



Moretti & Vitali editori

Cras iterabimus aequor

Rivista semestrale

27-28

giugno 2003 - maggio 2004

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

e-mail pfpieri@interfree.it

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, M.I. Marozza, 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 Copy Card Center – San Donato Milanese (Milano)

registrazione Tribunale di Firenze, il 28.2.1990, n. 3944

Abbonamento annuo (due numeri) Italia euro 18,10; 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 Segantini, 6 – 24128 Bergamo. Per ulteriori informazioni telefonare al n. 035/251300

Numeri arretrati tel. 035/251300; fax 035/4329409
e mail morettievitali@uninetcom.it

Le immagini di questo numero riguardano le opere che lo scultore fiorentino Dario Bartolini ha dedicato al mondo delle relazioni

SOMMARIO

<i>Carlo Sini,</i> QUANDO GLI ALBERI NON RISPONDONO: PLATONE E FREUD	7
<i>Silvano Tagliagambei,</i> INCONSCIO E CONSCIO IN DOSTOEVSKIJ	17
<i>Gian Giacomo Rovera,</i> TRA ADLER E FREUD RAMMENTANDO JUNG	65
<i>Federico Leoni,</i> L'INCONSCIO E' IL MONDO. J.-L. NANCY LEGGE S. FREUD	81
<i>Umberto Galimberti,</i> LA QUESTIONE ETICA IN FREUD E JUNG	107
<i>Luciano Mecacci,</i> FREUD E PAVLOV, E LA NEUROPSICOANALISI. TRE NOTE STORICHE	125
<i>Antonino Trizzino,</i> LA DIMORA ESTRANEA. NOTE SU FREUD E TAUSK	139
<i>Maria Fiorina Meligrana e Roberto Manciocchi,</i> IL SILENZIO DEL CORPO E L'AUTISMO. DOPO OLTRE CENTO ANNI DALLA PSICOPATOLOGIA DELLA VITA QUOTIDIANA	159
<i>Yamina Oudaï Celso,</i> ANTIPSICOLOGISMO HUSSERLIANO E ANTICOSCIENZIALISMO FREUDIANO. SPUNTI COMPARATIVI	173
<i>Adriano Bugliani,</i> TERAPIA E FENOMENOLOGIA. HEGEL E LA PSICOANALISI	203
<i>Indice dei fascicoli pubblicati</i>	219
<i>Indice per Autore</i>	223

DA QUANDO GLI ALBERI NON RISPONDONO: PLATONE E FREUD

Carlo Sini

Non mi sembra interessante leggere Platone alla luce di Freud, e nemmeno utile. Non sono soltanto ovvie ragioni storiografiche e filologiche a distogliermene, ma ragioni ancora più strutturali e profonde, ragioni che cerco ora di riassumere.

Rinvenire in Platone numerose “anticipazioni” delle tesi e dei concetti che la psicoanalisi freudiana ci ha reso familiari è cosa agevole e anche, a prima vista, suggestiva e magari impressionante. Così procedendo, tuttavia, si suggerisce l’idea che la psicologia e l’antropologia freudiane contengano un rapporto di sostanziale vicinanza con la “verità ultima” dell’essere umano: una verità che Platone, nei suoi modi mitologici, letterari e metafisici, avrebbe genialmente “presentito” e “anticipato”, pur senza poter arrivare a scorgere il fondo “reale” della questione. Questo modo di ragionare pensa, come cosa ovvia e scontata, che l’uomo antico sia essenzialmente un inventore di favole – talora, certo, straordinarie nelle loro “intuizioni”; mentre solo l’uomo moderno, a partire dalla rivoluzione scientifica europea, avrebbe a che fare con la realtà vera delle cose così come sono, senza miti o leggende, ma in base a solide teorie sperimentalmente efficienti e comprovate.

Sebbene ampiamente diffuso nel senso comune della gente e in quello di molti scienziati, questo mo-

do di ragionare non val nulla, è solo un pregiudizio dogmatico e non regge infatti alle più semplici obiezioni. Per esempio a quella che sottolinea la derivazione diretta ed essenziale dell'apparato concettuale e della generale visione del mondo dei moderni Europei dalla cultura greca. Anche la concezione moderna, come già quella greca, è pertanto un fenomeno storico-culturale, ma con la immotivata e curiosa pretesa di valere universalmente e a prescindere da ogni contingenza culturale e sociale. In linea di principio, in modo implicito o esplicito, questa pretesa sostiene che il mondo "è" come la nostra attuale scienza dice e dirà in un infinito progresso conoscitivo. In questo modello conoscitivo è compresa naturalmente anche la conoscenza obiettiva della antropologia e della storia socio-culturale dell'animale umano: la scienza occidentale, da questo punto di vista, è a sua volta un tipico fenomeno socio-culturale; però quello che dice dell'uomo e del mondo misteriosamente ne prescinde, perché paradossalmente assume la pretesa della descrizione del mondo e dell'uomo come da sempre "sono" o sarebbero "in sé".

Una maniera per non lasciarsi interamente catturare da questo paradosso è allora quella, a mio avviso, di trovare proprio nel passato le condizioni e le ragioni di questo nostro modo di ragionare; nel nostro caso, quindi, si tratterebbe di usare Platone per comprendere Freud anziché viceversa. Ma usare Platone in che senso? Nel senso della possibilità di attivare "genealogicamente" una comprensione che ravvisi nell'opera di Platone quegli spostamenti "tellurici" che, per esempio, hanno aperto la strada al nostro modo di intendere la natura del soggetto e della sua relazione col mondo¹.

Tra le molte possibili vi sono in proposito due vie da battere con frutto. La prima è quella che mostra la progressiva formazione del "soggetto psichi-

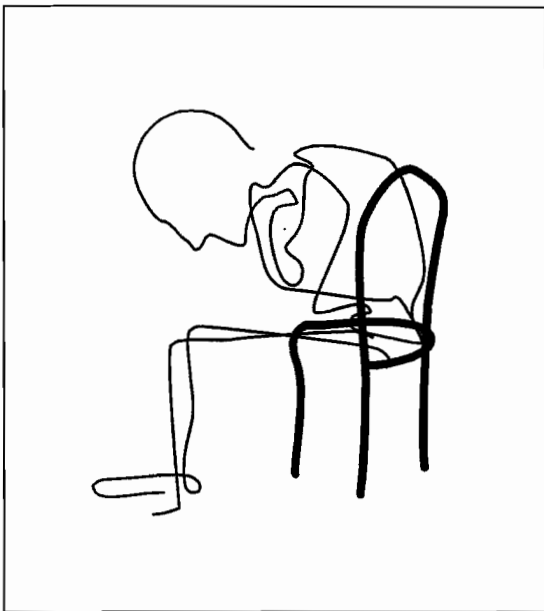
co” (come diremmo oggi) nei dialoghi platonici: Platone è infatti e letteralmente l’inventore dell’“anima” nel senso occidentale del termine – una invenzione che, con ogni probabilità, sviluppò l’eredità dell’insegnamento di Socrate e della sua “voce interiore”². La seconda via è quella che, a partire dal *Timeo*, collega la “strategia dell’anima” platonica³ con il racconto della formazione di una memoria cosmistorica e della sua radice immaginativa nell’essere umano – una via che ha nel *Timeo* la sua tipica espressione. Tenterò di fornire qui qualche indicazione per entrambe queste vie di ricerca.

La costruzione dell’anima e della sua facoltà immaginativa accade in parallelo, in Platone, con la formazione della realtà ontologicamente intesa: formazione sconosciuta ai Greci prima di quella rivoluzione che in Platone prende appunto il nome di filosofia. Conviene qui riferirsi senz’altro alla *Repubblica*, dove la proposta di un nuovo modello di società umana, finalmente giusta e felice, si lega al progetto di una vera e propria rivoluzione antropologica, resa possibile dalla educazione filosofica dell’umanità. Tale educazione deve condurre alla scienza, muovendo dalle incerte e mutevoli opinioni che da sempre offuscano le anime dei mortali. Comincia a svolgersi così quel tema dell’“immagine” grazie al quale, dalla *Repubblica* al *Timeo* e al *Sofista*, Platone viene costruendo il primo modello occidentale di “topica dell’anima”, ovvero la prima compiuta “psichicizzazione” del soggetto umano. Ho esaminato altrove queste tappe che, significativamente, considerano dapprima le immagini come una sorta di fatti naturali (simili alle ombre sui muri, alle immagini riflesse nell’acqua ecc.), e solo in seguito le intendono come risultati della interiorizzazione del *logos*. Compagno allora propriamente le “immagini psichiche”: formazioni intermedie tra le sensazioni cor-

poree e l'intelletto raziocinante, formazioni che renderebbero possibile la comprensione dei meccanismi della conoscenza umana, dei suoi successi e insuccessi, delle fantasie e degli errori che accompagnano l'esperienza comune. È un fatto che di questo modello interpretativo tripartito e dell'esistenza stessa delle immagini psichiche, come di cose ed eventi "reali" che avverrebbero *entos tes psyches*, "dentro" l'anima, più nessuno ha dubitato in Occidente, salvo molto rare eccezioni⁴. Freud non è sostanzialmente tra queste, sebbene il suo lavoro teorico abbia avuto il merito di "sfondare", per altro verso, la platonica strategia dell'anima, come più oltre accenneremo.

Ma, si diceva, questa costruzione della interiorità "psichica" va di pari passo con la creazione della nozione della "realtà in sé". Quella scienza che nella *Repubblica* costituisce la meta della formazione dei perfetti custodi della città consiste infatti nella acquisita capacità di sollevare l'anima dalla visione meramente "sensibile" delle cose a una visione "soprasensibile", in grado di cogliere, in ogni realtà o fatto empirico, il modello oggettivo, universale e reale che ne sta a fondamento. Abbiamo così le tre tipiche sfere di "realtà", adombrate dal celebre mito della caverna e così riassumibili: le singole cose materiali, che sono copie imperfette delle idee o dei modelli eterni; le sensazioni e le immagini psichiche "interne" all'anima dell'uomo, con le connesse capacità di immaginazione e di giudizio; le perfette realtà ontologiche, ovvero le già citate idee archetipiche esistenti nell'iperuranio o mondo vero ed eterno. La costruzione metafisica di Platone subirà notevoli modificazioni (già a partire da Aristotele), ma che il mondo e le cose del mondo costituiscano una sfera di realtà "oggettive in sé", "esterne" rispetto a quell'"interno" che sarebbe la mente dell'uomo, manterrà un valore paradigmatico nel corso dei secoli,

Babbo seduto,
1993,
ferro,
60x65x30 cm.



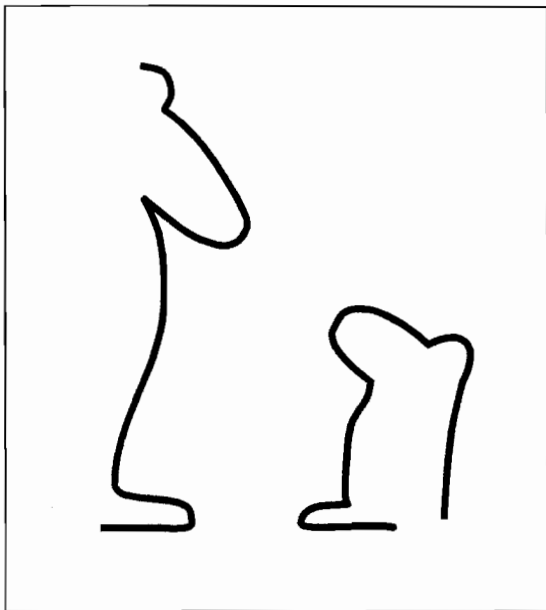
ispirando tutta la mentalità “scientifica” dell’Occidente. Che questo esito millenario sia a sua volta e in gran parte una conseguenza della grande rivoluzione della scrittura alfabetica e della sua distinzione strutturale e strumentale tra il significante materiale del segno e il contenuto spirituale del significato è una tesi che ho variamente illustrato e che qui limito a un semplice richiamo⁵.

Ora, tutta la psicoanalisi di Freud resta fortemente in debito nei confronti di questo originario modello ontologico e gnoseologico. Ne deriva, per esempio, la convinzione che il soggetto umano “filtri” l’irruzione del mondo “esterno” nella “psiche”, dando luogo a un certo numero di sensazioni soggettivamente connesse a piacere e a dolore; e che poi,

per “legare” o tenere a bada questa violenta intrusione del mondo esterno e soprattutto del suo riflesso interno, depositatosi in una memoria inconscia, che il soggetto “proietta” sul mondo esterno le proprie immaginazioni e fantasie, sperimentando un difficile e potenzialmente o strutturalmente patologico rapporto fra tali immaginazioni e il “principio di realtà” oggettivamente efficiente. Ma che questa supposta “realtà”, questo supposto “mondo esterno” fatto di forze sovrabbondanti sia a sua volta una fantasia, inizialmente immaginata proprio da Platone, questo non è in Freud, come del resto nei suoi colleghi scienziati delle più differenti discipline, oggetto di dubbio o di domanda. Non vi è insomma più coscienza della grandiosa rivoluzione psico-onto-logica prodotta in Occidente dalla filosofia greca e dalle scienze che da essa sono via via derivate. La psicologia e l’antropologia freudiane, pur con tutti i loro meriti innovativi, non fanno in proposito eccezione. In questo senso è nell’interesse della psicoanalisi prendere adeguata coscienza di questa millenaria eredità, piuttosto che divagare e baloccarsi con supposte “anticipazioni” platoniche della psicologia del profondo.

La seconda via di ricerca può leggersi prevalentemente, anche se non esclusivamente, nel *Timeo*: l’unica opera di Platone che non smise, anche durante il medio evo, di influenzare il pensiero europeo. Racconto di racconti, il *Timeo* presenta una cornice narrativa che circoscrive l’ulteriore racconto di *Timeo*, relativo alla nascita dell’universo. Nella serie di racconti che fa da cornice il centro dell’interesse è rivolto al costituirsi progressivo di una memoria “storica” e pertanto di un progressivo incivilimento della specie umana. Nella descrizione che il vecchio sacerdote egiziano fa al grande Solone, in visita di svago e di studio nella città di Sais, al delta del Nilo,

Babbo e fi-
gliolo, 1993,
ferro,
150x120x35
cm.



l'umanità è dapprima dispersa per monti e spiagge, tutta impegnata nella faticosa invenzione delle arti della sopravvivenza; ma di tempo in tempo è devastata e distrutta dai diluvi e dalle catastrofi naturali del cielo, della terra e del mare. Allora gli esseri umani perdono ogni memoria delle loro precarie conquiste e ogni volta, salvatosi un piccolo gruppo di umani, è necessario ricominciare da capo. Solo l'Egitto, protetto dal clima favorevole e dalla scoperta dell'arte della scrittura, dà inizio a un progresso costante nelle arti e nelle conoscenze, nonché a una raggiunta stabilità nelle realizzazioni del vivere civile; ne sono esempio eloquente la grandiosità dei templi, con le colonne ornate di geroglifici, e le celebri piramidi.

Questo però non è tutto. In realtà Platone, attraverso la favola di Solone, intende contrapporre alla scienza del sacerdote, scienza memoriale del passato che identifica il sapere con un possesso infine mortuario, simbolicamente connesso al regno della morte imbalsamata nelle tombe, la nuova scienza degli Ateniesi; cioè la mobile e vivente scrittura della filosofia, la cui scienza, rivolta al futuro, è destinata a realizzarsi nella perfetta società delle arti e dei saperi descritti appunto nella *Repubblica*⁶.

L'insieme di questa vicenda disegna un orizzonte di nozioni capitali che, con qualche libertà, potrebbero così descriversi: c'è un'umanità selvaggia di cui è rimasta memoria nelle leggende e nei miti e che ancora fa capolino nelle società barbariche del presente. Questa umanità, ignara di scrittura, ha tramandato ricordi superstiziosi e imperfetti diluvi, terremoti e maremoti, dimenticandone nel contempo molti e trascurando molti altri particolari. A questa umanità fa seguito la civiltà protostorica, nella quale scrittura e memoria si sviluppano in una difesa efficace contro i colpi naturali della sorte e l'ignoranza immemore dei primordi. Ma solo la libera scienza dell'intelletto, la filosofia, la geometria, la storiografia ecc., con le loro scritture rigorose e creative, conducono l'uomo al culmine della civiltà e del progresso: un'umanità "razionale" che abbandona il mondo del mito per incamminarsi sulla via della scienza e della conoscenza vera, oggettiva ed efficace. Modello esplicativo "antropologico" che, nell'età moderna, Vico trasse appunto da Platone e che governa ancora interamente i nostri saperi e l'antropologia freudiana in particolare.

Così dice Socrate a Fedro, all'inizio del dialogo omonimo: è vero, questo è il luogo campestre nel quale il mito popolare narra che Borea rapì la fan-

ciulla Orizia; ma per parte mia (egli continua, rispondendo a una precisa domanda di Fedro) non mi curo davvero di stabilire la supposta verità “naturale” di questi miti (per esempio immaginando che fu in realtà un colpo del vento di Borea a far cadere Orizia nell’Ilisso e a causarne la morte e poi la leggenda): “Vado invece indagando, non le storie dell’opinione comune, ma se per caso non sono io stesso un mostro molto più complicato e fumigante di Tifone [...]”. Per questa ragione, conclude, amo rimanere per lo più entro le mura cittadine, a conversare con altri esseri umani (a conversare dei mostri “di dentro” e non “di fuori”, si potrebbe dire), mentre non imparo nulla dall’andare in campagna, perché gli alberi non mi insegnano alcunché e non rispondono alle mie domande.

E così Platone mostra compiutamente come la filosofia, con la psichicizzazione dell’essere umano, ha introiettato i “mostri” del mito entro la “immaginazione”, desta e onirica, del soggetto, recidendo per sempre il legame primitivo del linguaggio col mondo: quel legame che era incarnato dalla oralità dei tempi mitologici, nei quali la quercia faceva vaticini e giuramenti e il mondo “rispondeva”. Gli esseri mitologici, i “mostri”, divengono invece, nell’età della filosofia e della scienza dispiegate, fantasmi interiori della psiche intenti a soggiornare là dove un giorno, con il coraggio di uno sguardo radicale perché scevro da tradizionali e recenti pregiudizi, era destinato a ritrovarli Freud. Egli portava così a compimento la strategia dell’anima di Platone, riaprendone, ma per lo più inconsapevolmente, il dialogo con l’evento del mondo: un dialogo che oltrepassa i confini classici dell’anima e che avvia oltre il segno delle scienze “positive”; un dialogo, invero, che è appena agli inizi.

- ¹ Per il senso della genealogia al quale si fa qui riferimento, rinvio a C. SINI, *Idoli della conoscenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, pp. 121-34.
- ² Prendersi cura della propria anima è, come si sa, l'eredità che Socrate, nel *Fedone*, affida morendo agli amici.
- ³ Sulla "strategia dell'anima" cfr. C. SINI, *La mente e il corpo. Figure della enciclopedia filosofica*, vol. II, Jaca Book, Milano 2004.
- ⁴ Cfr. C. SINI, *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- ⁵ Cfr. C. SINI, *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano 1996.
- ⁶ Cfr. C. SINI, *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, Il Saggiatore, Milano 1981, pp. 234 sgg.

INCONSCIO E CONSCIO IN DOSTOEVSKIJ

Silvano Tagliagambe

1. L'«uomo del sottosuolo» e la logica a base riflessa

Di Fëdor Dostoevskij, Freud se ne occupò nello scritto *Dostojewski und die Vätertötung*¹ che si articola in due parti. Nella prima egli prende in esame, in modo specifico, l'ultimo romanzo del grande scrittore russo e riconducendone l'essenza al complesso edipico lo pone in relazione con altri due capolavori della letteratura mondiale – l'Edipo re di Sofocle e l'Amleto di Shakespeare – che hanno come argomento l'uccisione del padre compiuta dallo stesso protagonista o da altro individuo con cui quest'ultimo di identifica. Nella seconda prende spunto dall'irrefrenabile passione di Dostoevskij per il gioco, e concentrando l'attenzione sulla psicologia del giocatore, la interpreta – anche sulla scorta di un racconto che Stefan Zweig pubblica nel 1927 all'interno del volume *Die Verwirrung der Gefühle*² – come una forma di coazione sostitutiva che induce a riprodurre una parte di vita infantile da tempo sepolta, e cioè la tendenza all'onanismo.

In questo scritto, come nelle lettere allo stesso Stefan Zweig del 19 ottobre 1920 e a Theodor Reik del 14 aprile 1929 dove sviluppa alcuni dei concetti proposti in *Dostoevskij e il parricidio* e chiarisce i nessi fra le due parti di questo stesso scritto, Freud non fa il benché minimo accenno al ruolo che l'autore di *Delitto e castigo* e de *I fratelli Karamazov* svolge nell'elaborazione di una prima teoria dell'inconscio. Eppure Nietzsche considerò esplicitamente *Zapiski iz podpolja* (Memorie dal sottosuolo), il romanzo breve dato alle stampe da Dostoevskij nel 1864, la nascita «ufficiale di una psicologia», per così dire consapevole del fatto che alla base dell'individualità personale di ciascuno vi sia qualcosa di sconosciuto a lui stesso, e che sia di conse-

guenza parziale e illusorio pensare di poter ridurre l'intera sfera dell'"io" alla coscienza. A questa illusione Dostoevskij contrappone un'analisi pionieristica dell'"uomo del sottosuolo", che proprio in nome e per conto dell'"impulso interiore" o del "residuo irrazionale" che trascende i limiti dell'esperienza possibile, rifiuta di chinare la testa davanti al "muro" costituito dall'insieme delle leggi della ragione e delle "evidenze". La radice del suo rifiuto sta nella consapevolezza del fatto che il chinare la testa davanti al "muro" fa emergere un tipo di saggezza che consiste nel consigliare acquiescenza e rassegnazione e quindi accettazione rispetto all'ordine inevitabile del mondo e che si costituisce, di conseguenza, come educazione al rispetto della continuità e della forza dell'"esterno" in contrasto con la fragilità dell'"io", con conseguente rinuncia a ogni pretesa di quest'ultimo di essere, e di essere autonomo, di essere "in sé e per sé".

Come fa notare Lev Sestov, filosofo russo e acuto interprete del pensiero e dell'opera di Dostoevskij, nelle *Memorie dal sottosuolo* lo scrittore ha levato, nel modo più alto e incisivo possibile, il suo radicale rifiuto di giocare questo tipo di gioco, impregnato di spirito di rassegnazione:

Ciò che avviene nell'anima dell'uomo del sottosuolo non assomiglia minimamente al "pensiero", e meno che mai a una "ricerca". Egli non "pensa", si agita, si agita disperato, batte da tutte le parti, cozza contro tutti i muri. Si infiamma senza tregua, raggiunge le cime più alte per precipitare poi sa Dio in quali abissi. Non sa più governarsi, una forza infinitamente più potente di lui lo tiene in pugno [...]. Egli "ha visto" che né le "opere della ragione" né nessun'altra "azione umana" potranno salvarlo. Ha indagato, e con quale attenzione, con quale soprannaturale tensione, tutto ciò che l'uomo può costruire con l'aiuto della ragione, tutti quei palazzi di cristallo, e si è persuaso che non erano palazzi, bensì pollai, formicai, poiché sono stati tutti costruiti in base a un principio di morte: "due più due fa quattro". E via via che ne prende atto, l'"irrazionale", l'inconcepibile, il *caos primordiale*, che spaventa la coscienza ordinaria più d'ogni altra cosa, prorompono dal fondo della sua anima. Per questo, nella sua "teoria della conoscenza" egli rinuncia alla certezza, e accetta come suo fine supremo l'ignoranza. Per questo osa opporre alle evidenze argomen-

tazioni di burla e di scorno, facendo le boccacce con la mano in tasca. Per questo, egli esalta il capriccio incondizionato, imprevisto, eternamente irrazionale, e se la ride di tutte le "virtù" umane³.

Emerge così un'altra immagine dell'"io". Non più docile, non più remissivo, non più saggio, ma espressione di una forza incontrollabile, dell'inconcepibile, del caos, della vita, in una parola:

Così, quando risulta che l'idealismo non ha resistito alla pressione della realtà e l'uomo, messo dalla volontà del destino faccia a faccia con la vita reale, ad un tratto, inorridito, vede che tutti i belli apriorismi sono una menzogna, soltanto allora per la prima volta si impadronisce di lui quella sfrenatezza di dubbi che in un sol momento distrugge le mura dei vecchi castelli aerei che sembravano così solide. Socrate, Platone, il bene, l'umanitarismo, le idee, tutto il sogno degli angeli e dei santi, i quali proteggono l'anima umana innocente dagli attacchi dei cattivi demoni dello scetticismo e del pessimismo, scompare senza lasciar traccia nello spazio, e l'uomo messo di fronte ai suoi spaventevoli nemici, per la prima volta nella vita prova quella terribile solitudine, dalla quale non è in grado di trarlo il cuore più devoto e affezionato. *Qui appunto comincia la filosofia della tragedia*; la speranza è svanita per sempre, ma la vita esiste ed è innanzi a noi. È impossibile morire anche volendolo. Si sbagliava il vecchio principe russo [Lev Tolstoj] quando diceva che per i morti non c'è onta. Domandatelo a Dostoevskij. Egli vi dirà ben altro con le labbra di Dimitrij Karamazov: "Molte cose ho conosciuto in questa notte. Ho appreso che da furfante è impossibile non soltanto vivere ma anche morire". Capite? Tutti gli apriorismi sono caduti, la filosofia di Kant e Tolstoj è finita, comincia il campo della *Cosa in sé*. Vi è gradito seguir li Dostoevskij e Nietzsche? Non c'è nulla di obbligatorio: chi vuole può tornare "indietro a Kant". Voi non siete convinti che troverete qui quel che occorre, una qualsiasi "bellezza". Forse qui non c'è nulla oltre al mostruoso. Indubbiamente una cosa soltanto c'è: *la realtà*, una realtà nuova, inaudita, mai veduta, o per meglio dire finora mai messa in mostra; e coloro che sono costretti a chiamarla la propria realtà, ai quali non è concesso di tornare indietro alla vita semplice [...], costoro guarderanno le cose con occhi diversi dai no-

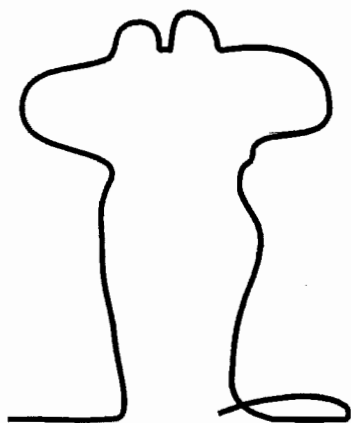
stri. Noi possiamo distaccarci da costoro: che interesse abbiamo per loro! Così abbiamo proceduto e continuiamo a procedere⁴.

Non è un caso che questo romanzo, di cui l'“uomo del sottosuolo” è il protagonista assoluto, sia uscito proprio nel 1864. L'anno precedente, infatti, erano stati pubblicati in Russia i primi contributi del grande fisiologo Ivan Michailovic Secenov, successivamente raccolti nel volume apparso, nel 1866, con il titolo *Refleksy golovnogo mozga* (I riflessi encefalici), dopo che la censura aveva rifiutato l'altro, ben più significativo ed esplicito, originariamente scelto dall'autore, e cioè *Popytka vvesti fiziologiceskie osnovy v psichiceskie processy* (Tentativo di porre i processi psichici su basi fisiologiche).

Il tentativo cui si fa riferimento in quest'ultimo titolo, costituiva una critica implacabile e radicale delle idee di mente e di coscienza, e della pretesa del pensiero di attribuirsi il ruolo di causa delle azioni e dei comportamenti umani che, a giudizio dell'autore, non è altro che una menzogna, poiché la causa prima di ogni atto è sempre data da un'eccitazione sensoriale proveniente dall'esterno. Ne consegue l'esigenza di smascherare le mistificazioni dell'interiorità e di abbandonare il vocabolario ispirato a quest'ultima e al mentalismo, sostituendolo con un lessico tratto invece dallo studio della fisiologia, in particolare di quella del cervello. Base di questa sostituzione è l'idea di “riflesso”, comune all'analisi fisiologica e all'osservazione psicologica.

Questa dipendenza ineliminabile del pensiero, in qualunque sua forma e manifestazione, anche in quelle più elevate e apparentemente libere dall'eccitazione esterna, deve indurci, secondo Secenov, a prendere atto del fatto che l'identità personale, la mente, la coscienza non sono proprietà a sé stanti, bensì manifestazioni apparenti di atti riflessi, *risposte* a forze che ci fanno agire. La soggettività ha dunque la sua base nell'oggettività delle azioni riflesse: anche “prendere coscienza” è un atto riflesso. Emerge così una “logica” a base riflessa che fa svanire i miraggi e i fantasmi dell'“io”, delle essenze illusoriamente statiche, delle sostanze vaghe o delle identità artificiose, dissolve le illusioni della padronanza da parte del soggetto dei suoi pensieri e dei suoi atti e fa cadere il mito dell'autarchia interiore.

Dunque anche Secenov proclama a gran voce il proprio netto dissenso nei confronti di tutti gli orientamenti che stabiliscono un'im-



Giano (da Benedetto Antelami), 1993 (ferro, 45x35x30 cm)

proponibile equivalenza tra “psichico” e “conscio”: ma, a giudizio di Dostoesvkij, da questa giusta premessa egli trae una conclusione del tutto fallace quando fa del sottosuolo, di questo “sconosciuto a se stesso” che ciascuno di noi porta in sé, un semplice meccanismo di risposta, immediata o differita che sia, l’espressione di un adattamento al mondo esterno e all’ambiente, e si spinge sino al punto di negare all’interiorità la possibilità e la capacità di fungere da origine e causa dei comportamenti umani. Da questo punto di vista *Zapiski iz podpolja* può dunque essere considerato una prima e immediata risposta a un punto di vista che, prendendo lo spunto dal corretto riconoscimento della “alterità” che è in noi e dello sdoppiamento dell’“io” che ne deriva, arriva a trarre l’errata conclusione di una sorta di generazione automatica tanto dell’“io” che di questo “altro”, sulla base di quella che abbiamo appena definito una “logica a base riflessa”.

Si ha così una totale subordinazione del mondo interiore a quello esteriore, anzi una cancellazione del primo, ridotto a semplice parvenza illusoria del secondo. Il deciso rifiuto di questa prospettiva induce Dostoevskij a lanciare la sua sfida al riduzionismo, che assume una forma particolarmente esplicita e polemica nel suo ultimo romanzo, *I fratelli Karamazov*:

Uh, questi Bernard! Quanti ne sono rampollati fuori! [...]. Figurati un po': il fatto è che nei nervi, nel capo... cioè, lì nel cervello, questi nervi... (oh via, che vadano al diavolo)... ci sono, ecco, una specie di codine, delle codine attaccate a questi nervi: bene, e non appena, lì, esse si mettono a vibrare... Mi spiego con un esempio: io guardo una cosa coi miei occhi, ecco fatto, e loro si mettono a vibrare, codeste codine... e come si mettono a vibrare, allora appare l'immagine, e non è che appaia subito, ma passa un istante, poniamo un secondo, e poi appare questa specie di momento... cioè, non momento, vada all'inferno anche il momento... volevo dire l'immagine, ossia l'oggetto, ovverosia il fenomeno, o come diavolo si sia: ed ecco perché io percepisco, e poi penso... perché ci sono queste codine, e nient'affatto perché in me esista un'anima, o che io sia fatto (come si dice) a immagine e somiglianza... queste son tutte sciocchezze [...]. Grandiosa, Alësa, è questa scienza⁵.

Questa scienza, che pure ha il grandissimo merito di aver scoperto

l'“altro” che è in ciascuno di noi e di aver avviato un'indagine rigorosa dell'alterità delle forze che spesso ci fanno agire, si pone dalla parte del torto nel momento stesso in cui mortifica la complessità del mondo interiore, che essa stessa ha così contribuito a evidenziare, e pretende di cancellarla, riducendola alla semplicità di un meccanismo stimolo-risposta. Si ha così un totale decentramento all'esterno del processo avente come suo risultato le decisioni e le azioni umane, che è considerato un qualcosa provocato da singoli atti aventi la forma del riflesso che si consuma in un tempo indivisibile. L'azione dell'uomo, da questo punto di vista, può esercitarsi solo sotto forma di contenimento parziale e provvisorio di questa passività e schiavitù e della capacità di dare, tramite la sospensione dell'ultimo anello della catena, e cioè del movimento di risposta effettiva allo stimolo, durata e divisibilità a questo tempo fatto di una molteplicità di semplici istanti, quelli in cui si esaurisce e si consuma l'“arco riflesso”.

Di fronte a questo approccio il compito che Dostoevskij si attribuisce, e che persegue con impegno e determinazione lungo tutto l'arco della sua attività di scrittore, è quello di riportare questa alterità, ormai apparsa alla ribalta in modo prepotente e irreversibile, nell'ambito del mondo interiore, e di farne uno degli elementi costitutivi, senza che ciò comporti la possibilità, anzi la necessità, di riconoscere una specifica autonomia alla dimensione mentale rispetto sia a quella corporea, sia al mondo esteriore nel suo complesso.

Chiave di volta dell'argomentazione a sostegno di questa autonomia è quel fenomeno che per la ragione appare insondabile, e che lo stesso scrittore, com'è noto, ha tragicamente sperimentato su se stesso, cioè la rigenerazione che porta alla repentina comparsa di un “uomo nuovo”.

Fratello – confessa Dimitrij ad Alësa – dentro di me, in quest'ultimi due mesi, io ho sentito la presenza d'un uomo nuovo: un uomo nuovo risuscitato in me! Era rinchiuso nel mio intimo, ma non si sarebbe mai manifestato, se non ci fosse stato questo colpo di fulmine⁶.

È l'acuta consapevolezza della possibilità che anche cuori che appaiono ormai aridi e semimorti risuscitino e si rigenerino, facendo infine venire alla luce “un'anima alta, una coscienza di martire, rigene-

rare un angelo, risuscitare un eroe”⁷ a indurre Dostoevskij a lanciare la sua sfida al riduzionismo, incentrata proprio sul tema del cambiamento, della rinascita, che non è un fatto subitaneo e improvviso, ma il risultato di un percorso prolungato, che si svolge, per lo più, “nel sottosuolo”, e non viene, per questo, avvertito dalla coscienza, la quale è anzi colta di sorpresa dall’esito, sorprendente e apparentemente inspiegabile, cui esso conduce. Il chiarimento di questo percorso è il motivo conduttore dell’altro romanzo che Dostoevskij scrive nel pieno del rinnovamento e incremento degli studi sulla mente e sul suo rapporto con il cervello, alimentato dall’indirizzo del pensiero scientifico russo della prima metà degli anni Sessanta, e in particolare dall’opera di Secenov, e cioè *Delitto e castigo* che del primo romanzo composto in questo clima, e cioè le *Memorie dal sottosuolo*, può essere considerato uno svolgimento approfondito.

Questa nuova opera, progettata e iniziata nel 1865 e pubblicata nella versione definitiva nel 1866, fornisce un quadro realistico e inquietante della Pietroburgo del tempo, con i suoi contrasti sociali, già acutamente colti dalla scrittore prima dell’esilio e della penosa esperienza dell’esecuzione sospesa e dei quattro anni di bagno penale in Siberia.

Come infatti ricorda Leonid Grossman nella sua Introduzione all’edizione italiana,

[...] già negli anni quaranta Pietroburgo aveva sbalordito il giovane Dostoevskij con i suoi contrasti sociali. In uno dei suoi articoli anonimi egli cerca di cogliere l’immagine sintetica della capitale dell’impero “col suo splendore e il suo lusso, il frastuono e il rombo, l’infinita varietà dei tipi, l’infinita attività, le intime aspirazioni, i signori e la canaglia, *con le glebe di fango*, come dice Derzavin, *dorato e non dorato*, affaristi, bibliomani, usurai, magnetizzatori, imbroglioni, e chi più ne ha più ne metta...”. È notevole che già all’epoca di Nicola I, Dostoevskij fermasse l’attenzione sugli usurai e gli affaristi pietroburghesi, sullo splendore, il lusso e “il fango dorato” della capitale⁸.

Quando, quindici anni dopo questi suoi primi schizzi su Pietroburgo, egli vi fa ritorno, si trova dinanzi una città agitata e scossa dalla difficile crisi monetaria degli anni Sessanta, con il carico di scontento,

di tensioni sociali, di minaccioso pessimismo e di infuocate illusioni che essa recava con sé. In questo mondo s'inseriva un tratto secondario ma tutt'altro che irrilevante (tratto che lo scrittore sa acutamente cogliere come una delle impronte caratteristiche della città e del tempo): l'interesse per il mondo della mente e per le deviazioni e le malattie che lo colpivano, testimoniato dalle riforme a cui fu sottoposto proprio allora il regime carcerario delle "case per alienati" e dall'istituzione, nelle università russe, di cattedre di neuropatologia e di psichiatria e da quella penetrazione e diffusione delle idee di Secenov di cui parlava il suo allievo Vvedenskij. Non è dunque certo casuale il fatto che, fin dalle prime pagine di *Delitto e castigo*, ci si imbatta in termini come ipocondria, monomania, melanconia, idea fissa, che testimoniano l'attenzione con cui il suo autore seguiva lo sviluppo di "questo interessantissimo ramo della medicina", di cui si occupa anche Zòsimov, il medico descritto nel romanzo, che pur essendo chirurgo segue con particolare attenzione il problema delle malattie mentali.

Il romanzo "è costruito nella forma complessa ed originale d'un 'monologo interiore', problematico, del protagonista, intercalato da dialoghi filosofici sullo sfondo di una trama poliziesca. La prolungata ed approfondita autoanalisi di Raskòl'nikov, le sue discussioni con Porfirij, Svidrigajlov, Sonja, tra l'ininterrotta schermaglia dell'omicida con la polizia e i giudici – ecco il dispiegato tessuto di *Delitto e castigo*"⁹.

Uno dei nuclei costitutivi di questo tessuto è costituito, come osserva S. Salvestroni in una pregevole ricostruzione delle fonti del romanzo¹⁰, da un brano evangelico di notevole lunghezza, inserito come testo nel testo, incentrato sul momento della rinascita. Si tratta dell'episodio della risurrezione di Lazzaro, tratto dal Vangelo di Giovanni, che Sonja legge a Raskòl'nikov e che costituisce "il cuore e il centro irradiante del romanzo", il momento in cui al protagonista "e con lui al lettore dell'opera, viene data una chiave per interpretare la vicenda della sua vita, chiave che in quel momento il personaggio non è in grado di utilizzare. Inizia di qui tuttavia il processo che realisticamente l'autore fa compiere al suo protagonista non grazie a un'improvvisa rivelazione, ma attraverso un lungo, penoso e soprattutto combattuto percorso, prima che il velo gli cada dagli occhi ed

egli si veda per quello che realmente è" ¹¹.

La rilevanza di questo testo nel testo per lo sviluppo della narrazione sta nell'analogia tra la situazione di Lazzaro, prigioniero della pietra tombale, e quella di Raskol'nikov, che uccidendo a sangue freddo un altro essere umano per impadronirsi del suo denaro, ha compiuto un atto che lo ha reso "muto e sordo" e ha ridotto la sua vita a quella di un uomo chiuso in un sepolcro che lui stesso si è costruito. Questa rilevanza è ulteriormente accresciuta e arricchita da un elemento centrale dell'episodio di Lazzaro:

Il ritardo di Cristo, che non va subito in aiuto dell'amico ammalato, perché ancor non è giunta l'ora", ritardo che "ha nella vicenda di *Delitto e castigo* un significato profondo ¹².

[Cristo] non agisce subito per aiutare Lazzaro (nome che significa "Dio viene in aiuto") né per soccorrere i due protagonisti di *Delitto e castigo* perché il progetto divino è più largo di quello che appare ai 'ciechi giudei' e ai personaggi più tormentati di Dostoevskij. Richiede infatti da parte degli uomini un processo d'autocoscienza spesso doloroso, una partecipazione attiva e la disponibilità ad essere strumenti di rinascita, testimoni l'uno per l'altro ¹³.

La "risurrezione" di Raskol'nikov, com'è noto, è l'epilogo del romanzo, che si chiude con la descrizione dei volti del protagonista e di Sonja sui quali "splendeva l'aurora di un avvenire rinnovato, di una completa risurrezione per una nuova vita". E qui, conclude Dostoevskij, "comincia una nuova storia, la storia del graduale rinnovarsi di un uomo, la storia della sua graduale rigenerazione, del suo graduale passaggio da un mondo in un altro, dei suoi progressi nella conoscenza di una nuova realtà, fino allora completamente ignota" ¹⁴. Questo passaggio ulteriore, che "potrebbe formare argomento di un nuovo racconto", interessa la coscienza di Raskol'nikov e coinvolge la sua sfera emotiva e razionale: il percorso di cui si è occupato il romanzo, e che costituisce l'oggetto del suo svolgimento, avviene invece per lo più a livello sotterraneo, nel "sottosuolo", ed è la storia di un serrato scambio interattivo, una sorta di "dialogo" interiore, frutto di una profonda divisione dell'"io", una parte del quale, ancora inavvertita anche perché oggetto di un prolungato e tenace tentativo

di repressione, assume la funzione di “osservatore” e “giudice” dell'altra, di quella ospitata nella coscienza, e influisce lentamente, lavorando in profondità, su di essa.

Questo dialogo, che si inserisce nella struttura di “monologo interiore” del romanzo, ha inizio subito dopo l'elaborazione del progetto del delitto e dei procedimenti pratici della sua preparazione. La complicata e drammatica lotta interiore del protagonista con questo suo progetto e con il castello di argomentazioni teoriche tese a motivarlo e a giustificarlo da un punto di vista non solo razionale, ma anche morale, sulla base delle semplificazioni e degli artifici di una logica rigida e astratta, ha un suo primo momento di manifestazione interna, di “non comune concretezza ed evidenza”, grazie ad un sogno, quello della cavallina, che fa affiorare altri e più autentici bisogni, impulsi, desideri. E infatti, dopo aver assistito durante il sonno alla gratuita violenza degli ubriachi contro la cavallina indifesa, tormentata fino alla morte per puro divertimento:

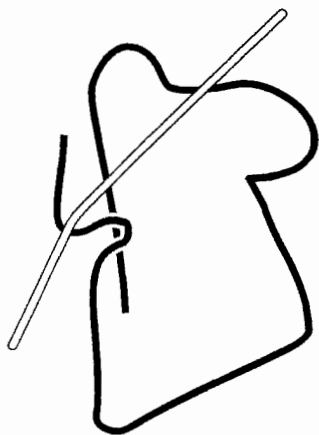
[...] il petto gli si serra, gli si serra. Vuol tirare il fiato, gettare un grido, e si sveglia... “O Dio! – esclamò – ma è possibile, è mai possibile che veramente io pigli un'accetta e mi metta a colpirla sul capo, a fraccassarle il cranio... che io debba scivolare nel sangue tiepido e appiccicoso, forzare la serratura e rubare, tutto tremante; poi nascondermi, coperto di sangue... con l'accetta... O Signore, è possibile?”¹⁵.

L'elemento cruciale, che favorisce il passaggio dalla prima parte del sogno, che ha al suo centro l'immagine di violenza contro un animale e il sentimento di calda compassione che esso ispira nel protagonista, riportato ai luoghi e ai tempi dell'infanzia, alla seconda parte, in cui scatta la sua identificazione non più con la vittima ma con i carnefici, è la comparsa dell'accetta, evocata all'improvviso da uno della folla che grida “Darle con la scure bisogna! Finirla in una volta sola!”¹⁶. La scure è infatti l'arma che, nelle sue fantasie, egli ha scelto per l'esecuzione del delitto. Essa funge così da anello di congiunzione tra la scena del sogno e i suoi pensieri *da sveglio* e costituisce dunque un sintomo diretto a guidare Raskol'nikov verso la consapevolezza dell'autentico significato del sogno, del suo avere come contenuto proprio il progetto di omicidio da lui coltivato: e infatti, dopo aver

ringraziato Dio per il fatto che si sia trattato solo d'un sogno, un "sogno così assurdo", per giunta, emerge immediatamente in lui il senso di profondo stupore e di orrore nei confronti di questo progetto. E tuttavia è sufficiente l'occasione favorevole, offerta casualmente dall'incontro con Lizaveta, la sorella dell'usuraia, e dall'informazione che il giorno dopo lei non sarà in casa, a mettere in moto la sua realizzazione.

