé (*vedi*), è rilevato come i procedimenti obiettivanti siano utilizzabili e i loro risultati siano validi, non in assoluto bensì come costruzioni relative a un certo costruito e a un certo costruttore, i quali vanno ulteriormente interrogati. Ossia la nozione di equazione personale conduce fondamentalmente ad affermare che in psicologia sussiste un inevitabile rinvio tra il *che cosa* si afferma e il *chi* afferma quel qualcosa. Per esempio,

Jung considera la tipologia come «lo strumento fondamentale per determinare l'equazione personale dello psicologo pratico» (1936a, p. 558), ma osserva altresì che la stessa tipologia, in quanto costruito psicologico, sia a sua volta il prodotto dell'equazione personale del suo costruttore (o del tipo psicologico a cui egli appartiene), per cui essa è valida e utilizzabile soltanto entro i limiti e le possibilità aperti da quel costruito e da quel costruttore (magari nel suo essere un costruttore non atipico). In altri termini, il processo di formazione degli oggetti della conoscenza non è indipendente dall'attività conoscitiva del soggetto, per cui la stessa descrizione dei tipi psicologici e delle strutture archetipiche della psiche, e la morfologia descrittiva sia delle differenti psicologie che delle molteplici strutture psichiche, devono essere prese in considerazione nei limiti di una pluralità di «come se» teorici (1936/1954, p. 73) (*vedi COME SE*).

3) Circa la possibilità di innovare la conoscenza e i rapporti di una conoscenza innovata con una conoscenza già data, si viene fondamentalmente a dire quanto segue. Il dinamismo dell'impresa conoscitiva disegna un arco ai cui estremi sono rappresentati due momenti, e precisamente il momento della chiusura conoscitiva e il momento dell'apertura conoscitiva. Nel primo momento, che è quello in cui c'è conoscenza, abbiamo a che fare con i segni (*vedi SE-GNO*). Nel secondo momento, che è quello in cui non c'è ancora conoscenza, abbiamo a che fare con i simboli (*vedi SIMBOLO*), che sono particolari segni con indicatività indeterminata.

Nel primo momento, che è quello del darsi della conoscenza, si raggiunge la stabilità del reale e la sua maneggevolezza sia nei riguardi del soggetto come persona umana (attraverso l'acquisizione della sua «identità») o del soggetto come ambito di ricerca

(attraverso la costituzione di un determinato «sapere» che è così trasmissibile), sia nei riguardi dell'oggetto mondo (sia esso interno che esterno). Per quanto detto al punto 1), nella chiusura del processo conoscitivo l'oggetto reale e quello della conoscenza vengono a coincidere soltanto analogicamente. Il primo e il secondo tendono però a saldarsi o sovrapporsi confusamente: per cui se il primo è nascosto dal secondo cadiamo nel concretismo (*vedi*) o nel materialismo (*vedi*), se accade all'inverso cadiamo invece nell'astrazione (*vedi*) o nell'idealismo (*vedi* IDEA).

Nel secondo momento, che è quello della riapertura del processo conoscitivo, il reale non è né stabile né, ovviamente, maneggiabile. Tale instabilità e non maneggiabilità sono date dal fatto che l'oggetto reale e quello della conoscenza non possono neanche apparire coincidenti. Ma proprio come ineludibilmente non coincidenti, essi mostrano la irriducibile differenza che intercorre tra l'uno e l'altro, dando anche la possibilità di una nuova attribuzione di significato all'oggetto reale, che in questo senso assume il carattere di nuovo oggetto della conoscenza.

Farebbe parte del momento di chiusura cognitiva l'*oggettività* o meglio l'*intersoggettività*, in quanto effetto di quel raggiunto *consensus gentium* attraverso il quale si perviene, per l'appunto, alla sfera dell'*oggettivo*. Questo in effetti rappresenterebbe ciò che è valido per tutti, in quanto questi «tutti» sono coloro che vi hanno sin lì acconsentito – attraverso un metodo (*vedi*) che essi stessi hanno ritenuto altrettanto valido. In questo medesimo momento di chiusura cognitiva (che non può essere confuso con l'*oggettivismo*: e cioè con la dottrina la quale intende che possano esistere oggetti assolutamente distinti, per esempio, dalle credenze e dai valori dei soggetti) ci sarebbe comunque un guadagno provvisorio di

indipendenza dell'oggetto sia dal soggetto, sia dalla coscienza dello stesso soggetto, sia, infine, dal processo della conoscenza: una pausa del pensiero individuale e collettivo e un costituirsi di un sapere sul piano della coscienza (altrettanto individuale e collettiva).



OSSERVAZIONE

(ingl.

Observation;

ted. *Beobachtung*;

fr.

Observation)

Accertamento o constatazione di un fatto spontaneo e occasionale oppure deliberato e metodico. Nel primo significato il termine è contrapposto a esperimento, nel secondo significato è contrapposto invece a esperienza ingenua e primitiva.

Dai due significati discendono due tipi diversi di osservazione: un'osservazione detta «naturale» in cui le condizioni dell'osservazione non sono progettate o progettabili, e una osservazione detta «sperimentale» (o «esperimento») che è invece caratterizzata dall'analisi delle variabili che intervengono nell'osservazione stessa e dal loro controllo, per cui esiste la possibilità di agire sulla variabile indipendente per studiare il comportamento della variabile dipendente. Entrambi i tipi di osservazione si presentano comunque costituiti da due distinti sistemi, ossia da un sistema osservante e un sistema osservato che, d'altro canto, vengono a costituirsi come rilevanti proprio attraverso l'osservazione stessa. Tali considerazioni sono messe alla prova e riconfermate dalla fisica quantistica a proposito delle relazioni di *indeterminazione* cioè dell'azione reciproca tra il sistema osservante o osservatore e il sistema osservato o oggetto, sicché si parla di *perturbazione* riferendosi all'azione prodotta dall'osservatore sull'oggetto osservato. A questo proposito il fisico danese Bohr e il fisico tedesco Heisenberg hanno rilevato che la distinzione tra i due sistemi non è rigida, e quindi il limite dei due stessi sistemi è continuamente mutabile. Insieme a questo hanno però rilevato che l'asserire la non-rigidità e quindi la mutabilità del limite di demarcazione fra i sistemi (per cui dello stesso «osservato» sono possibili diverse «descrizioni»), non implica mai il far decadere la divisione tra i sistemi stessi: e ciò perché il venir meno di quella divisione comporta il venir meno dello stesso carattere fisico

dei sistemi (si confronti: N. Bohr, *Wirkungsquantum und Naturbeschreibung*, in «Naturwissenschaften», vol. 26, pp. 484 sg., 1929). Infatti il calcolo dell'azione perturbatrice del sistema osservante potrebbe pure essere evitato includendolo nel calcolo della stessa osservazione a condizione che nell'espressione matematica del sistema osservato possano essere inclusi *tutti* i fattori del sistema osservante, e cioè anche gli stessi occhi che osservano; per cui, come nota Heisenberg, «si potrebbe trattare quantitativamente la catena di cause ed effetti solo quando si considerasse come parte del sistema osservato l'intero universo; ma allora la fisica sparirebbe e rimarrebbe soltanto uno schema matematico» (*I principi fisici della teoria dei quanti*, 1930, Bollati Boringhieri, Torino 1987, IV, § 1). Dalla serie di asserzioni della fisica intorno alla divisione dei sistemi che è presente nell'osservazione, discende che lo stesso farsi presente dell'oggetto (seppure in forma "perturbata") avviene soltanto attraverso l'osservazione, e pertanto c'è da considerare che le espressioni «sistema osservante» e «sistema osservato» non siano equivalenti ai termini «soggetto» (*vedi*) e «oggetto» (*vedi*) del pensiero tradizionale.

Queste considerazioni della fisica, che rendono complessa la delimitazione dei due usi del termine, sono ancora più esplicitamente presenti laddove è posto il problema del nesso tra osservazione e teoria. A questo riguardo Popper scrive: «non esiste alcunché che si possa considerare come esperienza osservativa pura, cioè esperienza assolutamente libera da aspettativa e da teoria» (*Logica della scoperta scientifica*, 1935, Einaudi, Torino 1974, p. 514). In effetti, ciò perché il sistema osservato è non soltanto perturbato dal sistema osservante (=teoria, nel senso etimologico del termine) ma è anche e nello stesso tempo il prodotto di quest'ultimo: «Non "abbiamo"

un'osservazione (come possiamo "avere" un'esperienza di senso), ma "facciamo" una osservazione. Un'osservazione è sempre preceduta da un particolare interesse, una questione o un problema – in breve da qualcosa di teorico» (*La società aperta e i suoi nemici*, 1945, Armando, Roma 1974, p. 447). In seguito, la posizione di Feyerabend non risolverà invece il rapporto tra teoria e osservazione non in un nesso di tipo causale bensì in una relazione di simultaneità. Infatti egli dirà che «l'esperienza ha origine assieme ad assunti teorici, non prima di essi, e un'esperienza senza teoria è altrettanto incomprensibile come (si presume sia) una teoria senza esperienza». Da ciò il suo invito: «Tutte queste scoperte richiedono una nuova terminologia, la quale non separi ciò che è connesso così intimamente nello sviluppo tanto dell'individuo quanto della scienza nel suo complesso» (*Contro il metodo*, 1975, Feltrinelli, Milano 1979, p. 137).

Tratto da questo ambito di riflessione epistemologica, il termine è usato nella psicologia analitica secondo differenti accezioni ciascuna delle quali ruota intorno alla dichiarazione che si deve costantemente diffidare del principio della «pura osservazione» che come Jung stesso dice, è di pertinenza della cosiddetta "psicologia oggettiva" (1921, pag. 21). Pertanto con Jung decade il principio della psicologia oggettiva nel significato fondamentale di assolutamente «valida per tutti» ossia di una psicologia indipendente, tra l'altro, da questo o quel soggetto e quindi dalle particolari preferenze e dai valori o interessi di ciascun soggetto e della cultura in cui egli è inserito. Essendo molteplici i fattori che intervengono nell'osservazione psicologica, quest'ultima non è mai considerata assolutamente oggettiva, bensì sempre relativa a quei fattori che proprio nella pratica

osservativa vengono a evidenziarsi. In particolare l'osservazione è intesa: 1) relativa innanzitutto alla pratica e al metodo particolare che nella stessa pratica si adotta; 2) relativa alle restrizioni operate nella considerazione dell'oggetto; 3) relativa all'equazione personale (*vedi*) dell'osservatore; d) relativa al sistema osservato; 4) relativa infine a ciò che della psiche è assolutamente inconscio.

1) La verità dell'osservazione non è più determinata dalla coincidenza tra l'oggetto in sé e l'oggetto osservato o rappresentazione dell'oggetto. E ciò sia perché il primo è ritenuto irraggiungibile e inconoscibile e sia perché il criterio di verità è sempre inteso come relativo al metodo utilizzato: l'unico elemento su cui fondare la validità delle osservazioni è la conformità ad una particolare e ben precisata tecnica di ricerca. A questo riguardo e parlando della critica che veniva rivolta agli effetti osservativi che S. Freud accumulava nella pratica psicoanalitica, Jung sottolinea che decidere quale sia la verità, dipende dal lavoro di ricerca e dai metodi della ricerca e pertanto l'opposizione non volendo affrontare un autentico lavoro di osservazione e ignorando i metodi della ricerca psicoanalitica non offre alcuno spunto utile.

2) Inoltre, il problema dell'osservazione in generale, e dell'osservazione psicologica in particolare, non consiste più nel considerarle come modalità tese a raggiungere qualcosa che è già dato all'interno di un oggetto «esterno». Ciò che si pone nella psicologia consiste invece nel fatto che osservare un oggetto implica *tout court* un operare su di esso alcune restrizioni di tipo gnoseologico: «La concordanza dell'osservazione e dell'interpretazione soggettive con i dati di fatto della realtà psichica è un elemento probante ai fini dell'interpretazione (*vedi*) solo a condizione che quest'ultima non pretenda di avere valore uni-

versale, ma intenda essere valida unicamente per quegli specifici elementi dell'oggetto che sono stati considerati» (*ibid.*). In tale considerazione Jung avvicina la psicologia a quella fisica che con il *principio di complementarità* esposto da Bohr tenta di conciliare i risultati della fisica dei quanti con la fisica classica. Secondo quel principio, il modello ondulatorio e il modello corpuscolare vengono considerati come due immagini ugualmente legittime dei fenomeni della microfisica, poiché, per quanto tra loro differenti, ognuno di essi coglie lo stesso evento osservato.

3) «L'equazione personale entra in azione sin dal momento dell'osservazione, giacché "si vede ciò che la propria individualità consente di vedere"» (*ibid.*). Ossia il sistema psichico osservante entra subito a far parte dell'osservazione psicologica come «elemento assolutamente pre-giudicato». Giacché sussiste tale condizione, Jung propone che la validità dell'osservazione dipenda non già dal lasciare impregiudicato tale fattore né tanto meno dall'escluderlo come elemento di disturbo e perturbazione, bensì dal presupporre la costante presenza e quindi dall'analizzarne gli specifici aspetti: «Questa è l'insopprimibile limitazione dell'osservazione psicologica: essa ha validità se si presuppone l'equazione personale dell'osservatore» (1934a, p. 119).