Da questo momento ha inizio quel serrato confronto-scontro tra due linguaggi e due logiche diverse, quelli del ragionamento cosciente, da una parte, e quelli del "sottosuolo", dall'altra, che costituisce, come detto, il centro di gravità della narrazione e che, attraverso il lento ma progressivo emergere delle esigenze, delle pulsioni e delle motivazioni fino a quel momento soffocate e confinate al di sotto del livello della consapevolezza, prepara la risurrezione finale e la spiega.

Polemizzando con Secenov, Dostoevskij si chiede come di un percorso del genere e di un dialogo di questa natura tra la superficie dell'"io" e il suo sottosuolo si possa riuscire a dar conto facendo ricorso ai soli "riflessi encefalici". A suo giudizio la riduzione della psicologia alla fisiologia e la connessa, mancata attribuzione di un qualsiasi rilievo agli stati mentali e al mondo interiore, finivano con l'approdare inevitabilmente a una marcata coincidenza dell'*agire* col *sentire* e col *capire*. Con *Delitto e castigo* lo scrittore confeziona una risposta di rara incisività ed efficacia, mettendo in scena la rappresentazione di un monologo interiore, articolato e sfaccettato, che si propone di continuo come scarto irriducibile alla semplice successione degli eventi esterni e dei comportamenti del protagonista. Basta pensare che cosa sarebbe questo romanzo se ci si limitasse alla semplice narrazione di queste azioni, senza alcun riferimento alle intenzioni, ai progetti, ai conflitti interiori, alla struttura temporale della coscienza, al suo altalenante andamento, al faticoso e lento processo di rigenerazione e di rinascita, per comprendere le ragioni dell'impossibilità di ridurre il sentire e il capire all'agire. L'azione in se stessa resta come dato concluso, nei suoi contenuti se non nei suoi effetti e nei suoi scopi, un qualcosa che, una volta realizzatasi, si sottrae all'irrefrenabile scorrere del tempo. Il complesso mondo dell'interiorità, con la sua ampiezza e profondità, non soltanto "salva" il passato e il futuro collocandoli nel presente psicologico e sviluppando un processo di



Suonatore di visioni, 1993 (ferro e vetro, 60x90x50 cm.)

condensazione delle tre dimensioni del tempo in quella che è chiamata la "teoria del triplice presente" che trova, com'è noto, incisiva ed efficace espressione nel libro XI delle *Confessioni* di sant'Agostino, ma attinge sempre nuove modalità e forme di attribuzione di significati dalle molteplici possibilità insite nel proprio rapporto con il tempo. Dostoevskij ce ne offre esempi magistrali riallacciandosi a quell'aspetto della tradizione cristiana, in primo luogo paolina, che consiste, come sottolinea P. Maninchedda, "nell'interpretare due eventi distinti sull'asse del tempo – per esempio, il sacrificio di Isacco e la passione di Cristo – l'uno come segno dell'altro"¹⁷. In *Delitto e castigo*, come si è appena visto, la relazione in questione riguarda l'episodio evangelico della risurrezione di Lazzaro e il prolungato e tormentato processo di rinascita di Raskol'nikov, interpretato, soprattutto per quanto riguarda la necessità di lasciarne maturare le condizioni e di aspettare che l'ora sia giunta, alla luce della narrazione del miracolo del Cristo. "L'interpretazione figurale stabilisce tra due fatti o persone un nesso in cui uno di essi non significa soltanto se stesso, ma significa anche l'altro, mentre l'altro comprende ed adempie il primo"¹⁸. Ciò consente un ricco rimando e "gioco di specchi" tra tempi diversi, all'interno del quale il protagonista del romanzo partecipa a un evento sul piano storico il cui senso riposa invece sul piano simbolico del testo (in questo caso, i brani biblici inseriti come testi nel testo nel romanzo) cui è collegato. Si registrano così profonde analogie tra la struttura della coscienza di Raskol'nikov e la struttura della narrazione: abbiamo infatti visto come il cuore e il centro irradiante del romanzo sia costituito dal capitolo in cui Sonja legge il passo di Giovanni relativo alla risurrezione di Lazzaro, in cui viene data a Raskol'nikov – e con lui al lettore dell'opera – una chiave per interpretare la vicenda della sua vita. Nel momento in cui l'evento della lettura si registra sul piano storico il personaggio non è in grado di utilizzare questa chiave. E tuttavia è proprio da qui che inizia quel lungo, penoso e soprattutto combattuto percorso, *al termine del quale* Raskol'nikov riesce a cogliere l'autentico significato e la grave responsabilità delle sue azioni.

Dunque la consapevolezza, la presa di coscienza di sé e della propria realtà interiore, nella loro piena espressione e nel loro livello più alto, sono una conquista, l'esito cui si approda al termine di un conflit-

to interiore spesso aspro e drammatico: e, soprattutto, i significati, in base ai quali l'uomo decide come orientare consapevolmente le proprie azioni e i propri comportamenti, sottraendosi al vincolo e alla schiavitù di false credenze e di schemi e finalità assunte senza un sufficiente vaglio critico, per abitudine, per stanchezza e sfiducia, per debolezza, emergono alla fine di questo itinerario, come frutto prezioso di esso. In questo processo, così complesso e sfaccettato, il "sottosuolo" ha, come si è visto, una collocazione tutt'altro che univoca: esso non è, necessariamente, espressione del dominio dell'alterità e dell'esteriorità, forza prepotente che soggioga l'"io" e lo rende schiavo di automatismi e meccanismi, rispetto ai quali l'unica via d'uscita è costituita dalla semplice sospensione e dal possibile differimento dell'azione. Può essere anche "germe", traccia inizialmente labile di una possibile ascesa dalle tenebre alla luce, dalla schiavitù alla libertà. E la schiavitù, per parte sua, non è necessariamente e sempre quella imposta dagli atti riflessi, da una successione rapida e immediata tra stimolo e risposta che non lascia spazio alla selezione di possibili alternative. È anche quella che si manifesta sotto forma d'illusorie deliberazioni, di false scelte, di pigro adattamento a schemi e idee egemoni e dominanti, a falsi valori, a ideali illusori. Quella, cioè, che assume i connotati del conformismo, della mancanza di coraggio nel contrastare la corrente dei pregiudizi maggiormente diffusi, del lasciarsi vivere, apparentemente, ma solo apparentemente, decidendo in modo libero e autonomo. Questi automatismi sono espressione della mancanza o insufficienza di spessore e qualità del mondo interiore, che conduce ad assorbire, a mo' di spugna avida e incapace di qualsiasi azione di depurazione, tutto ciò che l'ambiente esterno ci propina. Nella Pietroburgo in disfacimento sociale e morale, che Dostoevskij ci descrive in *Delitto e castigo*, questo supino adattamento agli stimoli provenienti dall'esterno si traduce in progetti che riflettono il clima dell'ambiente e dell'epoca storica e ne incorporano l'assoluta mancanza di scrupoli e di valori autentici. Di fronte a questa "dittatura" dell'esteriorità, che gli spiriti deboli non riescono a contrastare, i pur flebili segnali, inviatici dal "sottosuolo", hanno la funzione di un "campanello d'allarme", di un richiamo, della sottolineatura, inizialmente sommessa e poi sempre più decisa, dell'esigenza di un pronto risveglio e di una svolta.

Sono quindi, a giudizio di Dostoevskij, del tutto parziali e insuffi-

cienti, perché espressioni di un pensiero unilaterale, che irrigidisce e fossilizza le contrapposizioni, anche il modo in cui Secenov tratta i meccanismi inconsci e la funzione che attribuisce loro di adattamento e di subordinazione ai dettami dell'ambiente, dell'egemonia dell'esteriorità su una pretesa interiorità a se stante. La storia di Raskol'nikov e della sua rinascita è "tagliata" e costruita in modo da mostrare anche l'altra faccia della medaglia di questo rapporto tra il "sottosuolo" e il pensiero cosciente.

I temi che cominciano ad affiorare nel corso in questo singolare confronto tra un uomo di scienza e uno scrittore profondamente impegnato nell'analisi di cruciali questioni filosofiche sono molteplici e di grande attualità.

Al centro della discussione c'è innanzi tutto il problema della natura del pensiero e del suo rapporto con la coscienza. Nei due romanzi che abbiamo preso in considerazione, che possono essere considerati una risposta diretta alle tesi di Secenov, Dostoevskij parte da un presupposto fondamentale: l'idea che ciascuno di noi *costruisce* se stesso e che dunque ciò che chiamiamo "io" sia una realtà dinamica, in continua evoluzione e soggetta a un ininterrotto processo di rimodellamento. I cambiamenti che si verificano all'interno di questo modo interiore hanno una duplice natura: generalmente sono graduali, caratterizzati da una continuità storica di fondo che consente di raccordare in modo ordinato e coerente il presente all'esperienza del passato in un progetto unificato. Si possono però registrare, nell'esperienza individuale, mutamenti di diversa natura, che segnano una chiara rottura di un sé unico, continuo e unificato, in quanto si presentano come vere e proprie svolte radicali, dalle quali emerge una personalità sostanzialmente differente da quella che fino a quel momento aveva fatto da sfondo al copione della vita della persona interessata e coinvolta in questo processo. Questi mutamenti, che per il loro carattere di discontinuità radicale rispetto al passato non possono che essere considerati una vera e propria "rinascita" di un individuo, in quanto segnano la comparsa, all'interno della sua personalità, di un uomo totalmente nuovo e diverso, visti in superficie o considerati dall'esterno appaiono come eventi improvvisi e inspiegabili, non ospitabili all'interno di un progetto razionale di costruzione dell'"io". La domanda, provocatoria, che è al centro di tutta l'attività di

Dostoevskij è proprio questa: dobbiamo attribuire a questi eventi una natura di conversione miracolosa, sottratta, in linea di principio, a qualsiasi possibilità di spiegazione razionale, o possiamo ritenerli, al contrario, come lo sbocco finale di una linea processuale di costruzione dell'“io” che si svolge, almeno inizialmente e poi per larga parte, al di fuori della portata e del controllo del pensiero cosciente e che rimane, per questo, inavvertita, almeno fino a quando non riesce a dar luogo a un esito di evidenza tale da imporsi alla coscienza? La sfida di Dostoevskij al pensiero scientifico del tempo, a Secenov e a Claude Bernard in particolare, parte proprio da qui: posto che, per quanto rari possono eventualmente essere, i casi di “rinascita” di un individuo, di conversioni spettacolari e radicali rispetto al passato sono comunque fatti innegabili, il problema da affrontare è che non può essere eluso se a questi fatti vada attribuita una natura miracolosa o se, al contrario, li si possa e li debba assumere come un qualcosa con cui il pensiero scientifico si deve confrontare per riuscire a fornire anche di essi una spiegazione convincente. L'idea cardine, attorno alla quale lo scrittore costruisce gran parte della sua produzione, è che questa spiegazione debba e possa essere trovata, e che alla base di essa vi sia una visione dell'“io” come realtà articolata e composita, scissa in parti costantemente impegnate in un serrato confronto dialettico. Punto di partenza della soluzione del problema è dunque, a suo giudizio, la natura fondamentalmente conflittuale dell'“io” e la convinzione che in questa dialettica e dinamica interne entrino, come componenti fondamentali, il pensiero cosciente, da una parte, e processi che rimangono sommersi per lunghi periodi e possono anche rimanerlo per sempre, dall'altra. Questo confronto dialettico dà luogo a una trama intricata di connessioni psicologiche all'interno del mondo interiore, in virtù della quale l'esperienza cosciente non può essere considerata un livello che si sviluppa e fluttua in modo autonomo e indipendente, ma influenza ed è di continuo influenzata da un intero “mondo sommerso” che non può, di conseguenza, essere ritenuto funzionalmente isolato rispetto ad essa. Se dunque è vero che nella storia dello sviluppo e della costruzione dell'“io” prevale generalmente la tendenza a un controllo unificato, sotto la vigile supervisione della coscienza, altrettanto vero è che questo sé unico, continuo e unitario ha dei limiti ed esibisce delle falle che sono sintomi e spie della presenza e del la-

vorio continuo, nel sottosuolo, di processi che non si accordano con questo sé dotato di continuità storica e che non contribuiscono direttamente all'esperienza cosciente. La presenza di questi sintomi sta a dimostrare che i processi coscienti e inconsci sono in costante contatto reciproco, e che la loro separazione è spesso tutt'altro che netta. Il racconto del "sogno della cavallina", in *Delitto e castigo*, vuol essere proprio il resoconto di un contatto di questo genere, che emerge a livello della coscienza, stabilendo una connessione provvisoria tra il flusso del pensiero cosciente (e il progetto di azione delittuosa, da cui esso era ossessionato) e l'oceano di processi inconsci in cui esso fluttua e che preme ai suoi confini. Il riferimento successivo all'episodio evangelico della risurrezione di Lazzaro, con l'illuminante rilievo che, attraverso esso, viene dato alla funzione insostituibile del tempo e al processo di preparazione alla rinascita che si deve sviluppare nel corso di esso, chiarisce perché questo primo contatto rimanga sterile e venga vanificato dal corso degli accadimenti successivi. L'affermarsi di un processo alternativo di costruzione dell'"io" richiede una prolungata preparazione, fatta del consolidamento delle disposizioni e tendenze ancora latenti e dello spostamento progressivo del centro di gravità dell'attenzione e dell'interesse individuale su aspetti in precedenza tenuti ai margini. L'unità sequenziale del comportamento e del pensiero richiede infatti che una sola modalità di elaborazione e presentazione dell'"io" sia attiva a sufficienza per essere presente alla coscienza. Una volta attivata questa modalità, prima che una nuova e differente forma di espressione possa assumere visibilità e voce, è necessario attendere finché essa non sia matura e prossima al compimento. Il riconoscimento della presenza attiva e dell'enorme impatto sul pensiero dei processi inconsci e del fatto che procedure fortemente inconscie possano di tanto in tanto (come nella fase di risveglio di Raskol'nikov dal sonno durante il quale si è sviluppato il sogno della cavallina) prevalere sulle decisioni coscienti, si combina dunque, in Dostoevskij, con il riconoscimento della natura fondamentalmente cosciente del pensiero medesimo, che per il suo normale svolgimento ha bisogno del sostegno della coscienza. L'idea che traspare chiaramente dai suoi romanzi è dunque che il pensiero sia un processo cosciente sovrastante a una struttura profonda di ineliminabili meccanismi non coscienti. Questa articolazione composita dà luogo a un

“dialogo” sotterraneo e a una sorta di competizione tra modalità alternative di costruzione e presentazione dell’“io” la cui regola fondamentale sembra essere quella che il vincitore guadagna l’intera posta, nel senso che si accaparra il monopolio dell’efficacia causale sulla coscienza. Quanto sia potente questa regola Dostoevskij lo evidenzia in *Delitto e castigo* presentandoci un Raskol’nikov che in Siberia, alla vigilia della sua rinascita, è ancora preda della logica che lo aveva indotto al delitto, al punto che, pur essendosi sforzato di giudicarsi severamente, “la sua coscienza esasperata non aveva scoperto nel suo passato nessuna colpa che fosse davvero orrenda, salvo forse quella sola del *colpo fallito*, cosa che poteva accadere a chiunque”. Indicativa della logica alla quale si ispira la competizione tra stati mentali alternativi, imperniata sul principio del vincitore che prende tutto e si impadronisce, in modo presso che esclusivo, della coscienza, è il seguente monologo, che precede di pochissimo il passaggio da *questo* scenario a un altro, del tutto differente:

— In che cosa, in che cosa, — pensava — la mia idea era più sciocca delle altre idee e teorie che pullulano e si urtano a vicenda nel mondo, da quando questo mondo esiste? Basta considerare la cosa con uno sguardo assolutamente spregiudicato, largo e immune dalle influenze della vita quotidiana, e allora certo la mia idea non apparirà più tanto ...strana. O negatori e sapienti da dozzina, perché vi fermate a mezza strada? E perché la mia azione sembra loro così brutta? — diceva a se stesso. — Perché è un misfatto? Che significa la parola misfatto? La mia coscienza è tranquilla. Certo, è stato commesso un reato, certo è stata violata la lettera della legge e versato del sangue; ebbene, per questa lettera della legge, prendetevi la mia testa...e che sia finita! Certo, in questo caso, anche molti benefattori dell’umanità che non hanno ereditato il potere, ma se ne sono impadroniti, avrebbero dovuto essere giustiziati fin dai loro primi passi. Ma quegli uomini ebbero il coraggio dei loro atti e perciò *avevano ragione*, io invece non ho avuto il coraggio della mia azione, e perciò non avevo nemmeno il diritto di permettermela.

Ecco la sola cosa in cui riconosceva il suo delitto: nel non averne saputo sopportare le conseguenze e nell’essersi costituito¹⁹.

Questa logica, tutta autoreferenziale e tesa all'autogiustificazione, viene lentamente ma inesorabilmente scalfita da un'inedita capacità di guardarsi intorno, di osservare e ascoltare anche gli altri, i suoi compagni di reclusione in Siberia, nel cui comportamento riscontra aspetti per lui totalmente incomprensibili, almeno inizialmente:

Li guardava e se ne stupiva: come amavan tutti la vita, quanto l'avevano cara! Anzi gli era parso che in prigione l'amassero e l'apprezzassero e l'avessero cara ancor più che in libertà [...]. Possibile che avesse per loro tanto valore un semplice raggio di sole, un bosco fitto, una fresca sorgente in qualche ignorato recesso, scoperta forse due anni prima, che il vagabondo vagheggiava nella sua mente come si vagheggia un convegno coll'amata, e vedeva in sogno, con l'erbetta verde intorno e un uccellino gorgheggiante in un cespuglio? Osservando meglio, scopriva esempi ancor più inesplicabili²⁰.

E certo questi esempi appaiono del tutto inspiegabili se si parte dal presupposto che ogni sensazione interiore vada concepita come semplice riflesso del mondo esterno e come risposta a una situazione proposta da quest'ultimo. In questo caso, infatti, si dovrebbe coerentemente arrivare alla conclusione che uno stesso stimolo ambientale non può che seguire il richiamo di una determinata risposta, con la conseguenza di dover postulare una piena sintonia e corrispondenza tra l'ambiente in cui si vive e i propri pensieri e sentimenti. Risulterebbe allora contraddittoria e del tutto assurda la capacità di mantenere un'intatta pienezza vitale in una situazione in cui a incombere e a dominare è la presenza della morte. Molto più comprensibile e "ragionevole" è il comportamento dello stesso Raskol'nikov il quale, in quell'ambiente e in quella situazione di desolazione, "viveva in certo qual modo con gli occhi a terra: era per lui disgustoso e intollerabile guardare in giro"²¹.

E non è certo un caso se, proprio in questo stesso punto del racconto, Dostoevskij inserisce un esplicito riferimento ai limiti della "forza d'inerzia dell'istinto" come motivazione dei comportamenti e delle azioni. Raskol'nikov, che ancora si ostina a ritenersi colpevole non del delitto commesso, ma "dell'insulso e stupidissimo comportamento che lo aveva condotto in prigione", si chiede infatti perché, in-



Osserva col capo poggiato sulla mano (il Babbo), 1993 ferro, 55x35x25 cm.

vece di compiere questa assurda scelta, “non si era ucciso? Perché era stato lì a guardare il fiume e poi aveva preferito costituirsi? Possibile che ci fosse tanta forza in quel desiderio di vivere e che fosse così difficile vincerlo?”. Egli attribuisce questa sua debolezza e meschinità, appunto, alla “cieca forza d’inerzia dell’istinto, forza ch’egli non si era sentito d’infrangere e che non era stato in grado di

scavalcare". Lo scrittore commenta: "Non poteva comprendere che forse già allora, mentre guardava giù nel fiume, intuiva in sé e nelle sue convinzioni una profonda menzogna. Non comprendeva che quella intuizione poteva essere il preannuncio di un futuro rivolgimento nella sua esistenza, di una sua futura resurrezione, di una sua nuova concezione della vita"²².

Questo rivolgimento è certo favorito e accompagnato da circostanze ed eventi esterni, in particolare la via che lo condurrà a Sonja e all'incontro che cambierà la sua vita. Ma esso è, prima di tutto, il risultato di un percorso interiore, lungo e tormentato, di un cammino estremamente duro e faticoso, che non è certo il "tutto e subito" cui l'impazienza di Raskol'nikov aspirerebbe, e senza il quale questa nuova concezione della vita non potrebbe mai emergere.

Contrapponendo al modello di spiegazione del comportamento basato sull'istinto e sulla sua forza d'inerzia, la forza – magari ancora latente e "sotterranea" – del "preannuncio di un futuro rivolgimento", Dostoevskij mira a evidenziare come la vita non si possa esaurire in un equilibrio statico con l'ambiente e in una semplice conservazione dello *status quo*, ma richieda spesso un avanzamento o, addirittura, una vera e propria rivoluzione degli stili di pensiero e delle modalità di comportamento, indispensabile non solo ai fini della crescita della persona, ma anche per la sua semplice autoconservazione. E questo "rivolgimento", questa "resurrezione", questa "nuova concezione della vita" vanno non soltanto preparati, ma anche spiegati. L'approccio meccanicistico di Secenov, la sua "logica a base riflessa" imprigionavano l'individuo entro schemi d'azione rigidi e prefissati e gli lasciavano, come unica possibilità e alternativa, la scelta del "tempo di reazione e di risposta". All'interno di questa concezione, dunque, la libertà dell'uomo si esaurisce in un'unica opzione: "se" e "quando" agire, mentre il classico "che fare" risulta in qualche modo vincolato e imposto dalla natura degli stimoli. A questa rigidità e fissità del comportamento, così come viene assunto e spiegato all'interno della teoria basata sui "riflessi encefalici", Dostoevskij oppone l'esigenza di dar conto della flessibilità e plasticità dell'uomo, della sua creatività e capacità innovativa, anche nei confronti di se stesso, dei propri stili di vita e delle proprie concezioni dominanti.

Uno degli elementi focali di questa creatività è, come si è visto, la

ricontestualizzazione dell'esperienza del tempo e della memoria che si realizza nell'accostare due eventi distinti sull'asse del tempo – anche molto lontani tra loro su questo asse – e nell'interpretarli l'uno come segno dell'altro. In *Delitto e castigo* questa funzione di “chiave di lettura” e d'interpretazione della sua situazione presente viene assunta dall'episodio evangelico della resurrezione di Lazzaro, che dapprima sembra essere “causalmente inerte”, privo di qualunque effetto ed efficacia, ma poi, piano piano, innesca un lungo percorso interiore fatto di pensieri, in virtù del quale si “riaffaccia” sulla scena della memoria assumendo ben altro significato e un ben diverso peso. Il significato e il peso che derivano dalla consapevolezza, che viene emergendo lentamente, che quel racconto biblico non parla solo di Lazzaro, ma anche dello stesso Raskol'nikov, e che l'immagine del lontano passato di un uomo defunto e sigillato in una tomba va accompagnata e integrata con quella, riferita invece al presente, di un individuo spiritualmente morto e chiuso in una desolante incapacità di comunicare e di amare. Questo collegamento, che si deposita nella memoria, produce una nuova trascrizione dell'esperienza vissuta, dalla quale, proprio in seguito all'acquisita coscienza dell'insostenibilità dello *status quo*, affiora, in modo sempre più difficile da occultare e reprimere, un prepotente desiderio di cambiamento e di “resurrezione”.

Il percorso e i processi della mente, gli esiti che producono e i prodotti che ne risultano, dunque, per Dostoevskij, sono tutt'altro che inerti sotto il profilo causale.

2. *Automatismi, pensiero critico e creatività*

Alla ‘luce’ delle premesse che abbiamo cercato di porre, il dibattito tra Secenov e Dostoevskij può essere interpretato come l'espressione del contrasto tra chi ritiene che l'identità di ciascuno di noi ci viene in qualche modo “imposta” dalla pressione dell'ambiente esterno, che si traduce in meccanismi di risposta automatici e in qualche modo vincolati, e chi è invece convinto che ci sia la possibilità, per ciascuno di noi di darsi “una nuova nascita”, come scrive Gargani in perfetta continuità con la prospettiva di Dostoevskij:

[...] una nuova nascita, non quella che ci è stata imposta dall'atto di procreazione dei genitori, non quella che è stata definita dalle auto-

rità parentali, sociali, scolastiche, ma quella che definiamo noi in quanto ci ridescriviamo, in quanto avviene qualche cosa che è una specie di punto di svolta della nostra esistenza, in cui noi ci ridescriviamo. Noi ci diamo una nuova nascita e non quella che ci è stata imposta, ma quella che noi stabiliamo, ma che non stabiliamo in maniera arbitraria, ma stabiliamo nella misura in cui troviamo un nuovo modo di descriversi, di dare senso alla nostra vita²³.

Imparare a “dare senso alla nostra vita” definendo “lo stile secondo il quale noi esigiamo di essere intesi e compresi dagli altri”²⁴ e impostando, di conseguenza, in modo inedito e alternativo rispetto a quelli pregressi i nostri rapporti con gli altri: credo che non si potrebbe definire meglio il senso dell’“uomo nuovo” di cui parla ripetutamente Dostoevskij, che emerge dopo un lungo lavoro sotterraneo, facendosi strada all’interno del flusso di un’esperienza più o meno caotica, ma si affaccia di colpo a livello della coscienza, inducendoci a vedere il mondo con occhi diversi e a “pensare” altrimenti”, rispetto agli stili abituali.

Per capire e attualizzare il senso di questa alternativa tra gli automatismi meccanici e causali e un *sensu* tenacemente cercato, consapevolmente selezionato tra i molti possibili e utilizzato come *filtro simbolico* per guardare al mondo e ascoltare i suoi messaggi, discriminando tra quelli significativi e quelli inessenziali, può risultare utile partire dalla definizione e dall’analisi dello spettro degli schemi percettivi, concettuali e comportamentali che fanno normalmente parte del bagaglio di ciascuno di noi. Al livello più basso troviamo le espressioni di quella che possiamo chiamare *una logica a base riflessa*, idonea a dar conto di comportamenti e processi di tipo balistico o quasi-balistico. Chiamiamo *balistica* una reazione a uno stimolo o a un complesso di stimoli così immediata e veloce che il feedback sensoriale arriva troppo tardi per effettuare correzioni di sorta. È evidente che in questo caso siamo in presenza di moduli e circuiti *cablati*, caratterizzati dall’interdizione del ricorso al feedback, e che quindi danno luogo a comportamenti caratterizzati da una forte dose di *automatismo*. Il loro tessuto connettivo è infatti costituito da *pratiche*, di cui non si conosce la natura profonda, cioè da una conoscenza sommersa in qualche modo assimilabile a ciò che viene usualmente

definito il "know how". In essi coesistono pertanto regole astratte e molta esperienza che, senza che noi ce ne accorgiamo, sono venute a incorporarsi negli schemi di pensiero che ci guidano nell'azione, veri e propri "schemi di comportamento" spontanei, inconsapevoli e generali che, proprio per questi loro tratti distintivi, rappresentano un sostrato che orienta tacitamente le nostre azioni.

Il pregio di comportamenti di questa natura è la loro velocità e immediatezza, che diventa un fattore di efficacia fondamentale quando dal tempo di reazione può dipendere il successo di una determinata strategia (ad esempio, di quella di una preda che si voglia difendere dall'attacco di un assalitore: ma, senza ricorrere a casi estremi di questa natura, è evidente che una pratica qualsiasi, quella di chi guida un automezzo tanto per indicarne una, esige, per poter essere realizzata con disinvoltura e successo, l'intervento massiccio di automatismi di questa natura). Il fattore chiave del successo, in questi casi, è dunque la capacità di memorizzare e incorporare sequenze più o meno lunghe di atti elementari, che vengono ad essere praticamente "saldati" tra loro in una catena sincronizzata.

All'estremo opposto si collocano i processi di pensiero e decisionali nei quali risultano determinanti opzioni teoriche e scelte di carattere razionale tra alternative, che richiedono, a loro volta, la *ricerca delle conoscenze* necessarie ad operare queste scelte e la capacità di *selezionare* ciò che è rilevante ai fini del problema da affrontare, situandolo all'interno del sistema di dati e informazioni già posseduti. In questo caso la scelta diventa soltanto l'atto finale del processo decisionale o di pensiero e assume un ruolo secondario, mentre la funzione centrale è costituita dalla capacità dei soggetti di affrontare compiti in un contesto di complessità e di rispondere a circostanze inattese, ai cosiddetti breakdown²⁵ aprendosi nuovi spazi sui quali poter riflettere e nei quali riuscire a comprendere e ad agire. Questo livello percettivo, concettuale e comportamentale è pertanto l'espressione, da parte del soggetto, di una sorta di interruzione dell'interazione abituale con l'ambiente, rottura finalizzata a rendere possibile una concentrazione su un nuovo evento e una valutazione sia di esso, sia della propria capacità di rispondere alla sua irruzione sulla scena, attraverso un esame della gamma di risorse, interne ed esterne, che possono essere mobilitate allo scopo.

In situazioni di questo genere i soggetti non possono e non debbono limitarsi ad *applicare* routines codificate e definite in ogni dettaglio, bensì devono avere a che fare con procedure aperte (veri e propri frames, contenenti i soli dati indispensabili per identificarli ma “passibili” di letture e realizzazioni diverse) che non solo ammettono, ma presuppongono un loro intervento attivo che si traduce, concretamente, nella capacità di completarle e definirle, *ricreandone* gli aspetti mancanti in funzione del tipo di problema da risolvere. Questi agenti si trovano così di fronte non solo alla possibilità, ma alla necessità di “*pensare altrimenti*”, rispetto alle routines e alla procedure codificate e formalizzate, *ma non, ovviamente, in modo arbitrario e incondizionato e senza tenere conto, del contesto e dei vincoli che la realtà in cui operano pone loro*. Per rispondere a questa duplice esigenza (capacità di pensare altrimenti, da un lato, e di tenere nella debita considerazione questi vincoli) essi debbono acquisire piena consapevolezza del fatto che un vincolo non limita semplicemente i possibili ma è anche un’opportunità; non s’impone semplicemente dall’esterno a una realtà esistente prima di tutto, ma partecipa alla costruzione di una struttura integrata e di un’organizzazione e determina, all’occasione, uno spettro di conseguenze insieme intelligibili e nuove. Da questo punto di vista esso non si oppone più a produzione del nuovo ma ne è condizione.

È proprio questo carattere aperto delle procedure che, rendendo flessibile il modo di realizzarle, offre la possibilità di un loro continuo cambiamento: ma per “raccolgere” questa possibilità e “attualizzarla” è necessario disporre di un apparato mentale capace di ripensare criticamente i propri schemi concettuali e di elaborarne di nuovi. Come si forma, si sviluppa e si rafforza un apparato di questo genere? E quale è la sua differenza rispetto a quello che è invece alla base degli automatismi e delle reazioni di tipo balistico? E ancora, qual è la funzione dell’uno e dell’altro?

A queste domande, cruciali dal punto di vista dell’ articolazione dei processi che si trovano all’interno della nostra “mente”, qualunque sia il significato che vogliamo dare a quest’ultimo termine, cominciano a dare risposte sempre più significative le neuroscienze e gli studi del cervello, che oggi permettono anche di inquadrare meglio le intuizioni di Freud sulla natura dei processi psichici.

Com'è noto il fondatore della psicoanalisi aveva proposto un'articolazione di questi processi secondo la seguente tripartizione:

- attività psichica conscia;
- attività psichica preconscia;
- attività psichica inconscia.

Nella breve *Nota sull'inconscio in psicoanalisi*²⁶, queste tre forme di attività vengono così presentate:

Chiameremo "conscia" soltanto la rappresentazione che è presente nella coscienza e di cui abbiamo percezione, attribuendo questo solo significato al termine "conscio"; invece le rappresentazioni latenti, se abbiamo motivo di supporre che continuino a esistere nella vita psichica – com'era nel caso della memoria – dovranno essere designate "inconscie". Una rappresentazione inconscia è quindi una rappresentazione che non avvertiamo, ma la cui esistenza siamo pronti ad ammettere in base a indizi e prove di altro genere²⁷.

Per quel che riguarda la distinzione tra attività psichica preconscia e inconscia, essa secondo lo stesso Freud:

ci dà modo di abbandonare il terreno della classificazione e di formarci un'opinione sulle relazioni funzionali e dinamiche che si svolgono nella psiche. Abbiamo trovato un'*attività preconscia*, che può senza difficoltà passare nella coscienza, e un'*attività inconscia*, che rimane tale e che sembra tagliata fuori da essa²⁸.

La teoria più immediata e verosimile che può essere formulata circa la distinzione tra di esse, secondo Freud, fa riferimento al fatto che

l'inconscio è una fase normale e inevitabile nei processi che costituiscono il fondamento della nostra attività psichica; ogni atto psichico inizia come inconscio, e può rimanere tale o procedere nel suo sviluppo fino alla coscienza; questo, a seconda ch'esso incontri o meno la resistenza. La distinzione tra attività preconscia e inconscia non è dunque primaria, ma si instaura soltanto dopo che è entrata in gioco

la “difesa”. Solo allora infatti acquista valore teorico e pratico insieme la distinzione tra processi preconsce che possono apparire nella coscienza e ritornarvi in qualsiasi momento, e pensieri inconsci, a cui ciò rimane precluso²⁹.

Ultimamente le Neuroscienze si sono occupate con particolare interesse del rapporto tra processi mentali inconsci, preconsce e consce, fruendo delle straordinarie opportunità messe oggi a disposizione dalle tecniche di *brain imaging*, che hanno consentito di passare, per quanto riguarda lo studio di questi processi, soprattutto dei primi, dall’inferenza indiretta all’osservazione diretta. Queste tecniche consentono di visualizzare in vivo l’attività del cervello: si tratta, in particolare, dell’elettroencefalografia (EEG) e della magnetoencefalografia (MEG), che misurano rispettivamente i minuscoli potenziali elettrici e correnti elettriche generati dall’attività sincrona di milioni di neuroni, della tomografia a emissione di positroni (TEP) e della risonanza magnetica funzionale (fMRI). La prima coppia è accomunata dal fatto di godere di un’eccellente risoluzione temporale e dall’inefficacia nel localizzare con precisione i gruppi di neuroni. A questa lacuna sopperisce la seconda coppia di tecniche, che offre, al contrario, una bassa risoluzione temporale, ma può determinare con grande accuratezza spaziale le variazioni relative del metabolismo cerebrale e del flusso sanguigno, fornendoci così inestimabili immagini in vivo del cervello in attività.

Grazie a queste nuove tecniche si è potuto notevolmente approfondire l’analisi di questi diversi livelli e modalità di manifestazione dell’attività mentale, concentrando, in particolar modo, l’attenzione sul ruolo delle diverse forme di memoria coinvolti in ciascuno di essi:

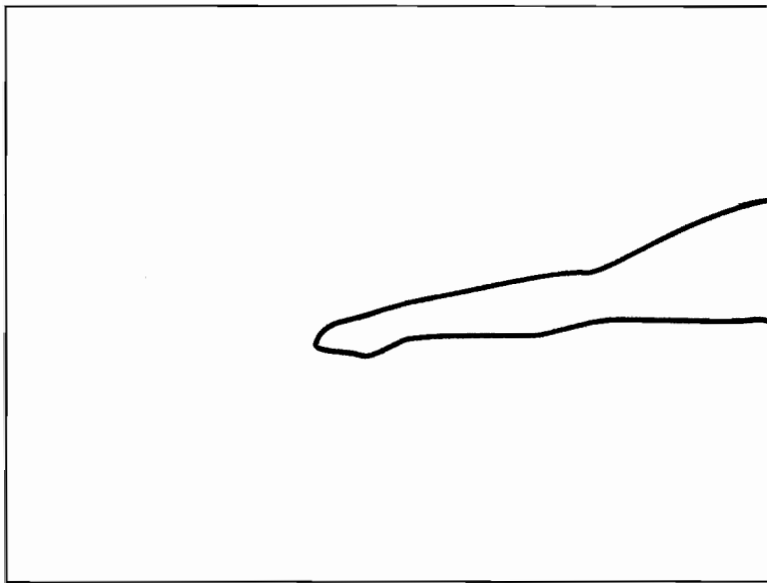
- la *memoria procedurale*, o implicita, che è completamente inconscia, la cui funzione si manifesta soprattutto nell’esecuzione di sequenze di comportamenti automatici (“performance”);
- la *memoria dichiarativa*, o esplicita, che presuppone sempre l’intervento della coscienza;
- la *memoria di lavoro*, cui lo psicologo cognitivo Alan Baddeley, che ne ha sviluppato l’idea³⁰, assegna il compito di integrare istante per

istante le percezioni nel corso del tempo, di passarle in rassegna, e di metterle in relazione con l'informazione archiviata concernente l'esperienza passata e le relative azioni o conoscenze. Più recentemente Joaquín Fuster³¹ e Patricia Goldman-Rakic³² hanno evidenziato per primi il legame tra alcuni aspetti della memoria di lavoro e la corteccia cerebrale e messo in rilievo il fatto che il passaggio dal pre-conscio al conscio presuppone sempre l'intervento di questo tipo di memoria.

Quello che è emerso da questi studi è che l'uso combinato della memoria procedurale e di quella dichiarativa è piuttosto la regola che l'eccezione, e che si registra costantemente un passaggio, nei due sensi, dall'una all'altra. Ad esempio la ripetizione costante di uno schema di comportamento e di una sequenza di azioni, inizialmente governati dalla coscienza (e quindi dall'intervento della memoria dichiarativa) determina l'assimilazione e l'introiezione della relativa catena di percezioni-azioni, fino a provocare il passaggio di quest'ultima nella sfera di competenza della memoria procedurale, con sua conseguente trasformazione in una serie di comportamenti automatici e inconsci. L'esempio classico che può essere portato a tale riguardo è quello della guida di un'automobile, che ci dà anche un'idea più precisa del tipo di interazioni che si vengono a stabilire tra un soggetto umano e una macchina.

Quando stiamo imparando a guidare e non siamo ancora sufficientemente abili, abbiamo costantemente bisogno di pensare a quello che stiamo facendo e all'azione successiva da attivare. Questa esigenza di intervento della coscienza vigile viene, ovviamente a mancare quando, in forza della pratica acquisita con la ripetizione costante della catena medesima, la sequenza nella quale si articola quest'ultima viene riprodotta senza più bisogno di ricorrere al pensiero. Non solo, ma la manualità con cui si agisce sui comandi di velocità e di direzione dipende dalle risposte della macchina, ed è in qualche modo condizionata da queste. Imparare a guidare un'automobile è essenzialmente la messa in opera di simili circuiti di retroazione, visivi, auditivi e motori: solo il loro funzionamento automatico evita le disavventure dei principianti.

In queste condizioni il valore degli stimoli, il contenuto del mes-



Sogno (Lucia distesa sul fianco), 1993 (ferro, 40x180x70 cm.)

saggio trasmesso dall'ambiente, passa dal registro informativo a quello di comando in funzione di norme stabilite dalle retroazioni "fa questo", "correggi quello"; l'eventuale tirocinio porta a far riconoscere questo carattere imperativo, e cioè ad obbedire automaticamente, a reagire nello stesso modo di una qualunque macchina costruita dall'uomo.

Noi però non ci sentiamo affatto guidati e condizionati dall'esterno ed espressioni di quella che, sulla scorta dell'impostazione di Secenov, abbiamo chiamato una "logica a base riflessa" per il fatto che, in questi casi, agiamo in modo presso che automatico e inconsapevole. Anzi registriamo con soddisfazione il fatto di essere giunti a questo stadio, che segnala la conquista di un'effettiva padronanza nella guida di un'automobile.

Né vale l'obiezione che l'intervento di questi automatismi riguar-



da, esclusivamente o prevalentemente, le attività “basse”, quelle cioè meno pregiate sotto il profilo cognitivo. Marianne Goldberger³³ ha infatti mostrato che le persone generalmente non ricordano, in forme e modalità conscie, le circostanze nelle quali hanno assimilato le regole morali che presiedono al loro comportamento. Anche queste regole sono dunque acquisite in modo quasi automatico, come quelle della grammatica che governano il funzionamento della lingua materna.

Se il passaggio dalla memoria dichiarativa a quella procedurale (e quindi dai processi mentali consci a quelli inconsci) è ben noto, in quanto viene sperimentato da ciascuno di noi negli usuali processi di apprendimento, diverso è il discorso relativo al passaggio inverso, i cui meccanismi e le cui modalità sono assai meno scontati e conosciuti. Un contributo decisivo nel chiarimento delle forme di questo travaso dalla memoria procedurale a quella dichiarativa lo si è ottenuto attraverso l'approfondimento degli studi di uno dei più diretti continuatori dell'opera di Secenov, e cioè Ivan Pavlov, dedicati,

com'è noto, alla relazione tra stimoli condizionati e stimoli incondizionato e alla funzione che gli uni e gli altri hanno nell'ambito dell'apprendimento per associazione. In particolare nel 1969 Leon Kamin³⁴ ha compiuto quella che viene oggi ritenuta la più significativa scoperta empirica relativa ai processi di condizionamento, dopo le acquisizioni iniziali di Pavlov. Questa sua scoperta può essere sintetizzata dicendo che gli animali, attraverso l'apprendimento condizionato, imparano qualcosa di più di una semplice relazione di contiguità spaziale o di successione temporale tra stimoli: ciò che essi imparano è che tra lo stimolo condizionato e quello incondizionato esiste un *nesso significativo* (un legame in termini di significato), in virtù del quale essi sono in condizione di *predire*, dopo che si è presentato il primo, la comparsa del secondo. Non si tratta quindi della semplice constatazione della preesistenza dello stimolo condizionato rispetto a quello incondizionato e della conseguente conclusione che, nella sequenza degli eventi temporali, al primo segue il secondo, ma di qualcosa di più complesso, che mette in gioco e mobilita la capacità di effettuare previsioni corrette.

Questa scoperta mette in qualche modo in discussione i presupposti del determinismo psichico, la cui idea chiave viene così esposta da Brenner: "Nella mente, come nella realtà fisica che ci circonda, non v'è nulla che avvenga per caso o in modo accidentale e fortuito. Ogni evento psichico è determinato da un altro, che lo precede"³⁵. Questa idea è, ad esempio, alla base della lucida e pregevole opera di Kim³⁶ che analizza le diverse ragioni che, a suo modo di vedere, impediscono di prendere sul serio il concetto di "causa mentale" nelle diverse versioni che ne sono state fornite. Se la "lettura" che Kamin propone del condizionamento classico è corretta, ciò che sembra possibile ricavare da essa è che tutte le forme di apprendimento per associazione si sono probabilmente sviluppate per mettere gli animali in condizione di distinguere gli eventi che accadono insieme in modo regolare da quelli che sono associati tra loro in modo casuale. In particolare il cervello umano sembra aver sviluppato e messo a punto, nel corso dell'evoluzione, un semplice meccanismo che gli consente, in qualche modo, di "estrarre un senso" dagli eventi dell'ambiente circostante assegnando una funzione predittiva ad alcuni di essi.

Si è già ricordato come a questa conclusione si sia giunti attraver-

so l'approfondimento degli studi sul condizionamento, che ha consentito, come rileva Eric R. Kandel nel suo denso articolo "Biology and the future of psychoanalysis: a new intellectual framework for psychiatry revisited"³⁷, di distinguere tre modalità diverse di presentazione di quest'ultimo, denominate, rispettivamente, "delay conditioning", "trace conditioning" e "fear conditioning", e di meglio apprezzare le differenze tra di esse.

La prima ("delay conditioning") risulta caratterizzata, come evidenzia la sua stessa denominazione, dal ritardo (dell'ordine, ad esempio, di settecento *msec*) con il quale lo stimolo incondizionato si presenta rispetto all'inizio dello stimolo condizionato, che continua a perdurare quando lo stimolo incondizionato si affaccia sulla scena. L'azione di entrambi gli stimoli si conclude poi insieme. La forma di condizionamento che ne scaturisce è tipicamente procedurale, e dunque inconscia, come dimostra il fatto che pazienti che presentano lesioni significative nelle parti del cervello che sono coinvolte direttamente nel funzionamento della memoria dichiarativa o che esibiscono deficit tali da mettere completamente fuori uso quest'ultima hanno, per quanto riguarda questo tipo di condizionamento, performance del tutto analoghe a quelle dei soggetti normali.

Se dalla prima forma di condizionamento passiamo alla seconda ("trace conditioning") abbiamo invece una situazione leggermente diversa, nella quale l'azione dello stimolo condizionato si esaurisce prima che faccia la sua comparsa lo stimolo incondizionato: nell'intervallo di tempo tra la conclusione dell'azione del primo stimolo e l'inizio del secondo (che può essere, ad esempio, dell'ordine di cinquecento *msec*) non è presente alcuno stimolo.

Ebbene, è sufficiente questa semplice variazione rispetto alla prima situazione per fare in modo che in questo secondo caso venga coinvolta la memoria dichiarativa, il cui intervento rende i soggetti coinvolti in questo tipo di esperimento consapevoli dell'intervallo temporale, pur minimo, che sussiste tra lo stimolo condizionato e quello incondizionato. Il coinvolgimento della memoria dichiarativa è attestato dal fatto che i soggetti che presentano lesioni nell'ippocampo e nei centri che presiedono al funzionamento di questo tipo di memoria non riescono a sviluppare processi di apprendimento mediante questo secondo tipo di condizionamento.

Qui dunque siamo in presenza di un significativo esempio di passaggio dalla memoria procedurale a quella dichiarativa, e quindi da un processo mentale inconscio a uno conscio, il che ci consente di comprendere di che natura siano le situazioni che accompagnano e favoriscono questo passaggio. Questo risultato si accorda con l'idea che i due tipi di memoria (procedurale e dichiarativa) sono spesso impegnati insieme in compiti comuni, e che essi *codificano aspetti diversi dei pattern sensoriali degli stimoli* che si presentano al soggetto. Come anticipato in precedenza, a mediare il passaggio dalla memoria procedurale a quella dichiarativa e a fare, in qualche modo, da interfaccia tra le due è la memoria di lavoro.

Delle tre forme di condizionamento precedentemente elencate quella cui si fa meno frequentemente riferimento è la terza ("fear conditioning"), che invece presenta un grandissimo interesse, perché evidenzia le importanti connessioni che sussistono tra il sistema cognitivo e quello emotivo. Ivan Pavlov ne studiò le caratteristiche e gli effetti sottoponendo un gruppo di cani a una situazione di stress acuto, provocato attraverso un pesante esercizio fisico, una stimolazione sensoriale prolungata ed eccessiva, la mancanza di sonno, l'isolamento dai normali contatti sociali e forti stati emotivi di rabbia e di paura. In conseguenza di questo sovraccarico fisico ed emotivo, gli animali raggiungevano un punto in cui non reagivano più, per poi crollare. Pavlov chiamò questo stato "*inibizione transmarginale*", in accordo con la sua teoria, ripresa da Secenov, secondo la quale il funzionamento della mente è basato soprattutto sul grado di inibizione che essa presenta. Immediatamente dopo essersi ripresi dal collasso, i cani manifestavano la totale perdita di quanto avevano appreso in precedenza (processo di disapprendimento) e dovevano essere riaddestrati da capo. Poiché tutti i precedenti schemi comportamentali erano andati persi, lì si poteva addestrare a comportarsi in modi diversi senza alcuna interferenza o resistenza dovute ad abitudini e a routine consolidate.

L'inibizione transmarginale di Pavlov dimostra che difficoltà e stati emotivi e di stress straordinari, sopportati dagli individui, possono far crollare selettivamente la stabilità dell'architettura intenzionale: in queste situazioni spinte al limite la conoscenza generale, la storia personale, le capacità linguistiche e motorie, anche se sono andate

perse per breve tempo nello stato di trance, vengono recuperate rapidamente, mentre gli atteggiamenti, i valori e gli obiettivi sociali si dissolvono e non vengono più riattivati. Questo apre la via allo sviluppo di una nuova struttura intenzionale.

Questo processo di disapprendimento e di costruzione di un nuovo sistema di orientamento assiologico è alla base dei cosiddetti “riti di passaggio”, cioè dei rituali tribali, dei quali si servono diverse società umane allo scopo di aiutare la trasformazione degli adolescenti in adulti, in membri del gruppo. Un aspetto fondamentale di questi rituali è che i membri del gruppo danzano, cantano, battono le mani e oscillano tutti insieme per ore, a volte per giorni e notte di seguito. Sopraffatto dalla stanchezza e dall'eccessivo carico sensoriale, alla fine uno dei danzatori crolla in uno stato di inibizione transmarginale. Il gruppo allora se ne prende cura con sollecitudine fino a quando il soggetto si riprende, a volte dopo essere stato portato su una tomba e simbolicamente “riportato in vita” in una ricostruzione rituale di morte e rinascita. Nella fase successiva, il sostegno sociale e le azioni vincolanti della collettività sono cruciali per la rieducazione ai nuovi valori. Il processo di disapprendimento è una conquista notevole dell'evoluzione biologica e culturale dei mammiferi.

Questa forma di condizionamento ha aspetti comuni, che meritano di essere segnalati e approfonditi, con l'analisi degli stati di angoscia, compiuta da Freud nella sua opera del 1925 *Inibizione, sintomo e angoscia*, che parte dalla “indispensabile funzione biologica” che l'angoscia adempie “quale reazione allo stato di pericolo” e propone l'idea che essa venga “riprodotta regolarmente quando un simile stato si verifica di nuovo”³⁸.

A questo proposito – dice Freud – c'è però un'ulteriore osservazione da fare:

Le innervazioni dello stato di angoscia originario avevano verosimilmente un senso e uno scopo, proprio come le azioni muscolari del primo attacco isterico [...]. Questa rispondenza a uno scopo viene naturalmente a mancare nella ulteriore riproduzione dello stato d'angoscia come affetto, così come non la si ritrova nella ripetizione dell'attacco isterico. Quando dunque l'individuo entra in una nuova situazione di pericolo, può facilmente diventare inopportuno per lui

rispondere con uno stato d'angoscia (che è la reazione a un pericolo più antico) anziché trovare la reazione adeguata al pericolo presente. La rispondenza allo scopo ricompare tuttavia quando la situazione di pericolo viene riconosciuta come incombente e segnalata mediante la crisi d'angoscia. L'angoscia può allora essere vinta immediatamente con mezzi più appropriati. Si distinguono subito due modi in cui l'angoscia può manifestarsi: l'uno, inopportuno, durante una nuova situazione di pericolo; l'altro, opportuno, per segnalare e prevenire una tale situazione³⁹.

Una certa disposizione all'angoscia la si può riscontrare già nel latitante ed è, anche in questo caso, la reazione a una situazione che egli valuta come "pericolo", e contro la quale vuol essere assicurato, dovuta all'allontanamento della madre, della persona cioè alla quale egli attribuisce, per esperienza, la capacità di soddisfare senza indugio tutti i suoi bisogni. Nel caso del poppante l'angoscia appare dunque il prodotto del suo stato di impotenza psichica, stato che corrisponde perfettamente al suo stato di impotenza biologica, e funge sia da fenomeno automatico, sia da segnale di salvataggio teso, attraverso la scarica per via dei muscoli respiratori e vocali, a richiamare la madre.

L'affetto d'angoscia ha alcune caratteristiche il cui studio promette qualche chiarimento ulteriore. L'angoscia (*Angst*) ha un'innegabile connessione con l'attesa: è angoscia *prima di* e *dinanzi* a qualche cosa. Possiede un carattere di *indeterminatezza* e di *mananza d'oggetto*; nel parlare comune, quando essa ha trovato un oggetto, le si cambia nome, sostituendolo con quello di paura (*Furcht*)⁴⁰.

Questi suoi caratteri sono rilevanti in quanto:

[...] è un progresso importante nella nostra autoconservazione se una situazione traumatica d'impotenza non è solo vagamente attesa, ma prevista e aspettata sapendo di che si tratta. La situazione nella quale sono contenuti gli elementi che determinano una simile aspettativa, può chiamarsi la situazione di pericolo, ed è in essa che vien dato il segnale d'angoscia. Ciò significa: io mi aspetto che si verifichi una situazione d'impotenza; oppure: la situazione presente mi ricor-

da una delle esperienze traumatiche precedentemente vissute. Perciò io anticipo questo trauma e mi comporto come se esso fosse già presente, fintantochè c'è ancora tempo di respingerlo. L'angoscia è dunque da un lato aspettazione del trauma, dall'altro ripetizione attenuata di esso. I due caratteri che ci hanno colpito a proposito dell'angoscia scaturiscono quindi da fonti diverse. La relazione dell'angoscia con l'attesa appartiene alla situazione di pericolo, la sua indeterminatezza e mancanza d'oggetto appartengono alla situazione traumatica d'impotenza, situazione che viene anticipata nella situazione di pericolo⁴¹.

L'aspetto che accomuna queste idee di Freud sull'angoscia ai risultati degli studi di Pavlov sullo stato di "inibizione transmarginale" è la scoperta dei danni persistenti e irreversibili che queste situazioni possono produrre. Una delle idee chiave che emergono dalle ricerche sullo sviluppo compiute in ambito sia cognitivo, sia neurobiologico è che il manifestarsi della rappresentazione interna, associata allo stato di pericolo, si può presentare solo in determinate fasi precoci e critiche della vita del bambino, ed è il risultato dell'interazione con un ambiente reattivo. Sono, in particolare le risposte dei genitori ad amplificare e a rinforzare gli stati emozionali positivi dei bambini e ad attenuare e smorzare progressivamente quelli negativi, assicurando loro una protezione sicura quando si verifica una qualche forma di turbamento. Ripetute esperienze di questo genere vengono poi codificate ed archiviate nella memoria procedurale sotto forma di aspettative inconscie che aiutano il bambino a sentirsi sicuro.

Come mette in evidenza sempre Kandel nell'articolo già citato, gli esperimenti, compiuti nel corso degli anni Novanta sui ratti da Paul Plotsky e dal suo gruppo di ricerca⁴² e da Charles Nemeroff⁴³ hanno permesso di evidenziare che una separazione quotidiana dalla madre durante le prime due settimane di vita provoca in questi animali conseguenze dannose sulla struttura e sulle modalità di funzionamento del loro sistema cerebrale, in particolare sull'ipotalamo e sulle aree limbiche, compresa l'amigdala. I risultati delle contemporanee ricerche di Bruce McEwen e Robert Sapolsky⁴⁴ hanno confermato che una prolungata separazione dalla madre e il ripetuto stress che ne consegue causa l'atrofia dei neuroni dell'ippocampo, che è re-

versibile se lo stress viene interrotto. Tuttavia se esso si prolunga per molti mesi o addirittura per anni si verifica un danno permanente dell'ippocampo, che, dato il ruolo chiave di quest'ultimo per quanto riguarda il funzionamento della memoria dichiarativa, si traduce in un significativo impoverimento di quest'ultima, rilevabile a livello cellulare.

I risultati di questo insieme di esperimenti, inizialmente condotti sui topi, si sono dimostrati estremamente rilevanti e promettenti per lo studio dei casi di depressione umana⁴⁵ e fanno sperare nella possibilità di uno sviluppo di modelli animali sempre più rifiniti, che possano poi trovare applicazione nell'approfondimento dei fattori che predispongono allo stress e alla depressione. Ed essi hanno altresì, come si è visto, un profondo significato per stabilire la relazione tra i processi mentali inconsci e quelli consci, in quanto evidenziano che una situazione di stress prolungato, causata dalla separazione del lattante dalla madre, produce una reazione che inizialmente viene archiviata nel solo sistema ben differenziato e strutturato di memoria di cui, in quella fase, il bambino possa disporre, e cioè quello della memoria procedurale. L'azione su quest'ultima innescava una serie di mutamenti che porta a danneggiare l'ippocampo e, conseguentemente, anche la memoria dichiarativa, che subisce un deficit persistente.

3. Conclusione

Nel mio libro *Il sogno di Dostoevski. Come la mente emerge dal cervello*, facevo un bilancio delle più recenti discussioni sulla questione del rapporto tra mente e cervello, e osservavo:

Il riferimento alla mente, ai suoi processi e prodotti, dopo una fase di forte "presa" e richiamo dell'eliminativismo, sta via via riprendendo quota nelle modalità e nelle forme più diverse. Soprattutto si sta progressivamente affermando, anche sulla base degli sviluppi nello studio del cervello resi possibili dalle tecniche, vecchie e nuove, che consentono di visualizzarne in vivo l'attività (l'elettroencefalografia, la magnetoencefalografia, la tomografia a emissione di positroni, la risonanza magnetica funzionale) la convinzione che l'informazione non sia qualcosa di "dato" (o, meglio, non coincida semplicemente con il dato) ma debba essere estratta dall'interazione sistema vivente-

ambiente attraverso un percorso che è molto difficile da spiegare basandosi solo su un rapporto diretto con l'ambiente medesimo e sulle risposte ad esso.

Questo riferimento alla mente può trarre, a mio parere, ulteriore forza e credito da una concezione alternativa, rispetto agli approcci di matrice cognitivistica, della natura dei suoi contenuti, che la veda non come sede di processi psicofisiologici o come teatro in cui si agitano credenze, desideri, emozioni, bensì come agente produttore di conoscenze e teorie. La sua autonomia rispetto al cervello può, infatti, essere meglio difesa e salvaguardata se la si considera una tipica *realtà di confine*, un' "interfaccia" tra due mondi radicalmente differenti, quello fisico e quello della conoscenza, in tutte le sue manifestazioni, da studiare dal punto di vista dei suoi *prodotti*, e non soltanto, o tanto, da quello dei processi che si svolgono all'interno di essa. Se partiamo, infatti, dal presupposto che la soggettività si formi e si sviluppi soprattutto nell'ambito dello scambio interattivo con il contesto, articolato e complesso, in cui il soggetto opera, costituito dall'ambiente fisico e dall'insieme degli agenti con cui egli si trova più o meno occasionalmente in relazione, la funzione che la mente assume nell'ambito di questa prospettiva non può che essere, in via prioritaria e preferenziale, quella di rappresentare lo strumento fondamentale di questa interazione. E se assumiamo il punto di vista, secondo il quale centrali, in quest'interazione, non sono gli stati e i processi mentali, bensì i "contenuti oggettivi" cui essi approdano, le strategie che sono elaborate al fine di avere il massimo successo possibile nel mondo, allora il cosiddetto "problema di Cartesio", quello del rapporto tra mente e cervello, diventa il capitolo di una tematica più generale, concernente la relazione tra l'ambiente fisico e l'universo della conoscenza. Sulla base di queste considerazioni possiamo allora dire che ciò che caratterizza la mente è il suo ruolo di "barriera di contatto" tra questi due mondi. È proprio questa sua posizione peculiare che ci consente di assumerla come quel particolare "operatore" che svolge una funzione "creativa", grazie alla quale produce "teorie del reale" che sono in grado di "retroagire" sull'operatore medesimo e sulla sua attività di produzione, migliorandoli [...]. Un altro aspetto, che si ricollega direttamente alla controversia tra Dostoevskij e Secenov, che viene qui affrontato, riguarda l'esigenza

di prendere atto della circostanza, ormai riconosciuta da più parti, anche nell'ambito delle neuroscienze e degli studi sul cervello, che una spiegazione adeguata dei comportamenti umani non può trascurare la presenza e l'incidenza, al di sotto del livello della coscienza, di un "mondo sommerso" (il "sottosuolo" di cui parlava, appunto, lo scrittore russo) popolato di enti simbolici e non simbolici, la cui dinamica si sottrae, per aspetti che vanno chiariti, ai requisiti e ai criteri della razionalità. E del resto, come riconosce oggi Flanagan, "il pensiero nella fase della veglia – mettendo da parte i sogni a occhi aperti e le impossibili fantasie diurne – non è quel processo chiaro e ordinato, logicamente progressivo, capace sempre di elaborare, in modo sequenziale, informazioni in accordo con il mondo, non è quel processo di *problem-solving* come spesso si ritiene che sia quando se ne parla con enfasi [...]. Nella fase di veglia alcuni pensieri, forse la maggior parte, non sono dissimili dai sogni – non sono "normali" – come certe intuizioni iniziali potrebbero portarci a credere⁴⁶.

La presenza di questo "mondo sommerso" e di questo ampio territorio di pensieri spesso tutt'altro che "normali", alla luce, almeno degli standard della razionalità e del *problem-solving*, non deve farci dimenticare la centralità e l'importanza di quelle attività del cervello che presiedono alla gestione e supervisione dei comportamenti non automatici e che amministrano le funzioni cognitive superiori, prevalentemente coscienti e "razionali". Ci sono a mio avviso buone ragioni, che suggeriscono di considerare in senso proprio "mentali" solo queste attività e i loro prodotti.

Impostata sulle basi che qui si sono sommariamente anticipate la questione del rapporto mente-cervello può, secondo il mio punto di vista, essere fruttuosamente sviluppata in un modo che ci consenta di uscire dal tradizionale dilemma riduzionismo (o eliminativismo) /dualismo"⁴⁷.

Mi scuso per la lunga autocitazione, che ripropongo qui solo perché è funzionale all'esigenza di ribadire una nozione di mentale alternativa rispetto a quelle correnti e più diffuse e che oggi comincia ad emergere da più parti in modo significativo.

Questa nozione è, a mio parere, ben espressa da Gargani, quando sottolinea:

[la necessità di cominciare a] pensare il mentale in termini di una *diversa disposizione*, di una disposizione sintonica, di una disposizione solidaristica, relazionale. Paragonare la mente non tanto a un processo occulto che avviene dentro la scatola cranica di ciascuno e pensare invece il mentale come un'atmosfera che ci circonda che possiamo anche toccare, così come nelle varie fasi di una giornata si provano momenti di pesantezza e poi di sollievo. *Questa è la mente, questo è il mentale, un contesto e uno spazio che condividiamo*⁴⁸.

Questa definizione, che a mio giudizio ben si ricollega al senso complessivo della posizione di Dostoevskij e della sua critica a Secenov, mi piace perché non costringe l'uomo entro i binari di una strada priva di alternative e di sbocchi, seppure lo ponga di fronte a un bivio che esige una scelta precisa su come descrivere e dare senso alla propria vita: lo invita a optare tra l'adesione ad automatismi meccanici e causali, fondati sul presupposto che le verità, di qualunque genere esse siano, debbono essere acquisite attraverso delle procedure algoritmiche per poter legittimamente rivendicare una perspicuità, una chiarezza, una certezza, e l'idea che noi dobbiamo invece essere capaci di giustificare e legittimare i valori ai quali aderiamo sulla base di un *confronto* e di una *discussione* che cerchi di approdare a uno spazio che sia socialmente condiviso, in modo da dare senso alla nostra vita in virtù di un approccio e di una prospettiva di carattere *solidaristico*.

È all'interno di questa prospettiva generale che il tema della rinascita, dell'"uomo nuovo" che, come si è visto, è uno dei cardini del pensiero creativo di Dostoevskij, mostra tutto il suo valore e significato, in quanto essa ci consente di "concepire *l'essere come orizzonte*, come comunicazione, come un disvelarsi di un nuovo scenario"⁴⁹, appunto. "Noi vediamo le cose ma vediamo anche le possibilità *alternative* delle cose: e questo è l'orizzonte"⁵⁰.

Questa concenzione della mente è importante, in quanto ci aiuta a superare un "mito" che ha per lungo tempo pesato sulla razionalità occidentale, condizionandola. Si tratta dell'immagine tradizionale dello scienziato di tipo "galileiano", come di una specie di uomo dimezzato che opera su due binari separati: quello del *calcolo* e quello

dell'*esperienza*. Entrambe queste attività, quella sperimentale e quella calcolistica, se condotte secondo le regole godono della proprietà di *costringere all'assenso*. Esse costituiscono pertanto, nell'ottica, ad esempio, del neopositivismo, i cardini capaci di produrre efficaci criteri di discriminazione fra ciò che è razionale e ciò che non lo è. E forniscono, altresì, sufficienti garanzie di *intersoggettività*; l'esperienza in quanto legata all'"osservazione diretta" (da "tutti", almeno potenzialmente, realizzabile), la logica perché "analitica" (dove l'*analiticità*, intesa come indipendenza da ogni fatto empirico, riassume sia il carattere di *unicità*, sia quello di *a-priorità*).

Questo mito può dunque essere presentato come un tentativo di impostare il problema del rapporto tra intelligenze individuali e intelligenza collettiva a partire dalla convinzione che la disponibilità di un linguaggio e di un metodo appropriati siano di per sé in grado di garantire il progressivo convergere delle prime verso soluzioni condivise in quanto inoppugnabili e tali quindi da costituire una base certa per la progressiva costruzione di quello che potremmo chiamare un "intelletto collettivo o sociale". Ne scaturisce, di conseguenza, l'idea che l'intersoggettività non costituisca un risultato arduo da conseguire, a patto, ovviamente, di disporre degli strumenti appropriati, che comunque sono a portata di mano di chi se ne voglia valere.

Il superamento di questo presupposto, che induce a una visione della ricerca scientifica come monologo, anziché come dialogo, in cui la comunicazione non ha, proprio per questo, una funzione di rilievo, comporta il passaggio a un'idea della conoscenza in cui il processo in base al quale si valutano le ipotesi possa essere rappresentato come unoscambio interattivo con sistemi di conoscenze esistenti, e in cui, dunque, la comunicazione sia un costituente essenziale delle procedure di cui la scienza si serve, a partire dal concetto stesso di dimostrazione, apparentemente così estraneo all'interazione dialogica. Questa presenza determinante e ineliminabile della comunicazione è ulteriormente rafforzata dalla consapevolezza che nessun singolo sistema di conoscenze, relativo a un determinato dominio, può essere considerato completo, per cui è del tutto naturale ammettere non solo la possibilità, ma la necessità di fare appello ad altri sistemi di conoscenza, per aumentare l'informazione, sotto forma di nuovi risultati o di nuove ipotesi.



Famiglia, 1995 (ferro, 140x140x40 cm.)

Il superamento di questo presupposto, che induce a una visione della ricerca scientifica come *monologo*, anziché come *dialogo*, in cui la comunicazione non ha, proprio per questo, una funzione di rilievo, comporta il passaggio a un'idea della conoscenza in cui il processo in base al quale si valutano le ipotesi possa essere rappresentato come uno *scambio interattivo* con sistemi di conoscenze esistenti, e in cui, dunque, la comunicazione sia un costituente essenziale delle procedure di cui la scienza si serve, a partire dal concetto stesso di dimostrazione, apparentemente così estraneo all'interazione dialogica.

Questa presenza determinante e ineliminabile della comunicazione è ulteriormente rafforzata dalla consapevolezza che nessun singolo sistema di conoscenze, relativo a un determinato dominio, può essere considerato completo, per cui è del tutto naturale ammettere non solo la possibilità, ma la necessità di fare appello ad altri sistemi di conoscenza, per aumentare l'informazione, sotto forma di nuovi risultati o di nuove ipotesi.

Da questo punto di vista, e proprio per le caratteristiche e le funzioni fondamentali, di carattere eminentemente sociale, che vengono attribuite al linguaggio, la situazione problematica ideale dalla quale partire per specificarne la natura non è quella della "presa di decisioni" in cui è impegnata una mente riflessiva solitaria, cosciente e razionale, che studia complesse alternative e si vale di tecniche sistematiche di valutazione considerate astrattamente. Occorre invece prendere le mosse proprio dalle *comunità*, dalle *organizzazioni*, dai *soggetti collettivi* in generale, considerati come *reti di scambi interattivi e di impegni reciproci*, fatte principalmente di promesse e richieste che si sviluppino tra i membri che le compongono. All'interno di questa situazione la condizione chiave è quella della *risoluzione* che, a differenza della presa di decisioni cosciente e razionale, è già sempre orientata verso una certa direzione di possibilità: il *pre-orientamento di possibilità*, "che scopre uno spazio di azioni possibili nascondendone altre"⁵¹ e che consente a chi si trova in una situazione di irrisolutezza, cioè in una situazione nella quale ci si chiede "che cosa bisogna fare?", di risolvere una situazione problematica.

Questo processo, in virtù del quale non solo il linguaggio, ma anche il pensiero si presentano come *strumenti interattivi*, tesi alla costruzione di uno sfondo il più possibile condiviso tra soggetti che partono da punti di vista magari profondamente diversi, pone problemi nuovi che hanno stimolato più ambiti (filosofia della conoscenza e dell'azione, logica, informatica, economia) a studiare, a partire dagli anni Ottanta, modelli atti a rappresentare l'interazione di più agenti, capaci sia di conoscere, sia di agire. In tali contesti risulta essenziale sviluppare un'articolata strumentazione razionale, che permetta a questi agenti di rappresentare conoscenze, di eseguire inferenze, di applicare diverse modalità comunicative e, infine, di pianificare azioni, in quanto singoli, ma anche in quanto gruppo con i con-

nessi problemi di coordinazione. In questo senso, ad esempio, vanno le ricerche che Derrick De Kerckhove, allievo ed erede culturale di Marshall McLuhan, dedica a quelle che egli stesso chiama forme di “intelligenza connettiva”. In seguito a questi sviluppi il pensiero diventa sempre più una forma di connessione e collaborazione tra persone diverse: il risultato di una condivisione con la famiglia, con l'impresa, con gli amici ecc., e quindi un fenomeno di gruppo⁵².

L'importanza e l'attualità di questo nuovo filone di ricerca sono confermati anche dallo sviluppo, nell'ambito della logica formale, di teorie sistemiche per sistemi multiagente – formalmente dei sistemi multimodali, che possono incorporare anche una dimensione temporale – le quali prevedono la possibilità, da parte di ciascun agente, di ragionare sulle proprie conoscenze e su quelle altrui, e permettono l'identificazione di conoscenze distribuite (“distributed knowledge”) o condivise da un gruppo di agenti (“common knowledge”)⁵³.

Ecco perché, a mio giudizio, è importante coltivare e impegnarsi a sviluppare ulteriormente quell'idea alternativa di “mente” che qui, sulla scorta delle idee pionieristiche di Dostoevskij, si è cercato di presentare.



- 1 Introduzione a R. FÜLÖP-MILLER e F. ECKSTEIN (a cura di), *Die Urgestalt der Brüder Karamasoff* [La versione originaria dei Fratelli Karamazov], Monaco 1928, pp. XI-XXXVI.
- 2 Cfr. *Il sovvertimento dei sensi*, tr. it. di Bertha Burgio Ahrens, Dall'Oglio, Milano 1965.
- 3 L. SESTOV, *Sulla bilancia di Giobbe. Peregrinazioni attraverso le anime*, tr. it. Adelphi, Milano 1991, pp. 81-82.
- 4 L. SESTOV, *La filosofia della tragedia*, tr. it. Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1950, pp. 89-90.
- 5 F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 1981, vol. II, pp. 774-75.
- 6 Ivi, p. 777.
- 7 Ivi, p. 778.
- 8 L. GROSSMAN, Introduzione a F. DOSTOEVSKIJ, *Delitto e castigo*, Einaudi, Torino 1964, p. XI.
- 9 Ivi, p. LV.
- 10 S. SALVESTRONI, *Dostoevskij e la Bibbia*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Base, Magnano 2000.
- 11 Ivi, p. 61.
- 12 Ivi, p. 64.
- 13 Ivi, p. 65.
- 14 F. DOSTOEVSKIJ, *Delitto e castigo*, cit., pp. 653-54.
- 15 Ivi, p. 73.
- 16 Ivi, p. 72.
- 17 P. MANINCHEDDA, "Non duce tempus eget". *Le forme e la storia*, in "Rivista di filologia moderna", XII, 1999, 1, p. 18.
- 18 E. AUERBACH, *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 204.
- 19 F. DOSTOEVSKIJ, *Delitto e castigo*, cit., pp. 645 e 646-47.
- 20 Ivi, pp. 647-48.
- 21 Ivi, p. 648.
- 22 Ivi, pp. 646-47.
- 23 A.G. GARGANI, *L'organizzazione condivisa. Comunicazione, invenzione, etica*, Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 19-20.
- 24 Ivi, p. 20.
- 25 "...intraducibile parola inglese: combina le idee di rottura e di caduta, di imprevisto e di eccezione", G. DE MICHELIS, *A che gioco giochiamo? Linguaggio, organizzazione, informatica*, Guerini e Associati, Milano 1995, pp. 94-95.
- 26 Nota scritta nel 1912 su invito della "Società londinese di ricerche psichiche" e pubblicata nei "Proceedings of the Society for Psychical Research", vol. 26 (parte 66), pp. 312-18.
- 27 S. FREUD, *Nota sull'inconscio in psicoanalisi*, tr. it. in *Opere*, vol. VI, Boringhieri, Torino 1974, pp. 575-76.
- 28 Ivi, p. 579.
- 29 *Ibid.*
- 30 A. BADDELEY, *Working memory*, Oxford University Press, New York 1986.

- 31 J. M. FUSTER, *The Prefrontal Cortex: anatomy, physiology and neurophysiology of the Frontal Lobe*, Lippincot-Raven, Philadelphia 1997.
- 32 P. GOLDMAN-RAKIC, *Regional and cellular fractionation of working memory*, in "Proc. Natl. Acad. Sci.", n. 93, 1996, pp. 13473-80.
- 33 M. GOLDBERGER, "Daydreams: even more secret than dreams", in *The Secret of Dreams*, Simposio della Weestern New England Psychoanalytic Society, Yale University, New Haven (Conn.), 1996.
- 34 "Predictability, surprise, attention and conditioning", in B.A. CAMPBELL e R. M. CHURCH (a cura di), *Punishment and Aversive Behavior*, Appleton-Century Crofts, New York 1969, pp. 279-96.
- 35 C. BRENNER, *Elementary Textbook of Psychoanalysis*, International Universities Press, New York 1978.
- 36 J. KIM, *Mind in a Physical World. An Essay of the Mind-Body Problem and Mental causation*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1998 (tr. it. McGraw Hill, Milano 2000).
- 37 Pubblicato in "American Journal of Psychiatry", n. 4 (156), April 1999, pp. 505-25.
- 38 S. FREUD, *Inibizione, sintomo e angoscia*, tr. it. in *Opere*, vol. 10, p. 282.
- 39 Ivi, pp. 282-283.
- 40 Ivi, p. 310.
- 41 Ivi, pp. 311-12.
- 42 P. PLOTSKY e M. MEANEY, *Early, post-natal experience alters hypothalamic corticotropin-releasing factor (CRF) mRNA, median eminence CRF content and stress-induced release in adult rats*, in "Brain Res Mol Brain Res", n. 18, 1993, pp. 195-200.
- 43 C. NEMEROFF, *The corticotropin-releasing factor (CRF) hypothesis of depression: new findings and new directions*, in "Molecular Psychiatry", 1, 1996, pp. 326-42.
- 44 B. McEWEN e R. SAPOLSKY, *Stress and cognitive function*, in "Curr. Opin. Neurobiol.", n. 5, 1995, pp. 205-16; R. SAPOLSKY, *Why stress is bad for your brain*, in "Science", n. 273, 1996, pp. 749-50.
- 45 C. NEMEROFF, *The neurobiology of depression*, in "Scientific American", n. 278, 1998, pp. 28-35.
- 46 O. FLANAGAN, *Anime che sognano. Il sonno, l'evoluzione e la coscienza*, tr. it. Editori Riuniti, Roma 2000, pp. 93-94.
- 47 S. TAGLIAGAMBE, *Il sogno di Dostoevskij. Come la mente emerge dal cervello*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, pp. 18-20.
- 48 A.G. GARGANI, *L'organizzazione condivisa*, cit., pp. 71-72 (il corsivo è mio).
- 49 Ivi, p. 79.
- 50 Ivi, p. 80.
- 51 T. WINOGRAD e F. FLORES, *Calcolatori e conoscenza. Un nuovo approccio alla progettazione delle tecnologie dell'informazione*, tr. it. Mondadori EST, Milano 1987, p. 180.

⁵² DE KERCKHOVE ha sviluppato questa tematica soprattutto in *Connected intelligence*, del 1997, e in *The architecture of intelligence*, del 2000.

⁵³ Questi sistemi multimodali sono stati introdotti nel volume di R. FAGIN *et alii*, *Reasoning about Knowledge*, MIT, 1996, (in particolare, cfr. cap. 4).

TRA ADLER E FREUD RAMMENTANDO JUNG

Gian Giacomo Rovera

- I Quando nel 1902 il trentaduenne Adler (1870-1937) incontra il quarantasettenne Freud (1856-1939), Jung (1875-1961) ha ventisette anni e lavora con Bleuler al Burghölzli.

In questo clima particolarmente creativo Freud è riconosciuto quale fondatore di una complessa teoria psicologica e psicopatologica, nonché di innovative metodiche psicoterapeutiche. L'originalità del suo pensiero, la ricchezza degli studi e il fascino esercitato dalla persona specie sui giovani colleghi è notevole. Il capostipite della psicoanalisi accomuna discepoli e genera dottrine in qualche modo compatibili fra loro, in quanto hanno una base dinamica comune che si dispiega in molteplici rami del sapere negli aspetti clinici, linguistici, simbolici, relazionali, culturali, artistici.

Progressivamente, tuttavia, si assiste a una defusione: la "psicologia individuale" di Alfred Adler nel 1911 e la "psicologia analitica" di Carl Gustav Jung nel 1913, pur essendone debitrice, si discostano dalla "psicoanalisi" di Sigmund Freud, accentuando la diversità dei loro percorsi a causa delle matrici filosofiche, metapsicologiche, teoriche, e per le modalità dell'approccio clinico. Tale processo, non indolore, si realizza nel corso di alcuni periodi raggruppabili secondo parametri anche temporali.

- II Gli argomenti che qui vengono tratteggiati riguardano specialmente le posizioni tra Adler e Freud su alcuni punti dell'evoluzione teorico-pratica delle rispettive dottrine, ed anche circa i loro rapporti personali. Jung invece è citato specificatamente per la risonanza che il modello adleriano ha suscitato in taluni suoi significativi commenti.

*Primo
periodo
(1902-1911)*

Si caratterizza per l'accoglimento di Adler in casa di Freud nelle serate del mercoledì, ed è connotato dagli *Studi sull'Isteria* (1900) e dai *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), dai quali emerge una visione deterministica, una pulsionalizzazione dell'Io sulla base della libido, nonché particolari teorie sul significato dei sogni, sull'importanza della rimozione e sulla prevalenza dell'Es.

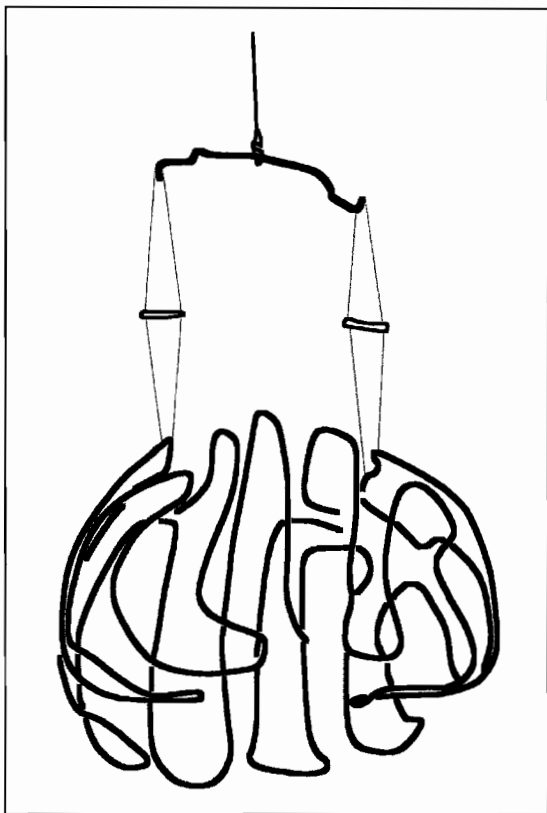
Gli interessi argomentati da Adler riguardano l'inferiorità d'organo e del significato simbolico dei sintomi fisici (indagine molto apprezzata da Freud), nonché delle compensazioni psichiche, della sessualità quale "intreccio pulsionale", delle concezioni circa l'"ermafroditismo psichico" e la "protesta virile".

Nel 1908 Freud fa riferimento ad un'opera di Alfred Adler circa le istanze aggressive che sarebbero autonome e responsabili di quanto avviene nella vita e nella nevrosi. Freud non condivide l'impostazione adleriana e preferisce definire l'aggressività come pulsione distruttiva e di morte (1909), opposta alla libido (Semi, 1989). Non si è tuttavia ancora giunti alla polarizzazione di Eros e Thanatos.

*Secondo
periodo
(1912-1922)*

Sebbene nel 1909 Adler fosse stato nominato, dallo stesso Freud, presidente della società viennese di psicoanalisi e condirettore dello «Zentralblatt für Psychoanalyse», si andarono sviluppando contrasti teorici e pratici i quali aumentarono al punto da essere ritenuti reciprocamente inconciliabili. Così nel

Iatrencefalo,
2003,
alluminio
dipinto,
90x65x55 cm.



1911 Adler si dimetteva dalla società psicoanalitica e l'anno successivo il suo movimento prendeva il nome di "psicologia individuale" a cui seguiva la ulteriore definizione di "comparata" (1920).

Le differenze non erano soltanto terminologiche, ma spesso sostanziali, pure se gli indirizzi di pensiero operavano nella stessa area dinamica ed entrambi si radicavano nelle dimensioni del conscio e dell'in-

conscio. Per Adler tutto ciò non doveva peraltro essere esaminato attraverso tripartizioni, ma piuttosto nell'ambito dello "stile di vita" comprensivo di tutti i processi psichici individuali.

Ma altri aspetti distanziavano già da tempo i due filoni di pensiero. Ad esempio quelli inerenti ai significati dei sogni e degli atti mancati: per l'uno rivelatori di connessioni sessuali latenti, per l'altro rientranti in una psicologia al servizio dell'"Io", piuttosto che dell'Es. Inoltre Freud era orientato verso posizioni causalistiche, mentre Adler era più indirizzato verso una "psicologia umanistica".

E così, mentre era prioritaria l'importanza conferita da Freud alla sessualità nei confronti di altri presupposti fondazionali, in Adler erano presenti gli interessi di ricerca volti al senso comunitario e al sentimento sociale, all'aspirazione alla supremazia, sino alla volontà di potenza distorta, alle compensazioni psichiche.

Emergevano con sempre maggior consistenza anche le differenze sull'utilizzo del binomio oggettivo/soggettivo che divennero in seguito molto accentuate. Sebbene allora Freud accusasse Adler di essere "troppo biologo" (!), per il primo l'*oggettivo* corrispondeva alla "psiche" così come poteva essere considerata da un osservatore dall'esterno; mentre per il secondo il *soggettivo* corrispondeva alla psiche come vissuta dall'individuo verso il proprio interno.

Un significativo elenco tra psicologia oggettiva e soggettiva è spesso costituito da elementi opposti/antitetici, ma non di rado le proposizioni logico-formale sono enunciabili come sub-contrarie ed eventualmente complementari (Rovera, 1964). Questo rappresenta tra l'altro una delle attuali aree di confine, di interscambio e di dialogo fra psicoanalisi, psicologia individuale e psicologia analitica: ma allora esse costituivano fonti di diverbio.

Si rammentano al riguardo alcune accezioni riferibili all'“oggettivo” da un lato ed al “soggettivo” dall'altro: minimizzazione del conscio/apprezzamento del conscio; preferenza per le leggi nomotetiche/ importanza delle leggi idiografiche; atomismo/olismo (senza giungere a un vitalismo); unità molecolari/unità molari; analisi dei singoli elementi/dimensione fenomenologica; maggiore importanza attribuita all'apprendimento/maggiore importanza attribuita alla percezione; attenzione al comportamento/interesse per la Gestalt; concezione meccanicistica/concezione organismica; motivazioni prioritariamente derivanti dalle pulsioni/motivazioni prioritariamente derivanti dai desideri; determinismo e causalismo rigidi/finalismo “morbido” (teleonomia); spiegazione attraverso le cause oggettive/comprendimento attraverso il coinvolgimento relazionale immedesimativo; psicologia come scienza del naturale e della vita/psicologia come scienza del mentale e del vivente; eccetera.

In questo periodo si accentuano le divergenze sulla *interpretazione dei sogni* e sulla *rimozione*. Ad esempio il contenuto manifesto del sogno di volare, per Freud (1920), era da considerare nell'ambito della sessualità e aveva, nell'aspetto latente, profonde radici nell'erotismo infantile; per Adler invece il volare poteva essere espressione di uno stato d'animo di slancio prospettico e di coraggio.

L'approccio freudiano sui *ricordi* della prima infanzia poneva l'attenzione interpretativa su ciò che era stato dimenticato per rimozione, mentre Adler poneva il focus sulla memoria selettiva, sulle funzioni del Sé e sulle strutture sociali che avrebbero forgiato lo “stile di vita”.

La *rimozione* primaria e secondaria erano per Freud un meccanismo di difesa da porre anche in relazione circa la formazione della civiltà, della cultura

e della religione; al proposito Adler invece sosteneva vi fosse un processo di adattamento dell'individuo all'ambiente (coevoluzione) con caratterizzazioni biologiche, psicologiche e socio culturali. E ancora, le radici delle attività simboliche, linguistiche e pure l'arte erano per Freud collegate all'attività sessuale, mentre per Adler facevano parte del Sé creativo.

Freud depotenziava teoricamente l'Io (declassato a clown, 1913), che avrebbe potuto essere più autonomo dopo un trattamento psicoanalitico; Adler mirava maggiormente all'unità nell'individuo ed enfatizzava la lotta inconscia dal sentimento di inferiorità verso l'aspirazione alla superiorità (protesta virile: basso/alto).

Oltre agli aspetti dottrinari, altri ve ne erano a livello personale che segnarono un solco profondo tra Freud ed Adler. Il primo sentì quella del secondo come una defezione irriparabile e pericolosa che avrebbe potuto minare gli assunti teorico-pratici della psicoanalisi: ciò produsse un'intenzionale cancellazione culturale delle dottrine adleriane ed un disprezzo verso la persona. Adler che aveva il timore di dover vivere sempre all'ombra della psicoanalisi, recepì l'atteggiamento di Freud come squalificante e mobilità risentimento e amarezza, sino a un progressivo disconoscimento di Freud come suo maestro. E ciò si accentuò dopo il 1930, quando, almeno in alcuni aspetti clinico-terapeutici, le posizioni sembravano riavvicinarsi (vedi oltre).

*Terzo
periodo
(1923-1937)*

È caratterizzato per Freud da una rivalutazione dell'Io e dalla tendenza unificante (1923) circa il rapporto tra Super-Io, Io ed Es (1925) considerando che era inappropriata una loro collocazione in "campi di battaglia diversi".

Divergente era pure l'utilizzo del sistema delle *finzioni*. Il "come se" di Vaithinger (1911) sarebbe

stato da intendere come una proposizione ipotetica per Freud (1926), mentre per Adler – già dal 1911 – era da considerare un “apparato psichico di sostegno” e una “metodologia di appoggio”.

Nel *Compendio postumo di psicoanalisi*, per Freud – a prescindere dal transfert inconsapevole – il terapeuta doveva essere un cosciente alleato dell'Io del paziente: così come per Adler (1931) la terapia era un esercizio ed una prova di cooperazione e di incoraggiamento.