4) In psicologia, e soprattutto nella psicoterapia, l'atto osservativo è inteso essere legato, ineludibilmente, non soltanto all'equazione psichica dell'osservatore, ma anche all'equazione psichica del sistema osservato. Da ciò discende che il sistema osservante e il sistema osservato, proprio nell'osservazione, si trasformano da sistemi assolutamente chiusi in sistemi aperti ma reciprocamente limitati. Insieme a questo, consegue che gli stessi effetti osservati, una volta divulgati, provocano nell'equazione personale del pub-

blico stesso una reazione psichica. Per questa seconda considerazione, che va sotto il nome di «resistenza dei complessi», i prodotti dell'osservazione psicologica e quindi le teorie psicologiche, hanno anche la particolarità di divenire a loro volta un vero e proprio «sistema psichico osservato» che in quanto tale deve in un certo senso «attrezzarsi» a mantenere il suo carattere di complesso (*vedi*) psichico e in conseguenza di ciò deve riuscire a mantenersi ermeneuticamente aperto a quell'ulteriore «sistema psichico osservante» che è costituito dal cosiddetto «pubblico». A tale proposito e riferendosi, per esempio, alla questione della ricezione della teoria sessuale della psicoanalisi, Jung precisa ancora una volta: «La teoria psicologica formula (...) in primissimo luogo una situazione psichica che è nata dal dialogo tra un determinato osservatore e una pluralità di osservati. Poiché il dialogo si muove soprattutto nella sfera di resistenza dei complessi, è necessariamente implicito anche alla teoria un carattere di complesso, il che significa che la teoria è *indecente* nel senso più generale del termine poiché torna ad agire sui complessi del pubblico» (*ibid.*, pp. 119 sg.). Proprio a partire da queste due considerazioni Jung perviene a una terza considerazione, per cui la teoria psicologica che via via emerge nell'osservazione è da intendersi come testimonianza del processo psicologico che di volta in volta accade. «Io sono profondamente convinto che la cosiddetta equazione personale ha un effetto importante sui risultati dell'osservazione psicologica». E così prosegue: «Il tragico è che la psicologia non dispone di una matematica che sia sempre uguale a sé stessa, ma soltanto di un calcolo di pregiudizi soggettivi. Le manca quindi l'enorme vantaggio di un punto archimedeo (...) La psiche (...) osserva sé stessa e non può che ritradurre l'oggetto delle sue osservazioni in altri termini psichici. (...) La psicologia non può riflettersi in

niente; può soltanto rappresentarsi in sé stessa e descrivere sé stessa. Questo è anche, com'è logico, il (...) mio metodo: esso consiste, in fondo, in un puro e semplice processo di esperienza in cui l'intervento e lo sbaglio, l'interpretazione e l'errore (...) il medico e il paziente sono una *symptosis* o un *symptoma*, una convergenza e al tempo stesso sintomi di processi (...) così facendo non ci siamo affatto spostati, dal punto di vista scientifico, su un piano che sia in qualche modo al di sopra o diverso dal processo psichico, né abbiamo trasferito questo processo in un altro medium» (1947/1954, pp. 233 sg.). C'è ancora da dire a questo riguardo che tale terzo argomento, per Jung, non deve risultare assolutamente conclusivo perché, come egli stesso dice, se ciò accadesse la psicologia sarebbe ridotta al silenzio. Tale argomento conduce infatti la psicologia oltre il modello positivisticò e verso il modello poliprospektivisticò, ma soprattutto si intreccia essenzialmente a quella che Jung stesso chiamerà la «posizione etica dell'osservatore», ossia al fatto che ogni osservatore rimane moralmente impegnato dalle proprie osservazioni (*ibid.*).

5) Limitatamente alla osservazione della coscienza dell'inconscio assoluto (*vedi* INCONSCIO, I, punto 2) – singolare proprio per l'assenza, in questo atto osservativo, di una demarcazione, una distinzione o un «taglio» tra sistema osservante e sistema osservato o piuttosto per la loro perfetta coincidenza, da cui deriva la non-evidenza del «taglio» stesso – si perviene, secondo Jung, a effetti osservativi che assumono carattere assoluto o oggettivo nel senso tradizionale dei due termini. Permane comunque questa differenza: l'assolutezza e l'oggettività di tali singolari osservazioni sono sempre considerate come qualità che emergono sempre all'interno del processo psichico stesso, e non prima né fuori di quello; ovvero, come dice Jung, «Gli archetipi (*vedi* ARCHETIPO)

compaiono solo nel corso dell'osservazione e nell'esperienza, come "ordinatori" di rappresentazioni». Jung vi perviene partendo dal fondamentale postulato che la condizione del mondo come oggetto è la psiche (*vedi*): e cioè «la psiche è il perno del mondo» (*ibid.*) o detto altrimenti «la psiche è un elemento perturbatore delle leggi naturali del cosmo» sia perché, da un lato, «la psiche che osserva è già inclusa nella formulazione di una realtà obiettiva» sia perché, dall'altro, «il concetto di realtà (*vedi*) tiene conto per principio di effetti inevitabili esercitati dall'osservatore sul sistema che è oggetto di osservazione», per cui «la realtà, conclude Jung, perde in parte il suo carattere obiettivo, e nell'immagine fisica del mondo è implicita una componente soggettiva» (*ibid.*, pag. 246).

Analogamente a quanto era stato esposto da Bohr attraverso il *principio di corrispondenza*, per cui le leggi della fisica classica sono un caso limite delle leggi quantistiche, c'è da considerare come quest'ultima condizione osservativa non infici la relatività generale dell'osservazione ed anzi ne rappresenti il caso limite. E ciò dal momento che, in questa condizione, il sistema osservante e il sistema osservato permangono ugualmente distinti seppure la loro perfetta coincidenza occulti o, piuttosto, oscuri uno dei due. «Sappiamo bene che non possiamo conoscere gli stati e i processi dell'inconscio in sé più di quanto il fisico non conosca il processo che sta alla base del fenomeno fisico. Non possiamo assolutamente raffigurarci ciò che sta al di là del mondo fenomenico, perché non esiste rappresentazione che possa nascere al di fuori del mondo fenomenico (*vedi FENOMENO*)» (*ibid.*, p. 247) (...).

BIBLIOGRAFIA

C.G. JUNG (1916-17), *Prefazioni ai «Collected Papers on Analytical Psychology»*, in *Opere in 19 voll.*, Bollati Boringhieri, Torino, vol. 4.

— (1921), *Tipi psicologici*, in *Opere*, cit., vol. 6.

— (1934a), *Considerazioni generali sulla teoria dei complessi*, in *Opere*, cit., vol. 8.

— (1936a), *Tipologia psicologica*, in *Opere*, cit., vol. 6.

— (1936/1954), *Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima*, in *Opere*, cit., vol. 9, t. 1°.

— (1947/1954), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, in *Opere*, cit., vol. 8.



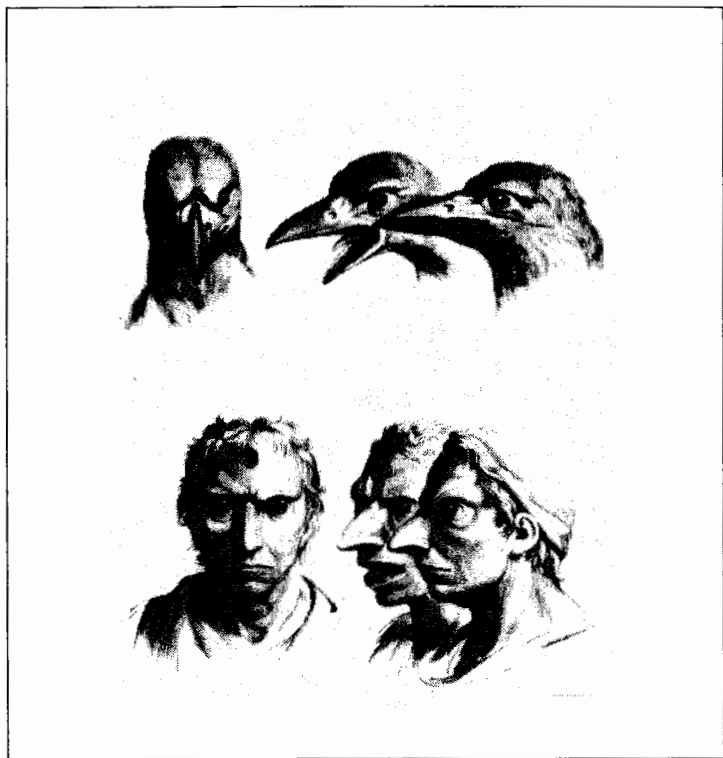
JASPERS, LE ROVINE DI NIETZSCHE

Fabio Polidori

Serve un breve preambolo. Per dire anzitutto che forse, per parlare del *Nietzsche* di Jaspers e prima di far entrare in scena quest'ultimo, si dovrebbe partire da Nietzsche. Incominciando cioè da quella impressione, magari vaga e strana, che si riceve leggendolo; e soprattutto leggendolo attraverso i percorsi segnati da tutte, o tante delle interpretazioni che Nietzsche ha avuto. L'impressione che – al di là delle molte, nel suo caso moltissime versioni che ne abbiamo ereditate, pur estreme e tra loro in contrasto – qualcosa sia sempre riuscito a sottrarsi, come nucleo residuo, come sostanza, come identità. Qualcosa che comunque ci permette di riconoscere Nietzsche, un suo testo o una certa quale aria nietzscheana, subito, da appena un accenno. Niente di strano, si potrebbe subito replicare: vale anche per altri, i grandi, tutti i grandi (forse tali anche per questo). A differenza che, forse, nel caso di Nietzsche, questa sostanza e identità sembrano destinate a restare alquanto inutilizzabili. E non solo a fini argomentativi generali o estrinseci; espressioni del tipo “come sostiene Nietzsche”, “come afferma Nietzsche” e simili non sono molto frequenti; magari anche perché se proviamo ad applicarle in chiave argomentativa ad alcuni dei luoghi più importanti e famosi del suo pensiero – per esempio: “Dio, come sostiene Nietzsche, è morto”, “Nietzsche afferma che il deserto cresce” – l'effetto di ilarità diventa assai probabile. E anche se lo scopo è solo di rendere più comprensibile il suo pensiero per così dire dall'interno, quella sostanza, o quell'aria nietzscheana rischiano di restare un residuo inutilizzabile. Che però non vuole affatto dire inutile. Anzi, verrebbe da dire che si tratta di una inutilizzabilità quasi preziosa, forse indispensabile, sen-

za la quale non riusciremmo, per esempio, a riconoscere Nietzsche. Senza la quale, per esempio, i suoi testi, l'insieme dei suoi scritti, potrebbero oramai costituire tutt'al più un caso letterario del passato, e forse neanche tanto rilevante. Ma non solo preziosa per questo: in quella inutilizzabilità resta infatti attiva una riserva critica che non è dell'ordine dell'argomentare – né tanto meno rientra in forme dell'agire che non implicano l'argomentare – ma è dell'ordine, appunto, del sottrarsi. Nietzsche che si sottrae all'argomentazione, Nietzsche maestro della sottrazione, in filosofia, nel pensiero e nel pensare, Nietzsche maestro del sottrarsi a se stesso, a noi, forse del possibile sottrarci a noi stessi.

Se Nietzsche è diventato, oggi, questo – e sempre che lo sia diventato, sempre che da lui si voglia imparare piuttosto questo che non mistiche zarathustrane oppure defunzioni divine da propaganda pseudoreligiosa – lo si deve soprattutto a coloro (pochi) i quali hanno avuto la forza di misurare il proprio pensiero con il suo. Ricevendone, in cambio, sicuramente delle soddisfazioni ma anche dei contraccolpi di una certa portata. Potrebbe bastare qui il caso più emblematico, quello del vecchio Heidegger che, ultrasessantenne, non solo si rimette al lavoro sui corsi che aveva dedicato a Nietzsche un quarto di secolo prima, ma che ne esce, dice lui stesso, "distrutto"¹. Una lettura, quella di Heidegger, che denuncia (involontariamente, e proprio per il massiccio impiego di forze) anzitutto l'inquietudine di fronte a un pensiero non governabile, dal nucleo indefinitamente differito. Con tutta l'astuzia filosofica possibile (il pensiero unico di Nietzsche, la sua epocalità, il suo essere compimento della metafisica ecc.), Heidegger cercherà di braccarlo, con un tentativo tanto più grande e definitivo quanto più ritardato nel tempo, quasi occorresse attenderne la difficile maturazione. Altri ci avevano provato, forse più frettolosi, e forse filosoficamente meno robusti o determinati di lui nel circondare Nietzsche con coordinate filosofiche, e comunque lungo la strada che anche Heidegger avrebbe alla fine preso: costruire – su e con le rovine del testo nietzscheano – un edificio di pensiero. Gesto che oggi sarebbe da considerarsi sicuramente molto più arrischiato di un tempo², ma che certo Heidegger aveva incominciato a tenere in considerazione proprio mentre organizzava i suoi primi corsi universitari su Nietzsche, e forse – un forse che va



sottolineato – dopo avere assistito alla pubblicazione, nel 1936, del *Nietzsche* dell'amico Karl Jaspers. Al quale – ed è il punto conclusivo di questo lungo preambolo – va riconosciuto il merito di avere tentato per la prima volta di raccogliere tutti gli aspetti del pensiero di Nietzsche per costruire con essi una totalità convincente.