Per Freud l'amore in senso generale era un concetto proteiforme, mentre per Adler l'amore era assunto come modulo di legame fondante per ogni rapporto ed analogo al *sentimento sociale*. La psicologia individuale esprimeva inoltre un certo ottimismo filosofico circa il senso della vita ed il destino dell'umanità, in contrasto con il pessimismo della psicoanalisi.

Nel 1933, come s'è detto, Adler intravedeva specie sul piano clinico un certo avvicinamento di Freud alle proprie concezioni; parimenti in tono contrariato e amareggiato esprimeva il fatto che ciò non gli venisse riconosciuto e anzi che la sua dottrina fosse intenzionalmente oscurata dalla psicoanalisi. Nonostante ciò egli sottolineava come si sarebbe dovuto tendere a un accostamento, grazie a certe analogie legate a un “irrinunciabile senso comune”.

Adler che pur aveva già sin dagli inizi mostrato elementi di originalità teorico-pratica nei confronti di Freud e si era considerato comunque un suo allievo, confermando ciò nel primo periodo della separazione, negò successivamente di essere stato tale, esprimendo ancor di più il proprio disappunto sulle controversie (cfr. secondo periodo).

Adler morì nel 1937 in Scozia e Freud, appresa la notizia, commentò il luttuoso evento con frasi non benevoli.

III Carl Gustav Jung considerato il terzo esponente tradizionale della psicologia dinamica (Ellemberger, 1979) venne raramente citato da Adler, pur essendovi non poche connessioni tra il pensiero adleriano e quello junghiano (Huber e Steir, 1974).

Per esempio, nel capitolo che dedica ad Adler, Ellemberger (1970) cita le correlazioni con Jung solo poche volte, mentre in quello che dedica a Jung, Adler è da questi commentato assai più ampiamente.

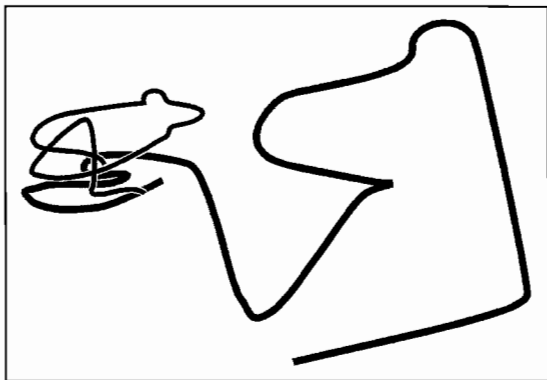
In effetti, mentre Adler conosceva le opere di Jung seppure in modo non approfondito, questi avendo letto i più importanti studi di Adler, ne sintetizzava non di rado alcuni passi salienti, dimostrando positivi apprezzamenti e rivelandogli la sua simpatia anche in ragione della sua indipendenza da Freud. Essi tuttavia né coltivarono rapporti interpersonali proficui, né giunsero a contrastarsi.

Sul piano dottrinale a parte le concezioni sulla libido, sulla sessualità infantile e sull'inconscio che collocavano la psicologia analitica su posizioni differenti sia da Freud che da Adler, vi erano alcuni territori che potevano essere positivamente compatibili. Basti pensare che nel 1930, Jung sottolineava che "chiunque si fosse interessato alla psicoanalisi e avesse cercato di farsi un'idea abbastanza completa dell'intero settore della moderna psicologia medica non avrebbe dovuto tralasciare di studiare gli scritti di Adler, giacché ne avrebbe tratto i più preziosi stimoli".

In effetti alcune valutazioni in termini di finalismo avvicinavano Jung ad Adler e il loro pensiero sulla nevrosi era analogo rispetto al quesito: "Qual è il compito che il paziente vuole evitare? A quale difficoltà della vita sta cercando di sfuggire?". L'interpretazione onirica, attraverso metafore e simboli, veniva riconosciuta non solo in una prospettiva finalistica, ma rispetto ad una molteplicità di funzioni.

Jung riconosceva inoltre l'importanza di Adler,

Osserva se
stessa (rana e
ranocchia),
1993,
ferro,
50x75x40 cm.



nell'ammettere che l'aspirazione alla superiorità poteva trovare la radice in certe nevrosi e che la teoria di Adler poteva fornire indicazioni per la riflessione su certi sogni; egli aveva pure in comune con la concezione adleriana l'interesse sui tre grandi compiti della vita nonché la "rieducazione terapeutica" dei propri pazienti (Ellenberger, 1970; Rovera, 1999)

Altre concezioni accomunavano Jung ed Adler: fra queste la più nota era la configurazione di *complesso* (Pieri, 1998) specie quello di *inferiorità*; questo veniva spesso collegato ed in modo talora esclusivo ad Adler, mentre egli stesso era il primo a riconoscere di esserne stato debitore a Jung. Esso tuttavia veniva utilizzata da Adler in modo differente; egli distingueva alcune accezioni (1925, 1929, 1930): come disposizione temperamentale, come meta inconscia e movimento finalistico verso un erroneo complesso di superiorità (1929, 1930, 1931), come *Junktim* = *symptoma* = metafora di un mascheramento, con modalità finzionali di inferiorità e inadeguatezza. Attraverso il *Junktim*, Adler cercava inoltre di impedire che una teoria della mente si spaccasse in quel modello scissionale tra sano e insano, tipico della pa-

tologia borderline (Hillman, 1983; Rovera, 1999).

In modo simile, alla *poetica* della terapia adleriana, corrispondeva la *narrativa empirica* di Jung attraverso una "fiction", nei tre significati del termine.

Sia Jung che Adler si correlavano distanziandosi da Freud a proposito dell'uso dell'allegoria e della metafora. Mentre la *tecnica allegorica* divide il linguaggio (Kopp, 1995; Rovera, 1999) in due elementi costitutivi (latente e manifesto) e richiede una traduzione del materiale manifesto nel latente, la *tecnica metaforica* mantiene strettamente correlate le due componenti del linguaggio accogliendo ad esempio il sogno, così come si esprime, ambigualmente, fittiziamente e concretamente preciso, senza che ne vada distrutta la sostanziale unità.

Infine come Adler, Jung, nella relazione terapeutica, faceva sedere il proprio paziente su una sedia di fronte alla propria, instaurando un clima interpersonale immedesimativo.

IV L'attuale punto di vista di chi scrive (cioè di un adleriano) circa i fondatori delle tre correnti tradizionali di psicologia dinamica è che essi abbiano portato un contributo fondamentale allo sviluppo non solo delle scienze psicologiche, ma anche del sapere in generale.

Nonostante i contrasti dottrinali, i fraintendimenti, i dissidi personali, che nel secolo XX hanno condotto spesso a elevare rigide frontiere teorico-pratiche fra le diverse scuole, si dovrebbe tendere oggi, a stabilire dei confronti attraverso un fecondo rinnovamento che renda compatibili e dialoganti le differenze e le ramificazioni a cui sono andate incontro in passato.

La base dinamica comune, porta a distinzioni e ad una pluralità di approcci, la cui ricchezza non bisogna disperdere, ma cercare di condurre verso incontri costruttivi. Basti pensare alle accezioni di in-

conscio e di conscio, alla funzione dei dinamismi psicologici, alle componenti pulsionali e motivazionali della natura/cultura umana.

Non bisogna inoltre ritenere che i tre modelli, pur con accentuazioni diverse, abbiano trascurato i fattori oggettivi o quelli soggettivi; quelli nomotetici o quelli idiografici, quelli generazionali o quelli relazionali. Infatti è utile ancor oggi approfondire le radici ed i significati delle distinzioni tra i vari paradigmi, cogliendone gli aspetti di rilievo teorici, metodologici e pratici.

Ad esempio. e specificatamente, tra il modello freudiano e quello adleriano, sono da approfondire maggiormente i nodi che si riferiscono all'uno o all'altro paradigma e che riguardano:

- la *tripartizione psicoanalitica* in Es, Ego, Super-Ego, e dei relativi dinamismi / la interconnessione tra le molte istanze individuali e quelle dei *livelli dell'evoluzione* dello sviluppo psicosessuale, relativi all'unità della fisio-psico-sociologia dello sviluppo;
- il tema dell'*evoluzionismo*, oggi sottolineato dall'*emergentismo* / col quale andrebbero d'accordo sia le compensazioni adattative dell'inferiorità, sia uno schema di gerarchizzazione dei bisogni e delle *tendenze motivazionali*;
- il senso simbolico-metaforico del *complesso edipico* / in un confronto critico con la volontà di potenza esasperata e con la finzione di una ricerca di sicurezza mediante artifici di compenso;
- il modo di considerare l'*aggressività*, quale instinguibile derivato dell'istinto di morte / oppure quale "intreccio pulsionale", indirizzato verso l'ambiente o se stessi, con motivazioni consce ed inconsce non solo lesive o competitive, ma anche autoprotettive e realizzative (Rovera, 1979);
- i codici di significato legati ai *sogni*, ai *simboli* ed all'*universo linguistico* derivabili non solo da una

stretta causalità / ma aperti agli aspetti relazionali della mente e da presupposti teleonomici;

– le *finzioni*, non inerenti sempre ad un costrutto di fantasia / ma anche quali schemi di riferimento soggettivi, interconnessi coi processi del pensiero e coi problemi della vita; “portate avanti” nell’oscurità dell’inconscio e spesso associate alle “mete finali finzionali” della personalità;

– l’*idealizzazione* considerata dinamicamente quale elemento sostitutivo del perduto narcisismo dell’infanzia / oppure da ritenere complementare ad una meta finzionale, inautentica, ma che possa diventare un elemento di progettualità creativa;

– le distinzioni fra *temperamento*, *carattere* e *personalità*, che si riferiscono sì a differenti livelli generali comparabili fra loro nei vari individui, riportabili ad un criterio nomotetico / ma che attraverso una cerniera tassonomica possano anche essere riferibili idiograficamente allo stile di vita unico e irripetibile della persona.

- V In una prospettiva storica si può sostenere che il percorso della psicologia individuale comparata di Adler non sia da ritenere una mera derivazione dalla psicoanalisi di Freud, né possa essere assimilabile al “corpus” della psicologia analitica di Jung. Sebbene abbia attinto a entrambi i modelli (specie a quello freudiano), Adler ha portato avanti alcuni temi di una psicologia umanistica e sociale che sono originali nel campo della teoria e della terapia dinamica, ed appaiono quali precursori di un discorso transculturale. Adler già nel 1920 riteneva inoltre che una *psicologia sperimentale* intrecciata ad una *psicologia comprensiva* tendesse ad una *psicologia interpersonale*, nella quale fosse riconoscibile l’unità dell’individuo rivolto verso una meta, e aperto al mondo circostante. In altre parole l’individuo era capace di avere

esperienza e la psicologia avrebbe dovuto essere la scienza della persona in quanto riteneva questa essere capace di avere esperienza.

Oggi vi è un clima di evolucionismo emergentista ed è opportuno considerare la rapida trasformazione di alcune discipline come quelle cognitive, del linguaggio, della forza simbolizzatrice delle percezioni, dell'interazione uomo/macchina, dei sistemi demografici-economici, dell'intreccio delle pluralità culturali; si stanno realizzando altresì notevoli mutamenti circa una rivisitazione dei valori etici, morali, estetici e per taluni anche spirituali. Sarà quindi necessario che le scienze di base dialoghino proficuamente con altri saperi inerenti alle ricerche non solo psicologiche ma pure storiche, filosofiche e artistiche, con progetti *articolati a rete*.

Le psicologie dinamiche ineriscono alle scienze della vita e del vivente che contemperino sia le esigenze dell'oggettività, sia della soggettività individuale.

In un'epoca di progressi, di crollo dei miti e dei dogmi, delle utopie e delle illusioni, ci troviamo di fronte a una grande eclissi, e a grandi occasioni. Oggigiorno quindi non solo vi sono basi cliniche pratiche, ma anche esigenze teoriche e metodologiche atte a favorire confronti critici, costruttivi, fra i grandi paradigmi lasciatici in eredità da Freud, Adler e Jung, le cui ramificazioni realizzate negli ultimi periodi dovrebbero operare cambiamenti nell'ambito di una compatibilità scientifica non carica di pregiudizi, ma ricca di presupposti.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV. (1906-1908), *Le premiers psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique*, tr. fr. Gallimard, Paris 1976, vol. 1.

ADLER, A. (1912), *Il temperamento nervoso*, tr. it. Newton Compton, Roma 1971.

ADLER, A. (1920), *La psicologia individuale: Prassi e Teoria*, tr. it. Newton Compton, Roma 1970.

ANSBACHER, H., ANSBACHER, R.R. (1959), *La psicologia individuale di Alfred Adler*, tr. it. Martinelli, Firenze 1997.

CAROTENUTO, A. (a cura di) (1992), *Trattato di psicologia analitica*, UTET, Torino, 2 voll.

ELLEMBERGER, H.F. (1970), *La scoperta dell'inconscio*, tr. it. Boringhieri, Torino 1972.

FREUD, S. (1856-1939), *Opere*. Boringhieri, Torino 1980, 12 voll.

HILLMAN, J. (1983), *Le storie che curano. Freud, Jung, Adler*, tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 1984.

HUBER, R.J., STEIR, R. (1976), *Social Interest and Individuation "Character Pontential."*, 7, pp. 174-180.

JUNG, C. G. (1904-1905), *Ricerche sperimentali sulle associazioni di individui normali* (in coll. con RIKLIN, F.), tr. it. in *Opere*, vol. 2, t. I, Boringhieri, Torino 1968.

KOPP, R.R. (1995), *Le metafore nel colloquio clinico*, tr. it. Erikson, Trento 1998.

MOSAK, H.H., MOSAK, B. (1975-1985), *A Bibliography for Adlerian Psychology*, Mc Grave Hill, New York, vol. 1, 1975; vol. 2, 1985.

PARENTI, F., ROVERA, G.G., PAGANI, P.L., CASTELLO, F. (1975), *Dizionario ragionato di psicologia individuale*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

PIERI, P.F. (1998), *Dizionario junghiano*, Bollati Boringhieri, Torino.

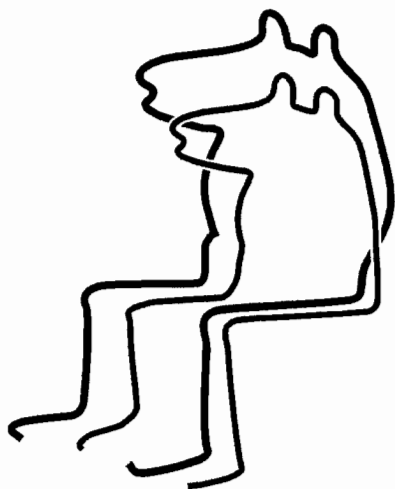
ROVERA, G.G. (1964), *Considerazioni logico-formali sugli aspetti prescrittivi in psicoterapia*, Silvestrelli e Cappelletto, Torino, pp. 1-25.

ROVERA, G.G. (1999), *Il Jungtim adleriano*, in CANTONI, C. *et al.* (a cura di), *Il complesso di inferiorità della psicoterapia*. Ed. S.I.P.I. Milano, pp. 13-18.

ROVERA, G.G. (1999) *La psicologia individuale*, in PANCHERI, P., CASSANO, G. (a cura di), *Trattato di psichiatria*, II Ed., III, 107, Masson, Milano.

ROVERA, G.G., DEL SEDIME, N., FASSINO, S., PONZIANI, U. (2004), *La ricerca in psicologia individuale*, C.S.E., Torino.

SEMI, A.A. (a cura di)(1989), *Trattato di psicoanalisi*, Raffaello Cortina Editore, Milano, vol. 1, 1988; vol. 2.



Due sorelline (Lucia e Nicoletta), 1993 (ferro, 80x40x55 cm.)

L'INCONSCIO E IL MONDO. JEAN-LUC NANCY LEGGE SIGMUND FREUD

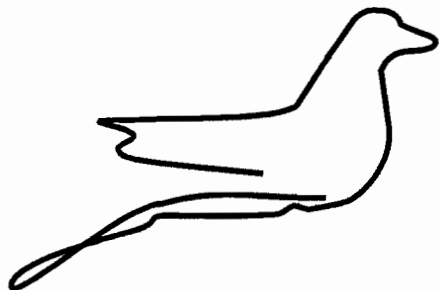
Federico Leoni

Nancy était un jour tombé en arrêt,
paralysé d'émotion devant ladite phrase de Freud
"Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon"
Jacques Derrida

1. Acefalo/Afallico

La tentazione sarebbe quella di fare a mia volta "un discorso senza capo né coda", "acefalo e afallico"¹. Come altro prendere infatti la parola intorno a Nancy? Come prendere la parola altrimenti se il discorso di Nancy è il discorso della *fine* di tutto questo – della fine del fatto che il discorso abbia capo e coda, che l'essere abbia capo e coda, e insomma, in una parola, della fine della filosofia o del "senso" che la filosofia proponeva? Come farlo, se, di più, si vuol dire qualcosa proprio del "punto" in cui il discorso di Nancy intreccia quello di Freud, della piega in cui Freud, o Nancy via Freud, si situa in quel bilico in cui tutto ha ancora capo e coda e nulla ha più capo e coda, principio e fine, *arché* e *telos*, alfa e omega, anima e corpo, Io ed Es?

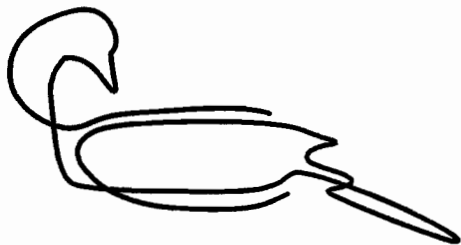
È il Platone del *Timeo*² a dire e a comandare che il discorso sia, come un animale ben formato, e come quel vivente perfetto ed eterno che è il cosmo, dotato di testa, di corpo (di un "ventre"), di coda. E con ciò a dire e a comandare che anche quel che il discorso dice abbia una testa, un corpo, una coda. E che l'uomo che pronuncia quel discorso e l'uomo di cui quel discorso parla abbiano capo e coda, inizio e fine e dunque significato, ininterrotta circolazione di significato (o come significato), da capo a coda e da coda a capo. Che, dunque, l'uomo, il discorso, il mondo siano l'uomo, il discorso e il mondo del significato: di un certo ordine o di una certa natura che è



Due tortore, 1993, ferro, 20x60x15

quella della significazione. “È per questo – chiosa Nancy in uno dei suoi libri più intensi, più radicali, *Corpus* – che noialtri, buoni vecchi platonici, sappiamo e non sappiamo che cosa sia un discorso senza capo né coda, acefalo e afallico. Sappiamo che è non-senso. Ma del ‘non-senso’ non sappiamo che farcene, perché non riusciamo a vedere oltre il senso³.

Ora, Freud si situa, in questo giro d’orizzonte, in una curiosa posizione. Di qui l’interesse che Nancy gli tributa, l’adesione e la distanza, l’affinità e l’estraneità che rimarca rispetto a lui occasione dopo occasione, lettura dopo lettura. Perché Freud prosegue per un verso questo stesso discorso che ha capo e coda e che dice che c’è capo e coda – o testa e fallo, legge e desiderio, padre e madre, coscienza e inconscio, psiche e corpo, io e mondo: nomi dietro i quali non è diffi-



cile rintracciare un palinsesto filosofico ben noto, il cui schema più generale, attraverso mille variazioni, è quello dell'opposizione radicale tra in-sé e per-sé. Per altro verso, tuttavia, Freud avvia tutto ciò allo sfascio. Ne incarna anzi il (coraggioso, metodico) fallimento e naufragio. "Quasi a propria insaputa", dice Nancy⁴. Il quale Nancy quindi, non stupisce, leggerà Freud contro Freud, sorprenderà volentieri Freud intento a parlare contro se stesso, a contraddirsi, a disegnare vie di fuga rapidamente nascoste sotto il tappeto del sistema, a soppesare tessere che non tornano nel mosaico complessivo, incapace di incastonarle nel disegno d'insieme quanto di accantonarle una volta per tutte.

Per questa via, insomma, Nancy coglierà la psicoanalisi stessa nel momento in cui – non intorno a questo o quel suo singolo risultato, ma nella propria interezza, nella propria fisionomia di disciplina, nel proprio progetto di fondo – si compie e finisce, raggiunge il proprio

fine e, insieme, la propria fine⁵: che sono anche la fine e il fine, il compimento e la dissoluzione, di una strategia millenaria che con Platone per la prima volta aveva preso parola – la strategia della metafisica, l'invenzione dell'uomo come uomo del significato, come alfiere del soprasensibile, come custode di una verità che, agostinianamente, abita *in interiore homine*, nella "casa" di psiche.

2. *Psyche ist ausgedehnt*

"*Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon*", così suona quella che per Nancy è "l'espressione più affascinante e forse... più importante di Freud"⁶.

Si tratta di uno degli appunti che sono stati riuniti, con il titolo di "Risultati, idee, problemi", nell'ultimo volume degli scritti freudiani⁷. Risalgono all'estate 1938, un anno circa prima della morte di Freud, e ne costituiscono il lascito estremo – nient'altro Freud affiderà alla scrittura, dopo questi enigmatici aforismi. Ma decisivo non è, semplicemente, il fatto che queste siano le ultime parole del padre; decisivo è che esse siano le parole con cui la psicoanalisi si dichiara in principio – nella propria *ratio* profonda e sin dal proprio gesto inaugurale – come una disciplina e un progetto finito, compiuto, votato alla dissoluzione di sé e del proprio oggetto. Sicché il fine della psicoanalisi, dice Nancy, è non tanto quello di analizzare (primo senso della *analysis* greca) quei sogni, quei lapsus, quegli atti mancati che danno accesso alla dimensione della psiche (o del profondo o dell'altro della psiche, come che si voglia chiamare quell'"inconscio" a cui torneremo presto ma che, fin d'ora lo si può anticipare, Nancy vede comunque come inindagata figura di qualcosa che è pur sempre concepito sul paradigma della psiche, del significato, dell'ordine psichico del significato o del "senso"). Il fine o la fine sarebbe piuttosto quello di dissolvere, quello della dissoluzione (secondo senso della *ana-lysis*) della dimensione stessa della *psyché*: il fine della psicoanalisi è la fine della psicoanalisi e del significato come significato interiore, analizzabile, ricostruibile o decostruibile secondo una logica che proprio l'"inconscio" contesta, o dovrebbe contestare, alla radice⁸.

Che significa infatti che "la psiche è estesa"? In quale gorgo è trascinata una disciplina che metta capo ad una simile sentenza? Per un verso, affermare che "la psiche è estesa" significa chiudere il millena-

rio rinvio della questione del senso e dell'esperienza (del senso dell'esperienza) alla dimensione dello psichico, del soggettivo, dell'interiore, del trascendentale. Per altro verso, significa tentare di rintracciarne altrove il luogo, la consistenza, la dinamica del senso: non più nell'interiorità o nell'anima, ma, per dire così, approssimativamente e orientativamente, nel corpo o nell'esteriorità. Di qui appunto i due sensi della lettura che Nancy dà del motto freudiano "*Psyche ist ausgedehnt*", i due percorsi e le due possibilità di pensiero (nietzscheana-batailleana e derridiana, si potrebbe dire, rispettivamente, fatta salva quella che mi pare una differenza significativa, specifica, che Nancy segna rispetto all'una e all'altra figura): racchiuse entrambe nell'evocazione nancyana dell'estensione di psiche (della sua *Ausdehnung*).

Altrove, e cioè nel corpo. Primo percorso. Si tratta infatti di capovolgere le cose: che la psiche sia estesa, significa che il luogo del senso e del nonsenso è non la psiche ma la sua eterna ombra, il corpo. "La psiche è, cioè, corpo", "essere-esteso e fuori di sé nella presenza al-mondo"⁹. Inflessione nietzscheana del discorso di Nancy, si direbbe appunto. "Tu dici "io", ammonisce Zarathustra, "e vai superbo di questa parola. Ma più grande ancora – e non vuoi crederlo – è il tuo corpo e la sua grande ragione ... Dietro i tuoi pensieri e i tuoi sentimenti, fratello, vi è un maestro più potente ... Abita il tuo corpo, è il tuo corpo"¹⁰. Nota Nancy chiudendo il cerchio dell'aforisma freudiano: "non è un caso che Freud fosse ossessionato dalla topica, l'inconscio è l'essere esteso di Psiche"¹¹.

Per altro verso, non si tratta semplicemente – nietzscheanamente – di capovolgere le cose. Non si tratta solo di pensare l'inerenza del senso al corpo. "La psiche è cioè corpo"¹², dice Nancy, certo. Aggiunge però immediatamente: "non come "il corpo", ma come il corpo del senso"¹³; "non è un pensiero che si pretende del corpo, o dell'assenza di soggetto, che può darci la misura di un'altra *humanitas*"¹⁴. Si tratta allora di qualcosa di più o di diverso da un semplice capovolgimento, da un semplice scambio dell'anima con il corpo – cioè, da un falso scambio dell'anima con il corpo che è figlio dall'alternativa corpo/psiche, e in ultimo, della psiche stessa. Come sottrarsi a questo labirinto di impossibilità? Come pensare altro dall'anima e, insieme, come pensare un corpo che non sia "pura e semplice esteriorità

del senso", "una qualche "materia" intatta", "estremità caricaturale del "sensibile", propria di ogni idealismo e di ogni materialismo"¹⁵? Come pensare, appunto, qualcosa come un "corpo del senso"?

Ecco formulato il senso ultimo della rilettura nancyana di Freud, della psicoanalisi e della figura – come dire, antropologica, metafisica, destinale – della "psiche". Secondo percorso di Nancy, dunque. Rilettura molto più che nietzscheana o batailleana, in quanto vuole sì un'antropologia acefala (una *humanitas*, diceva Nancy, non soggetta al primato del *caput*, del significato, dell'anima, del soprasensibile), ma non si accontenta di rimbalzare le proprie istanze all'altro del *caput*, alle facili seduzioni di un'antropologia o di un pensiero del senso, del sensibile, del sensuale, del sesso come radice prima e ultima. Rilettura che, in questo senso, vuole un'antropologia che sia anche "afallica" (o che vuole, è facile vederlo, qualcosa di tutt'altro da una – nuova o vecchia – antropologia). Come pensare un'esteriorità che non sia "pura esteriorità del senso"? Come pensare il corpo "non come il corpo"?

3. *Lust/Vorlust/Endlust*

Tentiamo ora un'altra prospettiva. Anche il piacere, per Freud, ha capo e coda – pur essendo lui stesso la coda, il fallo, il corpo, il basso, di contro all'istanza dell'alto, al gioco dell'inibizione e sublimazione, all'ordine dello spirito, insomma, del differimento del godimento, dunque della civiltà e del suo strutturale disagio. Anche il piacere ha capo e coda, e cioè anche la coda ha capo e coda, come se, in un fraterno, ad ogni livello si replicasse la mossa platonica con il suo vasto seguito di effetti, tensioni, gerarchie, violenze¹⁶. Vi è infatti per Freud, è noto, un piacere iniziale e un piacere terminale, un innesco di tensione (di "eccitazione") e una distensione (una "scarica") riequilibratrice. E vi è poi, per Freud, un chiaro ordinamento, come dire, ontologico e assiologico all'interno di questa organizzazione del piacere, di questa teleologia (e forse, segretamente, di questa teologia del piacere). Vero e proprio piacere è quello terminale, quello della distensione, del ripristino della condizione iniziale. "Non mi sembra ingiustificato – scrive Freud nel terzo dei *Tre saggi di teoria sessuale*¹⁷ – fissare con una definizione questa differenza dell'essenza del piacere per eccitamento delle zone erogene rispetto all'altro per svuotamento

dei prodotti sessuali. Il primo piacere può essere pertinentemente definito *piacere preliminare* (*Vorlust*), in contrapposto al *piacere finale* (*Endlust*), o piacere di soddisfacimento, dell'atto sessuale".

Una volta di più, è a questo schema fatto "di capo e di coda" che si indirizzano le attenzioni e i sospetti di Nancy. "Il piacere non terminale imbarazza Freud"¹⁸, egli osserva anzitutto. Come può infatti il piacere essere piacere ed essere preliminare? Come può esserci piacere prima, a capo, all'inizio, se il piacere è essenzialmente piacere terminale, cioè, platonicamente (e aristotelicamente), compimento del processo, *entelecheia*, cerchio che si chiude e che circola in sé perfettamente equilibrato, perfettamente puntuale, e cioè (ci torneremo) perfettamente inesteso? Freud "non può far rientrare" il piacere dell'eccitazione "in uno schema governato, in ultima istanza, dalla regola dell'abbassamento della tensione"¹⁹. Il momento dell'eccitazione è l'esatto contrario dell'abbassamento e della distensione. È l'innalzamento della tensione, la tensione che si apre. Dunque è il dolore, ancorché propedeutico ad altro. È la disarmonia, l'eccesso irriducibile, ingovernabile. Che, tuttavia, anziché risultare doloroso, risulta piacevole. Un'intera antropologia, è chiaro, trema da capo a fondo di fronte a questo scandalo. La posta in gioco di una psicoanalisi altra, o di una *humanitas* altra, qual è quella di cui è in cerca Nancy, diventa allora quella di una nozione di piacere che si sottragga alle strette della logica dell'alfa e dell'omega, o alla poetica del prologo e dell'epilogo. Un piacere che sia pura tensione, pura differenza e non differenza ricomposta o ricomponibile, non tensione risolta o risolubile. Un piacere di "differenza ineguagliabile", scrive Nancy. Un piacere che "non si lascia riportare a sé o a un in sé, e che non si "identifica" che come la propria differenza da sé e in sé"²⁰. Un piacere, ancora, che si avvicina a quello di cui ha parlato Lacan affermando – con una formula "troppo famosa", osserva Nancy *en passant*²¹ – che "*la jouissance est impossible*".

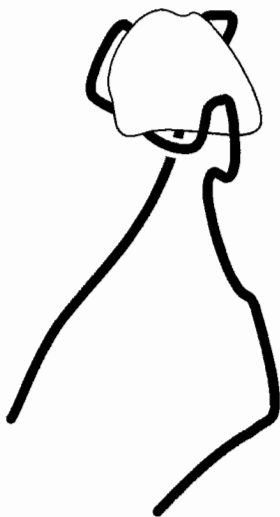
Non stupisce, allora, che proprio ad un testo dedicato alla celebre formula lacaniana – *L'"il y a" du rapport sexuel* – Nancy affidi la propria formulazione di un tale piacere radicalmente finito, a partire, ancora una volta, da Freud, eppure anche contro Freud, o, almeno, tra le pieghe del suo discorso: "Troviamo in Freud una testimonianza di questa stessa circostanza, a patto di districare quanto in lui rimane

ancora assoggettato ad un modello che oppone eccitazione (piacere cosiddetto “preliminare”) e soddisfazione (piacere cosiddetto “terminale”) da quanto eccede, per certi versi, quasi a insaputa di Freud stesso, questo schema di tensione e scarica. Il piacere viene nel desiderio e come desiderio – conformemente al senso del tedesco *Lust*, che Freud non manca di rilevare ... Il godimento è precisamente la simultaneità della distensione e dell'eccesso della tensione”²².

4. *Pietra, animale, uomo*

Che cos'è una psiche che è corpo, un corpo che è corpo del senso, un senso che è tensione e non risoluzione? La domanda si potrebbe tradurre anche, molto semplicemente, in questa: che cos'è un “corpo”? Un corpo qualsiasi, un qualsiasi corpo – che cos'è? O anche: che significa “qualsiasi”, in che consiste il carattere “qualsiasi” di un qualsiasi corpo (di un qualsiasi corpo di senso, si diceva: ma la questione è appunto: che cos'è un corpo di senso, come e in che senso il corpo e il senso sono non l'investimento dell'uno sull'altro o dell'uno da parte dell'altro, ma esattamente il medesimo?). E ancora: come pensare un corpo qualsiasi, e cioè non il mio o il tuo, non il corpo di un io o di un tu, cioè non un corpo pensato nella sua inerenza o dipendenza o discendenza da un certo regime di significato, di soggettività, di interiorità, ma un corpo in quanto tale, un corpo in quanto corpo? È ancora una volta la domanda nancyana intorno all’“esteriorità” che non sia “pura esteriorità del senso”, all’esteriorità che non sia semplice rovescio dell’interiorità, all’ipotesi di un’antropologia (o di una non-antropologia, di nuovo) che non sia assoggettata alla figura del *caput*, ma neppure a quella sua esatissima ombra, calco, doppio che è, in tutta la varietà delle sue accezioni, la figura della “coda”. È ancora quella domanda, che dalla dissoluzione del senso come senso interiore, psichico, soggettivo, trascendentale, tenta il gesto estremo di pensare l’impensato di un’intera tradizione. Ci avviciniamo ad essa come per cerchi concentrici. Vediamo.

Un corpo “qualsiasi”, assolutamente, integralmente “qualsiasi”. È questo l’esito, la questione, la domanda più necessaria alla strategia di Nancy, alla sua rilettura della psicoanalisi alla luce della proposizione freudiana su “*Psyche ist ausgedehnt*”, e dell’ontologia che ne deriva (o che, per Nancy, è inevitabile derivarne; o, ancora, in cui è



Atlante, 1995 (ferro e ciottolo del fiume Cellina, 65x45x40 cm.)

impossibile non risolvere una psicoanalisi che, giunta al suo fine, sia anche e perciò giunta alla sua fine – alla sua fine in quanto “psico”-analisi²³). Ancora Heidegger, al cuore della sua *Destruktion*, aveva lasciato sopravvivere isole di ontoteologia ipertradizionalista. La pietra non ha mondo, l’animale è povero di mondo, l’uomo solo ha mondo, si legge nelle celebri analisi di un corso del 1929-1930²⁴ (ma in modo del tutto analogo, in *Essere e tempo* si leggeva che l’uomo è nel mondo, è essere-nel-mondo, ma non al modo in cui il pesce è “nell’acqua” o la chiave è “nella toppa”). Come non vedere che la pietra non ha mondo perché è mondo, che l’uomo ha mondo perché non è mondo – e cioè, perché quella è corpo integralmente, essenzialmente, e perché questo, l’uomo, è invece essenzialmente e integralmente altro dal corpo? Nulla di diverso se si fosse detto: la pietra (o la chiave) non ha anima, l’animale (il pesce) è povero di anima, l’uomo ha (è) l’anima (la psiche, la *res cogitans*, l’interiorità in cui il corpo, la *rex extensa*, l’esteriorità sono accolte e pensate, e tradotte dal loro nudo in sé nel vivo del “per sé” o del “per me”).

La *Destruktion* heideggeriana non aveva distrutto molto, almeno in questo caso; chiosa infatti Nancy: “questa tripla scena è assolutamente platonica nell’accezione più unilaterale e “metafisica” del termine”²⁵. Ecco allora il passo successivo, ecco il supplemento che alla *Destruktion* di Heidegger la *déconstruction* di Nancy aggiunge (secondo percorso, si diceva, heideggeriano ma anche derridiano – derridiano ma anche, si vedrà, segnato da una differenza d’accento non insignificante). L’ontologia del corpo che “*Psyche ist ausgedehnt*” annuncia deve essere un’ontologia del corpo “qualsiasi”, si diceva. Cioè, un’ontologia del “comune” tra qualsiasi corpo (incluso il mio corpo) e qualsiasi altro corpo (incluso il corpo dell’animale, incluso il corpo della pietra). Come pensare questa comunanza, come pensare ciò che è comune nella differenza senza farne una sostanza, un substrato, e dunque, di nuovo, una figura del *subjectum* idealistico o un’effigie materialistica dell’*hypokeimenon*? Come pensare l’estensione come tratto del corpo qualsiasi, come fare dell’estensione il tratto del senso o il “corpo del senso” stesso? Ecco, di nuovo, variata e identica a se stessa, la domanda che Nancy pone a Freud o attraverso Freud – attraverso quell’episodio estremo e drammatico che è segnato, nella storia della metafisica, dall’avvento della psicoanalisi.

“Sebbene non si tratti di prestare alla pietra un’interiorità”, Nancy propone (e in certo modo conclude), “sebbene si tratti anzi di fare “tutt’altro”, è al corpo della pietra, è col corpo della pietra che si deve far iniziare il senso: qui non si danno “soggetto” e “oggetto” ma posti e luoghi, scarti, mondo possibile, mondo che è già”²⁶. E ancora: “Tutti i corpi, gli uni fuori dagli altri, costituiscono il corpo inorganico del senso”²⁷.

5. *Quattro postille*

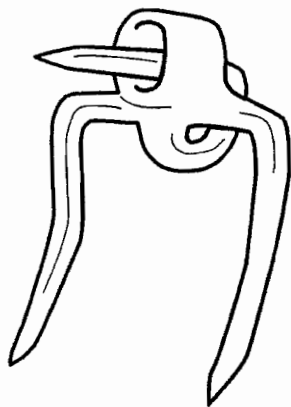
Ecco che la linea che separa l’organico dall’inorganico, il minerale dall’animale, l’animale dall’uomo si rivela meno netta di quel che sembra. Linea sfrangiata, seghettata, ingarbugliata. Inattesa comunanza tra pietra, animale, uomo. Pietra, animale, uomo, corpi qualsiasi, in ciascuno dei quali, senza privilegi di sorta, abita il senso. In quanto ciascuno di quei corpi è abitato da (o anche “è”, semplicemente) uno scarto, una distanza, uno stacco. Figure dell’estensione, dell’*Ausdehnung* intravista da Freud al termine della sua carriera, che per Nancy divengono, *ipso facto*, figure del senso – “corpo del senso”, per usare un’espressione già ricordata, corpo “inorganico” del senso (cioè corpo inorganico dell’organico, come si dovrebbe o potrebbe azzardare).

Domanda: ma con ciò non ci si limita ad abbracciare la causa dell’in-sé contro quella del per-sé, senza avvedersi che l’in sé è già sempre ed è sempre soltanto una figura del per sé (e viceversa)? Senza avvedersi che, per dirla con Hegel, l’inorganico è già sempre il riflesso e la riflessione dell’organico e nell’organico? Che, per dirla con i termini (già derridiani) di Nancy, lo scarto, la differenza non è mai differenza o scarto puro, perché uno scarto puro equivale ad un nulla di scarto, perché lo scarto per essere tale dev’essere registrato, iscritto, trattenuto in uno “spazio” che è, perciò stesso, spazio di un non-scarto (e dunque in qualche modo non-spazio)? Una differenza, per essere puramente e radicalmente differenza, dovrà insomma anche essere differente (o differenza) da sé, e dunque, per dire così, dovrà essere rigorosamente indifferente anche nella/alla propria differenza. Senza un filosofo che, acquattato tra i cespugli, osservi lo stacco tra pietra e pietra, non c’è né lo stacco, né la pietra²⁸.

Sul piacere E, tuttavia, tutto questo non lo sa forse Nancy per

primo? Certo che sì: in un testo coevo a *Il senso del mondo*, e intitolato *Le poids d'une pensée*, si legge infatti: “Fuori di sé” non dev’essere neppure un altro genere di regime o di sistema “puro” ... è un esilio, un’erranza, un’oscillazione che, come per un colpo di frusta, accade da sé a sé”²⁹. E poi, quel che più importa rispetto alla lettura nancyana di Freud, quella di una differenza differente da sé (e dunque in sé indifferente oltre che differente) costituisce (a meno di qualche variante di superficie) la definizione stessa che del piacere dà Nancy in diretto dialogo con Freud (e che, oltre che del piacere, Nancy dà implicitamente o esplicitamente del senso stesso, dello “scarto” come segreto del corpo come “corpo di senso”): “Piacere identico a sé nell’estraneità a sé”: non sarà questa la formula del piacere in generale? E più in particolare, non sarà questa natura o struttura di differenza da sé che vediamo svilupparsi in Freud?”³⁰ Piacere identico nella differenza (piacere dell’identità tra identità e differenza): piacere della coincidenza tra tensione e distensione e insieme di tensione tra tensione e distensione, si potrebbe dire con una formula nancyana già incontrata, che ora sembra illuminarsi ulteriormente.

Sulla carne e sul corpo senza organi Si deve, credo, intendere l’idea di corpo che Nancy elabora anche nella sua implicita (e talora esplicita) opposizione ad un duplice ordine di “avversari”: all’idea merleau-pontiana di carne, da un lato, e, dall’altro, all’idea deleuziana di corpo senza organi. Se la comune posta in gioco delle proposte di Merleau-Ponty e di Deleuze è in linea di massima condivisa da Nancy – la necessità dell’elaborazione di un pensiero o di una pratica del “senso” che si sottragga alle aporie di una logica o di un’ontologia tradizionalmente trascendentalista-soggettivista – molti sono i sospetti che Nancy nutre rispetto all’esito cui quell’esigenza sembra metter capo, tanto in Merleau-Ponty quanto in Deleuze. Se, infatti, è il tratto di “appropriazione” del corpo proprio che Merleau-Ponty (nel *Visibile e l’invisibile*) critica nel corpo proprio della fenomenologia, e se è la gerarchia segretamente metafisica che Deleuze (nell’*Antiedipo* o in *Millepiani*) intende colpire al cuore attraverso l’elaborazione della figura artaudiana del corpo senza organi, all’uno come all’altro Nancy sembra tuttavia obiettare che non è attraverso un semplice rovesciamento (dal proprio all’improprio, dall’organismo al disorganismo) che si sarà guadagnato un piano di pensiero libero dal-



Autofago, 1996, ferro (tridente), 30x20x15 cm.

le ipoteche trascendentaliste cui ci si intendeva sottrarre. Sia l'improprietà della *chair* merleau-pontiana sia l'inorganicità o il "disorganismo" deleuziano prendono infatti interamente le misure da ciò da cui intendono smarcarsi. Perciò il corpo a cui mira Nancy non dovrà essere né proprio né improprio, né organico né a-organico. Dovrà esse-

re, dice Nancy, un corpo “di danza” (“corpo è una parola di danza”, si legge in *Corpus*). Un corpo in cui, si direbbe, a danzare è precisamente il gioco del proprio e dell'improprio, il divenir-proprio attraverso l'improprietà, il divenire-improprio attraverso la proprietà (o il gioco dell'organico e dell'inorganico, il divenire-inorganico attraverso l'organizzazione, il divenire organico attraverso l'inorganicità). La figura di pensiero cui una simile danza obbedisce, è facile notarlo, è, ancora una volta, quella di una tensione tra opposti, ma di una tensione che non mira né ad una sintesi conciliatrice, né al rovesciamento di un opposto a favore dell'altro. Ora, come e dove accade questo mobile intreccio di proprio e improprio, di organico e inorganico? Come e dove, cioè, il corpo “danza” questo suo gioco, questa sua ininterrotta tensione? È di nuovo nel confronto con Freud e con la psicoanalisi che Nancy mette a punto la propria posizione: “sarà bene allora dire che il rapporto come zonaggio, cioè come configurazione di un corpo-di-rapporto (di un corpo come luogo del senso del rapporto) inizia e va ben al di là della semplice occasione sessuale. Freud stesso descrive come il piacere si accenda ora alla vista, ora all'udito, ecc. Passo dopo passo scopriremo che c'è rapporto sessuale in potenza ovunque sia in gioco qualcosa come un rapporto, in senso assoluto. Cioè ovunque sia in gioco qualcosa che potremmo definire come un'infinitizzazione in atto di due o più di due realtà finite, che si volgano l'una all'altra, che aprano l'una all'altra l'intimità della loro infinità”³¹. Ci torneremo tra breve.

Sulle seduzioni dell'inorganico Assonanza e differenza del “corpo inorganico del senso” di Nancy rispetto al “mondo dell'inorganico” freudiano: rispetto al potente, seducente fantasma che Freud, in *Al di là del principio di piacere*, evoca sulla scena metapsicologica nelle vesti del “senso” di ogni senso, del luogo ultimo cui mira, obliquamente, segretamente, ogni pulsione (“l'aspirazione più universale di tutti gli esseri viventi” è quella di “ritornare alla quiete del mondo inorganico”³²). Anche per Nancy il senso è l'inorganico o è nell'inorganico. Ma non al modo freudiano della “quiete”, del piacere come “zero di tensione” a cui mirerebbe il vivente, e della morte come “zero” assoluto. Quanto, piuttosto, al modo di una tensione, di un'inquietudine che non conosce alcuno “zero”, e che già lo stacco inorganico tra pietra e pietra assegna al destino di un infinito, inazzerabi-

le eccesso: "tutti i corpi" (ricordiamo ancora questo passaggio, e prolunghiamolo) "gli uni fuori dagli altri costituiscono il corpo inorganico del senso. La pietra non "ha" senso. Ma il senso tocca la/alla pietra ... Senso, materia formantesi, forma facentesi compatta: esattamente lo scarto di un tatto"³³. Il che significa anche, e per altro verso: non c'è (di nuovo) alcuna netta partizione tra l'organico e l'inorganico, né, dunque, alcuna possibilità di affermare che il "senso" pulsionale profondo si risolva nel movimento che va da qua a là, dall'organico all'inorganico. Sicché si dovrebbe infine chiedere: e se *non* fosse poi propriamente questione di una tensione che è dell'organico verso l'inorganico *né*, in effetti, di una tensione che è semplicemente "già" dell'inorganico o nell'inorganico – ma di una tensione che è, puramente e semplicemente, "tra" organico e inorganico, di una tensione che non è organica né inorganica ma in cui ciascuno di essi (l'organico, l'inorganico) si dà nell'altro e per l'altro (e come altro)? Se tutto quel che c'è fosse semplicemente la piega, il senso come piega, dello stesso e nello stesso? Proprio questo sembra essere l'esito cui giunge Nancy. (In un certo senso, questa, si vedrà via via, non è che un'altra formulazione di quell'identità-estraneità, di quella distensione-tensione in cui consiste – così si leggeva in *Système kantien du plaisir* – il piacere.) Ci torneremo tra breve.

Sul corpo isterico Questione della psiche come corpo, del corpo come psiche o, come ad un certo punto Nancy dice, questione del "corpo psichico". Tutto il lavoro di Nancy intorno a Freud, è chiaro, è un tentativo di riscrittura della psicoanalisi (ma si dovrebbe dire: della metafisica, di cui la psicoanalisi è un'espressione particolare e, insieme, esemplare) – di riscrittura non tanto nel segno della ricongiunzione di corpo e psiche (significherebbe prendere per buono ciò che anzitutto Nancy rifiuta, cioè la loro partizione, il loro dualismo, la loro consistenza e la loro "verità"), quanto nel segno della loro, diciamo così, implosione. L'isteria si situa da subito, nella storia della psicoanalisi, in una posizione limite, che costringe Freud a pensare (anche, già lo si è detto) contro se stesso, a far spazio nel proprio sistema a qualcosa di estraneo, di perturbante. Si pensi, di nuovo, a ciò che Nancy scopre a proposito dell'"imbarazzo" che la teoria freudiana sperimenterebbe di fronte al fenomeno del "piacere preliminare". Per certi versi, l'isteria pone alla psicoanalisi un problema analogo.

Per questo il fenomeno isterico finisce col giocare un ruolo altrettanto decisivo nel confronto di Nancy con Freud. Il nodo del contendere è l'idea stessa (platonico-freudiana, platonica e ancora freudiana, per dire in fretta) del corpo come di un "significante". Del corpo, dunque, come espressivo, significativo, di un'istanza, di un significato che abita altrove. Ora, come pensare un corpo che non è "significante" semplicemente in questo senso secondo, al modo in cui ad esempio per la scienza linguistica "significante" è il segno materiale, il corpo fonico o grafico di un significato soprasensibile o "mentale"? Ecco il problema di Nancy. Ecco il motivo di fondo del suo confronto con la psicoanalisi in generale, il suo tentativo di ripensarla alla luce della scoperta che "la psiche è estesa", ed ecco il rilievo improvviso in cui si pone, in questo orizzonte, quel caso limite che è il corpo isterico: il cui destino, si direbbe, è sospeso tra le opzioni contrapposte di un integrale investimento di senso, di una completa trans-sustanziazione, di una risoluzione senza residui nell'ordine di una significatività soprasensibile, e di un suo altrettanto integrale disinvestimento di senso, di una caduta assoluta del significato nell'ordine della materialità più opaca, inanimata, de-psichicizzata. "È ancora più sorprendente, quindi, che un certo discorso della psicanalisi si ostini, negando il suo oggetto, a fare del corpo un che di "significante", invece di smascherare la significazione come ciò che dappertutto fa ostacolo agli spazamenti del corpo. Quest'analisi rende "ectopico" (o "utopico") il corpo *fuori-luogo*, lo volatilizza e lo indicizza sull'incorporeo del senso. Pare così che l'isteria diventi esemplare: un corpo saturo di significazione. E quindi niente più corpo [...]. Io vedrei invece nell'isteria un corpo che abita talmente l'incorporeo del senso, da renderlo muto ed esibire al posto suo un pezzo, una zona di asignificanza. Bisognerebbe, infatti, capire se l'isteria è impegnata soprattutto nella traduzione, nell'interpretazione o se invece è decisa, nel suo intimo, a bloccare la trasmissione del senso. Discorso incarnato o corpo che blocca: chi non vede che senza un corpo che blocca non ci sarebbe più isteria?"³⁴.

6. *L'inconscio è il mondo*

Infine. L'ultima parola di Freud è la prima di Nancy: "la psiche è estesa", si legge nei frammenti che Freud lascia incompiuti nel 1938;

“l'inconscio è il mondo”, scrive Nancy in uno dei frammenti raccolti nel suo libro forse più luminoso, *Il senso del mondo*.

Ripensare la psicoanalisi significa, per Nancy, passare dalla prima alla seconda proposizione, da “la psiche è estesa” a “inconscio è il mondo”. O meglio, significa comprendere come l'una frase dica esattamente – punto per punto, anamorficamente – ciò che l'altra dice (anche in questo senso, “quasi a sua insaputa”, Freud “il pensatore”³⁵ non fa quindi altro che traghettare, ad ogni passo, la psicoanalisi fuori dalla psicoanalisi).

“Inconscio è il mondo”, dice Nancy. Come può essere? In che senso può esser così? Rileggiamo: “Quel che Freud aveva chiamato maldestramente, come erede della tradizione romantica, l'‘inconscio’, non è per nulla un'altra coscienza o una coscienza negativa, ma è, in definitiva, il mondo. L'inconscio è il mondo in quanto totalità di significabilità, subordinata a nient'altro che alla propria apertura. Per la psicoanalisi, questa apertura non apre su niente, ed è quel che si tratta di sostenere, di sopportare. Per questo la sua testimonianza è impeccabile e irrecusabile quanto la ‘fine della filosofia’. [...] La questione è piuttosto di sapere come concepire il ‘niente’ stesso. O è il vuoto della verità, oppure non è nient'altro che il mondo stesso e il senso dell'essere-al mondo”³⁶.

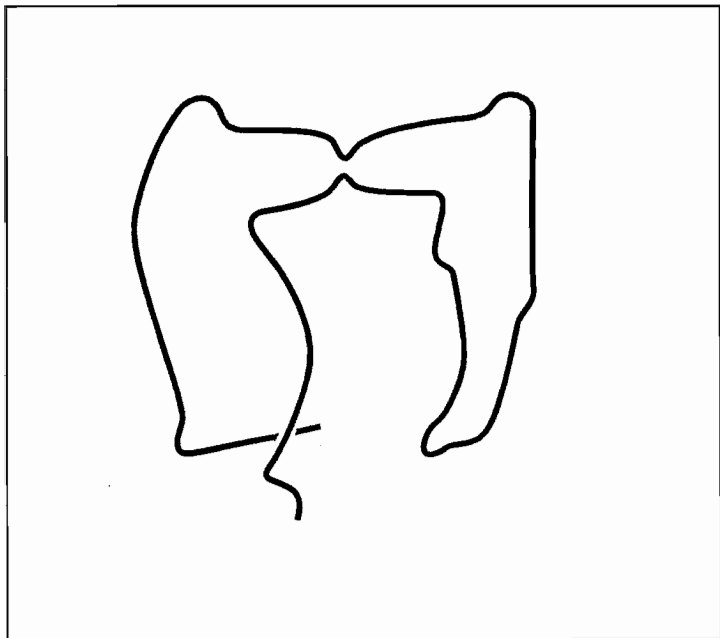
Che la psiche sia estesa significa dunque, per Nancy, che l'inconscio è il mondo (ancora dalla straordinaria lettura di Descartes condotta in *Ego sum*, ecco un passo già ricordato che conviene ripetere e prolungare: “non è un pensiero che si pretende del corpo, o dell'assenza di soggetto, che può darci la misura di un'altra *humanitas* [...] ma non è neppure – soprattutto non è – un pensiero del soggetto come effetto di struttura, di storia o di finzione, o, ancora, come effetto d'inconscio, d'immaginario, di simbolico”³⁷). E tuttavia, in che senso è al “mondo” che ci si dovrà rivolgere, una volta che la psiche, la struttura, la storia, la finzione si siano rivelate incapaci di offrire ciò che ci si attendeva da loro – la chiave dello scrigno del senso? Ma questo è di nuovo Platone, verrebbe fatto di dire. È di nuovo il *Timeo*. Il discorso senza né capo né coda va a capo, ed ecco che mostra la coda (anche se si dovrebbe aggiungere, anche qui: basterà mostrare la coda, basterà puntare semplicemente sull'altro del *caput*? E ancora: poteva bastare l'intento di fare un discorso senza né capo né

coda per sfuggire alla stretta platonica? Non si tratta piuttosto, in entrambi i casi, d'altro – d'altro da un discorso platonico, ma anche d'altro da un discorso semplicemente antiplatonico^{38?}).

Sta di fatto che ciò che là, nel *Timeo*, si divideva – psicologia e cosmologia, antropologia e cosmologia, soprasensibile e sensibile, significato e mondo – là, nel *Timeo*, era anche ancora unito. Platone pensava – forse come sempre – anche contro di sé. L'altra faccia dell'istituzione della psicologia, dell'antropologia come discorso sull'uomo in quanto animale psichico, in quanto animale del significato psicologico, animale della psicologia, animale del *caput*, della legge, è infatti la cosmologia (è la verità rovesciata del *caput*, cioè la coda, cioè il corpo, cioè il sensibile, cioè, appunto, il mondo). L'altra faccia è il discorso sul mondo, sul mondo che è un animale o sull'animale che è il mondo – animale o mondo per nulla povero, heideggerianamente, e insieme per nulla ricco, poiché quel che qui si pensa, nel *Timeo*, segna la soglia in cui quella partizione accade, e dunque in quella partizione non è incluso, a quella partizione non è assoggettabile. L'altra faccia della psicologia è, insomma, un discorso sul mondo, e, cioè, letteralmente, una cosmologia. O anche (e anzi), se si tratta dell'altra faccia di un discorso che chiamiamo psicoanalisi e che racconta della *analysis* di *psyché*, della dissoluzione di psiche, si tratterà qui analogamente, simmetricamente, di un discorso che racconta della dissoluzione di *cosmos*, di un discorso che sorge al limite tra l'impossibilità della "illustrazione" di un *cosmos* e la necessità della perlustrazione di un *mundus* o di una molteplicità di mondi, di modi e di occasioni in cui il mondo, con una formula heideggeriana, si fa mondo³⁹. Di che "mondo" si tratta? E come il mondo "si fa" mondo? Che ha a che fare questo suo "farsi" con il farsi del senso e dei corpi come "corpi di senso"?

7. L'apertura e il taglio

Proviamo a dire così: mondo è l'apertura inconoscibile/inconscia entro cui ogni corpo, ogni cosa diviene conoscibile/cosciente, cioè, in ogni senso, viene al significato. Inconscio è il momento o il movimento di questa apertura, di questa venuta del mondo e nel mondo nelle cose e delle cose, nei corpi e dei corpi. Inconscio è il mondo nella sua apertura, cioè il mondo in quanto mondo che si apre (ma, appunto,



Bacio, 1993 (ferro, 65x55x35 cm.)

non c'è altro mondo se non il mondo che si apre, e che di continuo, aprendosi, si fa mondo; il che è quanto dire: il mondo non è mai una cosa o un insieme di cose, e ancor meno "la totalità", come pure una volta Nancy dice, delle cose e dei corpi). Inconscia è l'apertura del mondo nel mondo, cioè la venuta delle cose e dei corpi: la venuta delle cose alle cose, dei corpi ai corpi – a nient'altro, evidentemente, le cose e i corpi potrebbero infatti venire, poiché non c'è altro, al mondo, che il mondo e l'apertura del mondo (le cose e i corpi nella loro apertura). Sicché la venuta delle cose alla cose, dei corpi ai corpi, è anche e anzitutto una venuta alla loro venuta, un'apertura alla loro apertura, al loro moltiplicarsi, al loro disseminarsi: "il mondo non è in primo luogo l'ordine definito di un insieme di determinatez-

ze che pongono e fanno valere le loro differenze e le loro relazioni (non è, insomma, un *cosmos*...). Ma il mondo è innanzitutto fatto dalla permutabilità, dalla sostituibilità di tutte le cose... 'Qualche cosa' è libera di essere pietra, albero, palla, Pierre, chiodo, sale, Jacques, numero, traccia, leonessa, margherita..."⁴⁰.

Mondo è dunque la venuta dei corpi ai corpi (corpi "qualsiasi": chiodo, leonessa, margherita, appunto). Dei corpi, ai corpi – e, anche, a partire dai corpi. Nient'altro c'è, infatti, che corpi. Tutto il "gioco" di Nancy, il gioco del mondo e della sua venuta "inconscia", non saputa, agita al di qua di qualsiasi sapere e di qualsiasi sapersi, deve reggersi su quest'unica risorsa: quella del corpo o dei corpi. Come pensare tutto questo? Come pensare l'apertura del corpo, il corpo come apertura, il corpo come venuta del corpo al corpo (come venuta del corpo nel corpo)? Come pensare questo "taglio" o questo "niente", posto che Nancy, per dire "apertura", dice anche "taglio" o "niente" (o "scarto", come quello che accade tra pietra e pietra)? E come pensare che il taglio o l'apertura o lo scarto di questo corpo, di questi corpi, siano l'apertura del mondo, il suo inconscio aprirsi, dunque il luogo che un tempo – "romanticamente" – Freud aveva potuto ascrivere all'inconscio?

C'è un taglio del corpo e nel corpo, attraverso cui o in cui il corpo viene al corpo e viene nel corpo. C'è un taglio attraverso cui o in cui tutto ciò avviene. Che significa? La chiave, Nancy la offre di nuovo in *Corpus*. E, nelle pagine di *Corpus*, di nuovo in un punto nevralgico del suo confronto con Freud. "Capo e coda, infine, i corpi lo sono anche: sono la discontinuità stessa dei posti di senso, dei movimenti e dell'organismo, degli elementi della materia. Un corpo è il luogo che apre, distanzia, che spazia capo e coda: dando loro luogo per fare evento (godere, soffrire, pensare, nascere, fare l'amore, ridere, star-nutire, tremare, piangere, dimenticare...)"⁴¹. O, se si vuole, la chiave Nancy già la offriva in *Ego sum*, dove per la prima volta ricorreva nella sua opera, salvo un breve saggio su rivista dell'anno precedente, la frase-talismano freudiana: "la psiche è estesa, non ne sa nulla"⁴². *Ego sum* interpretava quell'aforisma scavando in direzione dell'estensione, dell'estendersi dell'estensione, del movimento di apertura, o di taglio, attraverso cui, per dire così, l'estensione si estende, e cioè il corpo si fa corpo, il mondo si fa mondo nei (suoi) corpi, o nel (suo)

farsi corpo. "L'incommensurabile estensione del pensiero è l'apertura della bocca", scriveva, d'un tratto, come in un soprassalto, Nancy in quelle pagine⁴³. La bocca diventava così l'esempio emblematico di un corpo che si tocca e si fa, in sé e da sé, distanza: "*Bucca* sono le guance gonfie, il movimento, la contrazione e la distensione del soffiare, mangiare, sputare, parlare... Il bambino (non dirò il soggetto) freudiano non s'inizia attraverso uno "stadio orale". Si apre anzitutto in una bocca, la bocca aperta di un grido, ma anche la bocca chiusa sul seno... e la bocca socchiusa che dal seno si distacca, in un primo sorriso, in una prima mimica il cui avvenire è il pensiero. La bocca è l'apertura di *Ego*, *Ego* è l'apertura della bocca. Ciò che vi ha luogo, è che vi si dia spaziamento"⁴⁴.

8. *La danza*

Il corpo dunque danza in ogni suo gesto – si chiedeva infatti a suo tempo: dove danza il corpo, come danza il corpo? In ogni gesto appunto (ma "psiche" è il nome di questa danza del corpo, di questo scartarsi dei corpi e nei corpi). In ogni gesto un corpo si dà l'indifferenziato fondo della propria provenienza (che non c'è mai se non in quel gesto: non c'è nessun "fondo", insiste Nancy) e la figura di differenza che è o che diviene o a cui è destinato (che non c'è mai, a sua volta, se non in quel gesto: nessuna differenza "è" o "c'è" mai, Nancy ripete).

In ogni "niente" o in ogni "taglio" di questa danza differenza e indifferenza si decidono e si indecidono, si intrecciano e si dividono: sono lo stesso e tuttavia (e perciò) non lo sono (in ogni taglio si intrecciano e si dividono, cartesianamente, l'anima e il corpo, il corpo e la psiche, come lo "sfuggimento"⁴⁵ del corpo al corpo stesso nel gesto, e come la retroflessione-interiorizzazione di quella divisione e di quell'intreccio nella sua figura futura, che è, che sarà, o che sarà chiamato "la psiche" (quasi fosse una sostanza, un'altra sostanza, un luogo o una qualsiasi consistenza retrospettivamente certissima). "Niente" le divide e "niente" le fa essere.

"La psiche" che "è estesa" è quest'estensione che viene estendendosi, questa molteplice venuta all'estensione e dell'estensione, che non "è" mai ma che "fa" essere. "Psiche" è, per finire, il nome platonico-cristiano (forse irrinunciabile) di questo attivo e vivo "niente" –

ma anche “mondo” lo è, nome di questo attivo e vivo niente, di questo gioco o di questa danza ontologica. Perfetta coincidenza e non-coincidenza, dunque, di “mondo” e “psiche” nel loro evento, nel loro taglio reciproco, nel loro sorgere dal niente e anche “per” niente: cioè nel loro sfuggirsi l’uno all’altra nel punto esatto in cui si annodano – nel loro fare-disfare, in ogni punto, “corpo”.

¹ J.-L. NANCY, *Corpus*, Paris, Métailié 1992, tr. it. di A. Moscati, *Corpus*, Cronopio, Napoli 1995, p. 14.

² PLATONE, *Timeo*, 47 b-d.

³ J.-L. NANCY, *Corpus*, cit., p. 14.

⁴ J.-L. NANCY, *L'“il y a” du rapport sexuel*, Galilée, Paris 2001, p. 35.

⁵ Sulla fine come compimento, come *telos* e insieme come *thanatos*, e, ancora, sul loro intrecciarsi nella tematica della “fine della psicoanalisi”, NANCY si sofferma in *Das unendliche Ende der Psychoanalyse*, in “Bordures”, n. 1, Montréal 1982 (inutile, forse, ricordare che un gesto di pensiero profondamente affine governa l’analisi hegeliana della cosiddetta morte dell’arte e quella heideggeriana, e poi derridiana, della fine della metafisica).

⁶ J.-L. NANCY, *Corpus*, cit., 21.

⁷ “Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon” (“la psiche è estesa, non ne sa niente”): S. FREUD, *Ergebnisse, Ideen, Probleme, Gesammelte Werke*, Bd. XVII, *Schriften aus dem Nachlass*, Fischer, Frankfurt a.M. 1999, p. 152; tr. it. di R. Colorni, *Risultati, idee, problemi*, in *Opere*, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 566 (da cui ci discostiamo, in accordo con la versione che ne propone Nancy). Per una lettura di que-

ste pagine *en psychanalyste*, anziché *en philosophe* com’è quella qui esaminata di Nancy, rinvio a S. MISTURA, *La terribile tenerezza. Saggio sull’amore narcisistico*, Borla, Roma 1991, e a P. FÉDIDA, *Le Site de l’étranger. La situation psychanalytique*, PUF, Paris 1995.

⁸ J.-L. NANCY, *Das unendliche Ende der Psychoanalyse*, cit.

⁹ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. v. G. Colli, M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1988, Bd. 4, tr. it. in *Opere filosofiche*, a c. di S. GIAMETTA, Utet, Torino 2002, vol. I, p. 431.

¹¹ J.-L. NANCY, *Corpus*, cit., p. 21 (e tuttavia: non c’è, se vogliamo chiamarla così, un’“ossessione” per la “topica” già in Platone (ancora nel *Timeo*, ad esempio), di cui la o le topiche freudiane sembrano essere in ogni senso le eredi? Sulla figura di un Platone antiplatonico, per dire così, dovremo tornare). In ogni caso, si veda in proposito anche J.-L. NANCY, *De l’âme*, in *Le poids du corps*, Beaux-Arts, Le Mans 1995, tr. it. di L. Gazziero, *Dell’anima*, in “Teoria”, XVII, 1997, 1, p. 15, dove un identico progetto di *extensio* di una *res cogitans* tradizionalmente pensata come inestesa conduce Nancy a tentare la mossa più azzardata, a spingersi nella tana del lupo: “per dirla in modo

arrogante, pretendo di mostrare come per Descartes la *res cogitans* sia un corpo. E Descartes in fondo lo sa bene. Sarebbe dunque necessario sviluppare tutto ciò ch'egli dice a proposito dell'unione dell'anima e del corpo, unione che è altrettanto evidente che l'*ego sum* stesso". Sul medesimo tema cartesiano, cfr. J.-L. NANCY, *Ego Sum*, Flammarion, Paris 1979, p. 38 e 163: "l'arealtà si estende come il luogo inassegnabile dell'esperienza informe che il "soggetto" fa del "proprio" caos"; "l'uomo è colui che si spazia, e che forse non dimora mai altrove che in questo spaziamento, nell'*arealtà* della sua bocca" – ci torneremo.

12 J.-L. NANCY, *Corpus*, cit., p. 21.

13 *Ivi*, p. 23.

14 J.-L. NANCY, *Ego sum*, Flammarion, Paris 1979, p. 160.

15 J.-L. NANCY, *Corpus*, cit., p. 23.

16 Sul piacere in PLATONE, matrice di una sterminata tradizione che riecheggia anche letteralmente in Freud, oltre al celebre esordio del *Fedone*, cfr. ancora *Timeo*, 64 d.

17 Ci riferiremo al solo testo freudiano a cui NANCY si rifaccia nelle sue analisi, le *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Frankfurt a.M. 1999, tr. it. di *Tre saggi di teoria sessuale*, in *Opere*, vol. IV, Boringhieri, Torino 1970 (qui, p. 517); ma un altro testo almeno meriterebbe di essere considerato in questo contesto: *Il problema economico del masochismo*, in *Opere*, cit., vol. X.

18 J.-L. NANCY, *Système du plaisir (kantien). Avec postscriptum freudien*, in *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001, p. 79.

19 *Ibid.* Scrive infatti FREUD nel terzo dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (cit., p. 516): "con il carattere di tensione dell'eccitamento sessuale si connette un problema, la soluzione del quale è altrettanto difficile quanto importante per comprendere i processi sessuali. Nonostante le divergenze di opinioni che nella psicologia dominano a questo riguardo, io insisto sull'opinione che un sentimento di tensione comporta necessariamente il carattere del dispiacere [...]. Ma [...] ci si trova di fronte al fatto che tale eccitazione viene senza dubbio sentita come piacevole". Fanno eco a questa preoccupazione di Freud per la perturbante presenza di un piacere di tensione anziché di distensione le considerazioni del già citato saggio *Il problema economico del masochismo*: è chiaro che l'antieconomicità masochista, che Freud a giusto titolo percepisce come una minaccia alla tenuta del proprio sistema ("il masochismo ci appare dunque nella veste di un grande pericolo"), costituisce invece un altro degli squarci attraverso cui si fa strada, dall'interno stesso della psicoanalisi, la prospettiva di un altro paradigma del piacere – quello di un piacere della *dépense*, dell'eccesso, dello squilibrio irriducibile, a cui, si vedrà, chiaramente mira il battallone Nancy.

20 J.-L. NANCY, *Système du plaisir (kantien). Avec post-scriptum freudien*, cit., pp. 79 e 80.

21 *Ivi*, p. 79. A Lacan, e in qualche misura anche al Freud di Lacan, NANCY ha dedicato, in collaborazione con Ph. LACQUE-LABARTHE, *Le Titre de la lettre*, Galilée, Paris 1973.

22 J.-L. NANCY, *L'"il y a" du rapport sexuel*, cit., p. 35.

23 "L'ontologia del corpo è l'ontologia stessa", scrive NANCY in *Corpus*, cit., p. 16: "l'esistenza ha come essenza il non avere affatto essenza. È proprio per questo che l'ontologia del corpo è l'ontologia stessa [...]. Il corpo ontologico non è ancora stato pensato. L'ontologia non è stata ancora pensata: essa è fondamentalmente ontologia del corpo = del luogo d'esistenza". Sulla tematica del "qualsiasi", cioè sul carattere "quodlibetale" dell'ontologia di Nancy, cfr. invece *Il cuore delle cose*, in J.-L. NANCY, *Un pensiero finito*, cit., pp. 154 sgg, a cui torneremo tra poco. Interessanti poi le analogie (e le differenze) che una simile posizione presenta rispetto al progetto di una "psicoanalisi ontologica" delineato alla fine degli anni Cinquanta e primissimi Sessanta da MAURICE MERLEAU-PONTY (nel *Visible et l'invisible*, tr. it. a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1993, p. 280, su cui cfr. M. CARBONE, "La parola dell'augure", in S. MISTURA, *Figure del feticismo*, Einaudi 2001, pp. 262-291) ed espressamente ripreso, è noto, da JACQUES LACAN nel *Séminaire XI (Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse)* (1964), Seuil, Paris 1973, p. 31: "[...] appunto di una funzione ontologica si tratta in questa *béance*, attraverso cui ho ritenuto di dover introdurre la più essenziale funzione dell'inconscio").

24 M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, a c. di F.W. VON HERRMANN, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, tr. it. di P. Cordiando, a c. di C. ANGELINO, *I concetti fondamentali della metafisica*, il melangolo, Genova 1999, § 290.

25 J.-L. NANCY, *Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993, tr. it. di F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 1997, p. 78.

26 *Ivi*, p. 80.

27 *Ivi*, p. 81.

28 Non ci siamo allontanati di molto dal cerchio incantato dell'aforisma freudiano "la psiche è estesa, non ne sa niente". Nel primo dei testi in cui NANCY vi fa riferimento (*Psyche*, in "Première livraison", n. 16, Paris 1978), così si legge infatti: "Psiche è estesa, *partes extra partes* [...]. Nessun inscatolamento, nessun accavalamento, tutto è il fuori di un altro fuori [...]. Psiche non ne sa nulla, nessun rapporto, per lei, tra quei luoghi, quegli spazi, quei pezzi di superficie". Proprio perché tutto, qui, è *extra*, proprio perciò non c'è sapere. Una psiche così fatta non può essere che integralmente inconscia (e dunque anche per questa via, priva di capo e di coda, di alto e basso, di chiarezza e oscurità, legge e anarchia). Non può che coincidere col più perfetto non sapere e non sapersi (un sapersi, e un sapere che attraverso quel sapersi si instaurasse, potrebbe infatti aver luogo soltanto a condizione di un certo *intra* che si intrecciasse a quelle *partes extra partes*, o in cui quelle *partes extra partes* si intrecciassero o si inflettessero, facendo dell'*extra* la piega dell'*intra* o (il che è lo stesso) dell'*intra* la piega dell'*extra*). JACQUES DERRIDA – in un lungo omaggio all'amico intitolato *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000, in part. p. 26 – sembra voler trarre Nancy esattamente in questa direzione, forse forzandolo, certo attribuendogli qualcosa che, nel passo poco fa ricordato e da Derrida minutamente commentato, non è davvero dato sentire se non, forse, come assenza, come necessità, se è poi tale, disattesa: "tutto è il fuori di un altro fuori" – egli dice – ed è la formula di una piega di cui si deve tenere conto: l'essere-fuori rispetto ad un altro fuori forma il ripiegamento di un divenire-dentro del primo fuori, e così

via. Di qui, in ragione di quella piegatura, gli effetti d'interiorità di una struttura costituita da nient'altro che da superfici e da fuori privi di dentro".

29 J.-L. NANCY, *Le poids d'une pensée*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble 1991, p. 13.

30 J.-L. NANCY, *Système du plaisir (kantien)*, cit., p. 78.

31 J.-L. NANCY, *L'"il y a" du rapport sexuel*, cit., p. 44.

32 S. FREUD, *Jenseits des Lustprinzips*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Fischer, Frankfurt a.M. 1999, tr. it. di A. M. Marietti, R. Colomi, *Al di là del principio di piacere*, in S. Freud, *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977.

33 J.-L. NANCY, *Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993, tr. it. di F. Ferrari, *Il senso del mondo*, p. 81 (trad. modificata).

34 J.-L. NANCY, *Corpus*, cit., pp. 21-22. Sebbene Freud non abbandoni mai un modello esplicativo che vede l'isteria come un movimento di "traduzione", attraverso cui un corpo che è puro e inerte supporto viene investito da un significato proveniente da altrove e di diversa natura ("ci si convince facilmente che questi attacchi non sono altro che fantasie tradotte nella dimensione motoria", si legge ad esempio in *Osservazioni generali sull'attacco isterico*, tr. it. in *Opere*, vol. V), egli stesso (in *Alcune considerazioni per uno studio comparato delle paralisi motorie organiche e isteriche*, tr. it. in *Opere*, cit., vol. II, pp. 82-83) sembra riconoscere al corpo isterico una sua autonomia e specifica significatività. Vanno in questa direzione, credo, le osservazioni secondo cui l'isteria produce i suoi sintomi "come se l'anatomia non esistesse",

sulla base della "rappresentazione banale, popolare degli organi e del corpo in generale". Si direbbe che Freud, non gli facesse schermo il fatto di riconoscere questa "rappresentazione del corpo" solo per differenza da quella dell'anatomia, e per diminuzione o degrado rispetto alla "verità" di quest'ultima, sia sul punto di scoprire autonomamente ciò che la fenomenologia indagherà di lì a poco, pur tra mille ambiguità, in termini di "schema corporeo" (e che nient'altro che questo tenterà di pensare: un corpo che è in sé significativo, un corpo che non "traduce" il senso ma che lo "è" – anzi, che lo "muove", lo fa accadere, secondo il senso greco di "schema" che rinvia non tanto ad un possesso o ad una stasi, ma, diciamo così, ad una tensione gestuale (eventualmente, nella figura estrema del "blocco" cui appunto accenna Nancy).

35 "Quasi a sua insaputa": J.-L. Nancy, *L'"il y a" du rapport sexuel*, cit., p. 35; quanto a Freud "il pensatore", e non "Freud, il terapeuta", cfr. J.-L. NANCY, *Das unendliche Ende der Psychoanalyse*, cit. Ci si dovrà chiedere, tuttavia, se in questo privilegio accordato d'emblée al Freud pensatore rispetto al Freud terapeuta non si nasconda il rischio di passare accanto a qualcosa di decisivo senza coglierne tutto il peso: anche, e anzi soprattutto, in ordine alla problematica nancyana dell'"estensione" di una psiche (di un ordine del significato, insomma, conscio o inconscio) che Freud aveva sin lì pensato, metafisicamente, come incorporeo, soprasensibile, inesteso. Un'intera dimensione della psicoanalisi (e non solo della psicoanalisi: della metafisica stessa), una dimensione che andrebbe forse sommarariamente indicata come quella delle loro costitutive "pratiche" (di voce e di parola, di linguaggio e di silenzio), ha probabilmente molto a che vedere proprio con l'insorgere e con il mantenersi

di qualcosa come un significato incorporeo o un ordine dello "psichico" per differenza, esclusione, opposizione rispetto ad un altro ordine che è quello del "corpo" e dell'"estensione". Forse per questa via si dovrà tentare una risposta ad una domanda ancora aperta: quale altra pratica psicoanalitica (o non psicoanalitica) potrà iniziare sul finire della psicoanalisi come pratica metafisica (o teoria metafisica) della psiche come "*res inextensa*"?

36 J.-L. NANCY, *Il senso del mondo*, p. 62.

37 J.-L. NANCY, *Ego sum*, cit., p. 160.

38 Questo andare a capo ("torniamo di nuovo brevemente da capo") e mostrare la coda (il corpo, il mondo, cioè il campo di "tutti gli animali mortali e immortali") è poi, alla lettera, il gesto con cui PLATONE avvia il *Timeo* alla sua conclusione (69 b-e) – non potremo soffermarci su ciò, ma è evidente la tensione interna al testo platonico, che, di nuovo, sembra pensare anche "contro" se stesso, secondo un itinerario tutt'altro che univocamente "platonico" nel senso che Nancy sembra attribuirgli in *Corpus*, cit., p. 14.

39 Sono i temi che NANCY affronta, tra l'altro, in una recente raccolta di saggi intitolata *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2002 (tr. it. di D. Tarizzo, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003).

40 J.-L. NANCY, *Il cuore delle cose*, in *Un pensiero finito*, cit., p. 155.

41 J.-L. NANCY, *Corpus*, cit., p. 18.

42 J.-L. NANCY, *Ego sum*, pp. 160.

43 *Ivi*, p. 161.

44 *Ivi*, p. 162 (noto di passaggio il gioco di parole dell'ultima frase, inevitabilmente perduto nella mia traduzione: "*ce qui s'y passe, c'est qu'il s'y espace*"). Inutile ripetere che – al di là delle motivazioni specifiche di quel passaggio (il confronto con il tema freudiano dell'oralità) – quella della *bucca* è in Nancy la figura di infinite altre "occasioni" in cui il corpo "*s'y espace*" (si pensi – vi è una ricca letteratura fenomenologica e postfenomenologica in proposito, di cui dà conto ad es. Derrida nel citato *Le toucher* – allo sfiorarsi di una mano con l'altra, o della lingua e del palato, e poi, al di là delle figure più o meno emblematiche di questo "toccare il/del toccare" (la formula è di Merleau-Ponty), ad ogni punto del corpo in cui il corpo si piega su di sé e si divide da sé, si fa estensione o si dà, da subito, come estensione).

45 In *Corpus* Nancy così recupera, fulmineamente, il "non ne sa niente" della "psiche estesa": "La psiche è, cioè, corpo, ed è proprio questo che le sfugge, e che (si potrebbe pensare) sfuggendole la costituisce in quanto *psyché* e nella dimensione di un non-(potere/volere)-sapersi". Ma (provverei a chiosare) è il corpo che le sfugge – anzi è il corpo che si sfugge, e che proprio in questo sfuggirsi delinea lo spazio di un "si" o di un "sé" o di un "ego" (che, evidentemente, non può essergli presupposto; sicché neppure si dovrebbe dire, a rigore, che qui c'è qualcosa come un corpo che "si sfugge" nel senso di "sfugge a sé": qui non c'è un sé, ma semplicemente un anonimo "sfugge", un "esso sfugge", il cui luogo assente-eveniente non è, per ora, altro che il "niente" o il "taglio" stessi).

LA QUESTIONE DELL'ETICA IN FREUD E JUNG

Umberto Galimberti

In ogni tempo si è assegnato all'etica il massimo valore
come se tutti se ne aspettassero importanti conseguenze.

Ed è vero che l'etica, come è facile riconoscere,
tocca il punto più vulnerabile di ogni civiltà.

Perciò essa va intesa come un esperimento terapeutico,
come uno sforzo per raggiungere,
attraverso un imperativo del Super-io,
ciò che finora non fu raggiunto
attraverso nessun'altra opera di civiltà.

S. Freud, *Il disagio della civiltà* (1929), pp. 627-28.

La norma diventa sempre più superflua
in un orientamento collettivo della vita,
e con ciò la vera moralità va in rovina.

Quanto più l'uomo è sottoposto a norme collettive,
tanto maggiore è la sua immoralità individuale.

C.G. Jung, *Tipi psicologici* (1921), § 828, p. 464.

Tra l'impossibilità della comprensione teorica per i riconosciuti limiti della ragione e l'incessante incalzare della prassi, a questo punto cieca e a se stessa ignota, a gettare un po' di luce può essere solo la parola mitica, eco lontana di una memoria stratificata, conferma indiretta dell'indicazione platonica: "conoscere è ricordare"¹. Si tratta di ricordare quel tempo che, secondo la metafora di Kant², da Brahma conduce a Siva, percorrendo un itinerario che non è rettilineo ma intrecciato, perché Vishnù, nel conser-

vare il mondo, non ha separato le opere di Brahma da quelle di Siva, le opere della creazione da quelle della distruzione. Lungo questo itinerario si snodano il tragitto dell'umanità e il suo disagio che Freud condensa in queste rapide espressioni:

Di fatto l'uomo primordiale stava meglio perché ignorava qualsiasi restrizione pulsionale. In compenso la sua sicurezza di godere a lungo di tale felicità era molto esigua. L'uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po' di sicurezza³.

Ma che cosa pensa qui Freud quando parla di felicità? In che cosa propriamente consiste il baratto a cui la civiltà ci costringe "per un po' di sicurezza"? La felicità qui allusa è la mancanza di "qualsiasi restrizione pulsionale", per cui, se questo è il problema, avrà buon gioco Marcuse nell'indicare il risolvimento del "disagio" nella creazione di una civiltà non repressiva, dove sarà possibile la riconciliazione del principio di piacere col principio di realtà, e dove l'eros, spaziando libero, potrà riportare le attività dell'uomo alle loro matrici istintuali in cui è il loro libero esprimersi. Nella *Prefazione politica* del 1966 a *Eros e civiltà* (1955) è lo stesso Marcuse a dire:

Eros e civiltà: con questo titolo intendevo esprimere un'idea ottimistica, eufemistica, anzi concreta, la convinzione che i risultati raggiunti dalle società industriali avanzate potessero consentire all'uomo di capovolgere il senso di marcia dell'evoluzione storica, di spezzare il nesso fatale tra produttività e distruzione, libertà e repressione. Potessero, in altre parole, mettere l'uomo in condizione di apprendere la scienza (*gaya ciencia*), l'arte cioè di utilizzare la ricchezza sociale per modellare il mondo

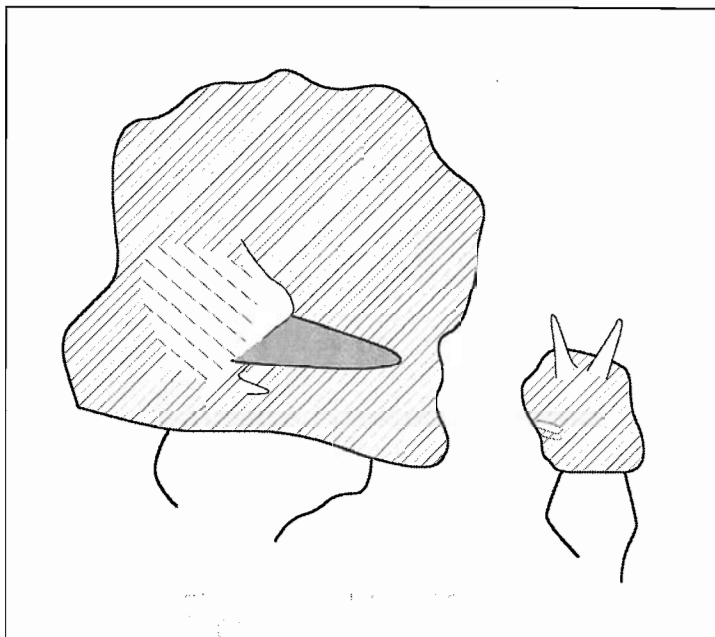
dell'uomo secondo i suoi istinti di vita, attraverso una lotta concertata contro gli agenti di morte⁴.

Ma qui tanto la *diagnosi di Freud*, secondo cui la civiltà si basa sulla repressione e la sublimazione delle pulsioni, procede in base a esse, e di esse si nutre, impedendo all'individuo la piena esplicazione delle proprie tendenze pulsionali, quanto la *terapia di Marcuse*, secondo cui le condizioni opulente raggiunte dalla nostra civiltà potrebbero consentire l'ipotesi di una società che non ha più bisogno di essere repressiva, e quindi di ottenere prestazioni lavorative a spese del mondo pulsionale, concordano in un punto che nessuno dei due ha mai messo in discussione, e precisamente che *la felicità dell'uomo consiste nella piena esplicazione delle pulsioni*.

Questo punto fermo, comune tanto alla diagnosi quanto alla terapia, ne porta con sé un altro, secondo cui *la libertà è tanto maggiore quanto minore è la repressione delle pulsioni*. Ma allora, come assenza di repressione delle pulsioni, la *libertà* dice in negativo quello che in positivo è detto dalla *felicità* come piena esplicazione delle pulsioni. I due concetti, in questo modo, coincidono e, per effetto di questa coincidenza, l'antitesi che Freud ha individuato tra felicità e civiltà si ripropone per la libertà:

La libertà individuale non è un frutto della civiltà. Essa era massima prima che si instaurasse qualsiasi civiltà, benché in realtà a quell'epoca non avesse mai un grande valore, in quanto difficilmente un individuo era in grado di difenderla. La libertà subisce delle limitazioni a opera dell'incivilimento, e la giustizia esige che queste restrizioni colpiscano immancabilmente tutti⁵.

Ma qui, sia la coincidenza tra libertà e felicità, sia la



Chioccia e
Pulcino, 2002,
cartacolla e
ferro,
25x27x24 cm.
+ 14x8x7 cm.

loro inconciliabilità con le esigenze della civiltà dipendono dal fatto che Freud ha instaurato l'ordine pulsionale come *unico orizzonte* entro cui definire l'umano: "Sì, lo spirito è tutto", disse Freud a Binswanger in una conversazione del 1927, "l'umanità certo sapeva di possedere lo spirito; io dovetti indicargli che vi sono anche gli istinti"⁶.

Preziosa indicazione, solo che quell'"anche", strada facendo, si smarrì, e l'effetto fu che la teoria di Freud rimase definitivamente imprigionata nella riduzione dell'essenza dell'uomo alla sua pulsionalità, a cui venne conferita quella giurisdizione totale sull'essere umano, per cui tutte le altre manifestazioni non sono che un epifenomeno camuffato che il

metodo analitico deve smascherare, per verificare la premessa secondo cui l'uomo si risolve in quella sua natura pulsionale che Freud si incarica di ricordare all'umanità.

Riducendo il disagio della civiltà alla repressione delle pulsioni, Freud ha reso un ottimo servizio al disegno repressivo della civiltà occidentale che ora è nelle condizioni di poter liberare anche le pulsioni senza ridurre il tasso e la qualità della sua repressione. Questa, infatti, non si esercita tanto sull'*ordine pulsionale*, quanto sull'*ordine dei significati*, il cui senso è deciso in modo così univoco e rigoroso che all'individuo non resta la possibilità di esprimersi in un *altro* senso, che può essere tanto il contro-senso, quanto il senso adiacente.

“La lotta tra individuo e società” che Freud con tanta chiarezza vede come “ostilità tra due processi costretti a disputarsi il campo l'un l'altro” non è “un contrasto presumibilmente insanabile tra due pulsioni primarie”⁷, ma fra diversi modi di *conferir senso* alle cose: un modo che per poter valere per tutti deve essere unico, e un modo che per poter rispondere alle esigenze dell'individuo deve sottrarsi a questa universale validità.