È vero che già allora non mancavano opere, anche di grande respiro, dedicate a Nietzsche (le letture di Bertram, di Baeumler, di Löwith)³ tutte però costrette a sacrificare in qualche modo una tematica o un aspetto o una parola dell'opera di Nietzsche a un'altra, a scegliere una prospettiva di aggregazione, a far pesare un *Grundwort*

più di un altro. Jaspers⁴ invece punta subito, e direttamente, alla posta più alta: Nietzsche, il filosofare di Nietzsche, è una totalità e come tale va inteso. Anzi, deve essere quella totalità che assolutamente non è. La forzatura può sembrare estrema (sicuramente anche lo è), eppure all'interno di un gesto fatto con ottime intenzioni ma con grande e magari non del tutto consapevole violenza, si manifesta qualcosa diciamo di ineluttabile. Nietzsche, la posta in gioco che la totalità del suo pensiero è stata ed è, l'accanirsi intorno alla sua eredità (fatta di nazismi e di denazificazioni, di falsificazioni familiari vere o presunte, di libri fatti con testi suoi ma costruiti quasi contro di lui) con Jaspers trova la prima grande formulazione, o meglio espressione, di un inevitabile fallimento. Tutt'altro che rilevato, beninteso, da Jaspers, ma riconoscibile al punto da non poterlo ignorare nel momento in cui tutta l'"introduzione alla comprensione" del filosofare di Nietzsche si fonda su una ipotesi di assimilazione e conciliazione. Da differire continuamente, avverte da subito e a più riprese Jaspers, e tuttavia da perseguire con altrettanto continua ostinazione.

Possiamo dunque partire da qui, da questa irrefrenabile motivazione a (ri)costruire ciò che per altro non era mai stato costruito, ciò che da subito si è dato sotto forma di rovina o di frammento, per cogliere il gesto filosofico fondamentale di Jaspers nei confronti di Nietzsche. Gesto che lo guiderà dall'inizio alla fine, gesto che d'altronde guiderà – forse inevitabilmente – molti altri dopo di lui in imprese analoghe, anche se di tenore diverso. Forse inevitabilmente perché, e questa è la seconda cosa che andrebbe sottolineata, l'avanzare jaspersiano, nel (ri)costruire il "filosofare" di Nietzsche, punta decisamente su una questione affatto legittima, una questione che stavolta ha decisamente un'aria davvero nietzscheana, e che si annuncia al meglio con le parole dello stesso Jaspers: "I pensieri di Nietzsche debbono essere inseriti in un solo grande processo, che è al contempo sistematico e biografico"⁵. Nietzsche, il pensatore della volontà di potenza in quanto vita, del divenire che afferma se stesso come eterno ritorno dell'uguale, del superuomo che implica già solo concettualmente l'attività vitale della vita, il pensatore infine del superamento antinichilistico del nichilismo, si trova in queste poche parole colto nel tratto forse più decisivo della immagine del suo pensiero: pensiero della vita, della vitalità della vita stessa. La totalità di

cui Jaspers muove alla ricerca non lascia dunque fuori la "vita", elemento spesso ritenuto irriducibile – anche dallo stesso Nietzsche – al pensiero; ma ciò in maniera da consentirsi di spostare il gioco su un altro piano. Per esempio (e in riferimento alle prime pagine del libro secondo) sul piano di una idea di esistenza che viene a costituire una sorta di terreno comune e neutro sul quale fare coesistere il vivere e il pensare. Già insomma la nozione di esistenza (il tema che Jaspers sta affrontando nell'enunciare queste indicazioni è quello dell'uomo), l'esserci dell'uomo, sembra fungere da nozione ulteriore – che va oltre e trattiene – i termini di un inopportuno dualismo filosofia/vita. Ma le articolazioni devono moltiplicarsi, scomporre (metodologicamente) ciò che è unito per unire ulteriormente e ancora di più:

Nella nostra esposizione dobbiamo, per quanto possibile, separare ciò che nell'insieme è inscindibilmente collegato: in primo luogo, Nietzsche coglie in modo oggettivo l'esserci dell'uomo, come appare nel cosmo e nel suo continuo mutamento psicologico. In secondo luogo, concepisce la *libertà* dell'uomo come il modo in cui l'uomo stesso si realizza. In terzo luogo, anziché la realtà dell'uomo, nel *simbolo del superuomo* egli coglie un ideale indeterminato di ciò che l'uomo, superando se stesso, deve diventare nel mondo.

Solo in questo sviluppo completo e nella completa articolazione del suo pensiero, che procede per contraddizioni, si rivela l'ampiezza della visione nietzschiana dell'uomo⁶.

Di questo piccolo brano, che potrebbe essere stato scelto quasi a caso, più che il percorso specifico (dall'uomo al superuomo) andrebbe tenuto in considerazione il carattere esemplare, che si riproduce anche in moltissimi altri luoghi in cui Jaspers (ri)costruisce la totalità di una immagine (di "uomo" in questo caso, di "verità", di "mondo", di "politica" negli altrettanti casi rispettivi) attraverso superamenti e proiezioni che – seppure non vogliono "conciliare" le contrapposizioni – vanno a costituire una completezza organica di senso. Un senso sempre ulteriore, sempre in certa misura trascendente rispetto a quella immanenza che rivendicano – e che anche sono, nella loro molteplicità – i testi di Nietzsche.

Non ha alcun senso, non c'è alcun motivo per rimproverare a Jaspers un prospettiva che mira al trascendimento radicale dal momento che tutto il suo pensiero è – si caratterizza per il fatto di essere – orientato dalla trascendenza. E poi non è neanche detto che una (ri)costruzione delle (e con le) rovine nietzscheane sia in linea di principio da evitare. Anzi, in certa misura si potrebbe pensare che è inevitabile, che in fondo questo è uno dei sensi che possiamo attribuire all'interpretazione (di Nietzsche o forse addirittura in generale); e si potrebbe pensare che l'interpretazione intesa come (ri)costruzione, nel caso di Nietzsche, è largamente legittimata proprio dallo stato di rovina del suo testo. Ciò che invece non va acquisito senza riserve è piuttosto la (presunzione di) univocità che viene messa in azione nell'interpretare. È vero che Jaspers continua a dire – anzi questo è addirittura l'esordio del suo dire – che leggere Nietzsche significa imbattersi in continue contraddizioni, che anzi

tutte le affermazioni di Nietzsche sembrano esser negate da altre sue affermazioni. *Contraddirsi* è il tratto fondamentale del pensiero nietzscheano. In Nietzsche è quasi sempre possibile trovare un giudizio ed anche il giudizio opposto. Sembra che egli abbia su tutto due opinioni. [...] Il compito dell'interpretazione è in ogni caso quello di ricercare le contraddizioni in tutte le forme: non bisogna mai essere soddisfatti fino a quando non si è trovata *anche* la contraddizione, per poi comprendere eventualmente queste contraddizioni nella loro necessità⁷.

Questo però, e lo si vede bene anche senza essere particolarmente smaliziati, non significa altro che imbrigliare le contraddizioni, tutte le contraddizioni in un sistema coerente di – appunto – contraddizioni. In tal senso Jaspers può presentare la stessa bizzarria logica sottesa all'insieme dei testi di Nietzsche come un elemento di aggregazione intorno a un nucleo. Nucleo che, ovviamente, non c'è, non si dà per Nietzsche stesso, ma che proprio per questo (e non malgrado questo) Jaspers ha (avrà) la possibilità di (pro)porre:

l'opera di Nietzsche non presenta un vero e proprio punto

centrale [...]. Ciò che egli riteneva essenziale si manifesta proprio in ciò che è apparentemente casuale e occasionale⁸.

Non si tratta di un misconoscimento esplicito, al limite della malafede, quello che allora dirige Jaspers a incalzare Nietzsche verso una totalità del senso della sua opera; si tratta invece di un segno netto di quella inevitabile resistenza che la filosofia, il pensiero nella consapevolezza della propria tradizione e storia, delle proprie modalità, delle proprie strategie e dei propri scopi non può non organizzare di fronte al testo che, con la sua irriducibilità, rischia di porre appunto la filosofia in una "crisi" senza ricupero. Quella crisi che, se è indotta dalle rovine del senso che il testo di Nietzsche contiene, con cui anzi coincide, o che semplicemente è, cerca di risolversi e dissolversi attraverso un senso delle rovine, una nuova costruzione, altra totalità.

Forse il luogo per questo aspetto più esemplare è il terreno del nichilismo. Forse anche perché, ai nostri odierni occhi, è quello più delicato, e ancora un luogo di tensioni (teoriche, ma non solo) che fanno comparire alcuni fantasmi che tuttora si aggirano, la cui ascendenza tra l'altro porta direttamente (anche) a Nietzsche. I fantasmi delle contrapposizioni forti, anzi rigide, tra razionale e irrazionale (meglio: tra razionalismo e irrazionalismo), tanto per dirne una; dove il significato del nulla viene giocato strategicamente su un piano ontologico per – mostrata e acquisitane la infondatezza – confutarne e disinnescarne la portata critica, sicuramente molto più inquietante. Portata critica che proprio con Nietzsche e a partire da lui tocca anzitutto la dimensione – più che dell'"essere" – del valore, della morale nella sua genealogia e nella dissimulazione all'interno dei piani di verità cui, appunto per nascondersi, ha dato vita. Tocca insomma la veridicità e il senso dei (nostri) discorsi.

Il nichilismo dunque. Cui Jaspers non dedica né una particolare quantità di osservazioni né una particolare rilevanza nel suo quadro di fondo. Tranne forse verso le ultime pagine del libro, nel momento in cui è in dirittura di arrivo e sta per tirare le somme e finalmente stringere i vari nodi del discorso. I quali potranno scorrere sino in fondo e serrarsi solo se non incontreranno soluzioni di continuità lungo la linea che deve portare Nietzsche dalla sua radicale volontà di immanenza alla più jaspersiana volontà di (leggerlo in vista di una) trascendenza.

Le cose in effetti non stanno in maniera così semplice o lineare. Jaspers non banalizza o trasforma i discorsi di Nietzsche in ciò che dicono; tuttavia, facendoli convergere entro un unico discorso – come si diceva composto da varie e magari incoerenti posizioni – riesce a cogliere quegli elementi di unità che va cercando. Nel caso del nichilismo, e della morte di Dio a esso strettamente collegata, Jaspers ha l'opportunità di mostrare come i testi di Nietzsche non parlino la lingua (contraddittoria e banale) dell'ateo, né quella dello scettico disincantato. In primo piano infatti c'è la perdita del centro di gravità, di quell'ultimo punto di riferimento, concesso dal cristianesimo e dalla trasposizione trascendente della verità e dei valori:

poiché nell'esserci cristiano ogni ancoraggio e valore riposava in un mondo finto, nel momento in cui si riconosce tale finzione, quel mondo stesso sprofonda in un nulla, quale l'uomo non aveva ancora fino ad oggi conosciuto⁹.

Non solo però Jaspers sottolinea la tensione con cui la morte di Dio e il nichilismo sono da Nietzsche affrontati, che già di per sé attesta una consapevolezza tragica e non liquidabile della questione, ma mostra come questa tensione abbia in fondo una motivazione logica. Lo dice esplicitamente:

Secondo Nietzsche, la situazione in cui è sorto questo nichilismo può essere caratterizzata *logicamente* in relazione all'erronea pretesa che per il mondo valgano *in assoluto* categorie come quelle del *senso* e della *totalità*. Se io presumo erroneamente che nel mondo vi sia un *senso* che racchiude in sé tutto l'accadere, ne consegue che, per un uomo onesto, quel senso non può essere trovato, e alla fine resta solo il vuoto di una terribile delusione, il tormento dell'"invano"¹⁰.

E si mostra così, magari obliquamente, in che modo Nietzsche assuma ed esprima il *pathos* che deriva da quella che a un primo e frettoloso sguardo può sembrare una difficoltà o una impossibilità logica, ma che in effetti investe la nostra stessa sopravvivenza. Altri testi di Nietzsche, riportati da Jaspers in altre pagine e comunque famosi, so-

stengono la necessità dell'errore per la stessa sopravvivenza della specie umana¹¹. Ecco qualche altra frase a conferma di questa linea di lettura:

Le tesi fondamentali di Nietzsche sull'avvento del nichilismo, sul "Dio è morto" e sul movimento dell'uomo verso una rivoluzione senza precedenti – una esperienza dell'epoca, attraverso la quale Nietzsche comprende anche ciò che al contempo egli stesso è – sono di una inquietante profondità¹².

In particolare perché per esempio la morte di Dio

non può significare la consapevolezza di una conoscenza dell'intero corso delle cose umane, e dunque anche della crisi presente. Infatti, nel pensiero di Nietzsche, non hanno più valore quelle affermazioni storico-filosofiche sulla *totalità*, secondo le quali si presume di sapere quale sia il corso del mondo, che hanno dominato la concezione storica dell'uomo, da Agostino fino a Hegel¹³.