Prima che un campo di gioco di pulsioni impersonali, l'uomo, infatti, è *apertura al senso*, e la sua libertà, prima che nella piena esplicazione delle sue pulsioni, si esercita nell'ampiezza di questa apertura. Se questo è vero, efficace non sarà la repressione che si esercita sulle pulsioni, ma quella che si esercita come restringimento dell'apertura dei significati. In una parola, sarà la repressione del codice che, rimossa l'ambivalenza di ogni significato, di cui il simbolo è geloso custode, sarà in grado di imporre a ogni individuo lo stesso segno. Per questo genere di repressione non è necessaria la forza, perché sarà lo stesso individuo, a cui è stata ristretta l'apertura del senso,

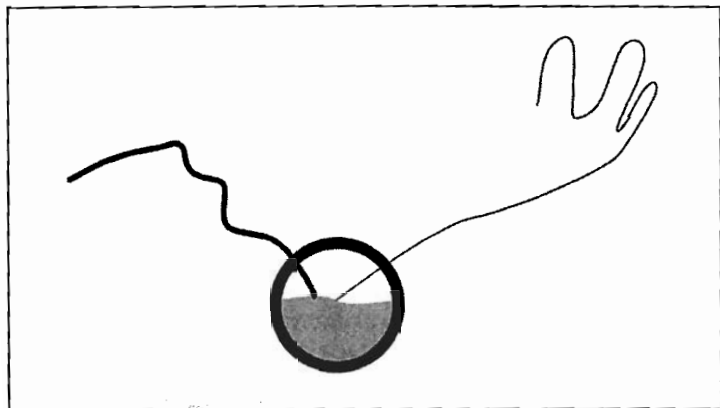
a scegliere tra i sensi che la dittatura del codice gli mette a disposizione, in modo che ogni processo di individuazione avvenga nel reticolo predisposto. In questo senso Jung può dire che:

La norma diventa sempre più superflua in un orientamento esclusivamente collettivo della vita, e con ciò la vera moralità va in rovina. Quanto più l'uomo è sottoposto a norme collettive, tanto maggiore è la sua immoralità individuale⁸.

Si tratta di una immoralità che nulla ha a che fare con l'ordine delle pulsioni, ma con il coraggio di mantenere la propria apertura al senso, oltre e al di là dei significati consentiti dall'ordine codificato. In questo senso "l'individuazione rappresenta un ampliamento della sfera della coscienza (*Die Individuation bedeutet daher eine Erweiterung des Sphäre des Bewusstseins*)", uno sporgere oltre e al di là, quindi "una funzione trascendente (*transzendente Funktion*)"⁹.

Prima che "la piena esplicazione delle pulsioni" ciò che una società codificata teme e perciò reprime è un'*eccedenza di senso* rispetto a quello che essa è in grado di controllare. Il vero rimosso della nostra civiltà non è dunque l'ordine pulsionale, ma la *trascendenza*, intesa come ulteriorità di senso rispetto al senso codificato, quindi il *simbolo* che, per la sua naturale ambivalenza, si sottrae alla dittatura del segno. Questa è la "vera differenza" tra Freud e Jung: differenza di diagnosi nell'identificazione del rimosso, e differenza di terapia che, invece di promuovere la *sublimazione* delle pulsioni, mette in gioco i simboli come *ulteriorità di senso* rispetto al senso codificato.

Questo nesso che compone il *processo di individuazione alla funzione trascendente*, e la funzione trascendente al *simbolo*, è la trama profonda e continuamente



In attesa della
pioggia,
1997,
ferro e
piombo,
40x85x18 cm.

ribadita in tutte le variazioni del pensiero junghiano. Schematicamente può essere letta in quel rinvio esplicito che Jung stesso stabilisce tra le definizioni di *Individuazione* e di *Simbolo*. Si legge infatti:

Il processo di individuazione è strettamente connesso con la cosiddetta *funzione trascendente*, in quanto, mediante questa funzione, vengono date quelle linee di sviluppo individuali che non potrebbero mai essere raggiunte per la via già tracciata da norme collettive (vedi la voce *Simbolo*)¹⁰.

Sotto questa voce, l'ulteriorità di senso promossa dalla funzione trascendente all'interno di un processo di individuazione è ricondotta all'*atteggiamento simbolico* definito come:

L'emanazione di una determinata concezione del mondo che attribuisce agli accadimenti, ai grandi come ai piccoli, un senso, e a questo senso attribuisce un determinato valore, maggiore di quello che è solito essere ascrivito alla realtà di fatto, così come si presenta¹¹.

Promuovendo col linguaggio simbolico quest'ulteriorità di senso, questo senso "maggiore di quello che è solito essere ascritto", Jung oltre a smascherare il controllo e il dominio sotteso alla *logica* della ragione occidentale, oltre a far emergere il carattere esclusivamente funzionale del suo *linguaggio*, e le componenti efficientiste e conformiste della sua *etica*, offre all'individuo la possibilità di de-situarsi, di oltrepassare la situazione che lo ospita e lo costringe, non con la repressione, ma con la rimozione di ogni possibile senso ulteriore ed eccedente. Che qui si nasconda il *vero disagio* della civiltà ne ha il sospetto lo stesso Freud là dove dice che:

Oltre agli obblighi cui siamo preparati, concernenti la restrizione pulsionale, ci sovrasta il pericolo di una condizione che potremmo definire "la miseria psicologica della massa". Questo pericolo incombe maggiormente dove il legame sociale s'è stabilito soprattutto attraverso l'*identificazione reciproca dei vari membri* [...]. La presente condizione della civiltà americana potrebbe offrire una buona opportunità per studiare questo temuto male della civiltà. Ma evito la tentazione di addentrarmi nella critica di tale civiltà; non voglio destare l'impressione che io stesso ami servirmi dei metodi americani¹².

In questo rapido accenno al "legame sociale stabilito per identificazione reciproca dei vari membri" Freud supera l'interpretazione "naturalistica" che sta alla base della sua concezione della nevrosi come repressione delle pulsioni, per aprirsi a un'interpretazione "esistenziale" e quindi più propriamente umana¹³. Nell'uomo, infatti, l'esistenza è originariamente dischiusa alla co-esistenza. Questa apertura è un'offerta *ambivalente*, in cui l'individuo può trova-

re la sua specifica realizzazione, *ma anche* il suo più completo naufragio.

Questo pericolo è stato ben individuato da Heidegger in quelle pagine dedicate al dissolversi dell'esistenza nel modo collettivo dell'esistere, dove:

Nell'uso dei mezzi di trasporto, nei mezzi di trasmissione delle informazioni, ognuno è come l'altro. Un siffatto essere-assieme dissolve completamente il singolo esserci nel modo di essere degli altri, sicché gli altri dileguano ancora di più nella loro diversità e concretezza. In questa irrilevanza e impersonalità, il Si (*Man*) esercita la sua tipica dittatura. Ce la passiamo e ci divertiamo come ce la si passa e ci si diverte, leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come si vede e si giudica. Ci ritiriamo anche dalla "gran massa" come ci si ritira, troviamo rivoltante ciò che si trova rivoltante. Il Si, che non è alcun essere determinato, bensì tutti (ma non come somma), decreta il modo di essere nella quotidianità¹⁴.

L'impersonalità del "Si" opera un livellamento di tutte le possibilità di essere, di pensare, di volere, e quindi facilita alla razionalità del sistema il proprio compito di controllo. Ciò che si lascia prevedere, infatti, si lascia anche più facilmente controllare. Livellando le esperienze e le aspirazioni, il collettivo è in grado di compiere la sua opera di repressione senza l'impiego di strumenti brutali che potrebbero determinare la sua distruzione. Non solo, ma avendo già anticipato l'ambito di ogni possibile decisione, il "Si" sottrae ai singoli il peso della loro responsabilità e, gratificandoli dei mezzi necessari per portare a compimento le decisioni da loro prese, si rende gradito a essi, e così approfondisce il suo radicato dominio.

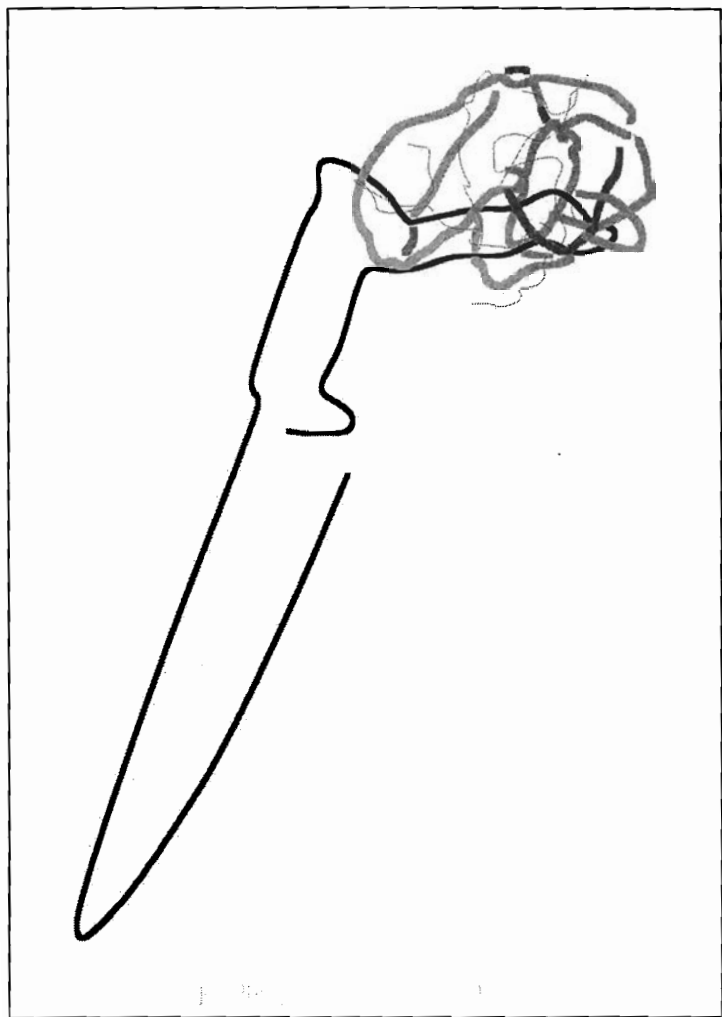
Dal dominio del "Si", e quindi dal sistema che

tramite il “Si” domina e reprime, ci si può liberare solo con la de-cisione (*Ent-scheidung*) che, come vuole l’etimo, dice “separazione” dal “Si”, dove tutto è già deciso e dove nessuno è libero se non di fare ciò che tutti fanno. Ma perché la decisione accada è necessario che l’uomo sia raggiunto da una voce che non sia la chiacchiera, la curiosità, l’equivoco di cui si sostanzia il discorso quotidiano o, come vuole la metafora gnostica, “il rumore del mondo”¹⁵. In linea con questa metafora, Heidegger può dire che:

La chiamata non racconta alcun caso capitato a qualcuno, e chiama senza strepito di voce umana. Essa chiama nel modo spaesato del tacere. E ciò appunto perché la voce della chiamata non giunge al richiamato mescolata alle chiacchiere pubbliche del Si, ma lo sottrae invece a esse, richiamandolo al silenzio del poter-essere-esistente¹⁶.

Nel silenzio c’è la possibilità di avvertire la propria colpa che consiste nel “non padroneggiare la propria esistenza”¹⁷. Nella coscienza di questa colpa, che non è morale ma esistenziale, in quanto rinuncia alla propria *e-sistenza*, c’è la possibilità del riscatto, come possibilità di de-situarsi rispetto alla situazione occupata dalla dittatura del “Si”. Se “de-cidersi” vuol dire “separarsi” da quel “paesaggio” dominato dal “Si”, decidersi è desituarsi, è disporsi, rispetto all’anonimato del “Si”, come estranei, come “spaesati”. Nell’esser-spaesato, l’uomo custodisce la sua esistenza e le possibilità autentiche della sua libertà.

Fin qui Heidegger e il suo linguaggio “e-vocativo” che, come il “lamento” degli Ultimi Uomini¹⁸, è in cerca delle “nuove parole” capaci di desituare dal paesaggio abituale, dove ne va della libertà dell’uomo e del senso della sua esistenza. In questo paesaggio, infatti, che è poi quello della ragione collettiva,



Molle assassino, 2000 (ferro e vetro, 100x40x25 cm.)

la parola non è *allusiva*, ma *funzionale*; non induce nuovi sensi, ma ripete ininterrottamente la sequenza dei segni e le loro correlazioni.

Costretta nell'ambito circoscritto del pensiero razionale chiamato a convalidare le ipotesi, anche la parola ne segue il destino e diventa ripetizione tautologica, definizione ricorrente, dettato ipnotico che trova la propria giustificazione e il proprio significato nel "come si suol dire". Ricorrendo come enunciati autovalidantisi, le parole riempiono il vuoto creato dall'assenza di un'ulteriorità di senso.

Contro questa possibilità di ulteriorità si mobilita la razionalità del sistema, che quindi non reprime tanto le pulsioni (Freud) quanto i simboli (Jung), nel tentativo di vanificare sul nascere ogni parola che si riferisca a sensi e a significati assenti dal sistema e quindi potenzialmente sovversivi. Dare un nome alle cose assenti significa infatti spezzare la magia diffusa da quelle presenti, significa fare entrare un ordine differente entro l'ordine stabilito. Contro "il lavoro che fa vivere in noi ciò che non esiste"¹⁹ si mobilita tutto il sistema con i suoi strumenti di censura, che vanno dal divieto più grossolano alla più elegante mobilitazione dei media che, coordinando tra loro i mezzi di espressione e quindi le possibilità di comprensione, rendono la comunicazione dei contenuti trascendenti tecnicamente impossibile²⁰.

Di qui l'"incomunicabilità" del linguaggio simbolico. La sua eliminazione dall'alto e il disinteresse che lo circonda dal basso concorrono nell'intento repressivo della prepotenza della ragione, per la quale non esistono problemi che non possono essere discussi in modo piano e ragionato o sottoposti a sondaggi d'opinione, non esistono parole cariche di un senso loro proprio e specifico che non siano traducibili nel linguaggio coerente della comunicazione funzionale, non esiste la solitudine dell'individuo

che con il suo linguaggio pregno di sensi e di significati privati possa porsi contro e oltre la sua società. A questo proposito Rilke scriveva che:

Per i nostri avi, una "casa", una "fontana", una torre loro familiare, un abito posseduto erano ancora qualcosa di infinitamente di più che per noi, di infinitamente più intimo; quasi ogni cosa era un recipiente in cui rintracciavano e conservavano l'umano. Ora ci incalzano dall'America cose nuove e indifferenti, pseudo-cose, aggeggi per vivere. Una casa nel senso americano, una mela americana, o una vite americana non hanno nulla in comune con la casa, il frutto, il grappolo in cui erano riposte le speranze e la ponderazione dei nostri padri²¹.

In rapporto alla vita quotidiana, il linguaggio simbolico è passato e futuro, ha i toni dell'evocazione e dell'allusione che l'universo razionale ha messo a tacere, privandolo del peso e della capacità di esprimere l'umano. Unificando gli opposti e non esitando a esibire le proprie contraddizioni come contrassegno della sua sincerità, la razionalità si rende immune dalla sollecitazione simbolica, escludendo ogni discorso che non si svolga nei propri termini. In questo modo, monopolizzando ogni significato possibile, la razionalità è in grado di accogliere anche i propri negatori, perché sa che questi non possono costituirsi se non come suo dono, e non possono impiegare altro linguaggio se non quello che essa ha messo a loro disposizione; e così, assimilando tutti i termini dei discorsi possibili, può combinare la tolleranza con la massima unità.

L'unità si consegue unificando le aree linguistiche dopo averle svuotate della gravidanza simbolica

che le sostanzia. Ciò è possibile con la creazione di un linguaggio che, fissando dei concetti, impedisce lo sviluppo e l'espressione dei simboli, per accogliere solo segni in grado di escludere tutto ciò che si oppone a tale risoluzione. In questo modo la razionalità del sistema raggiunge lo scopo di dissolvere qualsiasi realtà che non sia quella da essa stabilita, e così si immunizza da ogni opposizione che, in quanto trascendente il sistema, si pone come potenzialmente distruttiva.

La riduzione del simbolo a immagini fisse, l'arresto del senso a formule autovalidanti, l'immunità nei confronti della contraddizione, la riduzione dell'ambivalenza all'equivalenza sono a un tempo le caratteristiche del linguaggio messo a disposizione dalla *pre-potenza* della ragione e i mezzi con cui essa difende anticipatamente (*pre*) la propria *potenza*²². Ogni conflitto che dovesse nascere è infatti già risolto nel linguaggio che, pre-disponendo le modalità della sua formulazione, già pre-contiene la soluzione nei termini attesi dalla ragione. In assenza del simbolo, infatti, non esistono più soluzioni che oltrepassano l'ampiezza del problema, perché il senso è immediatamente costretto nei limiti della formulazione linguistica che lo esprime.

Ma là dove non ci sono "parole nuove", ma solo un linguaggio autovalidante in grado di controllare ogni cosa, si comprende come mai l'uomo "desidera il fascismo"²³, la dittatura del Significante dispotico. Ciò non avviene per un imbroglio dell'inconscio, come prevede l'ipotesi di Reich, né per un gioco perverso nella dialettica che si instaura tra interesse e desiderio come ritengono Deleuze e Guattari²⁴, ma perché quando il Codice è diventato totalitario, per sfuggire all'anomia, non resta altro da desiderare che i segni del Codice di cui le cose denotate e connotate, sono solo le portatrici.

Rigorosa attuazione del mito della caverna dove il Sole (il Significante dispotico) scrive Platone:

Proietta le ombre che i prigionieri vedono sullo sfondo: ombre di simulacri che alcuni uomini portano davanti all'ingresso, non diversamente dai burattinai che innalzano un palco tra sé e gli spettatori, e al di sopra rappresentano tante belle cose²⁵.

Una volta saldato il desiderio all'ordine della rappresentazione, il desiderio perde la sua forza potenzialmente desituante e desidera le "belle cose" che gli vengono rappresentate. Non c'è più bisogno di "reprimerlo", di "rimuoverlo", per iscriverlo nella legge, perché dove la legge ha monopolizzato ogni ordine della rappresentazione, dove non c'è spazio che non sia occupato dai segni del codice, è il desiderio stesso che non sa più esprimersi se non come desiderio del codice e desiderio della legge.

A questo punto non basta più "rimuovere" il desiderio per costruire la civiltà come prevede l'*Edipo* di Freud, così come non basta "liberarlo" per rinnovarne le sorti come ipotizza l'*anti-Edipo* di Deleuze e Guattari. Quando il codice è diventato *totalitario*, e i suoi segni percorrono *tutta* la terra, il desiderio è insufficiente a desituare, perché è incapace di sporgere oltre le "belle cose" che gli vengono rappresentate.

A questo punto, se l'inconscio ospitasse *solo* desideri rimossi, come è previsto sia dall'ipotesi di Freud sia da quella di Deleuze e Guattari, la vicenda dell'uomo sarebbe conclusa nel momento in cui si dovesse giungere, come si sta tentando, al controllo totale delle rappresentazioni. Ma se l'inconscio dell'uomo, oltre al linguaggio del desiderio, conosce anche il linguaggio del simbolo, allora la strategia delle rappresentazioni predisposte dal totalitarismo

del codice e dall'ordine delle sue iscrizioni non avrebbe partita vinta perché, a differenza del desiderio, il simbolo "non rinvia a cose note"²⁶. Per questa sua capacità eccedente l'ordine dei sensi codificati, il simbolo è avvenire.

¹ PLATONE, *Menone*, 81 c.

² I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793); tr. it. *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari 1980, p. 17: "Che il mondo si trovi in una condizione di male è un lamento vecchio quanto la storia, vecchio anche quanto la poesia, più vecchia della storia, vecchio anzi quanto la più vecchia di tutte le leggende poetiche, la religione dei preti. Tutti, nondimeno, fanno incominciare il mondo dal bene: dall'età dell'oro, dalla vita nel paradiso, o da una vita ancor più felice nella comunanza degli esseri celesti. Ma essi fanno ben presto svanire questa felicità come un sogno, e allora affrettano la caduta nel male. [...] Così adesso (ma questo adesso è vecchio come la storia) noi viviamo nel tempo estremo; l'ultimo giorno e la fine del mondo sono alla porta, e in alcune contrade dell'Hindostan, il giudice del mondo e distruttore *Ruttren* (chiamato pure *Siba* o *Siwen*) è già adorato come il Dio che è ora il più forte, dopo che il conservatore del mondo *Vishnù*, stanco, ha rinunciato già da secoli al suo incarico, che gli aveva dato *Brahma*, il creatore del mondo".

³ S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur* (1929); tr. it. *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1967-1993, vol. X, p. 602.

⁴ H. MARCUSE, *Eros and Civilisation* (1955, 1966); tr. it. *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1968, p. 33.

⁵ S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 586.

⁶ L. BINSWANGER, *Erinnerungen an Sigmund Freud* (1955); tr. it. *Ricordi di Sigmund Freud*, Astrolabio, Roma 1971, pp. 82-83.

⁷ S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 626.

⁸ C.G. JUNG, *Psychologische Typen* (1921); tr. it. *Tipi psicologici*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1969-1993, vol. VI, § 828, p. 464.

⁹ Ivi, §§ 826, 828, pp. 464-65.

¹⁰ Ivi, § 826, pp. 463-64.

¹¹ Ivi, § 899, p. 486.

¹² S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 603.

¹³ Per un approfondimento di

questo tema si veda U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1979, capitolo 6: "Il naturalismo psico-biologico della teoria psicoanalitica di Freud", e capitolo 7: "La contraddizione tra impianto teorico e prassi terapeutica in Freud. Il cosiddetto 'inconscio'".

14 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927); tr. it. *Essere e tempo*, Uet, Torino 1978, § 27, pp. 215-16.

15 M. LIDZBARSKI (a cura di), *Das Johannesbuch der Mandäer* (traduzione tedesca dei testi mandei), Giessen 1915, p. 62.

16 M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., § 57, p. 412.

17 Ivi, § 58, p. 422.

18 Si veda a questo proposito U. GALIMBERTI, *La terra senza il male. Jung dall'inconscio al simbolo* (1984), Feltrinelli, Milano 2001, capitolo 1: "L'indifferenza della terra", pp. 25-32, dove, seguendo le indicazioni di C. NIMUENDAJU, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apocúva-Guaraní*, in "Zeitschrift für Ethnologie", n. 46, 1914, pp. 312 sgg., si narra che tra le popolazioni ameroinde, i Guaraní erano quelli che più degli altri la sapevano lunga a proposito dell'infelicità, e questo assai prima che arrivassero gli occidentali che, al riguar-

do, non insegnarono loro nulla. "Le cose nella loro totalità sono una; e per noi che non abbiamo desiderato questo, sono cattive". Così andava ripetendo lo sciamano dissipando l'enigma dell'infelicità. Ad ascoltarlo erano gli Ultimi Uomini, come i Guaraní con orgogliosa e amara certezza amavano chiamarsi. Essi vagabondavano, infelici, nel folto di una foresta paraguayana, alla ricerca della Terra senza il Male, e andavano ripetendo. "Noi che sappiamo ingannevole il nostro linguaggio, che non abbiamo mai risparmiato sforzi per raggiungere la patria del vero linguaggio, la dimora degli dèi, la Terra senza il Male, dove mai sarà ospitato un dio che sia solamente un dio, né un uomo che sia solamente un uomo, perché nulla di ciò che esiste può essere detto secondo l'Uno".

19 P. VALÉRY, *Poésie et pensée abstraite*, in *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1947, p. 1333.

20 Si veda a questo proposito U. GALIMBERTI, *Psiche e tecnica. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, capitolo 52: "Mass media e monologo collettivo".

21 R.M. RILKE, *Briefe aus Muzot*, in *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M. 1961, vol. VI, p. 335.

22 Sulla pre-potenza dell'argomentazione si veda U. GALIMBERTI,

Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers, Feltrinelli, Milano 2005, Libro II, Parte XI: "La prepotenza della ragione e l'alienazione".

23 W. REICH, *Die Massenpsychologie des Faschismus* (1933); tr. it. *Psicologia di massa del fascismo*, SugarCo, Milano 1976, p. 19.

24 G. DELEUZE e F. GUATTARI, *L'anti-Edipo* (1972); tr. it. *L'anti-Edipo*, Einaudi, Torino 1975, pp. 418-23.

25 PLATONE, *Repubblica*, 514 b.

26 C.G. JUNG, *Tipi psicologici*, cit., § 817, p. 485.

FREUD E PAVLOV, E LA NEUROPSICOANALISI

Tre note storiche

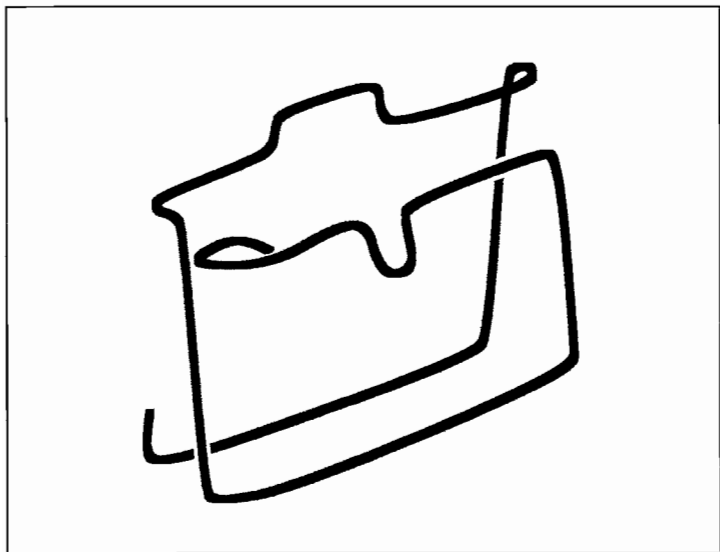
Luciano Mecacci

Una conversazione improbabile

Freud e Pavlov personalmente non si sono mai incontrati e attraverso i rispettivi libri e articoli si sono sicuramente conosciuti poco. In tutte le sue opere Freud cita Pavlov una volta sola, a proposito degli esperimenti pavloviani "sulle secrezioni di saliva", e comunque senza alcun riferimento al significato delle ricerche sui riflessi condizionati per la psicologia e la psichiatria¹. Riferimenti a Freud e alla psicoanalisi si trovano invece in Pavlov, ma non tanto nelle pubblicazioni, nei libri o negli articoli, quanto nelle trascrizioni delle "conversazioni del mercoledì" tenute con gli allievi, appunto settimanalmente, tra la fine del 1929 e il 1936. Gli argomenti delle conversazioni erano i più svariati: dalla dinamica della formazione dei riflessi condizionati alle contemporanee teorie sul funzionamento del cervello, all'applicazione della teoria dell'attività nervosa superiore nei campi specifici della psicologia, psicopatologia e psichiatria. Pavlov dimostrava un certo interesse per le spiegazioni freudiane della genesi dell'isteria, delle nevrosi e delle psicosi (fa spesso riferimento al caso Anna O. e accenna ad altre letture come quella dell'*Interpretazione dei sogni*), ma ritraduceva quelle spiegazioni nei termini della propria teoria fisiologica².

Se Freud e Pavlov avessero avuto l'occasione di incontrarsi e discutere, magari durante uno dei tanti congressi internazionali dei primi decenni del Novecento, senz'altro avrebbero avuto modo di argomentare le loro tesi rispetto ai rapporti tra psicoanalisi e fisiologia. Certo è che si sarebbero confrontati due orientamenti di ricerca sulla mente ben diversi tra loro, e va aggiunto, due stili di personalità opposti. In termini molto stringati le differenze sono le seguenti. Freud

si caratterizza fin dall'inizio come un clinico nel senso letterale: è nel rapporto empatico (leggi transfert) tra analista e paziente (diciamo un *soggetto* patologico) che si sviluppano sia la costruzione della teoria psicoanalitica sia complementariamente il processo riabilitativo. Pavlov è uno sperimentatore nel senso galileiano: è nel rapporto distaccato tra ricercatore e *oggetto* (sia esso un cane, una scimmia o un uomo) la condizione necessaria per la crescita della scienza. La teoria freudiana è una concezione "umana" (nel senso in traducibile delle *Geisteswissenschaften*) dei processi psichici (senza relazione interpersonale nessun processo psichico è possibile); la teoria pavloviana è una concezione naturalistica (*Naturwissenschaften*) dei processi mentali (senza stimoli ambientali e senza il cervello nessun processo psichico è possibile). Freud ha il suo luogo di lavoro nello studio privato dove solo lui si incontra con il suo paziente; Pavlov lavora in un luogo pubblico assieme ad allievi e inservienti. Di quello che accadeva nei rispettivi "laboratori" Freud e Pavlov discussero per vari anni con i collaboratori ogni settimana, entrambi proprio lo stesso giorno: il mercoledì. Gli ammessi alle serate in casa Freud venivano progressivamente cooptati "in un'atmosfera da fondazione di una religione" (P. Gray), mentre Pavlov incontrava i suoi in mezzo agli stabulari o nelle cliniche in un clima di maggiore trasparenza. Abbiamo numerose foto di Pavlov al lavoro con i suoi cani aiutato da una squadra di donne e uomini, ma non c'è nessuna foto di Freud mentre solitario analizza uno dei suoi pazienti (per quanto questa constatazione possa apparire superflua o scontata, la facciamo comunque proprio per sottolineare la differenza di approccio e contesto). Freud era il raffinato intellettuale della colta Vienna tra i due secoli, amico di medici, filosofi, scienziati e politici, conoscitore della letteratura mondiale, in corrispondenza con Einstein, Rolland, Schnitzler e Zweig. Pavlov era lo scienziato ottocentesco della chiusa Russia zarista, lettore certamente delle grandi opere della letteratura russa, ma di cui ben poco fluiva nei suoi scritti anche più generali; la sua corrispondenza è tutta uno scambio di opinioni su questo o quel risultato sperimentale. Freud ama collezionare piccoli reperti archeologici, l'hobby di Pavlov è zappare l'orticello della casa di compagna e ogni tanto giocare a *gorodki* (una specie di cricket) con i figli e gli allievi. Infine Freud è attento ai problemi politici e sociali del suo tempo. discute



La borsa di Matteotti (mai trovata, piena di documenti), 2004
(ferro, 49x54x16 cm.)

ampiamente sulla guerra; a Pavlov gli passa accanto la Rivoluzione, fa in tempo a verificare la politica repressiva dello stalinismo, ma le sue considerazioni in proposito sono rare, e se nel 1917 esprime la propria preoccupazione per i bolscevichi, negli anni '30 li osanna (si dice per i grandi finanziamenti ricevuti prima da Lenin e poi da Stalin per le sue ricerche)³.

Abusando della terminologia weberiana, si può affermare che Freud e Pavlov ci appaiono due tipi-ideali opposti nello studio della psiche umana, seppure maturati nella stessa epoca della nascita della psicologia e della psicopatologia.

Freud, Marx, Pavlov

Dopo la Rivoluzione russa, si pongono due problemi nei rapporti tra la psicoanalisi e le teorie filosofiche e politiche del marxismo. Da un

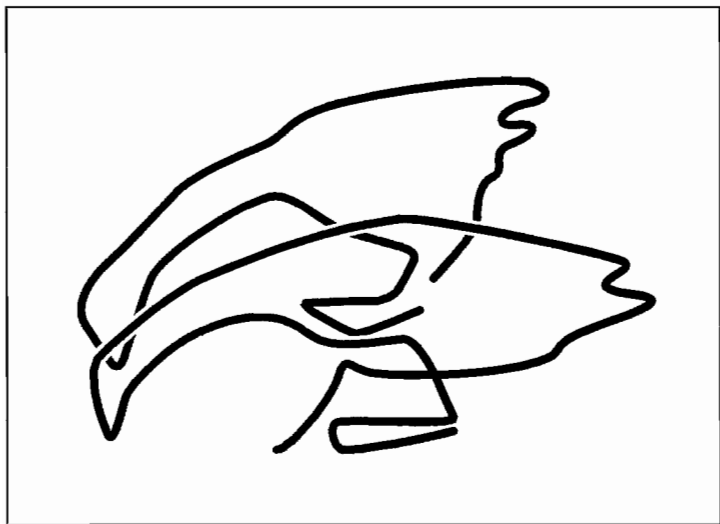
parte la conciliazione tra la concezione freudiana dei rapporti tra individuo e società (in particolare dopo la pubblicazione di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* nel 1921, tradotto in russo nel 1925) e la relativa concezione marxista; dall'altra la questione di quale fosse la teoria psicologica più aderente ai principi del marxismo (e del materialismo dialettico). Il primo problema viene affrontato da vari autori occidentali le cui analisi critiche portano allo sviluppo del freudomarxismo. Si tratta in genere di riflessioni interne alla teoria psicoanalitica senza riferimenti approfonditi ad altre correnti psicologiche dell'epoca. Il secondo problema viene dibattuto soprattutto nella Russia degli anni '20 e dei primi anni '30: psicoanalisi, teoria della forma, comportamentismo e altri orientamenti contemporanei vengono confrontati e discussi all'interno di una cornice teorica più vasta che è quella fornita dal marxismo. Tipica di questa impostazione fu la monografia *La psicoanalisi alla luce delle tendenze generali della psicologia contemporanea* di Luria, pubblicata nel 1923. In questa sede non è nostra intenzione ripercorrere la storia molto complessa e articolata delle proposte del freudomarxismo,⁵ ma solo richiamarne alcuni momenti che portarono al vicolo cieco della coniugazione tra Freud e Pavlov, spesso con l'intermediazione di Marx.

Rimanendo sempre all'interno della produzione di Luria, e non a caso per quanto vedremo nella terza di queste brevi note storiche, lo psicologo russo – in un interessantissimo saggio *Sulla psicoanalisi di Sigmund Freud (per una edizione sistematica delle opere di Sigmund Freud)*, scritto nel 1923 e rimasto inedito fino a oggi – dedica un breve ma preciso paragrafo al “legame della psicoanalisi con la fisiologia” dove viene scritto: “Per il suo determinismo stereotipato nell'approccio alla personalità, lo psicoanalista è in stretto rapporto con le teorie dei nuovi fisiologi, i cui rappresentanti più noti sono da noi I. P. Pavlov e V. M. Bechterev, da una parte; e, dall'altra, con le teorie del materialismo dialettico che considera la personalità umana come il prodotto rigorosamente determinato delle condizioni socio-economiche, e la coscienza come un caso particolare della vita psichica”⁶. È il periodo in cui la psicoanalisi viene interpretata come una concezione fortemente deterministica dello sviluppo della psiche e quindi compatibile più con le teorie meccanicistiche e fisiologiche (quali quelle proposte in Russia da Pavlov e da Bechterev) che con le teorie

di stampo spiritualista e idealista (quali, sempre in Russia, si erano diffuse tra i due secoli). Vari psicologi, tra cui Luria, si impegnarono a individuare gli aspetti della psicoanalisi che fossero più conformi ai principi del marxismo e del materialismo dialettico. Fu quindi sul terreno teorico più che su quello metodologico e terapeutico che avvenne il confronto. Era evidente che il setting analitico, quale era praticato nella sede moscovita della Società psicoanalitica di Mosca, era diverso dal setting sperimentale dei laboratori pavloviani non tanto ovviamente per la differenza dello scenario architettonico, comunque non sottovalutabile (la bellissima casa Art Nouveau russa, con vetrate a colori e scale di marmo, quella che fu poi la residenza di Maksim Gorkij, di contro ai severi e scarni ambienti della Stazione biologica di Koltuc' a una ventina di chilometri da Leningrado, la cittadella dei riflessi condizionati denominata anche Pavlovo), quanto per la distanza che si poneva tra i freudiani e i pavloviani per l'oggetto da affrontare e curare: da una parte, le nevrosi dei nobili russi e poi degli esponenti della nomenklatura del Partito, e ancora la questione della liberazione della sessualità nella Russia postrivoluzionaria; dall'altra le nevrosi sperimentali dei cani rinchiusi negli stabulari. Comunque, se Luria si dimette dalla Società di psicoanalisi, non è tanto per l'incipiente attacco pubblico e governativo alla psicoanalisi, quanto per l'impossibilità di praticare la psicoanalisi come orientamento psicologico per la soluzione dei problemi teorici e sociali che si stavano affrontando e su cui la nuova scuola storico-culturale, fondata da Lev S. Vygotskij, incentrò le proprie ricerche: lo sviluppo cognitivo del bambino, la socializzazione nella scuola, l'influenza delle differenze culturali legate alle diverse nazionalità dell'ex impero russo sui processi di alfabetizzazione e scolarizzazione, l'inserimento dei bambini abbandonati (alcuni milioni alla fine degli anni '20) e di quelli disabili, la psicologia delle organizzazioni di lavoro, e così via. Inutile insistere sulla differenza di questo scenario della Russia degli anni '20 e '30 da quello dell'Europa mitteleuropea in cui si diffondeva la psicoanalisi. Come la psicoanalisi risulta limitata per autori come Vygotskij e Luria, che pure ne avevano apprezzato i molti aspetti di originalità teorica e terapeutica, ancor più angusta appare l'impostazione di Pavlov, di Bechtere'v e in genere di ogni orientamento riflessologico. Il 'salto' tra la vita psichica dell'animale e quella dell'uo-

mo non è dovuto all'aumento della complessità delle funzioni cerebrali, tesi per cui si sarebbe potuto accettare il riduzionismo fisiologico, quanto alla dimensione sociale entro le quali tali funzioni possono essere messe in atto (e la dimensione sociale non è quella che può essere ridotta a una relazione interpersonale diadica, tipo madre-bambino, quale poteva proporre la psicoanalisi, ma è una rete molto complessa di relazioni tessuta dalla cultura e dalla scuola oltre che dalla famiglia). Basta leggere appena qualche opera di Vygotskij, Luria e Leont'ev per verificare che viene respinto il riduzionismo fisiologico, con una critica netta di Pavlov, mentre Freud viene solo parzialmente accettato come un temporaneo arricchimento storico della psicologia in generale. Questa fu la posizione della scuola storico-culturale, quale risulta da innumerevoli testi disponibili non solo in russo, ma anche in varie lingue occidentali, e da decenni soprattutto in lingua italiana. Rileviamo questo perché sono stati fatti di recente vari tentativi di accreditare la scuola storico-culturale come un orientamento che aveva accolto e sostenuto la psicoanalisi o nella quale si possono trovare elementi per un rinnovamento della psicoanalisi. Tra le proposte più note vi è quella di Mark Solms che ha dato il via al filone della neuropsicoanalisi. Nel suo articolo del 2000, e poi nel libro successivo con Karen Kaplan-Solms, si analizza sistematicamente l'opera di Luria per individuarne una fonte autorevole della neuropsicoanalisi⁷. Solms insiste, facendo anche un cortese riferimento a un nostro lavoro e allo scambio epistolare che avemmo alcuni anni fa, che Luria aveva derivato dalla sua esperienza psicoanalitica il suo approccio clinico allo studio e alla riabilitazione dei pazienti cerebrolesi. Questa valutazione è senz'altro corretta, ma solo se si ferma a riconoscere l'importanza della psicoanalisi al pari di altre correnti psicologiche nello sviluppo dell'opera di Luria. La neuropsicologia di Luria è fondamentalmente clinica come lo è stata la psicoanalisi, ma non include concetti altrettanto fondamentali e, soprattutto distintivi, per la psicoanalisi come la teoria delle pulsioni o la teoria delle relazioni oggettuali. Il comune denominatore dell'approccio clinico non è sufficiente a rileggere Luria come un precursore della neuropsicoanalisi.

Un'altra storia riguarda l'evoluzione del pavlovismo come teoria dominante in Unione Sovietica e poi tra i fisiologi e psicologi occi-



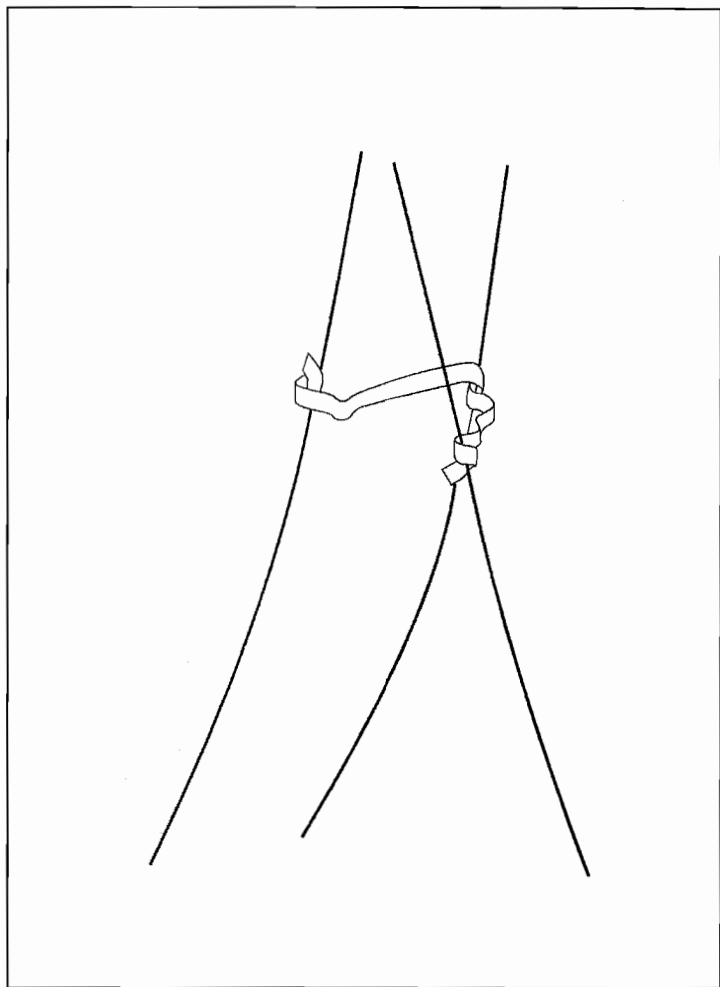
Oche al pascolo, 1994 (ferro, 85x130x30 cm. + 65x180x35 cm.)

dentali aderenti ai Partiti comunisti dei loro paesi. In Unione Sovietica fino al 1967, anno della pubblicazione del libro di Bassin, la parola "inconscio" era stata praticamente bandita dalla letteratura psicologica. Se usata, lo era per criticarne l'accezione psicoanalitica come aveva fatto appunto lo stesso Bassin già prima in un noto articolo del 1958 sul "freudismo"⁹. La novità per i sovietici, in clima di disgelo, era che compariva nel titolo di un libro la parola "inconscio", e ciò voleva significare che si poteva riproporre il problema e discuterne di nuovo. Leggendo però il libro, come tanti altri lavori sovietici di quel periodo, si constata il tentativo disperato di spiegare in termini pavloviani la dinamica dell'inconscio e la genesi delle nevrosi. Fu encomiabile l'apertura alle scuole psicologiche che erano state sopraffatte dal pavlovismo, come la scuola storico-culturale e la scuola georgiana, ma l'operazione di Bassin ebbe più un significato storico di rottura con il dogmatismo ideologico dei pavloviani che un'influenza effettiva sullo sviluppo della teoria e della terapia nel suo paese.

Il pavlovismo fu un fenomeno interessante in particolare nei paesi europei, come la Francia e l'Italia, nei quali il Partito comunista aveva una forte adesione. Come fisiologi, medici e psicologi abbiano potuto aderire al modello pavloviano per spiegare lo sviluppo dei processi mentali e la genesi dei disturbi psichici è una storia complessa come lo è quella relativa all'accettazione da parte dei biologi delle concezioni di Lysenko sulla ereditarietà dei caratteri acquisiti. Su questa storia dei modelli sovietici accettati a scatola chiusa vi è una crescente bibliografia, ma si dovrebbe ancora scavare di più sulle conseguenze che ebbe l'adesione ai diktat sovietici nel campo delle scienze psicologiche e psichiatriche. Può essere interessante ricordare che molti di questi pavloviani accettarono, intorno al 1968, il movimento della psichiatria democratica, assieme a una non ben definita concezione, tra l'esistenzialistico e il fenomenologico, della malattia mentale. Una evoluzione, quella da Pavlov a Binswanger, che forse non varrebbe la pena nemmeno di citare in sede storica, in quanto fu un fatto marginale sul piano teorico, se non avesse avuto forti implicazioni istituzionali sul piano della organizzazione pubblica degli interventi terapeutici.

La neuropsicoanalisi

Freud avrebbe abbandonato il progetto di una spiegazione neuroanatomofisiologica dei processi mentali (quanto aveva appunto delineato nel *Progetto* del 1895) perché non vi erano all'epoca metodologie e strumenti adeguati per un tal genere di ricerca. La teoria della psiche che aveva poi sviluppato era quindi provvisoria, destinata a essere soppiantata in un futuro più o meno lontano, da una teoria basata su concetti e dati delle indagini chimiche, biologiche e fisiologiche. Nel loro libro sulla neuropsicoanalisi Kaplan-Solms e Solms hanno messo in evidenza questo punto, citando anche i numerosi passi in cui Freud l'aveva segnalato. I due autori spiegano bene che l'approccio neuroscientifico che poteva aver auspicato Freud deve riguardare la sua concezione dinamica della psiche per la quale si doveva chiamare in causa una teoria altrettanto dinamica dell'organizzazione funzionale "molare" del cervello (simile a quella proposta da Luria nelle sue opere di neuropsicologia, estesamente illustrata nel medesimo libro). Vengono quindi ritenute insufficienti, le spiegazioni fondate su concetti e dati "molecolari", relativi all'attività di singo-



Tre fili tenuti su da un nastro

li neuroni o di circuiti cerebrali molto circoscritti. La possibilità odierna di visualizzare con le tecniche di neuroimmagine l'attività globale delle varie aree cerebrali, durante i più svariati processi psichici, dischiude orizzonti di ricerca, nella suddetta impostazione molare, imprevedibili qualche decennio fa. A che cosa mira la neuropsicoanalisi in questa nuova prospettiva consentita dallo sviluppo delle neuroscienze? Sicuramente a un arricchimento e a uno sviluppo della conoscenza della psiche umana in cui la concettualizzazione della psicoanalisi possa essere rivista e valorizzata, a una importante opera di integrazione tra le neuroscienze, la psicologia e la psicoanalisi.

A nostro avviso le più precise ed equilibrate indicazioni in questa direzione vengono dai due noti articoli del neurofisiologo Kandel¹⁰. Per Kandel la psicoanalisi (ma, attenzione, il suo discorso era partito da una riconsiderazione dello sviluppo della psichiatria americana nel suo complesso nel secondo dopoguerra) occorre che gli psichiatri e gli psicoanalisti rivedessero le loro concezioni e la loro pratica alla luce dei risultati della biologia e delle neuroscienze contemporanee. Spesso, ritagliando alcune frasi dei suoi articoli dal contesto più generale delle sue argomentazioni, la lucida analisi di Kandel è stata letta come se egli avesse considerato la biologia e le neuroscienze odierne una conferma del passato impianto teorico della psicoanalisi. Si trovano quindi, e non solo su articoli di riviste divulgative, espressioni come "il ritorno di Freud" o "Freud aveva ragione", come se la scienza fosse fatta di corsi e ricorsi o di affermazioni vere o false. Al massimo Kandel vede in *alcuni* concetti della psicoanalisi una anticipazione originale di *alcuni* fenomeni che oggi vengono spiegati in termini di meccanismi biochimici o di circuiti neurali. Per quanto sappiamo, non abbiamo mai visto citato – quando ci si affida all'autorità del Premio Nobel Kandel per rivalutare in blocco la psicoanalisi – le pagine del suo articolo in cui si fa riferimento a Pavlov e ai suoi esperimenti sui riflessi condizionati.

Pavlov, scrive Kandel, "sviluppo potenti paradigmi per l'approfondimento associativo che portarono a un cambiamento permanente nello studio del comportamento, spostandolo, da un'enfasi sull'introspezione a un'analisi oggettiva degli stimoli e delle risposte. È esattamente questo il tipo di cambiamento che stiamo cercando nelle indagini psicoanalitiche del determinismo psichico". Infine, si

conclude: il condizionamento classico “ci dà dei suggerimenti (*insights*) sull’emergere della psicopatologia”.

Oggettivismo, determinismo psichico, il condizionamento classico come metodo per spiegare i disturbi psichici: sono gli stessi termini di Pavlov usati nei suoi studi sulle nevrosi e le psicosi, è la stessa terminologia del dibattito Freud-Pavlov negli anni '20. Ma non è solo un problema di datazione storica del lessico (o un vezzo dello storico a dimostrazione della sua erudizione). Infatti la spiegazione proposta da Kandel della genesi fisiologica dell’ansia sembra mettere tra parentesi, se non ignorare, decenni di dibattito epistemologico sullo statuto della psicoanalisi e di ogni impostazione psicodinamica nella indagine e nella terapia (*sic*) dei disturbi psichici. L’ansia, una nevrosi, una psicosi, per quanto abbiano un corrispettivo fisiologico (se non ci fosse il cervello, non ci sarebbe la mente) non sono entità “oggettive”, come può esserlo il riflesso condizionato, ma sono entità “soggettive” o meglio entità co-costruite intersoggettivamente. Un farmaco o un’operazione neurochirurgica possono, al limite, eliminare qualsiasi processo psichico normale o patologico, ma quando questi processi si manifestano, essi si manifestano solo all’interno di un rapporto interpsichico. Solo recentemente è stato avviato un approccio neuroscientifico che prende in considerazione la condizione assolutamente necessaria per cui, per studiare le basi cerebrali della mente, si deve porre la mente nella sua condizione naturale, cioè una mente che interagisce con altre menti¹¹. In questa impostazione vediamo una possibilità di superamento dell’empasse Freud-Pavlov che rincontriamo spesso anche nella più rinnovata neuropsicoanalisi.

Un’ultima, complementare, annotazione storica. Stando a Kaplan-Solms e Solms, nel loro libro sulla neuropsicoanalisi, la seconda topica freudiana, coniugata con la teoria delle tre unità funzionali del cervello umano proposta da Luria, avrebbe un preciso fondamento anatomofisiologico. Ci aiuta qui la sintesi che si trova in un articolo divulgativo di Solms, accompagnato da una figura che confronta l’apparato psichico freudiano (diviso in Es, Io e Super-Io) con la differenziazione anatomofisiologica del cervello umano:

La parte centrale del tronco cerebrale e il sistema libico – le aree che presiedono agli istinti e alle pulsioni – corrispondono grosso modo

all'Es di Freud. La regione ventro-frontale, che controlla l'inibizione selettiva, la regione dorso-frontale, che controlla il pensiero auto-co-sciente, e la corteccia posteriore, che rappresenta il mondo esterno, corrispondono all'Io e al Super Io¹².

È vero che i ricercatori stranieri non leggono i libri e gli articoli in italiano, ma un po' di rivendicazione patriottica ce la saremmo aspettata dagli psicologi o gli psicoanalisti italiani che hanno accolto con entusiasmo questa originale topografia cerebrale della teoria freudiana. Ci riferiamo a Renato Balbi che propose la stessa mappatura (con le stesse figure) in un libro del 1965¹³. Kandel ci ricorda nei suoi articoli che la situazione della psichiatria a orientamento psicodinamico, la psicoanalisi in particolare, era molto diversa negli anni '60 con una egemonia indiscutibile sugli altri orientamenti. È probabile che una stratificazione anatomica dell'apparato psichico freudiano, qual fu proposta da Balbi, abbia fatto sorridere con benevolenza gli psicoanalisti italiani dell'epoca (è solo una supposizione, non si è fatta una ricognizione di eventuali recensioni o citazioni in ambito psicoanalitico). Certo è che colpisce rivedere nel terzo millennio diagrammi del genere che appiattiscono la dinamica psichica, collocata da Freud – pensavamo definitivamente – in una dimensione interpersonale dove l'osservatore e l'osservato interagiscono nell'osservazione/interpretazione reciproca, in una visualizzazione (anche nella forma più sofisticata delle neuroimmagini) dove l'osservatore è di nuovo distaccato rispetto all'oggetto osservato. Che si tratti, in effetti, piuttosto di un "ritorno di Pavlov"?

1 S. FREUD, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905), tr. it. in *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino 1972, p. 176.

2 I.P. PAVLOV, *Pavlovskie sredy* [I mercoledì pavloviani], Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moskva-Leningrad 1949, 3 voll.; *Pavlovskie klinič'eskie sredy* [I mercoledì pavloviani], ivi 1954-1957, 3 voll.

3 Mentre le fonti per la vita personale e intellettuale di Freud sono note (dalla biografia di E. JONES a quella di P. GAY, oltre a tutti i vari volumi degli epistolari), lo sono meno quelle su Pavlov (vedi B. P. BABKIN, *Pavlov. Una biografia*, Ubaldini, Roma 1974; il libro scritto nel 1949 da un allievo russo di Pavlov emigrato dopo la Rivoluzione in Canada, fu da noi aggiornato per la tr. it. aggiungendovi materiale da fondamentali opere

successive come I. P. Pavlov *v vospominaniach sovremennikov* [I. P. Pavlov nel ricordo dei contemporanei], a cura di N. M. GUREEVA *et al.*, Nauka, Leningrad 1967 e *Perepiska I. P. Pavlova* [Corrispondenza di I. P. Pavlov], ivi 1970).

4 Questo libretto, molto raro, è stato opportunamente ristampato nella recente raccolta degli scritti di A. R. LURIA, *Psichologičeskoe nasledie* [Il retaggio della psicologia], Smysl, Moskva, 2003, pp. 11-29.

5 Ci si consenta di rinviare per una prima introduzione, anche bibliografica, alla nostra trattazione in *Storia della psicologia del Novecento*, Laterza, Roma-Bari, 2004¹⁴. Per i contributi italiani a questo dibattito, soprattutto per quanto diremo in seguito rispetto al pavlovismo italiano, cfr. la nostra sintesi *Psicologia e psicoanalisi nella cultura italiana del Novecento*, Laterza, Roma-Bari, 1998.

6 Il saggio, *O psichooanalize Sigmunda Frejda (k sistematičeskomu russkomu izdaniju rabot Sigmunda Frejda)*, è stato pubblicato per la prima volta nella raccolta cit., *Psichologičeskoe nasledie*, pp. 30-36 (la cit. a p. 31). Può essere superfluo ricordare che il progetto di una edizione completa delle opere di Freud in russo, curato da I. D. Ermakov per conto della Società russa di psicoanalisi, della quale Luria era allora segretario, dopo le prime traduzioni si arenò bruscamente (cfr. A. ETKIND, *Eros of the impossible. The history of psychoanalysis in Russia*, Westview Press, Boulder, Colorado 1997).

7 M. SOLMS, *Freud, Luria and the clinical method*, in "Psychoanalytic History", 2000, vol. 2, pp. 76-109; ripreso nel cap. 2 del libro scritto con K. KAPLAN-SOLMS, *Clinical studies in neuro-psychoanalysis*,

International University Press, New York 2000 (tr. it., *Neuropsicoanalisi. Un'introduzione clinica alla neuropsicologia del profondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002).

8 Lo abbiamo ribadito anche nel nostro articolo *Luria: A unitary view of the human brain and mind*, in "Cortex", in corso di stampa.

9 F.V. BASSIN, *Problema bessoznatelnogo (O neosoznavaemych formach vysšej nervnoj dejatel'nosti)*, Izd. Akademija Nauk, Moskva 1967 (tr. it., *Il problema dell'inconscio. Sulle forme inconscie dell'attività nervosa superiore*, Editori Riuniti, Roma 1972). L'articolo del 1958, assieme ad altri saggi rilevanti per la storia dell'apertura dei ricercatori sovietici ai processi inconsci, fu ristampato nel libro da noi curato *L'inconscio nella psicologia sovietica*, Editori Riuniti, Roma 1972. Ancora negli anni '70 non era sufficiente criticare Freud alla luce di Pavlov per non generare sospetti: infatti si parlava comunque di Freud, si era trovato il modo di esporlo e magari, proprio citando cani e riflessi condizionati, si faceva intravedere la rilevanza della psicoanalisi. Mi si permetta di ricordare che, quando nel gennaio del 1972 incontrai per la prima volta Bassin a Mosca e gli confermai che stava per uscire il suo libro in italiano, informazione che aveva soltanto vagamente, egli ci tenne a ribadire che aveva scritto su Freud per criticarlo e non per riproporlo all'attenzione dei sovietici con il sotterfugio della critica pavloviana, e mi pregò di diffondere questa sua precisazione.

10 E. KANDEL, *A new intellectual framework for psychiatry*, in "American Journal of Psychiatry", 1998, vol. 155, pp. 457-469; *Biology and the future for psychoanalysis: A new intellectual fra-*

mework for psychiatry, ivi, 1999, vol. 156, pp. 505-524.

11 S.-J. BLAKEMORE, J. WINSTON e U. FRITH, *Social cognitive neuroscience: where are we heading?*, in "Trends in Cognitive Sciences", 2004, vol. 8, pp. 216-222.

12 M. SOLMS, *Il ritorno di Freud*, in "Mente & Cervello", 2004, n. 10, pp. 46-52.

13 R. BALBI, *L'evoluzione stratificata*, Edizioni Scientifiche, Napoli 1965. Questa teoria fu poi divulgata nel libro, che a suo tempo ebbe una notevole diffusione, scritto assieme a R. BALBI, *Lungo viaggio al centro del cervello*, Laterza, Roma-Bari 1981.

LA DIMORA ESTRANEA. NOTE SU FREUD E TAUSK

Antonino Trizzino

Quanto, infine, resta sconosciuto, è ciò che,
nello stesso momento, riconosco:
sono io stesso, nel momento sospeso della certezza,
io stesso nell'apparenza dell'essere amato,
di un rumore di cucchiaino, o del vuoto.
G. Bataille, *Su Nietzsche*, 1945

Se si volge uno sguardo alla storia delle idee può accadere di imbattersi nelle vicende di due ricercatori che, ciascuno con il proprio passo, agguantano nello stesso giorno la stessa soluzione a un rompicapo. Può darsi che entrambi si scoprono a frugare nello stesso cesto. Può darsi, infine, che il punto di tangenza di due interpretazioni, pur oscillando, si faccia meno ambiguo. E conservi il suo potere di interrogazione.

È ciò che accade nell'anno 1919 in quel, non più ristretto, gruppo di allievi riuniti intorno a Freud per fare psicoanalisi. A pochi mesi di distanza l'uno dall'altro, due scritti sembrano additare lo stesso friabile terreno di conoscenza, per non invocarlo più in altri scritti, e per ragioni diverse. I due saggi, per i quali si tenterà qui di tracciare un sentiero, sono *Il perturbante*¹ di Freud e *Sulla genesi della 'macchina influenzante' nella schizofrenia*², l'ultimo scritto di Tausk. Gli intenti e i nodi di questi lavori verranno tralasciati sia dallo stesso Freud, già impegnato in quel laboratorio di ripensamenti della teoria delle

pulsioni che è *Al di là del principio di piacere*³, sia da Tausk il quale tragicamente “se le cose le vide non le visse”⁴.

1. *Un certo
Viktor
Tausk,
psico-
analista*

Viktor Tausk prende a interessarsi di psicoanalisi nel 1908 e, come per Jung, il suo contributo più originale consisterà nello studio clinico della schizofrenia. In quegli anni, la posizione di Tausk nella Società di psicoanalisi cresce grazie al suo sbarco nella clinica psichiatrica dell'Università di Vienna, in cui già lavorano Helene Deutsch, la sua futura analista, e Paul Schilder. Finalmente, la cittadella della psichiatria accademica, poco distante dalla casa di Freud in Berggasse, potrà essere espugnata. Lo “splendido isolamento”, l'embargo deciso ai danni della psicoanalisi, ha le ore contate.

In linea con i propositi di fedeltà al maestro, a cui sembra convertito l'intero movimento psicoanalitico, la prima produzione tauskiana pare aderire acriticamente alla metapsicologia di regime; poi, senza preavviso, Tausk inizia a intravedere una deviazione, sceglie di farsi sordo al dogma: rimane impigliato in un'essenziale disubbidienza a Freud⁵. Ma c'è dell'altro. Ci sarà dell'altro.

Non è un caso che fino al 1914 gli scritti di Tausk siano una dichiarazione di incondizionata, talvolta imbarazzante, adesione alla dottrina freudiana; e che soltanto negli anni successivi il suo stile perfezionerà quelle caratteristiche di elaborazione teoretica dei dati clinici, in grado di dilatare l'ambito psicoanalitico all'interpretazione della catastrofe psicotica. Non è questo il Tausk ammodo che Freud desidererebbe e che già da qualche tempo inclina la propria riflessione verso i temi spinoziani⁶, i quali pure sembrano interloquire con alcuni aspetti dello studio freudiano su *Leonardo*⁷: come per l'affinità fra *Trieb* e *conatus*.

Nella produzione tauskiana, il lavoro sulla macchina influenzante⁸ rappresenta il tentativo più originale di far luce sul funzionamento paranoico, sulla necessità dello schizofrenico di *non* interpretare il mondo, ma di cambiarlo. E proprio intorno alla genesi della schizofrenia Tausk avvia una prima riflessione, discontinua ma di estremo interesse metapsicologico, perché in costante contrappunto con il procedere tedioso dei suoi precedenti scritti intorno ai temi della sessualità infantile. Se, dunque, il punto di avvio di questo lavoro si trova in un intreccio nuovo di linee di riflessione rispetto alla teoria freudiana, l'innescò della questione che nel profondo lo anima è un altro.

Il punto di massima gravità della ricerca tauskiana sulla schizofrenia si avverte in queste parole:

Devo richiamare l'attenzione – scrive Tausk – su un sintomo della schizofrenia che ho chiamato [...] “perdita dei confini dell’Io”. I malati si lamentano del fatto che tutti conoscono i loro pensieri: i loro pensieri non sono racchiusi nella loro testa ma, privi di confini, sono sparsi in tutto il mondo [...]. Il malato ha perso la coscienza di essere un’entità psichica distinta, un Io con confini propri⁹.

Nei decenni successivi, le ricerche di Paul Federn¹⁰ intorno a questa ipotesi si concentreranno sulla rilevanza, per la psicoterapia delle psicosi, dei concetti di “senso” e di “confine dell’Io”, provocando ulteriori sviluppi teorici in autori della seconda generazione analitica: tra cui H. Hartmann, D. Anzieu e H.F. Searles¹¹.

Al fondo della riflessione di Tausk si registra un’incertezza sullo statuto del reale, un vacillamento dei confini tra la realtà dell’io e ciò che non pertiene

alla sua sfera di influenza. Viene meno l'insistenza freudiana, già viva nel *Progetto di una psicologia*¹², sull'esame di realtà, descritto come uno dei fondamentali dispositivi dell'io, in grado di distinguere il dentro dal fuori, la realtà dall'allucinazione. Soltanto questa discrasia può spiegare come l'allucinazione, anziché ricondurre al proprio mondo, costituisca, in realtà, l'accesso a un'*affettività perturbante*.

2. *Camera
con vista sul
perturbante*

Vienna. Nel 1919 Freud è alla vigilia di un radicale ripensamento della metapsicologia; per Tausk, invece, la vita scivola incontro ai suoi ultimi mesi¹³. Fin dalle origini, come è testimoniato dallo smacco che Freud subisce dalla teoria della seduzione, la psicoanalisi inciampa in una indecidibilità tra fantasma e reale che sembra vicina a risolversi, prima di disfarsi. A urtare il pensiero di entrambi è l'inquietudine nietzscheana di fronte alla perdita dei confini tra realtà e apparenza, quella stessa vertigine che investe il dire freudiano davanti alla possibilità che l'io non sia padrone a casa propria¹⁴.

Con quali strumenti recuperare un soggetto che non può chiudersi su se stesso, ma che, anzi, è condannato a un'incessante esposizione al mondo? E in che modo lo sfaldarsi dei confini scioglie i nessi e le distinzioni di un'identità?

Sono quei nessi e quelle distinzioni – a cui Tausk dedica un'intuizione che condiziona l'indagine di Khan sul ruolo della bugia come primo organizzatore dello spazio mentale¹⁵ – a essere erosi dalla schizofrenia. Qui il cifrario dell'identità è contaminato dal mondo, si sfalda perché non ha più puntelli ai quali ancorarsi, sacche private in cui ripiegare:

I genitori sanno tutto – scrive Tausk –, anche ciò che è più segreto, e restano onniscienti finché il bambino non riesce a imporre la sua prima bugia.

[...] La lotta per il diritto ad avere dei segreti non condivisi dai genitori è uno dei più importanti fattori della formazione dell'Io, della delimitazione e realizzazione di una volontà propria¹⁶.

Se c'è un modo di tratteggiare più precisamente i contorni del dissesto psicotico è quello di far luce sull'intreccio di estraneo e familiare in cui è custodito il senso de *Il perturbante* (*Das Unheimliche*). La prima parte del saggio freudiano, la meno speculativa, è dedicata all'analisi linguistica del termine *Unheimlich*: la difficoltà di traduzione in italiano, così come in altre lingue, sembra derivare dalla pregnanza di sfumature che arricchisce la parola tedesca. Freud ne rileva l'ambiguità e ne assume l'origine, di cui è la negazione, nel termine *heimlich*: la sua appartenenza è all'ambito dello *Heim*, che sta per dimora, focolare, ma che sembra indicare, nella costellazione di significati che racchiude, anche quello di estraneo, segreto. Lacan sceglierà di tradurre *inquiétant*¹⁷.

Non è questo il luogo per applicare uno stetoscopio alle varie accezioni del termine; tuttavia è necessario notare come, ovunque abbia il pieno controllo del proprio mondo, l'uomo dispone senza limiti della propria parola, limiti che si atrofizzano quando si scivola in un distacco dall'abitudine. In questo nuovo ordine di cose, le parole stanno per piantarci in asso. Per non cadere nella trappola di un'ulteriore analisi intorno al bacino semantico del termine *Unheimlich* e delle relazioni che lo intrecciano al suo opposto, vale quell'osservazione di Pascal secondo cui "chi costruisce antitesi forzando le parole assomiglia a quello che aggiunge finte finestre per amor di simmetria".

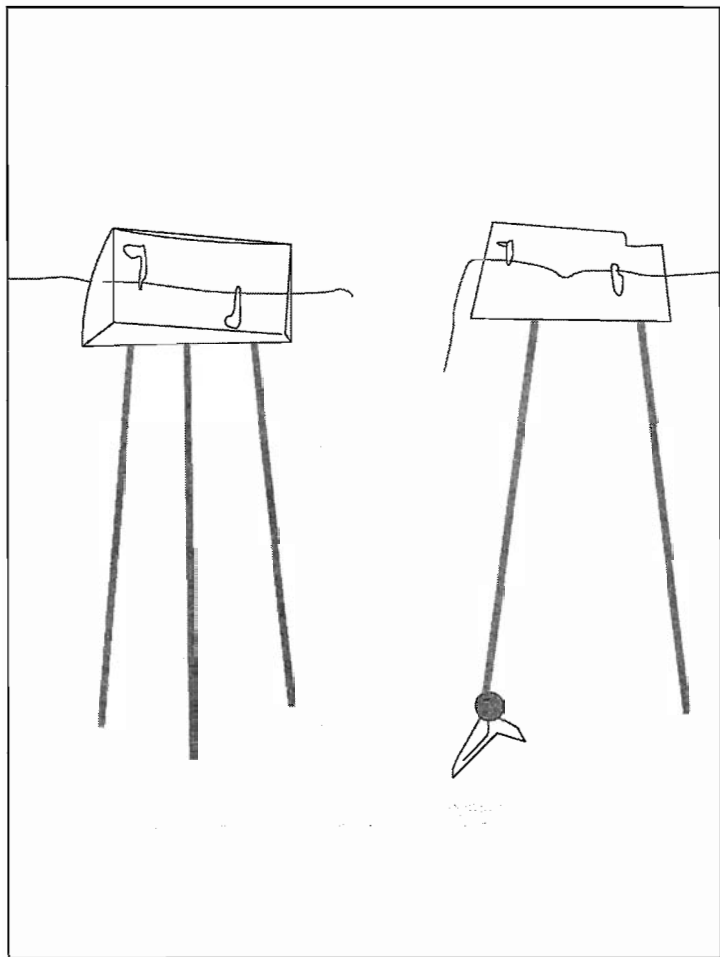
Ciò che emerge, comunque, è l'intima relazione tra familiare ed estraneo: la sensazione di turbamen-

to sembra derivare dalla scoperta che ciò che riteniamo familiare contiene in sé un aspetto di estraneità. L'osmosi e il rovesciamento dell'*Heimliche* nell'*Unheimliche* conduce a considerare la familiarità, la dimora (*Heim*) come sottratta al nostro sguardo e, per questo motivo, inquietante. L'*Unheimliche* invece di estraniarci dalla nostra dimora, ne svela i passaggi interni: fino a suscitare quel gesto di arretramento e di scarto che opponiamo di fronte a qualcosa di enigmaticamente familiare: "Il perturbante – scrive Freud – è quella sorta di spaventoso che risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare"¹⁸.

Il contatto tra lo scritto *Das Unheimliche* e il lavoro di Tausk accade proprio a ridosso di questa oscillazione semantica, in quel luogo in cui l'identità, lo *Heim*, non si realizza se non come assenza, lacuniano luogo dell'Altro, del distacco da sé. Il rovescio della dimora è qui l'assenza di cui consiste.

Lo straniamento che coglie il lettore non sembra rarefarsi quando, superando la prima parte del saggio, viene introdotto all'analisi di un racconto di E.T.A. Hoffmann, *L'uomo della sabbia*¹⁹. Freud non è nuovo a espedienti di psicoanalisi comparata; anzi, come già è accaduto nel *Caso del presidente Schreber*²⁰ – in cui spinge la propria interpretazione su un territorio, quello psicotico, meno controllabile –, Freud sembra affidarsi a esempi calzanti ogni volta che è in difficoltà a sbrogliare gli intrecci di teoresi ed empiria. In questo caso, però, il filo del discorso sul perturbante sembra lì per perdersi.

Nondimeno, dal racconto hoffmanniano emerge un motivo nucleare: quello della "bambola dotata di vita apparente". Olimpia, narcisisticamente "laconica e immobile", è un automa sul cui statuto di realtà il lettore è spaesato: il sentimento perturbante nel quale si trova coinvolto riguarda l'incertezza "se



Due teatrini del filo, 2002
alluminio, okoumé, piombo e vetro,
160x100x80 cm. + 170x80x80 cm.

qualcosa sia o non sia vivente, o quando ciò che è privo di vita si rivela troppo simile a ciò che è vivo”²¹. L’oscillazione pare quella tra la voluttà di dilatarsi e l’ansia di prendere riparo entro un limite rigido.

Il motivo straniante individuato da Freud – in un movimento che lo avvicina in queste pagine alla scrittura junghiana per i temi che, dati apparentemente per risolti, si riaprono – ha origine nello sfaldarsi dei confini tra fantasia e realtà. In quel luogo incerto ed estremo, simile a una pietra miliare che indichi fino a dove si spinge l’immaginazione. Per prolungarne l’impatto.

3.
*Manovelle,
 fili, batterie:
 per un’onto-
 genesi della
 macchina in-
 fluenzante*

*Una dies dabit exitio, multosque per annos
 sustentata ruet moles et machina mundi.
 Lucrezio, De rerum natura, V 95-9622*

Sulla soglia tra delirio e realtà si pone l’interpretazione tauskiana del caso di una giovane paziente, Natalija A., da più di sei anni sotto l’influenza delirante di un apparecchio elettrico prodotto a Berlino. Questa macchina, perturbantemente vuota di affetti e inibizioni, attrezzata con casse, manovelle, fili e pulsanti, ha forma di corpo umano, anzi sembra rappresentare il corpo stesso della paziente. Quando questo è manovrato da oscuri persecutori o è stimolato in una certa zona, la paziente riceve lo stesso stimolo nell’area corrispondente del proprio corpo.

Dunque, tutto ciò che accade alla macchina, considerata da Tausk come uno stadio nello sviluppo del delirio di riferimento, accade *anche* alla paziente, almeno fin quando l’intero apparato non si dissolve. Una sensazione sempre più pervasiva di mutamento, in cui questi oggetti “vengono negati dall’Io e come eliminati”²³, sembra provocare, attraverso la defusione pulsionale, il delirio di persecuzione. In ogni modo, l’attività della macchina rimane estranea al controllo egoico ed è percepita come ap-

partenente al mondo. Sembra di assistere a qualcosa di simile se si ipotizza che l'evoluzione tecnologica abbia assorbito e modulato il flusso di funzioni corticali esternalizzate.

Seguendo l'interpretazione scavata da Freud nel racconto hoffmanniano, l'immagine del proprio corpo, in cui l'io si riconosce, si rivela come estranea, negando l'identità con l'io. L'effetto perturbante deriva ancora una volta dalla diffusione dei confini dell'io. La rappresentazione della paziente, che sembra percepirsi come assemblata di parti animate e inanimate, in cui lo spazio interno si riduce fino a una condizione di bidimensionalità, impedisce all'io l'integrazione e il controllo dei *disiecta membra* del corpo. Non è possibile per una mente considerare ciò che deborda dal suo recinto: senza corpo, può misurare soltanto se stessa.

Distinguendo tra narcisismo innato e narcisismo acquisito, Tausk intuisce alcuni temi elaborati più tardi dalla Tustin e da Grunberger, e indica nel narcisismo innato l'organizzatore, in ogni individuo e in ogni fase evolutiva, dell'attività dell'io.

Come si è visto, la conquista del diritto al segreto con la prima bugia riuscita avvia il processo di formazione dell'io; più tardi, questo primo nucleo egoico si opporrà all'onniscienza dei genitori a cui nulla di ciò che passa nella mente del bambino è potuto sfuggire fino a quel momento. Nei deliri di influenzamento descritti da Tausk, la costruzione di macchine influenzanti e la diffusione di correnti elettriche tradurrebbero i primi tentativi messi a punto dal bambino per scoprire il proprio corpo attraverso la proiezione: quando nei primi sviluppi extrauterini, o ancora fetali, il corpo è sentito come estraneo e dominato da forze esterne.

La macchina, innervata di materialità, sarebbe così in grado di incidere segni sul corpo. Funzione-

rebbe come una sorta di *macchina semiotica*, un bio-niano apparato per pensare i pensieri che, se è in grado di manipolare la sintassi, non riesce però a cogliere il senso delle parole. L'inesco di una simile difesa è un'estrema resistenza alla deflagrazione della vita mentale. Ancora una volta, Tausk attribuisce la genesi del delirio non al tentativo di riguadagnare il mondo oggettuale, ma alle lesioni subite dall'assetto dell'io ormai incapace di opporsi alle pressioni fusionali – di dare senso all'identità.

4. *La perdita
dei confini
dell'io nella
schizofrenia*

In che modo questa visione trova corrispondenze rispetto al discorso freudiano, di cui, occorre insistere, condivide anche l'anno di pubblicazione? Attraverso quali intrecci e quali fili lo scritto di Freud sull'*Unheimliche* può aver subito un'ipoteca tauskiana? Una teoria a forme salde potrebbe liberare la psicoanalisi dall'angolo cieco in cui sembra scivolata di fronte all'enigma della schizofrenia? Si sarebbe ancora liquidata la questione della psicosi limitando l'indagine a casi estratti dalla letteratura fantastica o da resoconti autobiografici e adottando i soliti scheletri nell'armadio: rimozione, fissazione della libido e omosessualità?

Freud non ne vuole sapere di imprevisti che mettano a soqquadro la sua impalcatura metapsicologica, che inclinino la riflessione sul funzionamento dell'io piuttosto che sulle pulsioni; e, forse, non ne vuole sapere neppure di Tausk, il quale non mostra certo la devozione di Otto Rank, di cui Freud usava dire: "Nel nostro gruppo di Rank dovrebbero essercene sei invece di uno solo"²⁴. A Freud non riuscì tanta moltiplicazione di apostoli e dovette accontentarsi di regalare anelli ai soliti Jones e Abraham. Tausk non se ne vide recapitare²⁵.

Eppure, nelle pagine de *Il perturbante* sembrano affiorare temi inediti che Freud non riprenderà altro-

ve: temi già abbozzati da Tausk, più tardi formalizzati da Hartmann e poi fatti confluire nel concetto di deficit delle funzioni primitive autonome dell'io²⁶. Temi come quello di un io originario privato del suo statuto di coscienza e a contatto con l'inconscio già prima di ogni rimozione, o come quello relativo al delirio di essere osservati (*Beobachtungswahn*) in cui emerge l'idea dostoevskiana di uno sdoppiamento dell'io nel sosia²⁷. In quel fantasma che ci rende visibili.

Anche a questo proposito torna l'effetto perturbante dello sfaldamento dell'identità, in cui viene meno la fase coesiva del narcisismo innato e in cui, provando l'ultima difesa, il soggetto *duplica* ciò che non riesce a controllare:

Nell'Io – assicura Freud – prende forma lentamente un'istanza particolare, capace di opporsi al resto dell'Io, un'istanza che serve all'autosservazione [...]. Nel caso patologico del delirio di essere osservati questa istanza si isola, si scinde dall'Io, diventa osservabile²⁸.

Tale frammento viene dunque espulso, proiettato dall'io e vissuto con *estranea familiarità*. Ma torniamo all'*affaire* Tausk: in un passo decisamente tauskiano del lavoro sull'*Unheimliche*, Freud conclude che

[il turbamento dell'io è attribuibile a] un recedere a determinate fasi che il sentimento dell'Io ha percorso durante la sua evoluzione, [a] una regressione a tempi in cui non erano ancora nettamente tracciati i confini tra l'Io e il mondo²⁹.

I tentativi di Freud di interpretare l'esperienza perturbante in termini di filogenesi, tracce ancestrali e residui animistici sembrerebbero sviare il lettore su altri territori meno empirici e più brumosi. Tentativi

perturbanti, come del resto appare più d'una volta la scrittura freudiana, quando contemplano la possibilità di "un'attività indipendente" dell'io che si manifesta nella convinzione che i processi mentali possano agire direttamente sulla realtà. Il richiamo all'animismo, che Freud caratterizza come "sopravvalutazione narcisistica dei propri processi psichici"³⁰, smaschera alcune delle insidie che si celano nell'uso magico del pensiero razionale, meccanizzato.

La convinzione dell'io che esistano pensieri dotati di vita autonoma sembra corrispondere all'ipotesi tauskiana di "perdita dei confini dell'Io": condizione che, oltre a investire l'ambito psicopatologico, precede evolutivamente il costituirsi dell'io come distinto dal *mondo fuori*.

In un lavoro del 1920 di H. Nunberg, insieme con Federn vicino all'orbita tauskiana, si legge:

Dopo la "fine del mondo", il paziente non distingue più tra interno ed esterno. Il mondo esterno coincideva con l'Io: esso era direttamente influenzato dai cambiamenti nell'Io e viceversa. Per usare un'espressione di Tausk, il confine dell'Io si era dissolto³¹.

A costituire l'identità è dunque una dimensione estranea a cui ci si sente aderire e da cui ci si deve distinguere. L'inquietudine sembrerebbe il prodotto di questa oscillazione tra il desiderio di riconoscere l'altro e quello di privarlo della sua autonomia. Nei casi di turbamento dell'io, parrebbe attivarsi una condizione anteriore al riconoscimento della nostra immagine, precedente a quella che Lacan indicherà come "stadio dello specchio": "Si tratta – suggerisce Lacan – di reperire come qualcosa del soggetto è, da dietro, calamitato, calamitato a un grado profondo di dissociazione, di schisi"³².

Freud, lavorando al *Perturbante*, si sporge su luoghi e oggetti al cui contatto ogni costruzione teorica sembra vacillare, in cui dimensioni animate e inanimate si intrecciano, come nei meccanismi e nella figura dell'automa. L'identificazione con una macchina – la quale non manifesta tolleranza per le contraddizioni e non è dotata di intenzionalità – testimonierebbe comunque un certo grado di funzionamento difensivo e di organizzazione dell'io e dei suoi confini, determinando l'identità tra sensazioni corporee e macchina: fino ad assimilare i propri processi fisiologici a quelli di una macchina. Nel tentativo estremo di avere nel possesso del mondo il possesso di se stessi³³.

Ciò che qui si mette in questione è l'idea tauskiana di confine tra dentro e fuori: lo stupore che coglie di fronte all'imprevisto coinvolge e dissolve quel confine, sembra disperdere l'orientamento nel mondo, scavando, nell'angoscia, un varco alla psicosi. Lo stupore è, infatti, quella condizione che paralizza quando ci troviamo dentro il mondo senza poterlo osservare (da fuori). La creazione e l'uso di una macchina influenzante dà, attraverso il legame narcisistico con un congegno meccanizzato, una sensazione di controllo sui propri nuclei affettivi o, junghianamente, complessuali³⁴; mentre il delirio paranoide rappresenta l'estrema difesa dall'intrusione dell'oggetto nella mente. In un racconto di Kafka, *Nella colonia penale*, anch'esso datato 1919³⁵, questa impostura è descritta come una macchina che controlla affetti e pensieri, penetrando nel corpo del condannato allo scopo di fondere corpo e apparecchio in un'unica entità.

Fintanto che la macchina è attiva fuori dal soggetto, il paranoico vive un delirio di influenzamento che gli permette, però, di prevedere le mosse della macchina, come per un computer che è capace sol-

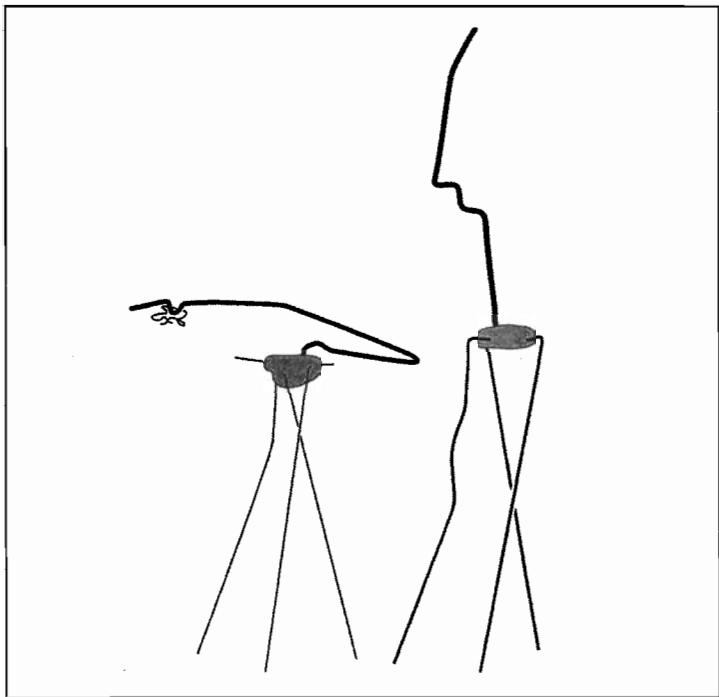
tanto di quelle funzioni e di quel pensiero che il programmatore proietta al suo interno. Il sospetto che un artefatto meccanizzato possa manifestare intuizioni proprie e solo vagamente prevedibili – che possa dunque creare senza un nostro ordine – apre prospettive decisamente inquietanti che qui è più cauto non esplorare. Per lo psicotico cadrebbero le ultime protezioni all'esistenza mentale. Anche se il perdersi là dove la vita pone limiti estremi non *può* escludere una probabilità di pensare.

5. *Conclusioni*

La trama di nodi che si è tentato di ricostruire, mentre occulta temi e definizioni dal carattere difficilmente determinabile (come quelli che appartengono all'area dell'angoscia e del perturbante), fa affiorare in forma obliqua, appena abbozzata, nuove indicazioni per una psicoanalisi delle psicosi. Le riflessioni tauskiane sulla macchina influenzante lasciano trasparire l'inquietudine di fronte a qualcosa di percepito come estraneo che, però, abita la stessa casa dell'io, di cui costeggia l'ordine e l'identità.

L'angoscia evita così l'incontro con il proprio oggetto, che è interno, ma che essa proietta fuori, per paralizzarlo e allestirlo come una macchina un po' *rétro*, armata di manovelle, velluti e batterie. È soltanto nell'incontro delirante con la macchina, che cade il velo sul vero oggetto dell'angoscia; qui si precisa l'*Unheimliche*, quell'estraneità familiare che, come nel rovescio di un guanto, fa intravedere le nostre impronte. Alla scoperta che il brevetto è il nostro, l'angoscia precipita allo stato puro.

La refrattarietà a ogni struttura, infatti, è la prova che la *macchina* ha una storia, quella del suo costruttore, e una data di costruzione; a differenza della *struttura* che è invece senza storia, atemporale. La macchina, dunque, vive una propria temporalità: tradisce, si direbbe, un tratto decisamente *umano*.



Ornitopellegrino e antropopellegrino,
1998,
vetro e
quercia,
110x50x35
+ 145x40x40
cm.

Qui trova esito l'idea tauskiana di perdita dei confini dell'io: nel presentarsi di una geometria insieme umana e non umana, dentro e fuori. La vertigine della perdita di sé non ha a che fare soltanto con l'estraneità: a mettere in scacco la ragione è un'eccedenza che oltrepassa i limiti di esterno e interno, e si pone tra questi. Incerto sovrabbondare in una dimora estranea.

La sensazione che coglie il lettore di fronte a due scritti, in apparenza autonomi e distinti, ma in realtà eccedenti di innesti più o meno palesi, è anch'essa perturbante. Come se ci si accorgesse, osservando

un quadro, che oltre le figure in primo piano si allungano linee e ombre di un paesaggio estraneo, eppure amato e familiare; che quel quadro non è *res nullius*, una cosa di nessuno, ma la sorgente di ogni identità.

In questo luogo non si è trattato di ricostruire i percorsi del tragico rapporto che legò Tausk a Freud³⁶, o di estorcere i motivi dello sprezzante silenzio che ha avvolto l'opera di uno dei più geniali interpreti degli esordi del movimento psicoanalitico. Non si è deciso di sollevare polveri biografiche su una goffaggine della psicoanalisi: piuttosto si è tentato di tracciare un passante attraverso due testi, le assonanze e gli scarti che ne fanno incrociare i destini.

Se non altro l'attualità dell'opera di Tausk, a partire dal rifiuto di ogni comfort dogmatico, è rintracciabile nella formulazione di alcuni strumenti di ricerca che hanno permesso alla psicoanalisi di sfuggire alle intermittenze di un metodo non ancora saldo e di esporsi allo studio della schizofrenia con una rinnovata attrezzatura teorica e clinica. Tausk ha svelato quel paradosso che sembra correre sotto pelle rispetto al discorso psicoanalitico, per cui la coscienza non è, come siamo abituati a rappresentarla, fonte di certezza, ma è anzi quello spazio buio di finzione in cui estraneo e familiare, conosciuto e ignoto sfumano in tonalità senza nome. Quel buio, Viktor Tausk l'ha trascritto.

¹ S. FREUD, *Il perturbante* (1919), tr. it. in *Opere*, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino 1977, pp. 77-118.

³ S. FREUD, *Al di là del principio di piacere* (1920), tr. it. in *Opere*, vol. IX, cit., pp. 187-249.

² V. TAUSK, *Sulla genesi della 'macchina influenzante' nella schizofrenia*, tr. it. in *Scritti psicoanalitici*, Astrolabio, Roma 1979, pp. 150-180.

⁴ Si tratta di un'annotazione di JUNG (*Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung* (1961), Rizzoli, Milano 1978, p. 249) a proposito di HERBERT SILBERER

(1882-1923). Analista viennese della 'schiera dannata', Silberer introdusse il metodo di interpretazione anagogica del simbolismo e del sogno: un dispositivo che presenta alcune affinità con la visione prospettica del simbolo, che Jung definisce secondo i criteri di sinteticità, pregnanza semantica e progettualità.