Insomma,

Nietzsche stesso deve alla fine combattere questo ed ogni altro sapere della totalità del processo. Egli sa che noi siamo sempre all'interno del processo, non fuori o al di sopra di esso; e non possiamo abbracciarlo con lo sguardo, averne una visione d'insieme [...]. Ad una conoscenza definitiva del tempo, alla quale noi dovremmo sottometterci come ad un sapere universalmente valido, Nietzsche non può dunque aver ragionevolmente pensato neppure con la frase "Dio è morto", nonostante la sua forma apodittica [...]. Nulla è per lui un sapere definitivo, ma tutto rimane un'immensa tensione, che ha la sua origine nel suo proprio essere¹⁴.

Ecco dunque un Nietzsche tutt'altro che disincantato, tutt'altro che mosso da una rapida soluzione del problema (morale e logico, prima ancora che ontologico) della trascendenza, un Nietzsche che sembra

addirittura dover combattere contro le sue stesse tesi, e proprio in quanto si tratta di tesi, di prospettive che, si potrebbe dire, hanno perduto il loro carattere prospettico; hanno perduto cioè il radicamento, il rapporto con il "nulla" da cui erano scaturite. Se c'è una onestà, se c'è un rigore del prospettivismo, questo consiste non tanto e soprattutto non solo nel moltiplicare le prospettive, ma nel continuare a considerare che ci sono prospettive proprio in quanto non si dà qualcosa come la verità, un piano di consistenza, un terreno, fosse pure a sua volta prospettico. In linea di fatto, le prospettive possono essere infinite, ma in linea di diritto c'è prospettiva, ci sono prospettive (infinite) proprio perché paradossalmente non possono colmare il vuoto o il nulla dal quale provengono. A meno di non ammettere qualcosa di "altro" al di là delle infinite prospettive, che però logicamente non si può ammettere.

Forse è proprio in questa direzione che vuole farci guardare Nietzsche con la sua volontà di immanenza. Anche una glorificazione della prospettiva, delle prospettive, delle forze e dei rapporti tra forze ecc. può aprire la strada a una metafisica, a una trascendenza che necessariamente offra ospitalità a quel bisogno di errore (inteso come verità) senza di cui non potremmo vivere. Non solo: anche semplicemente una assolutizzazione immanente delle prospettive conduce a una trasposizione su altro piano del carattere prospettico (del vivente, del pensare ecc.). La questione insomma è: affermare le prospettive e il carattere prospettico e la pura immanenza non significa forse correre il rischio di introdurvi subito accanto (o sopra) una trascendenza?¹⁵ Una immanenza, *nella sua verità*, è o diventa necessariamente trascendente. Da sempre la filosofia ce lo insegna.

Ecco perché Jaspers, da autentico filosofo, non si lascia fuorviare e distrarre, ma punta direttamente in questa direzione, mira esattamente all'unico possibile appiglio filosofico che Nietzsche gli concede, all'unica possibile porosità permeabile al discorso filosofico: un elemento di assoluto. Lo dichiara verso la fine, parecchie pagine e parecchi argomenti dopo avere abbandonato e concluso la questione del nichilismo e della morte di Dio, tornandoci su:

La morte di Dio non è per Nietzsche soltanto un fatto terribile, ma esprime la sua volontà di ateismo. Poiché cerca la pos-

sibile altezza dell'essere umano, che per lui può essere veramente tale solo in quanto reale, egli sviluppa nel proprio pensiero la volontà di un puro al-di-qua.

Per Nietzsche si tratta qui non già di un pensiero fondamentale fra tanti altri, bensì di un impulso dominante, al servizio del quale sono posti tutti i suoi pensieri fondamentali; si tratta, per così dire, del pensiero che è alla base di tutti i pensieri fondamentali. Esso è emerso in ogni capitolo ed ora dev'essere visto e interpretato nella correlazione con il tutto¹⁶.

Ecco allora finalmente il punto di appoggio: c'è un pensiero fondamentale più fondamentale di altri, "alla base di tutti i pensieri fondamentali". Il gioco è fatto. Per Jaspers, e per chiunque altro, per lo stesso Heidegger (il pensiero unico, non pensato, che compie la metafisica), Nietzsche non è più un nome proprio ma diventa una formula¹⁷, la chiave di sé come problema ma anche la riduzione di sé a problema, la possibilità di pensare, in un solo tratto, una molteplicità di discorsi, di appunti, di frammenti, di contraddizioni... Non importa che a percorrere tutti i testi di Nietzsche si trovino infinità di prospettive contraddittorie, di affermazioni e di smentite, di conferme buone per i nazisti, per i filosemiti, per i detrattori di Rousseau o di Kant, un po' dunque per chiunque, e quindi anche per nessuno. Nel momento in cui si affaccia la possibilità di trasporre ciò che si trova in una serie (qualsiasi) di enunciati su un piano generale di discorso filosofico, diventa possibile l'interpretazione, quella che con un po' di forzatura (e magari di bisticcio fra termini) potremmo chiamare la *volontà* metafisica di interpretazione. O forse la *necessità* metafisica di interpretazione. Sì perché forse questo discorso non riguarda inclinazioni personali, la capacità o la correttezza, la buona fede o la quantità di strumenti esegetici a disposizione. E comunque il punto non sta nel proporre una interpretazione, un prospettiva, piuttosto che un'altra; il punto sta nell'essere avveduti circa il fatto che questo è un rischio, forse più che un rischio, magari appunto una necessità implicata dal discorso filosofico stesso.

Continuiamo ancora un poco il discorso di Jaspers, interrotto nel momento in cui abbiamo visto affacciarsi per lui l'opportunità di trovare quell'"impulso dominante" dal quale dipendono "tutti i pensie-

ri fondamentali” di Nietzsche. Legata alla morte di Dio, questa volontà di immanenza, passando attraverso l’eterno ritorno e la volontà di potenza¹⁸, diventa la base della concezione dell’essere:

Al contrario della trascendenza di Dio, l’essere è sempre l’immanenza che io posso trovare, indagare, produrre: Nietzsche vuole dimostrare fisicamente l’eterno ritorno, osservare empiricamente la volontà di potenza e la vita, far nascere il superuomo. Ma ciò che egli ogni volta intende in senso metafisico non è più l’essere determinato, particolare, che si trova nel mondo. Perciò, il contenuto di questi pensieri, nella misura in cui non può essere scambiato con alcun oggetto determinato nel mondo, diventa di fatto una trascendenza, pur restando un’immanenza assolutizzata nel linguaggio¹⁹.

In effetti qui Jaspers non può non avere ragione, non gli si può imputare alcuna forzatura nel tradurre la concezione nietzscheana di un (essere come) “puro al-di-qua” in una trascendenza, in quel diventare “di fatto una trascendenza” che custodisce il piccolo e potentissimo segreto dialettico del pensare in filosofia. Resta tuttavia aperta la questione se “Nietzsche” possa davvero ri(con)dursi a questo, cioè a un pensare in filosofia, a un “*Philosophieren*”. Questione che resta aperta, vorrei dire, non nel senso che rimaniamo in attesa che si chiuda, ma nel senso che deve, dovrebbe restare aperta, dovremmo fare attenzione – proprio leggendo Nietzsche – a non chiuderla mai del tutto, a lasciare insomma che una apertura ci impedisca di fare e chiudere definitivamente i conti con Nietzsche, e così probabilmente di perderlo. Come capita di vedere proprio nell’operazione di Jaspers, che come contropartita di una volontà di mantenere il carattere aperto dei testi di Nietzsche proiettandoli in un trascendere infinito, li chiude di fatto entro quel senso unico che proprio il “*Philosophieren*” gli aveva insegnato a trovare.

Alcuni, spesso con studiata malizia, amano sostenere che Nietzsche in fondo non ne sapeva poi tanto di filosofia. Forse è vero. Forse però proprio questo gli ha consentito di disseminare come rovine la sua opera, rendendola (involontariamente) tanto inespugnabile quanto aperta. Come la lettura di Jaspers, altrettanto involontaria-

mente, mostra. Circa la quale, se si dovesse fingere di darne conto in forma di recensione, si potrebbe concludere nella maniera seguente: in questo libro, Karl Jaspers mette in luce come l'opera di Nietzsche sia caratterizzata dalla mancanza di nucleo, dallo stato di pura rovina, di rovina assoluta e insomma di frammento. Da qui, l'autore ha la possibilità di aprirsi una strada, in fondo abbastanza agevole, all'interno di tutta l'opera nietzscheana. E, va riconosciuto, non senza lasciarci un testo su Nietzsche di notevolissima utilità: una grande raccolta di citazioni ordinate per temi e richiami e analogie e attinenze, senza manipolazioni o forzature. Forse uno dei prodotti migliori nel campo di quel genere letterario che sono le antologie nietzscheane, proprio perché non privo di un forte motivo di fondo a orientarne la frammentarietà, che può insegnarci a (non) leggere Nietzsche.

¹ "In casa e con gli amici va ripetendo: 'Der Nietzsche hat mich kaputtgemacht!', vale a dire: 'Quel Nietzsche mi ha distrutto!'", come riporta F. VOLPI nella Postfazione a M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (1961), trad. it. a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano, 1994, p. 972. Cfr. anche Id., *Seminari di Zollikon. Protocolli seminariali - Colloqui - Lettere* (1987), Edizione tedesca di M. BOSS, a cura di A. GIUGLIANO ed E. MAZZARELLA, Guida, Napoli, 1991, lettera a M. Boss del 16 agosto 1960, p. 365: "Caro amico, sono ancora all'interno dell'abisso Nietzsche".

² Cfr. quanto meno le infinite cautele cui invita per esempio J. DERRIDA in *Sproni. Gli stili di Nietzsche* (1978), trad. it. Adelphi, Milano, 1991.

³ E. BERTRAM, *Nietzsche. Per una mitologia* (1918), trad. it. il Mulino, Bologna, 1988; A. BAEUMLER, *Nietzsche. Filosofo e politico* (1931), trad. it. Edizioni "Lupa Capitolina", Padova, 1983; K. LÖWITZ, *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1935, 1956²), trad. it. Laterza, Roma-Bari, 1982.

⁴ K. JASPERS, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare* (1936), trad. it., a cura di L. RUSTICHELLI, Mursia, Milano, 1996.

⁵ Ivi, p. 31.

⁶ Ivi, pp. 125-126.

⁷ Ivi, pp. 29-30.

⁸ Ivi, p. 25.

⁹ Ivi, p. 227.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ Esempiare fra tutti il seguente: "La verità è la specie di errore senza di cui una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere. Ciò che decide è da ultimo il valore per la vita", F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884-1885*, trad. it. in *Opere*, a cura di G. COLLI e M. MONTINARI, vol. VII, t. 3, 34 [253], p. 182.

¹² K. JASPERS, *Nietzsche*, cit., p. 228.

¹³ Ivi, pp. 228-229.

¹⁴ Ivi, pp. 229-230.

¹⁵ Una lettura di Nietzsche che con grande attenzione e non senza difficoltà tenta di evitare questo rischio è quella di G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia* (1962), trad. it. Feltrinelli, Milano, 1992.

¹⁶ K. JASPERS, *Nietzsche*, cit., p. 386.

¹⁷ Si veda in tal senso la potente connotazione che fornisce a questo nome Heidegger esattamente all'inizio del *Nietzsche*. Vale la pena di riportare le prime due righe della prefazione, del testo cioè scritto per ultimo, che compare all'inizio perché deve suggerire, deve mostrare anzi che è stato già suggerito il tutto: "Nietzsche" – il nome del pensatore sta, come titolo, a indicare *la cosa in questione* [Sache] nel suo pensiero", M. HEIDEGGER, Premessa a *Nietzsche*, cit., p. 19; ecco, si diceva, il nome immediatamente espropriato alla persona, non più individuo ma *questione*, cosa in questione, totalità che racco-

glie un'opera, che dà senso a un'opera, che consente a un'opera di farsi senso, senso necessariamente unico.

¹⁸ Nel cortocircuito di poche righe la cosa si pone in questi termini: "Nella sua dottrina metafisica Nietzsche esprime che cosa propriamente sia l'essere stesso, vale a dire nient'altro che il puro al-di-qua: l'essere è l'*eterno ritorno* di tutte le cose; al posto della credenza in Dio è subentrata la necessità di comprendere questo ritorno e le sue conseguenze per la coscienza dell'essere, per l'agire e per l'esperienza. L'essere è la *volontà di potenza*; tutto ciò che accade non è altro che una manifestazione della volontà di potenza che, nelle sue infinite forme, è l'unica forza propulsiva del divenire. L'essere è *vita*; esso viene chiamato con il simbolo mitico di Dioniso. Il senso dell'essere è il *superuomo*: 'La bellezza del superuomo venne a me come un'ombra... Che mai possono importarmi ancora – gli dei!'", K. JASPERS, *Nietzsche*, cit., p. 387.

¹⁹ Ivi, p. 387.

LO STATO DI EMARGINAZIONE DELLA PSICOPATOLOGIA. QUALI RESPONSABILITÀ PER GLI PSICOPATOLOGI?

Mario Rossi Monti

*La
psichiatria
comunitaria
e il suo
fondamento
inespresso*

Un importante storico della scienza ha scritto: "più vi spingerete verso il cuore di un problema storico strettamente delimitato, più finirete per incontrare, in quello stesso problema qualcosa che vi spingerà al di fuori, aldilà dei suoi confini" (Lovejoy, 1960). Approfondire il tema dell'influenza della psicopatologia fenomenologica sullo sviluppo della psichiatria comunitaria o territoriale significa immergersi in una congerie di influenze problematiche, di contatti e di ramificazioni che rimandano al clima culturale che fece da sfondo alla nascita della legge 180: dalle influenze della psichiatria di settore francese e del modello anglosassone della comunità terapeutica, alle posizioni eclettiche tradizionalmente assunte dalla psichiatria italiana (da sempre ammalata di provincialismo) fino allo sviluppo ed alla affermazione di una chiave di interpretazione estremizzata di tipo socio-genetico della malattia mentale.

Come si collocava la psicopatologia fenomenologica in quel contesto? Nel 1964, mezzo secolo dopo la sua prima edizione, veniva pubblicata in italiano la *Psicopatologia Generale* di Karl Jaspers. Dieci anni prima era stata pubblicata da Sansoni la *Psicopatologia Clinica* di Kurt Schneider. Nel 1966 Cargnello aveva pubblicato *Alterità e alienità*: in una nota bibliografica alla fine del volume aveva indicato Callie-

ri, Basaglia e Bovi come i più significativi autori di contributi di psicopatologia fenomenologica in Italia. Si era insomma costituito, negli anni precedenti alla legge 180, un insieme di punti di riferimento importanti per la psicopatologia fenomenologica, anche se la psichiatria italiana – lo ricordava qualche anno fa uno dei protagonisti di quella stagione (Giacanelli, 1998) – restava sostanzialmente sorda alla grande cultura psicologica e psicopatologica europea arroccandosi in un rifiuto esplicito e programmatico delle psicologie e delle psicopatologie.

Ciò nonostante questi punti di riferimento di carattere europeo facevano parte della formazione e dello sfondo culturale di appartenenza di molti degli artefici di quella piccola rivoluzione copernicana che si realizzò con la legge 180 (De Martis, Bezoari, 1982). Mi limiterò a ricordare lavori come *Il mondo dell'incomprensibile schizofrenico attraverso la Daseinsanalyse* (1953) o *Il corpo nell'ipocondria e nella depersonalizzazione* (1956) di Franco Basaglia o gli studi di etnopsichiatria (ad esempio sul tema della fine del mondo nelle malattie mentali) condotti da Giovanni Jervis in collaborazione con Ernesto De Martino.

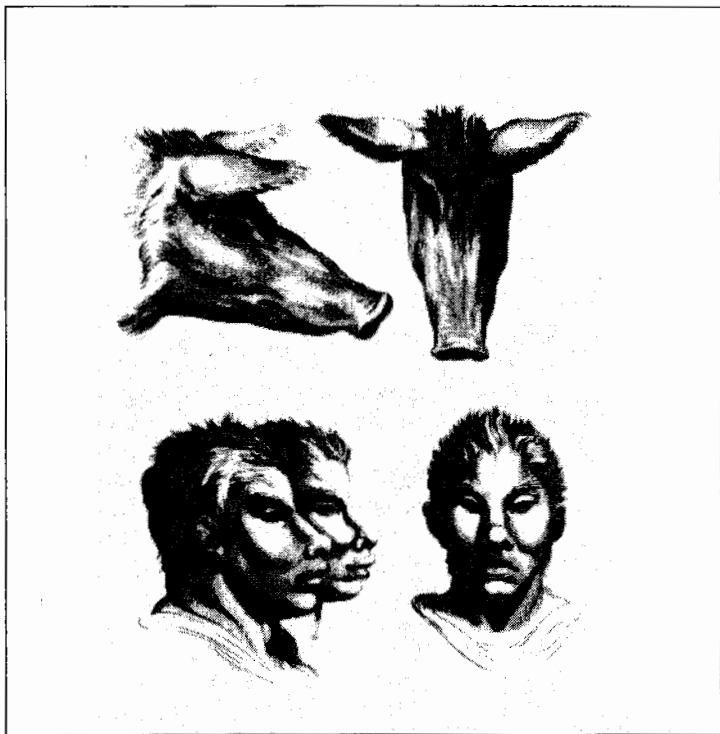
Oggi, a distanza di oltre venti anni dalla legge 180, è difficile volgere lo sguardo all'indietro e cogliere distintamente le tracce della dimensione psicopatologica nella psichiatria di allora. Anche perché forse la cultura psicopatologica in Italia – al di là dei contributi dei singoli – non è mai riuscita ad affermarsi in maniera nitida e visibile. La tesi che voglio proporre – forse poco originale – è che temi atinti dalla grande cultura psicopatologica europea, segnatamente francese e tedesca, erano presenti in uno sfondo inespresso, facevano parte di una dimensione tacita di quel movimento mutativo che realizzò la nuova legge sull'assistenza psichiatrica. Tuttavia,

se da un lato queste idee costituirono uno dei presupposti del cambiamento, dall'altro furono lasciate cadere, travolte o sommerse dalla marea montante del sociologismo.

Tra il Basaglia psichiatra-fenomenologo e il Basaglia psichiatra-sociale esiste una persistenza là dove altri hanno invece visto solo una discontinuità. Questa è una delle tesi che Stefano Mistura (2000) presenta in una articolata riflessione sul pensiero e l'opera di Franco Basaglia. In questa ritrovata continuità, ad un certo punto del suo percorso, "Basaglia si congeda dalla fenomenologia, in realtà rimanendole fedele" sulla base dell'idea (in realtà fortemente discutibile) che l'incontro con "l'uomo delirante" debba rappresentare il superamento di una psicopatologia che si limita a comprendere la struttura del delirio. Ma il "tradimento fedele" di Basaglia (Mistura, 2000) ha aperto la strada, aldilà del suo percorso personale, ad una deriva sociogenetica che ha finito per riportare la psicopatologia al punto di partenza: così come la psichiatria clinica aveva da sempre ignorato le implicazioni metodologiche della psicopatologia, la visione ideologicamente sociogenetica della malattia mentale che prese campo nella psichiatria italiana di quegli anni (andando oltre le intenzioni stesse di Basaglia) rimise nell'ombra la psicopatologia. Il "tradimento fedele" di Basaglia aveva, insomma, in sé i germi di una nuova emarginazione della psicopatologia. Uno dei paradossi con cui si è dovuta confrontare la psicopatologia è rappresentato dal fatto che proprio nel momento in cui si traducevano in realtà alcune delle sue idee guida, la psicopatologia fenomenologica veniva nuovamente marginalizzata; oscurata da un'oscillazione verso il polo socio-genetico che ne stravolgeva le premesse e finiva per costituire il presupposto per la restaurazione di un paradigma biologistico (vale a dire di un

paradigma biologico troppo spesso degenerato) tuttora in gran parte operante nella psichiatria italiana.

È vero che in quel contesto una azione era certamente necessaria per modificare le condizioni degradate nelle quali veniva gestita l'assistenza manicomiale. Il problema era quello di smuovere attraverso l'azione l'inerzia del mondo sociale: vincere la vischiosità della istituzione manicomiale al cambiamento. E le importanti sollecitazioni culturali introdotte nella psichiatria italiana dalla psicoanalisi o dalla psicopatologia fenomenologica non erano state *di per se stesse* sufficienti a dar vita a questo cambiamento; non raramente i cultori di psicoanalisi o di psicopatologia fenomenologica collocavano la loro raffinata formazione a lato dell'operare clinico-psichiatrico, senza realizzare, al di là di importanti eccezioni, alcuna contaminazione creativa tra i due ambiti; in una sorta di doppia partita raffinate analisi psicopatologiche svolte "a tavolino" convivevano con una degenerata gestione manicomiale della follia. Il retroterra di questa necessità di agire e di fare entrare in collisione questi due diversi mondi era però certamente rappresentato dall'idea, cara alla psicopatologia fenomenologica, che in quelle condizioni che la psichiatria clinica connota come gravi malattie mentali è sempre possibile riconoscere un progetto di mondo, un progetto quanto si vuole disgraziato ma pur sempre un possibile modo di essere nel mondo. Questa idea, insieme con la osservazione freudiana secondo la quale anche nelle più gravi psicosi esiste sempre un brandello di parte osservante del Sé che assiste sbigottito al divampare della follia, metteva in crisi l'idea della malattia mentale come destino e del malato come oggetto totalmente incomprensibile con il quale ogni dialogo e comunicazione è di principio escluso. Quando il malato era "ridotto a mero corpo" (Giacanelli, 1998) si realizzava il fenomeno



della scomparsa delle persone nei corridoi dei reparti manicomiali (Petrella, Bezoari, 1982). Come se i corpi dei pazienti manicomiali fossero diventati gusci vuoti ed abbandonati dalla soggettività e dalla loro stessa storia. La poetessa Alda Merini, che ha trascorso molti anni della sua vita in manicomio, ha scritto che in quella condizione "la tua vestaglia ti diventa insostituibile, e così gli stracci che hai addosso perché loro solo conoscono la tua vera esistenza, il tuo vero modo di vivere". Persone delle quali nessuno sapeva più niente e delle quali, in cartella, ri-

manevano povere tracce; il più delle volte annotazioni relative ad aspetti oggettivabili del corpo e delle sue funzioni (altezza, peso, alvo, pressione, *etc.*); altre volte note che davano conto dei rimpalli istituzionali (trasferimenti da un reparto all'altro); oppure annotazioni sullo stato psichico siglate da giudizi senza che fosse in alcun modo ostensibile il percorso attraverso il quale le parole, le esperienze o i comportamenti del paziente potevano sostenere quel giudizio. Potere concepire il malato mentale, anche il più apatico abitatore dei manicomi, come una persona animata dalla propria soggettività o nella quale si affacciano barlumi di affettività; pensare ad un soggetto che potesse in qualche modo prendere posizione rispetto alla propria malattia significava quindi introdurre una visione autenticamente dinamica della malattia mentale. Vedere la malattia mentale come la risultante di un gioco di forze e conseguenza della rottura di un equilibrio in cui anche le vicende di vita e l'ambiente possono giocare un ruolo determinante. Non l'ambiente in quanto portatore di eventi che hanno un loro valore oggettivo, ma l'ambiente in quanto portatore di eventi dotati di una loro elevatissima specificità soggettiva, capaci di mettere in risonanza l'intero assetto personologico del soggetto, combinandosi con quest'ultimo come una chiave si adatta alla sua serratura.

*Il peccato
della
psichiatria
comunitaria*

Avere recuperato questa dimensione "ambientale" della follia è stato un grande merito della psichiatria italiana di quegli anni. La consapevolezza dell'esistenza di un mondo interno, della importanza delle esperienze interne, di una analisi delle loro caratteristiche, dei loro contenuti e della loro reciproca articolazione ha gettato le basi sulle quali si è realizzato il ribaltamento del modello di assistenza psichiatrica nel nostro paese. Restituire al malato la propria sto-

ria, la propria soggettività, le proprie abilità (o aiutarlo a recuperare le abilità perdute): una operazione inversa a quell'itinerario di spersonalizzazione e di de-storificazione messo in atto nelle istituzioni totali (Goffman, 1961).

Tuttavia mantenere saldamente questa posizione nel tempo, salvaguardare il contatto con il mondo interno, con la soggettività propria e dei malati è difficile. Soprattutto diventa impossibile se non si hanno a disposizione griglie o reti di senso, modelli ai quali tendere la mano quando il terreno smotta. E non sono sufficienti modelli teorici astratti; è necessario un insieme di modelli che entri a far parte della cultura di ciascuno e della cultura condivisa del gruppo di lavoro. La psichiatria comunitaria italiana invece, come notavano De Martis e Bezoari (1987), non ha dato luogo a livelli originali di concettualizzazione in campo psicopatologico. Ha lasciato emergere una nuova immagine della follia ed ha aperto per un lasso di tempo estremamente limitato uno spazio che però non ha saputo difendere, lasciandolo infiltrare da un altro riduzionismo; coprendo le voci dei pazienti con un modello ipersemplicificato della follia nel quale la malattia mentale consiste soltanto nella ricaduta sul più debole delle contraddizioni sociali.

Se uno dei meriti della psichiatria italiana di quegli anni è quello di avere aperto una porta nella direzione della soggettività, di avere finalmente visto dietro la malattia la persona, il suo grande demerito è quello di avere lasciato cadere questa intuizione per rifluire in una negazione della malattia mentale e della sofferenza individuale specularmente a quella avanzata dal riduzionismo biologistico. "Avere trasformato un frammento di verità in una poderosa menzogna" – ha scritto Arnaldo Ballerini (1999; 2000). E poco importa se il frammento di verità pervertito in

menzogna sia una verità neurobiologica o invece micro- o macro-sociologica. Questo è il peccato della psichiatria comunitaria italiana: avere lasciato cadere la richiesta di ascolto che veniva dal mondo interno dei pazienti, appiattendosi sulla sola dimensione materiale, nell'illusione che modificare le condizioni materiali non fosse soltanto modificare la qualità dell'assistenza ma anche abolire la follia.

*Etologia
dello
psicopatologo*

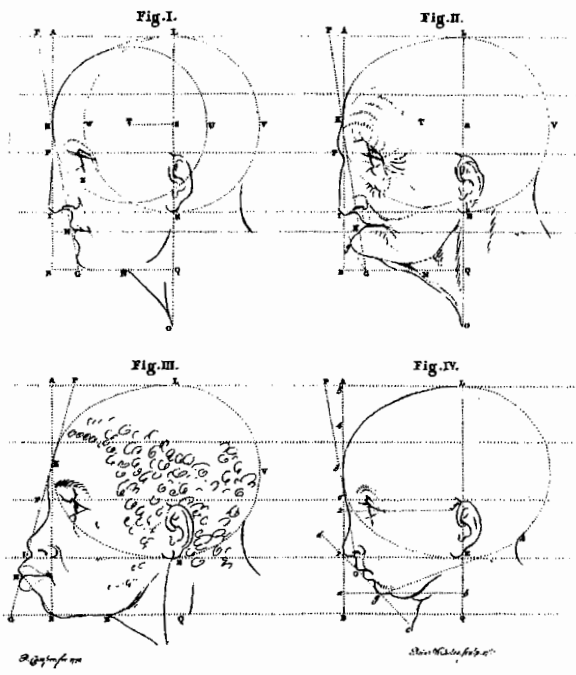
Se la psichiatria anti-istituzionale italiana non ha saputo difendere le radici psicopatologiche del proprio sviluppo, che responsabilità ha la psicopatologia fenomenologica italiana in tutto questo? Almeno una parte della responsabilità del collasso di quello spazio virtuale che si era aperto alle origini della psichiatria comunitaria italiana può essere imputato agli psicopatologi? Io credo di sì e per sostenere questa affermazione cercherò di individuare e discutere alcuni dei fattori che hanno contribuito a questo fallimento. Ma prima di tentare questa analisi vale forse la pena chiedersi: di quale psicopatologo stiamo parlando? qual è il prototipo dello psicopatologo? a quale specie appartiene? come vive nella sua nicchia ecologica? se ne può abbozzare uno schizzo facendo ricorso alle categorie e al linguaggio della etologia?

Lo psicopatologo appartiene ad una specie rara, da sempre considerata in via di estinzione e che meriterebbe di essere protetta dal diffuso inquinamento di cui patisce la psichiatria contemporanea. In realtà, nonostante queste catastrofiche previsioni, si assiste periodicamente al riaffacciarsi sulla scena di minuscole colonie di psicopatologi, che si suppone abbiano condotto negli intervalli silenti una vita di carattere catacombale, annidandosi nei più anonimi servizi psichiatrici. Si tratta infatti di un particolare sotto-

tipo di psichiatra chiamato a svolgere periodicamente una funzione utile alla evoluzione della comunità scientifica, rimescolando le carte della conoscenza. Lo psicopatologo è infatti notoriamente un "guastafeste": ad esempio, guasta le feste della nosografia che gli psichiatri continuamente celebrano con irresistibile passione. Non riesce tuttavia ad organizzarsi in branchi, se non esigui e inclini ad assumere la configurazione del cenacolo; si muove prevalentemente da solo, disdegna le masse e gli assembramenti e di questa solitudine si compiace ("che bello, siamo in pochi, ma quanta intimità tra di noi!"); in alcune non rare varianti si ritiene (un po' presuntuosamente) portatore di un sapere iniziatico, conquistato con diuturna, solitaria e faticosa applicazione: un sapere quindi non facilmente trasmissibile, patrimonio di una comunità di eletti e comunque non oggettivabile. Nonostante la sua indole elitaria, lo psicopatologo non disdegna di apparire di fronte ad ampi consessi. Preferisce quelli formati da colleghi che guardano alla psicopatologia con malcelato scetticismo o addirittura con aperta ostilità, considerandola per lo più l'inutile trastullo di una ristretta schiera di psichiatri che si sono fatti trascinare dalla passione filosofica in una regione eterea nella quale produrre narrazioni prive di implicazioni terapeutiche. Questo ambiente ostile risveglia gli istinti aggressivi e sollecita nella specie una potente spinta alla lotta. In queste condizioni lo psicopatologo dà il meglio di sé. Ad esempio coltivando la irragionevole, un po' ingenua ancorché onnipotente idea di potere appassionare (almeno flebilmente) gli ascoltatori all'idea che ciò che vediamo venire alla luce in maniera drammatica nei nostri più gravi pazienti non rappresenta la ricaduta storica di un processo privo di senso, ma il punto di arrivo di un percorso di cui è possibile individuare, nelle pieghe della vita psichica, gli organiz-

zatori di senso. Può capitare che la propensione narcisistica dalla quale è costituzionalmente affetta la specie gli impedisca di rendersi conto di essere caduto in una trappola: le sue appassionante riflessioni sono state spesso usate per fornire autorevole copertura ad una psichiatria anche rudemente riduzionistica che, travolta da una massa di dati insensati, è alla disperata ricerca di qualche idea intorno alla quale organizzarli. In questo senso il sigillo della riflessione psicopatologica è stato usato come operazione di cosmesi per abbellire e nobilitare una psichiatria povera di idee ed anche di ideali.

Un'ultima considerazione sulle modalità di comunicazione della specie. L'eloquio dell'autentico psicopatologo è spesso frammentato, a tratti incomprendibile. Sulla base di studi di linguistica comparata, alcuni ricercatori hanno avanzato l'ipotesi che il testo subisca continue interpolazioni e contaminazioni con vocaboli attinti ad una seconda lingua, diversa da quella di appartenenza. Questo fenomeno, apparentemente inspiegabile e che riduce di molto le possibilità comunicative della specie, potrebbe essere legato alla persistenza disadattativa di condotte che hanno in passato svolto un ruolo facilitante l'individuazione e la comunicazione *interna* al gruppo primordiale. Analoghe considerazioni sono state svolte sulla inclinazione all'abuso di parole composte o sbriciolate da miriadi di trattini. È singolare che il parlante sia sordo alla problematicità comunicativa del fenomeno che rende manifestamente poco agevole la comprensione del suo discorso. Salvo rare eccezioni, egli infatti non si dà cura di tradurre né di spiegare i termini oscuri che risultano pressoché incomprendibili alla maggior parte degli astanti. Questo uso a prima vista inutile ed insensato di vocaboli estranei alla lingua di appartenenza raggiunge tuttavia uno scopo preciso, animando negli astanti intensi



sentimenti di segno opposto: dal fastidio alla ammirazione. Di entrambe queste evenienze lo psicopatalogo si compiace. Nel primo caso per il rifornimento narcisistico che ciò comporta; nel secondo perché il fastidio alza la posta in gioco e lo stimola ad ingaggiarsi ulteriormente in un comportamento di lotta. Isolate osservazioni etologiche hanno rilevato come una importante misura di disingaggio, qualora si realizzino situazioni di grave *impasse*, sia rappresentata dalla tendenza ad avvitarci in ragionamenti labirintici, dai quali non è più possibile uscire. Nel caso estremo in cui questa strategia si rivela insufficiente,

o addirittura fonte di ulteriori complicazioni, l'ultima risorsa della specie sembra consistere nel lanciare un segnale *passe-partout*: un appello alla irriducibile complessità dell'essere umano.

*Il contributo
degli
psicopatologi
alla
emarginazio-
ne*

Le nuove opportunità che la psicopatologia ha di fronte, e la domanda di formazione che proviene da molti psichiatri e psicologi clinici che lavorano nei servizi, impongono un ripensamento sul modo in cui la psicopatologia si è posta nei confronti della psichiatria clinica ed una riflessione critica su quei fattori che non ne hanno certo facilitato la diffusione. Il contributo che gli psicopatologi hanno dato alla loro stessa emarginazione è legato ad una serie di fattori che, molto schematicamente, si potrebbero così elencare:

1) la vocazione elitaria ed individualistica degli psicopatologi. Se la psicoanalisi ha sofferto (e soffre) di una patologia scismatica per cui la "schiera selvaggia" degli analisti tende a frammentarsi in scuole e società diverse, la psicopatologia fenomenologica italiana è affetta invece da una patologia della aggregazione che ha reso impossibile la costituzione di un gruppo e quindi di un movimento culturale organizzato. Con la scusa che lo psicopatologo si trova sempre nei panni dell'eterno debuttante si è trascurata (o addirittura negata) la possibilità di una aggregazione che non fosse soltanto un trovarsi ad essere compagni di strada (Dalle Luche, 1998). Si è tramandata nella psicopatologia italiana, a differenza della psicopatologia tedesca che si riconosceva nelle scuole di Heidelberg e di Tubinga, una tendenza isolazionista ed elitaria che ha reso impossibile quel ridimensionamento narcisistico che la partecipazione ad ogni gruppo di lavoro esige. A forza di praticare il solitario esercizio fenomenologico dell'*epoché*

abbiamo rischiato di mettere tra parentesi il mondo e quando abbiamo riaperto gli occhi ci siamo accorti di essere rimasti quasi soli. Con questo non voglio affatto sostenere che sarebbe stata necessaria la nascita di un movimento o di una istituzione deputata alla promozione della psicopatologia, ma soltanto rilevare come la costituzione di una società per la promozione della psicopatologia nel nostro paese sia stata realizzata con grande ritardo; in un momento in cui, tra l'altro, questa parola rischia di suonare aspecifica o vuota, avendo perso il legame con le sue origini. Non ci si può nascondere inoltre che la storia di queste vicende è strettamente legata al ruolo assolutamente marginale che la psicopatologia ha svolto nella università italiana (e, allo stesso tempo, al ruolo marginale che l'università italiana ha svolto nella promozione della cultura psicopatologica). Questo aspetto meriterebbe un serio approfondimento dal punto di vista storico. Nell'attesa che qualcuno si dedichi alla analisi storica di questa situazione ci si potrebbe intanto chiedere: che ruolo ha giocato la vocazione elitaria degli psicopatologi nella esclusione della psicopatologia dal mondo universitario italiano?

2) l'uso di un vocabolario per iniziati che pullula di termini tedeschi, presentati come irrinunciabili e intraducibili; o ancora l'uso di parole composte suddivise da manciate di trattini. Questo muro di sbarramento linguistico raggiunge pienamente il suo effetto. Molti giovani psichiatri e psicologi vengono respinti; non varcano la soglia della psicopatologia e si ritirano in modelli ipersemplificati della malattia mentale. Altri, attratti dal fascino di questo linguaggio per iniziati, si inerpicano in una psicopatologia nella quale il bizantinismo linguistico è inversamente proporzionale alle possibilità dei nostri strumenti

conoscitivo-terapeutici. Con ciò non voglio certo sostenere che si debba volgarizzare la psicopatologia fenomenologica per divulgarla alle masse ma piuttosto che la presunta intraducibilità dei termini non ha in realtà motivo di esistere. Se in passato il ricorso a questi termini è stato un segno di riconoscimento tra gli appartenenti a questa esigua schiera, persistere oggi nella adozione di un linguaggio criptico significa mantenersi all'interno di un sapere iniziatico che ricorda il mondo magico. A questo alone di grandiosità mitica la psicopatologia fenomenologica deve sapere rinunciare;

3) l'idea diffusa che il metodo della psicopatologia non sia trasmissibile né insegnabile ma che abbia invece un fondamento ineffabile legato più ad una rigorosa disciplina individuale che non a situazioni di apprendimento. Non esistono mondi ipercomplessi nei quali solo gli psicopatologi, ammantati dell'ambiguo strumento dell'empatia, possono muoversi con disinvoltura; esiste invece la possibilità di riconoscere e cogliere strutture invarianti dell'esperienza, momenti costitutivi di questi mondi che è necessario concettualizzare in organizzatori psicopatologici (Rossi Monti, Stanghellini, 1997) che siano ostensibili e "praticabili" da chiunque voglia e possa adottare questa modalità di avvicinamento alla sofferenza mentale;

4) la posizione ambigua sempre tenuta dalla psicopatologia rispetto alla psichiatria clinica, alla psicoterapia e più in generale rispetto allo sviluppo di ogni possibile declinazione terapeutica di questo approccio (Rossi Monti, 1998). Con la nosografia psichiatrica la psicopatologia fenomenologica ha un rapporto paradossale, aderendo alle classificazioni tradizionali dei disturbi (o malattie) psichiatriche,

pur proponendo uno slittamento di prospettiva (Tatossian, 1990). Per quanto riguarda il rapporto con la psicoterapia non è certo sufficiente a fugare questa ambiguità il ricorso a formule perentorie, come quella secondo la quale "fenomenologia è psicoterapia"; né mitizzare le ricadute terapeutiche della visionarietà o dei "fremiti" della immedesimazione (Calvi, 2000). Resta agli atti la presunzione di una certa fenomenologia (ad alto grado di purezza) di non identificarsi con una generica predisposizione terapeutica ma di proporsi addirittura "come fondativa delle scienze psicologiche e delle pratiche che se ne traggono" (Calvi, 2000). La pretesa di porsi come forma di sapere superiore non ha certo contribuito al dialogo con altre discipline né alla valorizzazione delle potenzialità terapeutiche di una psicopatologia fenomenologicamente orientata. Un ambito particolarmente trascurato è quello che riguarda il rapporto tra analisi psicopatologica e scelta psicofarmacologica. Tradizionalmente gli stessi psicopatologi di formazione fenomenologica sono stati portati a scindere la analisi psicopatologica dalla prescrizione farmacologica, come se fossero momenti che appartengono a piani diversi e che non si intersecano. Da una parte l'analisi psicopatologica; dall'altra la semeiologia e la diagnosi dalla quale discende la scelta del farmaco. In realtà non esiste un rapporto di discendenza diretta tra diagnosi e scelta del farmaco; i processi che guidano la scelta farmacologica sono certamente più complicati e in questo ambito la capacità della analisi psicopatologica di enucleare un organizzatore di senso del quadro clinico svolge un ruolo tutto da discutere ma certamente rilevante (Rossi Monti, Ballerini, A.C., 1997);

5) il disinteresse per la ricerca empirica che è sempre stata guardata con diffidenza e con un certo disprez-

zo, come una *tecnica* che impedirebbe di cogliere la vera essenza dei fenomeni ed a rischio di manipolare il soggetto. In questo assetto conoscitivo la psicopatologia ha perso via via il contatto con i grandi temi del dibattito psichiatrico contemporaneo, finendo talvolta per rinchiudersi in una stanca ripetizione delle proprie acquisizioni. Il divario che si è aperto è fortemente deleterio: per la psicopatologia, per la psichiatria clinica e perfino per la ricerca biologica; tanto che da quest'ultimo versante della ricerca è stata reclamata a gran voce quella funzione di orientamento nella ricerca e nella interpretazione dei dati che la psicopatologia potrebbe svolgere (van Praag, 1993);

6) la tendenza degli psicopatologi ad una deriva filosofica. Dopo la breve ma feconda stagione psicopatologica Karl Jaspers divenne uno dei più autorevoli rappresentanti dell'esistenzialismo. La sua stagione psicopatologica fu davvero limitata a pochi anni ma questo non gli impedì di lasciare un contributo che rappresenta il vero e proprio atto di fondazione della psicopatologia. Questa "evoluzione" dalla psicopatologia alla filosofia sembra avere funzionato come una sorta di *imprinting*, realizzandosi con notevole frequenza tra gli psicopatologi. I nostri pazienti molto spesso vivono in presa diretta ciò su cui i filosofi riflettono. La tendenza alla deriva filosofica conferma ancora una volta quanto sia difficile mantenere l'equilibrio tra riflessione metodologica e clinica: senza scivolare da un lato in un filosofare nel quale si allenta troppo il legame con la clinica e dall'altro in una pratica clinica che scivola verso un agire irriflessivo.

BIBLIOGRAFIA

- BALLERINI, A., 1999, *Le paradoxe italien: expansion de la psychiatrie de communauté et marginalisation de la psychopathologie*. Relazione al Congresso: Psychiatrie en Europe. Histoire, Etat des lieux, Perspectives. Marsiglia, 28-29 maggio 1999.
- BALLERINI, A., 2000, *La psichiatria in Italia*, in "L'Information Psychiatrique", 4, pp. 453-460.
- BASAGLIA, F., 1953, *Il mondo dell'incomprensibile schizofrenico attraverso la Daseinsanalys*, in *Scritti*, 2 voll., Einaudi, Torino, 1981, vol. I.
- BASAGLIA, F., 1956, *Il corpo nell'ipocondria e nella depersonalizzazione*, in *Scritti*, 2 voll., Einaudi, Torino, 1981, vol. I.
- CALVI, L., 2000, *Fenomenologia è psicoterapia*, in "Comprendre", 10, pp. 49-62.
- CARGNELLO, D., 1966, *Alterità e alienità*, Feltrinelli, Milano.
- DALLE LUCHE, R., 1998, *Psicopatologia fenomenologica: una sintesi storica e le prospettive attuali*, in "Rivista sperimentale di Freniatria", 1, pp. 49-55.
- DE MARTIS, D., BEZOARI, M., 1982, *Il cambiamento dello sguardo psichiatrico in rapporto alle trasformazioni istituzionali*, in DE MARTIS, D., PETRELLA, F., AMBROSI, P. (a cura di), *Fare e pensare in psichiatria*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1987.
- GIACANELLI, F., *Per legge il malato divenne persona*, "Domenicale", "Il Sole. 24 Ore", 10 maggio 1998.
- GOFFMAN, E., 1961, *Asylum*, trad. it., Einaudi, Torino, 1968.
- JASPERS, K., 1913, *Psicopatologia generale*, trad. it., Il Pensiero Scientifico, Roma, 1964.
- LOVEJOY, A., 1960, *L'albero della conoscenza*, trad. it., il Mulino, Bologna, 1982.
- MERINI, A., 1997, *L'altra verità. Diario di una diversa*, Rizzoli, Milano.
- MISTURA, S., 2000, *Sei tesi su Franco Basaglia*, in "Rivista sperimentale di Freniatria", 4, pp. 199-208.
- PETRELLA, F., BEZOARI, M., 1987, *Modelli semiologici per la nuova cultura psichiatrica territoriale*, in DE MARTIS, D., PETRELLA, F., AMBROSI, P. (a cura di), *Fare e pensare in psichiatria*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- ROSSI MONTI, M., STANGHELLINI, G., 1996, *Psychopathology: an edgeless razor?* in "Compr. Psychiatry", 3, pp. 196-204.
- ROSSI MONTI, M., 1998, *Il contributo della fenomenologia*, in CERUTI, M., LO VERSO, G. (a cura di), *Epistemologia e psicoterapia. Complessità e frontiere contemporanee*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- ROSSI MONTI, M., BALLERINI, A.C., 1997, *Il mito di una terapia basata sulla diagnosi nosografica*, in "Annali di Neurologia e Psichiatria", 2, pp. 77-88.

SCHNEIDER, K. , 1950, *Psicopatologia Clinica*, trad. it., Sansoni, Firenze, 1954

TATOSSIAN, A., 1990, *Classification psychiatrique et phénoménologie*, in "Revue Internationale de Psychopathologie", 2, pp. 271-289.

VAN PRAAG, H., 1993, *"Make-Believes" in Psychiatry or the Perils of Progress*, Brunner/Mazel, New York.

FASCICOLI PUBBLICATI

fascicolo 1

COMPOSIZIONI E SCOMPOSIZIONI

saggi di: S. Vitale, M. Trevi, C. Sini, A. Ballerini e M. Rossi-Monti, M. Bianca, R. Bodei, F. Petrella, P. Fidanza, A. Barchiesi

fascicolo 2

LEGAMI DELLA COSCIENZA.

saggi di: P.F.,Pieri, S. Moravia, M.I. Marozza, S. Vitale, A.M. Iacono, E.V. Trapanese, G. Concato, A. Ruberto, P. Fidanza, L. Preta

fascicolo 3

CONOSCENZA E DELIRIO

saggi di: C. Sini, C. Tullio-Altan, S. Vitale, M. Rossi-Monti, M. Ferrara, G. Trippi, G. Maffei, S. Natoli

fascicolo 4

PERCEZIONE E CONOSCENZA

saggi di: P.F. Pieri, S. Vitale, M.A. Iacono, L. Pizzo Russo, R. Luccio, S. Tognozzi, P. Farneti, G. Concato, P. Barone, L. Aversa, P. Galli, M. Bianca

fascicolo 5

NARRAZIONE E CONOSCENZA

saggi di: C. Sini, G. Trippi, M. Lavagetto, B. Ferraro, R. Rella, M.C. Ugolini, S. Fissi, G. Stanghellini
B. Caporali intervista H.-G. Gadamer

fascicolo 6

PSICOTERAPIE E VISIONI DEL MONDO

saggi di: M. Trevi, U. Galimberti, M. Francioni, E. Borgna, C. Sini, P.A. Rovatti, U. Soncini, M. La Forgia, G. Concato, P.F. Pieri, S. Vitale

fascicolo 7

SOGLIE DELL'ALTERITÀ

saggi di: S. Tagliagambe, D. Napolitani, F. Desideri, A. Fabris, S. Vitale, M.I. Marozza, S. Candreva, M. Rosso, R. Genovese, B. Caporali, E. Pizzichetti, M. Piazza, F. Rella

fascicolo 8

I MODI DELLA CURA

saggi di: C. Sini, M. Trevi, G. Jervis, P.F. Pieri, A.A. Semi, C. Maffei, A. Vaccaro, G. Maffei, B. Callieri, V. Marzi, S. Manghi, A. Pagnini, L. Lentini

fascicolo 9

IL SÉ. PRIMA PARTE: DEFINIZIONI E COSTRUZIONI

saggi di: C. Sini, M. Ruggenini, F. Desideri, M. Ammaniti (intervista a cura di F. Cesaroni), G. Sassanelli, G. Trippi, G.G. Rovera, A. Clivio, G.O. Longo, M. Piazza, P.F. Pieri e D.C. Dennett

fascicolo 10

IL LASCITO DI FEYERABEND. COMMENTARIO ITALIANO A CURA DI P.F. PIERI

saggi di: P.K. Feyerabend, Paolo Rossi, C. Sini, S. Tagliagambe, E. Bellone, L. Lentini, A. Pagnini, L. Handjaras

fascicolo 11

VOCI DEL SÉ: COSCIENZA - AUTOCOSCIENZA - IDENTITÀ

saggi di: F. Corrao, V. Vitiello, G. Jervis, I. Valent, P.F. Pieri, F. Desideri, S. Fissi, A. Fabris, M. Toselli - P. Molina, S. Piro

fascicolo 12

REALTÀ E IMMAGINAZIONE

saggi di: C. Sini, S. Tagliagambe, P. Aite, M.I. Marozza, S. Fissi, L. Lentini, F. Desideri, F. Barison, G. Campioni
epistolario: F. Nietzsche/ M. Maier.

fascicolo 13

ANCORA LA PSICOPATOLOGIA?

saggi di: A. Ballerini e A. Ballerini, G. Benedetti, E. Borgna, B. Callieri, G. Calvi e L. Calvi, E. D'Agostino e M. Trevi, L. Del Pistoia, G. Gozzetti, F. Petrella, M. Rossi Monti e G. Stanghellini

fascicolo 14/15

DIALOGO, CONVERSAZIONE, ASCOLTO...

saggi di: R. Dottori, S. Ghisu, A. Marinotti, M.I. Marozza, C. Nicolini, A. Peruzzi, F. Petrella, P.F. Pieri, A. Zhok
Materiali: E. Tugendhat

fascicolo 16

COSCIENZA PLURALE

saggi di: P.F. Pieri, D. C. Dennet, F. Desideri, S. Fissi, M. La Forgia, S. Tagliagambe, G. Trautteur, I. Valent, G. Vitiello
Intervista a D. Henrich

fascicolo 17

PASSIONI DELL'ANIMA

saggi di: M. Vegetti, J. Starobinski, C. Sini, R. Dalle Luche, R. Rossi e P. Fele, P. Lorenzi, M. Rossi Monti, E. Minkowski, A. Zhok

fascicolo 18/19

VERITÀ E EFFICACIA

saggi di: P. Rossi, U. Galimberti, U. Fadini, A. Rainone, S. Ghisu, M.I. Marozza, M. La Forgia, A. Ruberto, M. Innamorati, e M. Trevi, L. Aversa, A. Iapoce, S. Benvenuto

fascicolo 20/21

PATOLOGIE DELLA COSCIENZA

saggi di: F. Frontisi Ducroux, F. Desideri, N. Humphrey e D.C. Dennet, L. Aversa, M. Mancia, G. Liotti, M. La Forgia, M. Innamorati, S. Fissi, P.F. Pieri

fascicolo 22

KARL JASPERS E LA PSICOPATOLOGIA

saggi di: A. Ballerini, F. Basaglia e A. Pirella, A. Di Ceglie, M. Fornaro, U. Galimberti, A. Gaston, K. Jaspers, M. I. Marozza, V. Berlincioni e F. Petrella, P.F. Pieri, F. Polidori, M. Rossi Monti

INDICE PER AUTORE

- Aite* La visibilità da conquistare: note sull'immaginazione in analisi, 12
- Ammaniti* Attualità ed evoluzione del concetto di "Sé" in psicoanalisi, 9
- Aversa* La schizofrenia: una patologia della funzione simbolica. Anomia percettiva e devianza del conoscere, 4
- Aversa* L'esperienza antinomica della psicoterapia, 18/19
- Aversa* La coscienza e i suoi disturbi, 20/21
- Ballerini* La incompresa "incomprensibilità" di Karl Jaspers, 22
- Ballerini e Rossi Monti* Delirio, scacco gnoseologico, limiti della comprensibilità, 1
- Ballerini Arnaldo e Ballerini Andrea* Affetti e delirio, 13
- Barchiesi* «Atque» e *atque*, 1
- Barison* Risposta "originale": vetta ermeneutica del Rorschach, 12
- Barone* Sul non-nato, 4
- Basaglia e Pirella* Deliri primari e deliri secondari, e problemi fenomenologici di inquadramento, 22
- Bellone* Sulle italiche fortune del Professor Feyerabend, 10
- Benedetti* Intenzionalità psicoterapeutica, 13
- Benvenuto* Verso una verità che ci libera dalla dipendenza?, 18/19
- Berlincioni e Petrella* Note su "Per la critica della psicoanalisi" di Karl Jaspers, 22
- Bianca* Oggetto percettivo e percezione, 4
- Bianca* *Téhne o épistème*: quale stato della psicoterapia, 1
- Bodei* Un episodio di fine secolo, 1
- Borgna* I confini Io-Mondo nella *Wahnstimmung*, 3
- Borgna* La psicoterapia delle psicosi e le sue premesse filosofiche, 6
- Borgna* C'è ancora un senso nella psicopatologia?, 13
- Callieri* "Curare" o "prendersi cura di". Il dilemma psichiatrico della responsabilità esistenziale, 8

- Callieri* Inquadramento antropologico dell'esperienza d'incontro con lo psicotico, 13
- Calvi G. e Calvi L.* Nora: un'immagine letteraria dell'esaltazione, 13
- Campioni* La difesa dell'illusione metafisica: una "wagneriana" risponde a Friedrich Nietzsche, 12
- Candrea* Perversione e caduta dell'alterità, 7
- Caporali* L' "altro" tra differenza e pluralità, 7
- Clivio* L' "io" biologico, 9
- Concato* Gadamer, Jung e Bateson. Il colloquio psicoterapeutico in forma di dialogo, 6
- Concato* Note su percezione, intuizione e complessità nella psicologia di C.G. Jung, 4
- Concato* *Thymós*, 2
- Corrao* Sul sé gruppale, 11
- Dalle Luche* Noia, 17
- D'Agostino e Trevi* Psicopatologia e psicoterapia, 13
- Del Pistoia* Psicopatologia: realtà di un mito, 13
- Denmet* Il mito della doppia trasduzione, 16
- Desideri* L'alterità come soglia critica, 7
- Desideri* La fuga in sé. Variazioni sul tema della coscienza, 9
- Desideri* *Resonabilis Echo*. La coscienza come spazio metaforico, 11
- Desideri* Al limite del rappresentare: nota su immaginazione e coscienza, 12
- Desideri* Il velo dell'autocoscienza: Kant, Schiller e Novalis, 16
- Desideri* Kant: la malattia mentale come patologia della coscienza, 20/21
- Di Ceglie* La categoria jaspersiana della incomprendibilità tra dimensione individuale e dimensione sociale, 22
- Dottori* Oltre la svolta ermeneutica?, 14/15
- Fabris* Il sacro e l'alterità, 7
- Fabris* L'esperienza del sé, 11
- Fabris* Dalla confusione "ronzante e fiorita" di James al bambino "supercompetente". Note sulla genesi della percezione visiva, 4
- Fadini* Verità e pratiche sociali, 18/19
- Ferrara* La trama, 3
- Ferraro* Arte combinatoria e processi di pensiero nelle *Città invisibili* di Italo Calvino, 5
- Feyerabend* Università e primi viaggi: Un'autobiografia, 10
- Fidanza* Legame emotivo e conoscenza, 2
- Fidanza* Lutto e perdita del soggetto, 1

- Fissi* L'orientamento prospettico-narrativo nella psicologia del profondo, 5
- Fissi* Il labirinto del sé, 11
- Fissi* I molti e l'uno in alchimia: l'*immaginatio* come luogo di integrazione e di confusività della materia psichica, 12
- Fissi* Materia, forma, mente e coscienza, 16
- Fissi* La coscienza nella metapsicologia post-moderna, 20/21
- Fornaro* L'empatia: da Jaspers a Freud e oltre, 22
- Francioni* L'atteggiamento filosofico fondamentale delle psicoterapie, 6
- Frontisi Ducroux* Disturbi della personalità e tragedia greca, 20/21
- Gadamer* Pensare le regole (a cura di B. Caporali), 5
- Galimberti* Filosofia e psicoterapia, 6
- Galimberti* Karl Jaspers e la psicopatologia, 22
- Galimberti* La verità come efficacia, 18/19
- Galli* Lettura razionale dell'oggetto e tenacia dei linguaggi consolidati, 4
- Gaston* Karl Jaspers: l'inattuale attualità della psicopatologia, 22
- Genovese* La negazione e l' "altro", 7
- Ghisu* Dialogo, scienze, verità, 14/15
- Ghisu* Spiegazione, descrizione, racconto, 18/19
- Gozzetti* La perdita del sentimento del Sé. Tra psicopatologia fenomenologica e psicoanalisi, 13
- Handjaras* Critica del metodo e utopia pluralista del relativismo di P.K. Feyerabend, 10
- Henrich* Intervista, 16
- Humphrey e Dennet* Parlando per i nostri Sé, 20/21
- Iacono* L'idea di *zòn politikòn* e la conoscenza come costruzione, 2
- Iacono* Valori condivisi e processi cognitivi, 4
- Iapoce* Il soggetto tra continuità e discontinuità, 18/19
- Innamorati* La psicopatologia in Théodule Ribot, 20/21
- Innamorati e Trevi* Verità e efficacia in una prospettiva junghiana, 18/19
- Jaspers* La prospettiva fenomenologica in psicopatologia, 22
- Jervis* Corporeità e quotidianità nell'esperienza analitica, 8
- Jervis* Identità, 11
- La Forgia* Il rapporto Freud-Mach: una prima ricognizione, 6
- La Forgia* Psicodinamica intenzionale, 16
- La Forgia* Le parole dell'efficacia nella clinica psicoanalitica, 18/19
- La Forgia* Livelli di coscienza e sensibilità clinica, 20/21
- Lavagetto* Dall'*Accademia Spagnola* al romanzo storico. Appunti sulla spiegazione e sulla messa in intreccio nell'opera di Freud, 5
- Lentini* Ragione critica, razionalità scientifica, relativismo, 8

- Lentini* Anarchismo, irrazionalismo, post-razionalismo, 10
- Lentini* Immagine metodologica e "realtà" scientifica sulla teoria anarchica della conoscenza, 12
- Liotti* Trauma e dissociazione alla luce della teoria dell'attaccamento, 20/21
- Longo* Il sé tra ambiguità e narrazione, 9
- Lorenzi* "Bruciar d'amore", 17
- Luccio* Complessità e autoorganizzazione nella percezione, 4
- Maffei, C.* L'ambiente della cura, 8
- Maffei, G.* Fondamenti dell'apparato per pensare i pensieri, 3
- Maffei, G.* La psicoterapia e il modo indicativo, 8
- Mancia.* Sulle origini della coscienza e del sé, 20/21
- Manghi* Di alcune orme sopra la neve, 8
- Marinotti* Il dialogo ermeneutico per Gadamer, 14/15
- Marozza* Da Jaspers a Jung. il ripensamento dell'esperienza come base della teoria clinica, 22
- Marozza* Le 'convinzioni del sentimento': desiderio e ragione nella psicologia del profondo, 2
- Marozza* Il senso dell'alterità onirica, 7
- Marozza* L'immaginazione all'origine della realtà psichica, 12
- Marozza* L'attualità come vincolo interpretativo, 14/15
- Marozza* La ricerca della verità come etica della cura, 18/19
- Marzi* Il mondo della cura nel servizio psichiatrico territoriale, 8
- Minkowski* L'affettività, 17
- Moravia* *Homo loquens*. Immagini della comunicazione e immagini dell'uomo nel pensiero contemporaneo, 2
- Napolitani* Le figure dell'altro da pre- a trans-figurazioni, 7
- Natoli* Lo spazio della filosofia, 3
- Nicolini* Il colloquio di ricerca tra conversazione e colloquio clinico, 14/15
- Nietzsche/Maier* Epistolario, 12
- Pagnini* Davidson, Freud e i paradossi dell'irrazionalità, 8
- Pagnini* "Vedere la scienza con l'ottica dell'artista": note su Feyerabend e il significato filosofico dell'arte, 10
- Peruzzi* Intermezzo sul significato, 14/15
- Petrella* Il messaggio freudiano e la psichiatria del presente, 1
- Petrella* L'ascolto e l'ostacolo, 14/15
- Petrella* Sulla psicopatologia: caute riflessioni di uno psichiatra che non disdegna la psicoanalisi, di uno psicoanalista che non disdegna la psicopatologia, 13

- Piazza* L'alterità e il *mélange*, 7
- Piazza* Il sé molteplice di Fernando Pessoa, 9
- Pieri* Conoscenza e osservazione in psicologia. Due voci del *Dizionario junghiano*, Bollati Boringhieri, 22
- Pieri* I margini della conoscenza, 2
- Pieri* La visione e le cose. Una conversazione sulla simultaneità, 4
- Pieri* Segno, simbolo e conoscenza. Per una epistemologia critica del pensiero di Jung, 6
- Pieri* Attraverso il dire, 8,
- Pieri e Dennet* Il sé e i sé. Quale tipo di realtà?, 9
- Pieri* "Sono io, questo?" Ovvero, il Selbst nel pensiero di C.G. Jung, 11
- Pieri* Dialogo, confutazione, dialettica, 14/15
- Pieri* Coscienza plurale, 16
- Pieri* Il problema della coscienza nella scienza della mente, 20/21
- Piro* Antropologie trasformazionali e filosofie diadromiche, 11
- Pizzichetti* L'"altro" invisibile, 7
- Pizzo Russo* Percezione e conoscenza, 4
- Polidori* Jaspers, le rovine di Nietzsche, 22
- Preta* Fare artistico, fare analitico, 2
- Rainone* Razionalità: vincoli *a priori* e indagini empiriche, 18/19
- Rella* L'arte e il pensiero. Il pensiero dell'arte, 5
- Rella* Porte sull'ombra, 7
- Rossi, Paolo* P.K. Feyerabend: un ricordo e una riflessione, 10
- Rossi, Paolo* Il conoscere come fare, 18/19
- Rossi, Romolo e Fele* Clinica della nostalgia e patologia del *Nestos*, 17
- Rossi-Monti* Il delirio tra scoperta e rivelazione, 3
- Rossi-Monti* Lo stato di emarginazione della psicopatologia. quali responsabilità per gli psicopatologi?, 22
- Rossi-Monti* Sulle orme della vergogna, 17
- Rossi-Monti e Stanghellini* Nosografia e psicopatologia: un matrimonio impossibile?, 13
- Rosso* Realtà e possibilità di un incontro, 7
- Rovatti* Il giro della parola. Da Heidegger a Lacan, 6
- Rovera* Formazione del Sé e patologia borderline, 9
- Ruberto* Note sulla paradossalità dello psichico negli scritti di C.G. Jung, 2
- Ruberto* Appunti su "verità e efficacia" nel lavoro psicoterapeutico, 18/19
- Ruggenini* Il principio dell'io. Io, gli altri, l'alterità come abisso, 9
- Sassanelli* L'lo e il Sé, 9
- Semi* Interrogativi attuali sulla cura, 8

- Sini* I segni della salute, 1
- Sini* La quarta casella, 3
- Sini* La verità di rango superiore. Considerazioni sui *Seminari di Zollikon*, 6
- Sini* Narrazioni e suoni di flauto, 5
- Sini* I modi come cura, 8
- Sini* La voce del Sé e la signora Darwin, 9
- Sini* Il mito del mito. Confini problematici dell'epistemologia feyerabendiana, 10
- Sini* Immaginazione e realtà, 12
- Sini* La passione della verità, 17
- Soncini* Fenomenologia e psicologia, 6
- Stanghellini* Percorsi psicopatologici. La disforia e il tragico, 5
- Starobinski* Macchine e passioni. Il modello di Galeno, 17
- Tagliagambe* Evento, confine, alterità, 7
- Tagliagambe* I presupposti dell'anarchismo epistemologico di Paul K. Feyerabend, 10
- Tagliagambe* Creatività, 12
- Tagliagambe* L'identità è il destino dell'uomo, 16
- Tognozzi* I molti problemi insoluti della percezione che rivolge i problemi, 4
- Toselli, Molina* Il bambino davanti allo specchio: l'interazione e la costruzione del sé, 11
- Trapanese* Il problema della definizione sociale di realtà, 2
- Trautteur* Distinzione e riflessione, 16
- Trevi* Configurazioni e metafore della psicologia e dell'analisi, 1
- Trevi* Inchiesta ingenua sulla natura della psicoterapia, 6
- Trevi* I modi manipolativi della psicoterapia, 8
- Trippi* Perdita di sé e perdita del mondo nell'esperienza psicotica, 3
- Trippi* Shahrazād e la psicoterapia, 5
- Trippi* Lo specchio delle brame. L'io e il soggetto agli esordi della teoria lacaniana, 9
- Tullio-Altan* Delirio e esperienza simbolica, 3
- Ugolini* Ricerca di senso e psicoanalisi in Wittgenstein, 5
- Vaccaro* Il sapere nel gioco linguistico della cura. Un *excursus* attraverso l'opera di Freud, 8
- Valent* L'identità come relazione, 11
- Valent* La coscienza secondo Hegel, 16
- Vegetti* La psicopatologia delle passioni nella medicina antica, 17
- Vitale* Estetica dell'analisi, 2

-
- Vitale* Il sentimento della ricorsività. Sulla possibilità del cambiamento attraverso la filosofia e la psicoterapia, 6
- Vitale* La coscienza della simultaneità, 3
- Vitale* Percezione e identità. Osservazioni sull'accadere del soggetto, 4
- Vitale* Una macchia di inchiostro di Freud. Note sulla conoscenza dell'evento, 1
- Vitale* Distanze, 7
- Vitiello, G.* Dissipazione e coscienza, 16
- Vitiello, V.* Violenza e menzogna dell'autocoscienza, 11
- Zbok* Per un concetto formale di libertà, 14/15
- Zbok* Passione e contraddizione materiale: un modello, 17