⁵ Mi riferisco ai lavori pubblicati tra il 1915 e il 1917 mentre TAUSK è al fronte come psichiatra militare. In questi contributi inizia a intravedersi un'autonoma capacità di teorizzare, prima impedita dalla passiva osservanza del verbo freudiano. Si tratta degli scritti *Sulla psicologia del delirio attivistico nell'alcolismo* (1915), *Esami diagnostici delle cosiddette psicosi di guerra* (1916) e *Per una psicologia del disertore* (1917), tr. it. in *Scritti psicoanalitici*, cit.

⁶ Tausk aveva già espresso un'inclinazione spinoziana nello scritto del 1907, dialogo immaginario tra il giovane Tausk e Spinoza, dal titolo *Vom Leben und vom Wissen*, in V. TAUSK, *Gesammelte psychoanalytische und literarische Schriften*, Medusa, Wien-Berlin 1983, pp. 455-463. In questa raccolta, oltre agli scritti psicoanalitici tra i quali, sempre di taglio spinoziano, una relazione su *Erkenntnistheorie und Psychoanalyse* (pp. 16-20), compaiono anche le riflessioni e i lavori letterari di Tausk.

⁷ S. FREUD, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910), tr. it. in *Opere*, vol. VI, Bollati Boringhieri, Torino 1974, p. 222. Lou Salomé, commentando alcuni territori di intersezione tra il pensiero di Freud e quello di Spinoza, definì quest'ultimo "il filosofo della psicoanalisi" (*I miei anni con Freud. Diario 1912-1913* (1958), tr. it. Newton Compton, Roma 1977, pp. 88-89). Per un approfondimento storiografico che registri le critiche e, oltre a esse, gli accostamenti di Freud alla filosofia si veda P.-L. ASSOUN, *Freud, la filosofia e i filosofi* (1976), Melusina Editrice, Roma 1990 (con prefazione di M. LA FORGIA).

⁸ L'articolo di Tausk è il prodotto di una lunga elaborazione che comprende, con alcune intermittenze, il periodo tra la metà del 1917 e i primi mesi del 1919.

⁹ V. TAUSK, *Sulla genesi della 'macchina influenzante' nella schizofrenia*, cit., p. 162.

¹⁰ Sulla concezione dinamica dell'io che si riferisce a comprendere anche il sé, oltre che per una definizione metapsicologica delle nozioni di "deficit" e "confine dell'io", si veda P. FEDERN, *Psicosi e psicologia dell'io* (1952), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1976.

¹¹ Sul ruolo dell'angoscia e del funzionamento difensivo dell'io nella schizofrenia paranoide, rinvio ad alcune conclusio-

ni, che risentono della riflessione tauskiana, di H.F. SEARLES, *Scritti sulla schizofrenia* (1965), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1974, pp. 450-470.

12 S. FREUD, *Progetto di una psicologia* (1895), tr. it. in *Opere II*, Bollati Boringhieri, Torino 1968, pp. 193-284. Alcune riflessioni sul periodo della ricerca freudiana che va dal 1892 al 1905, con riguardo particolare alla rilevanza del *Progetto* per le origini della metapsicologia, sono articolate nel lavoro di M. LA FORGIA, *Il rapporto Freud-Mach: una prima ricognizione*, in "Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia", n. 6, 1992, pp. 107-129.

13 Viktor Tausk muore suicida un giovedì di luglio del 1919. All'età di quarant'anni.

14 S. FREUD, *Una difficoltà della psicoanalisi* (1917), tr. it. in *Opere VIII*, Bollati Boringhieri, Torino 1976, p. 663.

15 Sulla funzionalità, opposta alle tendenze fusionali, degli spazi potenziali nella strutturazione dell'io si rinvia a M.M.R. KHAN, *I Sé nascosti. Teoria e pratica psicoanalitica*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1990, pp. 107-118.

16 V. Tausk, *Sulla genesi della 'macchina influenzante' nella schizofrenia*, cit., pp. 162-163.

17 Per un'analisi introduttiva

al concetto di perturbante e alle tracce che ha segnato nel pensiero di Freud, Heidegger, Lacan e Derrida si rinvia a G. BERTO, *Freud, Heidegger. Lo spaesamento*, Bompiani, Milano 1999. Inoltre, sulla rivisitazione operata da Lacan dei luoghi freudiani dell'angoscia e del suo legame con lo sguardo si veda M. FIUMANO, *Un sentimento che non inganna. Sguardo e angoscia in psicoanalisi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1991.

18 S. FREUD, *Il perturbante*, cit., p. 82.

19 Per HOFFMANN la scrittura è un modo di far galleggiare il carattere plurale e dinamico della vita inconscia. Lo scandaglio è calato in quelle aree perturbanti nelle quali l'eroe hoffmanniano scopre sconvolto di essere altro rispetto a se stesso.

Oltre alle pagine di *Der Sandmann* (1816, tr. it. in *L'uomo della sabbia e altri racconti*, Mondadori, Milano 1987, pp. 25-58), costeggiano temi legati ai confini dell'identità e alla lacerazione schizofrenica dell'uomo moderno le cosmiche avventure di *Meister Floh* (1822, tr. it. *Mastro Pulce*, Einaudi, Torino 1991).

20 S. FREUD, *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), tr. it. in *Opere* vol. VI, cit., pp. 333-406.

- 21 S. FREUD, *Il perturbante*, cit., p. 94.
- 22 "Li darà in preda alla rovina un solo giorno e, dopo essersi sostenuta per molti anni, precipiterà l'immane macchina del mondo" (tr. it. Garzanti, Milano 1994).
- 23 V. TAUSK, *Sulla genesi della 'macchina influenzante' nella schizofrenia*, cit., p. 165.
- 24 L. ANDREAS-SALOMÉ, *I miei anni con Freud. Diario 1912-1913* (1958), cit., p. 111. Rinvio alle annotazioni del *Diario* per un ritratto del primo gruppo freudiano, per un'analisi delle personalità dei dissidenti e dei rapporti che legarono Lou Salomé a Tausk e Freud.
- 25 Dopo la professione di eresia di Adler, Stekel e Jung, tra il 1912 e il 1927 le sorti del movimento psicoanalitico vennero rette da un "comitato segreto" i cui affiliati (Sachs, Jones, Freud, Ferenczi, Rank, Eitingon, Abraham) deliberavano con potere superiore a quello della direzione dell'Associazione psicoanalitica internazionale. Freud regalò un anello a ciascuno dei fedelissimi. Sarà proprio Rank, con la sua apostasia, a rompere l'incanto. Sui rapporti che legarono Freud ai primi seguaci, nonché per alcuni dettagli sulla posizione di Tausk nella letteratura psicoanalitica delle origini, si rinvia a P. ROAZEN, *Freud e i suoi seguaci* (1975), tr. it. Einaudi, Torino 1998, in part. pp. 361-462.
- 26 H. HARTMANN, *Psicologia dell'Io e problema dell'adattamento* (1939), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1966, pp. 107-114 (con prefazione di F. Fornari).
- 27 Per un catalogo sul tema del doppio che contempli una lettura psicoanalitica dell'opera di autori come Hoffmann, Wilde, Musset, Poe e Dostoevskij, si rinvia a O. RANK, *Il doppio. Uno studio psicoanalitico* (1914), tr. it. SE, Milano 2001.
- 28 S. FREUD, *Il perturbante*, cit., p. 96.
- 29 Ivi, p. 97.
- 30 Ivi, p. 101.
- 31 H. NUNBERG, *On the catatonic attack* (1920), in *Practice and Theory of Psychoanalysis*, International University Press, New York 1955, p. 8.
- 32 J. LACAN, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, 1964 (1973), tr. it. Einaudi, Torino 1979, p. 136.
- 33 Su questa deriva della corporeità, si veda A. TRIZZINO, *Il corpo disabitato. Verso una fenomenologia del senso*, in "Psichiatria e psicoterapia", n. 22 (2), 2003, pp. 114-123.
- 34 Da alcuni anni, intorno al

concetto di complesso è in corso un denso dibattito in ambito neojunghiano. Si veda, per un orientamento complessivo, L. AVERSA (a cura di), *Psicologia analitica. La teoria della clinica*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

³⁵ Il racconto *Nella colonia penale* (tr. it. in F. KAFKA, *La metamorfosi e tutti i racconti pubblicati in vita*, Feltrinelli, Mi-

lano 1991, pp. 124-150), scritto alla fine del 1914, venne dato alle stampe nel 1919.

³⁶ Una ricostruzione della vita di Tausk, oltre che dei rapporti che lo hanno legato a Freud e alle origini del movimento psicoanalitico, fino al tragico destino, è tentata in P. ROAZEN, *Fratello animale. La storia di Freud e Tausk* (1969), tr. it. Rizzoli, Milano 1973.

IL SILENZIO DEL CORPO E L'AUTISMO

*Dopo oltre cento anni dalla
Psicopatologia della vita quotidiana*

*Maria Fiorina Meligrana
e Roberto Manciocchi*

Introduzione

Sono passati oltre cent'anni da quando Freud ha pubblicato "Psicopatologia della vita quotidiana". Indubbiamente uno dei principali meriti che ancora oggi è possibile riconoscergli come pensatore è quello di aver modificato i confini del "patologico" e del "normale", mettendo così in discussione l'idealistica immagine unitaria del soggetto autocosciente.

Certo, a partire dall'isteria molta strada è stata fatta passando per il conflitto, per il deficit, per le relazioni oggettuali, per le proposte accomodanti. Oggi appaiono ribaltati diversi problemi. Non si tratta più di rimanere scandalizzati dalla presenza di "forze" come la sessualità, le pulsioni, l'attaccamento, che agirebbero al di fuori della volontà e della libera scelta, né di rimanere attoniti di fronte a manifestazioni patologiche presto ridotte, nella loro unicità, dall'azione rapida ed efficace di svariati milligrammi di olanzapina; piuttosto si tratta di rimanere incuriositi dal modo nel quale si diventa coscienti di essere coscienti. Quello che desta stupore è il fatto che l'autocoscienza possa essere un "qualcosa che si sviluppa", non tanto qualcosa che viene a mancare nell'istante del lapsus, ci si chiede, di fronte ai sorprendenti progressi degli studi neurologici: "come può prodursi qualcosa di così *innaturale*"?

A questo quadro di riferimento, dipinto a rapidi tratti, si è arrivati passando per l'indagine pionieristica di generazioni di analisti che, ripercorrendo le orme di Freud, sono andati a rintracciare nell'eccesso manifesto della patologia tutte quelle forme del "casuale" patologico che di "sfuggita" accompagnano la nostra vita quotidiana.

Occorre infatti riconoscere che una certa parte della psicologia dinamica, anticipando le suddette ricerche, ha da sempre concentrato i suoi sforzi nel tentativo di capire in che modo il soggetto si strutturi e si mantenga in equilibrio malgrado la sua estrema fragilità, la sua tendenza all'autoinganno, all'autoillusione, all'ambiguità, all'irrazionale, e perpetuata, ricerca di sofferenza.

L'autismo, a partire dagli studi di L. Kanner del 1943, ha rappresentato, da questo punto di vista, una ricca fonte di riflessione tanto per le sue peculiari caratteristiche cliniche quanto per la sfida posta dalla terapia; è stato un fenomeno che ha costretto, e costringe tutt'ora, a riflettere sulla possibilità di indagare sull'accadere della psiche, vale a dire su tematiche estremamente complesse come il costituirsi della psichicità stessa, della soggettività e della coscienza.

Di fronte ai fenomeni autistici, la reazione immediata dei primi studiosi è stata quella di pensare esclusivamente alla mente del neonato, accompagnando le osservazioni con una serie di metafore inquietanti, qualcosa che ancora oggi richiama mondi lontani dal nostro: "fortezze vuote", "madri frigorifero", "gusci", "buchi neri", "incapsulamenti", ecc. In questo "qualcosa" da tenere a distanza nel tempo e nello spazio si è giocata a lungo un'ambivalenza, una paradosalità profonda, che ha attirato e respinto allo stesso tempo, incuriosito e spaventato, generando una serie di "cause prime" come un presunto "autismo primario"¹.

È solo negli ultimi anni che alcuni autori, allontanandosi un po' da questa tendenza, hanno tentato di inquadrare il problema in forma diversa, andando a postulare la possibilità della strutturazione di un'organizzazione mentale che, facendo leva su un uso pervicace di alcune modalità tipiche di elaborare l'esperienza, possa portare ad una visione "aliena" dell'universo. Questa proposta, come avviene per le posizioni schizoparanoide e depressiva kleiniane, implica un concetto di normalità identificata con immagini di fluidità, di fluttuazione tra una posizione e l'altra e implica una visione della patologia come assestamento definitivo, rigido, pervasivo, intollerantemente cristallizzato. Questa immagine ci sembra più vicina alla *circumambulation* junghiana, alla trasformazione che procede per decostruzioni e ricostruzioni, a una forma di evoluzione giocata nel paradosso, che non può avanzare solo per aggiunte ma anche per sottrazioni.

Della sensorialità

“In principio era la sensorialità”; quest’espressione potrebbe condensare le concezioni comuni agli autori il cui contributo ha stimolato queste riflessioni: tutti concordano sul fatto che il mondo del bimbo appena nato è dominato dalla sensazione, sensazione che “non conosce” (nel senso letterale della parola) distinzione categoriale. Questo fenomeno comporta un’immediata e forse non risolvibile complicazione che è bene esplicitare immediatamente. Quando ci si occupa della “sensorialità” si entra in un campo dove le operazioni conoscitive e narrative si fanno appunto via via più difficili: il linguaggio diviene impoverente, inappropriato, dissonante rispetto alla ricchezza del vissuto e anche le metafore legate alle immagini più illuminanti non fanno altro che creare oggetti nuovi, circoscrivendo un “vuoto conoscitivo” in senso circolare.

Fatta questa necessaria premessa, è possibile affrontare l’argomento dicendo che, se esaminata attentamente, la tematica dell’autismo introduce necessariamente al problema della separazione e della possibilità di una rappresentazione indipendente dalla stimolazione percettiva. Il termine “autismo”, da Bleuler in poi, sta infatti ad indicare un ripiegamento su se stessi. La maggior parte dei problemi inerenti a tale fenomeno, che incontrano gli autori qui di seguito trattati, si riferiscono proprio alla modalità di considerare questo “se stessi”.

Dal ’43 in poi, i bambini autistici vengono descritti dalla nosografia psichiatrica (non è possibile specificare le gradazioni della compromissione funzionale per ragioni di spazio) come bimbi chiusi, inaccessibili a qualsiasi tentativo di rapporto, evitanti ogni forma di contatto sia fisico che visivo; spesso impegnati nell’uso rituale, stereotipato e ripetitivo di oggetti dei quali non sembrano conoscere né impiego né funzione, oppure nell’esecuzione di stereotipie motorie dalle quali non è possibile distoglierli; frequentemente non sviluppano capacità linguistiche o, qualora siano in grado di apprendere il linguaggio, l’uso che ne fanno è idiosincratico, bizzarro, non comunicativo².

Diversi filoni di studi a partire dalle osservazioni di Kanner sono stati portati avanti per cercare di inquadrare e specificare il fenomeno. Tali studi procedono lungo un *continuum* che va, da un estremo rappresentato dalle ricerche neuropsicologiche di stampo comporta-

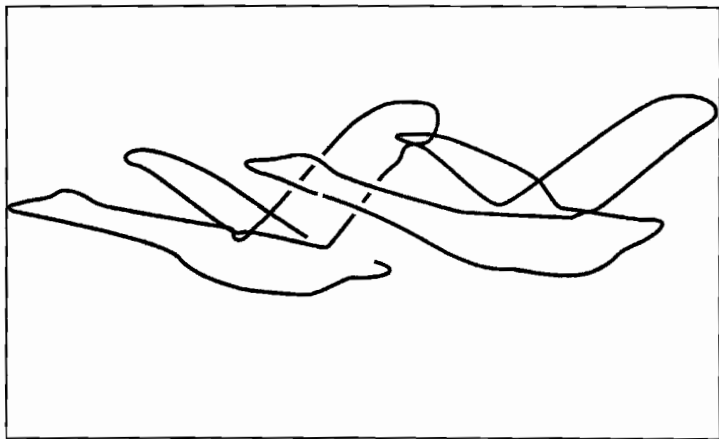
mentale-cognitivo³ a un altro estremo costituito dagli studi più strettamente analitici portati avanti da M. Mahler, da F. Tustin, da D. Meltzer.

Va detto immediatamente che questi ultimi autori, in particolare la Tustin, hanno cambiato nel corso del tempo la loro visione del neonato (non è qui possibile specificare le evoluzioni del pensiero), tali cambiamenti sono avvenuti in seguito alle ricerche portate avanti nell'ambito della *infant research*, in particolare da autori come D. Stern, R. N. Emde, T. B. Brazelton, J. Mandler ecc.⁴

Va anche detto che ad alcune posizioni sostenute dalla ricerca nel campo della psicologia evolutiva sembra di frequente sfuggire l'abisso che divide la possibilità di percepire qualcosa (organizzazione dei dati con costituzione di percetti) dal semplice "sentire" a livello sensoriale. In questo equivoco si cade inserendo nel discorso una parola molto semplice: "lattante o neonato", operazione, questa che a volte complica le cose piuttosto che semplificarle.

Qui l'interpretazione posta in essere da Jervis⁵ pare appropriata: il "lattante" è certo attivo ma altrettanto certamente non sa di esserlo, non riconosce gli effetti del suo comportamento, non ha modo di concettualizzare "l'aver un certo comportamento" in quanto è in un certo modo; piuttosto è ciò che *fa*, ciò che *sperimenta* in modo totalizzante; non sospetta l'esistenza e gli effetti dei "propri gesti"; perché arrivi a fare questo dovranno passare diversi mesi e si dovrà sviluppare tutta una circuitazione neurale che alla nascita non è proprio presente. Solo queste condizioni, necessarie ma non sufficienti, consentiranno l'accesso all'evoluita capacità di sviluppare quella che viene ormai comunemente definita una "coscienza di secondo grado", vale a dire la possibilità di tenere insieme il paradosso di *essere* e di *aversi* come rappresentazione.

Molto spesso la confusione si genera dunque confondendo lo stato di veglia del neonato con lo stato di veglia dell'adulto, e non considerando quella che sembra ancora un'attualissima proposta junghiana, vale a dire la possibilità di gradazioni intermedie della coscienza⁶. La conclusione del discorso è che riguardo a certi stati arcaici della mente si dovrebbe pensare in termini di coordinate intenzionali diverse da quelle che caratterizzano la coscienza adulta e l'Io strutturato. Il problema dunque non è se la mente di quello che si può defini-



Consoni, 1993 (ferro, 40x70x120 cm.)

re “lattante” sia incapace o meno di fare certe cose, ma piuttosto chead essa *mancherebbero* (non sappiamo nemmeno se sia giusto parlare in questi termini) le “coordinate” necessarie per farle: cioè i consueti riferimenti spazio-temporali e intenzionali che accompagnano l’abituale stato di coscienza adulta.

E qui veniamo al discorso, al quale, a nostro parere si riallacciano tutti gli autori che si sono occupati di autismo in ambito freudiano⁷ (Malher, Tustin, Meltzer e Ogden⁸).

Il “seno materno” è immaginabile, afferma la Tustin, come un “grappolo di sensazioni” che sono parte integrante della corporeità del bambino. Perché si stabilisca una distinzione, anche solo percettiva, fra interno ed esterno (presupposto della distinzione fra me e non-me, e della nascita psichica) è necessario che il bambino tolleri lo strappo della distanza e della separazione, vissute, essenzialmente a livello corporeo, come “assenza di sensazione”. È proprio questa esperienza che la “mente” autistica, sviluppata precocemente (a causa di un’ipersensibilità congenita o acquisita in modo traumatico), sembra non possa tollerare. La perdita del “seno materno” coin-

cide, ancora con le parole della Tustin, con la formazione di un "grande buco nero", che minaccia qualunque possibilità di esistenza.

L'insieme di funzioni così strutturate che forse non è possibile nemmeno definire "mente", spingerebbe così alla costante sostituzione del vissuto di "omogeneità originaria" con eventi autosensuali; indicativo di questo fatto sarebbe l'uso dei cosiddetti "oggetti autistici" (utilizzati al solo scopo di ripristinare l'originario stato di continuità dell'esperienza sensoriale) o la costituzione di quelle che la Tustin definisce "forme autistiche" che, suscitando sensazioni morbide e avvolgenti, racchiuderebbero l'autistico in una sorta di "bozzolo". Queste modalità di interazione con la realtà si strutturerebbero secondo linee che sfuggono a una mente che ha invece attraversato la peculiare esperienza della costituzione percettiva nel suo rapporto con l'oggetto per giungere poi alle esperienze transizionali⁹. In questa modalità di esperienza non sarebbe possibile l'accesso a un significato condiviso basato sul riconoscimento della funzione dell'oggetto e dunque a una qualsiasi forma di comunicazione. Nel mondo autistico, le persone e gli oggetti non avrebbero un'esistenza autonoma e separata, rappresenterebbero piuttosto delle protesi, delle estensioni del proprio corpo.

Relativamente al considerare la mente autistica come generatrice di un'organizzazione spazio-temporale particolare, caratterizzata dalla bidimensionalità, con necessità di utilizzare le superfici degli oggetti (morbide o dure) con funzioni di contenimento, il contributo di Meltzer si riallaccia strettamente al discorso della Tustin: anche la concezione di "identificazione adesiva" che propone come modalità di contatto totale con l'oggetto nella sua "qualità superficiale, sebbene sia formulata in veste di meccanismo tipico dell'autismo, verrà accettata e riproposta dalla Tustin stessa sotto forma di "equazione adesiva".

Il meccanismo dello smontaggio, proposto ancora da Meltzer, evoca invece delle suggestioni, particolarmente interessanti. Lo smontaggio, nella visione dell'autore, sarebbe un particolare processo di scissione nel quale il "percelto" viene spogliato delle qualità "integrate" che caratterizzano le percezioni fondate sull'integrazione dei sensi. Il risultato sarebbe "una molteplicità" di "eventi unisensoriali" dove il ritmo, il colore, l'odore e la consistenza, assumono di volta in volta importanza totalizzante perché non integrati ma scissi.

Le caratteristiche di tale meccanismo meritano di essere considerate in modo più attento. Innanzitutto, lo smontaggio sarebbe un processo passivo, non un attivo meccanismo di difesa che in quanto tale implica la presenza di "qualcosa da difendere"; esso potrebbe essere equiparato a quei processi di semplificazione delle esperienze sensoriali, descritti modernamente in ambito neuropsicologico, che costituiscono la modalità assolutamente fisiologica attraverso la quale la mente neonatale opera allo scopo di ridurre la complessità e l'intensità dello stimolo. La seconda caratteristica dello smontaggio è la sua azione sulla funzione attentiva: lo smontaggio svolgerebbe una sorta di azione paralizzante nei confronti dell'attenzione, si sostituirebbe a essa impedendo la sintesi, il concatenamento dei messaggi sensoriali che se "incontrati" dall'attenzione finirebbero per organizzarsi in percetti¹⁰. Le eccezionali capacità osservate nell'autistico e raccontate dalla filmografia, sarebbero proprio l'effetto di tale azione attraverso la quale si può instaurare un rapporto con il mondo dove il predominio di una sola qualità sensoriale porterebbe, secondo D. Marcelli¹¹, a una forma di pensiero che procede per contiguità "inimmaginabili" (nel senso letterale del termine), per la nostra usuale modalità elaborativa: cose per noi completamente diverse sarebbero per l'autistico identiche.

Riassumendo: la caduta della visione del neonato come "sistema chiuso" ha portato alla comunemente accettata nozione della particolare sensibilità del cervello neonatale. Questa sensibilità si gioca secondo due polarità estreme: *a*) mancanza di stimoli (in un dato arco di tempo); *b*) loro eccesso (sempre in un dato arco di tempo).

Parlando dell'autismo, una delle conclusioni più discusse in tal senso è che la cosiddetta "posizione autistica"¹² sia in realtà una serie di modalità con le quali il lattante affronta la complessità degli stimoli ambientali, che, divenendo pervasiva, non consentirebbe il passaggio alla "posizione schizoparanoidea". Tale strategia consentirebbe all'autistico di investire a livello di coscienza primaria gli oggetti domestici, vicini a lui, e parti del suo corpo (o meglio quelle che *noi* sappiamo essere parti del suo corpo, ma che egli probabilmente considera come un'esperienza totalizzante), "divenendo" l'oggetto, in modo da non potersene appropriare, in senso riflessivo, come immagine.

In effetti il filo conduttore comune agli autori menzionati appare essere costituito dall'idea che l'autismo sia una condizione caratterizzata da un arresto nell'universo della sensorialità e dell'indistinzione; arresto provocato dall'impossibilità di tollerare la distanza e con essa di accettare la creazione di quello spazio all'interno del quale possono sorgere le rappresentazioni, preludio della possibilità di uno stato della coscienza "diverso" dalla pura sensorialità.

Il ripiegamento sulla corporeità e sulle sensazioni che da tale condizione derivano, l'illusione dell'autosufficienza, l'uso sensoriale e non strumentale degli oggetti e dei movimenti corporei, non solo inibirebbe ogni possibilità comunicativa ma anche la possibilità di un'esistenza psichica per come noi la conosciamo. Il corpo autistico appare essere, alla luce di tali concezioni, non solo un corpo incapace di comunicare attraverso un linguaggio significativo ma anche incapace di espressione e gesto condivisibile.

Del "pensiero"

Quanto detto fin qua riguardo la necessità di un distanziamento dalla sensorialità, è un qualcosa che è pienamente sviluppato nell'opera di W.R.B. Bion (del resto gli autori citati si rifanno ampiamente alle sue idee). È opportuno a questo punto ricordare che, nella sua originale visione, esiste una sostanziale differenza fra *pensare* e *usare* i pensieri. Bion ci dice che durante la nostra vita noi non pensiamo, o verosimilmente la nostra mente piuttosto che pensare, per la maggior parte del tempo usa dei trucchi per "imparare intorno alle cose". Così i pensieri, contrariamente alla nozione di senso comune, non sarebbero prodotti dall'attività dell'apparato per pensare ma preesisterebbero ad esso, sebbene in "forma" diversa da come noi li conosciamo. L'apparato mentale e la soggettività si svilupperebbero solo a condizione di poter riconoscere l'esistenza dei "metaboliti esperienziali" che "premono" per essere pensati.

Esiste in Bion una visione "circolare" della produzione simbolica, nella quale è solo vivendo un'emozionalità primaria che si può produrre pensiero ed è solo pensandola che si può dar modo ad altre emozioni di prodursi.

Il pensiero può nascere, secondo Bion, solo nell'assenza, o meglio nella "presenza dell'assenza" (il gioco di parole è necessario a specifi-

care come Bion distingue nettamente la possibilità di sostenere la percezione del “vuoto” dall’ “assenza” di soddisfazione freudiana, già incamerata come traccia mnestica¹³).

Questa concezione porta a riflettere su due implicazioni che ci appaiono degne di interesse.

Innanzitutto, a proposito della coscienza, è opportuno introdurre brevemente un concetto esposto da Bion che colpisce per la sua illuminante chiarezza, quello di “senso comune”¹⁴. Secondo Bion i percetti verrebbero organizzati da un fattore innato, il senso comune appunto, che opererebbe sulla diversità dei sensi generando un percetto unico. Dice Bion, parlando della percezione:

Supponiamo di osservare un tratto di strada ferrata che si estende a perdita d’occhio in linea retta. Allora, si vedranno convergere le due linee dei binari. Sappiamo che, se dovessimo dimostrare la convergenza risalendo i binari, la convergenza non sarebbe confermata. Ma se percorressimo un tratto abbastanza lungo, e poi guardassimo indietro il cammino percorso, la convergenza apparirebbe dietro di noi e sarebbe confermata dal nostro senso visivo: le due linee parallele si incontrano in un punto. Dov’è allora questo punto? Una teoria spiegherebbe l’incontro apparente come un’illusione ottica. Propongo di non accettare questa spiegazione, perché, in un ambito in cui si usa esclusivamente il senso della vista, non sono utilizzabili correlazioni basate sul senso comune¹⁵.

Il “senso comune” opererebbe dunque al di fuori della coscienza e della soggettività; esso appare, nella visione di Bion, una funzione che potrebbe essere accostata alla memoria procedurale, nella quale si integrano i diversi sensi e movimenti dando vita a capacità come l’andare in bicicletta o giocare a tennis ecc. Il discorso centrale dunque è legato, come sempre in Bion, alla *correlazione*: l’unico fattore indagabile è proprio la relazione fra i percetti o le emozioni; è solo la relazione che consente di istituire un rapporto di maggior verità con l’oggetto, un po’ come nel linguaggio, dove sono solo i rapporti fra le parole a determinarne il senso. Bion tende a riportare il discorso del senso comune anche alle esperienze emotive, per cui una data realtà può essere vista in modo più completo se le emozioni percepite pos-

sono integrarsi: il mio amore per te, il mio odio per te, la mia invidia per te, la mia ammirazione per te, se sono correlate tutte nella mia relazione con te, permettono, secondo Bion, un'esperienza maggiormente ampia rispetto a una verità mai afferrabile.

Il secondo suggerimento proviene da A. Ruberto¹⁶, e riguarda il concetto di *attenzione*. L'attenzione viene vista da Bion, riprendendo Freud, come un elemento dinamico, che agirebbe "andando incontro a metà strada" nei confronti della sensazione¹⁷. Si tratterebbe di un fattore in un certo qual modo selettivo, che opera in concomitanza a spinte motivazionali. Solo dal lavoro dell'attenzione può dunque nascere la possibilità di organizzazione e conseguente "filtraggio" dell'esperienza sensoriale, come primo passo per giungere a quei "mattoni" del pensiero che Bion chiama "elementi *alfa*". Al lavoro dell'attenzione si aggiungerà quello della memoria, con la conseguente strutturazione di una forma di "soggettività". Nel momento in cui uno dei fattori di quella che Bion chiama "funzione *alfa*" dovesse essere deficitario, l'esperienza, avvertita a livello sensoriale, rimarrebbe in un certo senso *impensabile*, con la conseguenza di esprimersi attraverso gli oggetti, le persone, l'"agito" insomma.

Perché l'attenzione, in quanto funzione psichica, lavori non ci sarebbe bisogno di una qualche forma di soggettività, ci sarebbe invece bisogno di una spinta motivazionale che porti a incontrare a metà strada i dati esterni e interni ed elaborarli; è solo dall'elaborazione di questi dati nascerà una forma di "pensiero" e unitamente alla memoria una forma di "soggettività" con la capacità di cogliere i percetti sotto forma di "senso comune".

In questo modello non c'è bisogno di un "Io", e nemmeno di quello che si può definire come "stato di veglia" per avvertire un'emozione; il corpo già la avverte, essa può rimanere a livello corporeo o essere elaborata e, se viene recepita dalla coscienza sensoriale, entra in azione l'attenzione e, conseguentemente, la funzione *alfa* (che agisce appunto sui dati psichici dell'esperienza sensoriale) altrimenti essa rimane nel soma e viene gestita in un modo che non ha nulla a che vedere con il pensiero, vale a dire attraverso quello che Bion chiama "schermo *beta*": un agglomerato di dati del senso non pensabili né relati che vengono evacuati attraverso l'"agito"¹⁸.

Questo porta a una concezione secondo la quale in diversi stati di

coscienza, nevrotici, psicotici, normali, ecc., e anche in quello stato che solitamente chiamiamo "normalità", possono sussistere gruppi di emozioni che, per qualche motivo, sono stati esclusi dalla possibilità di collegamento simbolico e sono divenuti pertanto inaccessibili all'esperienza cosciente. La loro attivazione potrebbe comportare quelle 'cadute' nella sensorialità, che annullano le possibilità di comunicazione e di condivisione. Si tratterebbe dei fenomeni che la Tustin chiama "barriere autistiche", per descrivere le quali evoca immagini di "congelamento" e "staticità", metaforizzando la perdita delle coordinate spazio-temporali, che pertengono all'attività della coscienza cosciente di sé¹⁹.

Il "corpo vivente" si costituirebbe dunque nel momento in cui si organizzano immagini delle sue attività vitali. Tali attività genererebbero una pensabilità via via crescente, fino ad arrivare a una costruzione armonica che riconosce la propria persistenza nel tempo, individua i propri confini e può pertanto "darsi", costituendo ciò che potrebbe essere definito come "identità corporea".

Conclusioni

Riprendendo quanto detto finora a proposito dello smontaggio, ecco una possibile ipotesi: la caduta attentiva potrebbe generare quella condizione della mente nella quale si instaura un rapporto con l'universo in cui predomina una sola qualità sensoriale. In tal modo si metterebbero in relazione "elementi smontati", che non sono simbolici nel senso che noi attribuiamo a questo termine, ma al di fuori della nostra usuale capacità di concepire un simbolo. Senza il passaggio simbolico si è tutt'uno col mondo, senza la possibilità di generare immagini vissute come tali, è come se in tutte le cose che circondano (anche nelle immagini) ci fosse qualcosa di una presunta soggettività "smontata", unisensoriale. Ora, in queste condizioni una "coscienza unisensoriale" diviene totalizzante, non consente alcuna evoluzione del pensiero e paralizza l'attenzione. Dunque, se lo psicotico, non essendo in grado di non essere cosciente di alcuno stimolo emotivo, tende a piegare la molteplicità dei significati al suo (generato in forma privata); l'autistico, allo stesso modo, piega alla sua "specificità" sensorialità (autogenerata).

Allora, spingendoci ancora oltre, perché non immaginare che, an-

che nel funzionamento cosiddetto "normale", possano sussistere aree "smontate" che, in particolari situazioni, costringono al ripiegamento su un vuoto di senso, all'interno del quale è possibile soltanto sperimentare l'immobilità gelata, descritta dalla Tustin? In condizioni diverse dall'autismo, tuttavia, la presenza di un Io capace di affacciarsi su quel vuoto e di percepirne l'abissale alienità, può avviare un tortuoso percorso di costruzione di significato.

¹ M. MAHLER *et Alt.*, *La nascita psicologica del bambino*, Boringhieri, Torino 1978.

² H. I. KAPLAN, B. J. SADOCK, *Psichiatria*, CSI, Torino 2001.

³ La posizione di S. Baron Cohen merita invece di essere menzionata per la sua originalità. Secondo questo autore il difetto di base dell'autismo risiederebbe nell'incapacità da parte del soggetto autistico di leggere la mente dell'altro, cioè di attribuire ad un qualsiasi agente intenzioni, desideri, volontà ecc.; ne consegue l'impossibilità di effettuare anticipazioni sull'altrui comportamento, cosa che rende il mondo dell'autistico incoostante, instabile, terribilmente imprevedibile. Il deficit della capacità di intenzionare, è per Baron-Cohen il risultato di un danno neurologico che interessa i circuiti nervosi responsabili del "meccanismo dell'azione condivisa" (SAM), che consente di stabilire relazioni triadiche fra Sé- Altro Agente-Oggetto; esso non funzionerebbe nelle forme più gravi di autismo. Nelle forme meno gravi, verrebbe invece a mancare il funzionamento del meccanismo di lettura della mente (TOMM), il quale permette di collegare fra loro stati intenzionali differenti, volizioni, desideri, intenzioni ecc. e di attribuire all'altro analoghi stati della mente.

⁴ Le posizioni maggiormente accreditate in questo momento della psicologia evolutiva, sostengono, in sostanza, che non è più necessario dimostrare la ricchezza delle interazioni fra il neonato la madre e il padre; questo rispetto a concezioni, ormai superate che vedevano l'infante come un soggetto passivo, isolato dall'ambiente circostante (queste ultime immagini si riferiscono alla teoria freudiana del "narcisismo primario" e alla concezione della Mahler dell'"autismo primario"). Modernamente si ritiene ormai comunemente accettato il fatto che l'apparato neurale del neonato ha la necessità di essere stimolato in una certa finestra temporale, e possiede come corollario la capacità di indurre la stimolazione stessa.

⁵ Secondo Jervis il modo di intendere tale termine si gioca in letteratura, fra due opposti: *a*) si parla di un soggetto auto-sciente in grado di gestire a livello virtuale nella propria mente l'immagine di sé, del proprio corpo, dei propri stati mentali; oppure *b*) ci si riferisce a un essere definito "lattante" ma che potrebbe tranquillamente essere definito anche "fascio di muscoli che si attivano in base a stimolazioni esterne" così come il contatto con il capezzolo attiva il riflesso di suzione (G. JERVIS, *Fondamenti di psicologia dinamica*, Feltrinelli, Milano 1993).

6 Jung riprende questa tematica in diversi scritti; la trattazione più organica è contenuta in *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (tr. it. in *Opere*, v. VIII, Boringhieri, Torino 1994).

7 In ambito junghiano la ricerca sull'autismo è stata portata avanti essenzialmente da M. Fordham. (cfr. M. FORDHAM, *Il Sé e l'autismo*, tr. it. Magi, Roma 2003).

8 L'opera di T.H. Ogden, peraltro estremamente interessante, non verrà trattata per ragioni di spazio e di continuità con il testo bioniano.

9 D. WINNICOTT, *Sviluppo affettivo e ambiente*, Armando Editore, Roma 1999.

10 È interessante a questo punto riportare quanto Jung ha affermato in proposito: "L'Io ha dimenticato infinitamente più di quanto sa. Ha udito e visto infinite cose e non ne è mai divenuto cosciente. Al di là della sua coscienza germogliano pensieri, che possono perfino fissarsi e completarsi senza che egli ne sappia nulla. Dell'incredibilmente importante regolazione dei processi interni del corpo, a cui serve il sistema nervoso simpatico, l'Io non ha che una percezione crepuscolare [...]. L'Io può dunque essere soltanto un complesso parziale. È forse quel singolare complesso la cui intrinseca coesione significa coscienza? Ma non è forse ogni coesione di parti psichiche appunto coscienza? Non si vede proprio perché debba essere coscienza solo la coesione di una certa parte delle funzioni sensoriali e di una certa parte del materiale mnemonico, e non la coesione di altre parti della psiche. Il complesso del vedere, dell'udire ecc. ha una coesione forte e ben organizzata. Non c'è ragione di ammettere che anche esso non possa essere coscienza [...]. Io

m'immagino quindi la coscienza dell'Io come una composizione delle diverse "coscienze sensoriali", dove l'indipendenza delle singole coscienze trapassa nell'unità del superiore Io [...] Come le attività visive, uditive ecc. generano un'immagine di sé stesse che, riferita all'Io, le rende coscienti, così anche l'Io come ho detto, può essere inteso quale un'immagine dell'insieme di tutte le attività che esso può abbracciare" (C.G. JUNG, *Spirito e vita*, tr. it. in *Opere*, v. VIII, Boringhieri, Torino 1994, p. 350).

11 D. MARCELLI, *L'autismo e la nascita della psiche*, Armando, Roma 1991.

12 D. MARCELLI, op. cit.

13 In effetti studiando Bion ci si rende conto che non si può essere affatto certi riguardo un discorso puramente meccanicistico sul pensiero, che consideri il cervello come il produttore del pensiero stesso; questo proprio in quanto, seguendo un ragionamento circolare (del resto confermato dalla neurologia), il substrato neurale oltre che produrre pensieri ne è in un certo qual modo prodotto (pensiamo qui al darwinismo neurale di Edelman).

14 In queste riflessioni ci accompagnerà il lavoro di G. Nebbiosi e R. Petrini.

15 W.R. BION, *Trasformazioni*, Armando, Roma 1965, p.10.

16 Comunicazione personale.

17 W.R. BION, *Apprendere dall'Esperienza*, Armando, Roma 1962, p. 24.

18 Qui le ipotesi riguardo alla genesi di un tale processo potrebbero essere tante. Possiamo intanto seguire W. Bucci nella sua ipotesi del ciclo referenziale

(attraverso il ciclo referenziale sarebbe possibile la connessione fra i molteplici processi in parallelo, di elaborazione della controparte corporea e riflessa delle emozioni, con immagini e simboli verbali corrispondenti. Il processo referenziale consentirebbe, in parole povere di rappresentare le emozioni con immagini o parole). La Bucci avanza un'ipotesi di stampo relazionale, secondo la quale, nei primi mesi di esistenza, una prevalenza di esperienze emotive positive con la figura d'accudimento sarebbe essenziale nella costruzione degli schemi emotivi, elicitati in seguito dalla rappresentazione della medesima figura. Nel caso siano predominanti esperienze dolorose, si verificherebbe la tendenza ad evitare il collegamento con oggetti simbolici messi in relazione all'affetto doloroso. L'autrice descrive diversi gradi di gravità del processo di desimbolizzazione, con differenti conseguenze. Nel caso dell'autismo l'ipotesi è che l'assenza di oggetti umani stabili o una innata inabilità a costruire forme simboliche potrebbe far fallire primariamente l'organizzazione dell'emozione intorno ai simboli.

¹⁹ Come rilevato da Ruberto, anche nel-

la visione di Jung l'attenzione è definibile come un "delicato apparato affettivo". Questo discorso può essere ampliato dicendo che si tratta di un vero e proprio meccanismo che agisce in modo uniforme, costante, automatico ecc. L'attenzione è dunque allo stesso tempo, come rilevano Bion e Jung, mossa da fattori affettivi. Jung afferma: "Da quanto ho detto dovremmo aver ricavato l'impressione che la psiche sia essenzialmente costituita da immagini. La psiche è, nel senso più lato, una successione di immagini, ma non un allineamento accidentale d'immagini, bensì una costruzione estremamente sensata e opportuna, un'intuitività di attività vitali espressa in immagini. E come la sostanza del corpo abbisogna della psiche per essere vitalmente attiva così la psiche deve presupporre il corpo vivente per poter vivere le proprie immagini" (C.G. JUNG, *Spirito e vita*, tr. it. in *Opere*, v. VIII, Boringhieri, Torino 1994, p. 351). E ancora: "Un fatto psichico è dunque un'immagine dei processi cerebrali semplici e in immagini di queste immagini in serie infinita. In tal senso l'Io è una sorta di spettatore di immagini che si producono" (*Ibid.*).

ANTIPSIKOLOGISMO HUSSELIANO E ANTICOSCIENZIALISMO FREUDIANO

Spunti comparativi

Yamina Oudaï Celso

1. *Alle
origini di un
conflitto me-
todologico:
due modelli
teoretici al-
ternativi*

Chiunque si avventuri nella frequentazione dei testi husserliani con qualche *background* di letture freudiane, o viceversa, non può non ravvisare un'evidente affinità di problematiche, di interrogativi, di questioni teoretiche di fondo che, pur nella divergenza delle soluzioni indicate dai due autori, si avviluppano comunque intorno al cruciale dilemma filosofico della soggettività. Possiamo facilmente trovare conferma di tale constatazione volgendo lo sguardo verso gli esiti ultimi di ciascuna delle due ambiziose imprese speculative: la psicoanalisi da un lato e la psichiatria fenomenologico-esistenziale dall'altro. Quest'ultima costituisce il risultato dell'applicazione del metodo fenomenologico, pur attraverso le ibridazioni della lezione heideggeriana, allo specifico ambito disciplinare delle scienze psicologiche e clinico-psichiatriche, sull'onda lunga di quel progetto enciclopedico di rifondazione onnicomprensiva delle conoscenze umane che Husserl si riproponeva di attuare attraverso la riduzione fenomenologica e che trova la sua concretizzazione settoriale proprio nella *Daseinsanalyse* di Ludwig Binswanger, fino ad arrivare alla *verstehende Psychologie* di Karl Jaspers. L'asprezza polemica con cui i due approcci analitici si contrappongono è fin troppo nota: la psicoanalisi viene tacciata di rigidità deterministico-naturalistica, di su-

bordinazione dello psichico ad un riduzionismo energetico-biologico che ne fraintenderebbe le strutture attraverso concatenazioni causali inadeguate e ingenererebbe in tal modo una contraddizione del modello teorico rispetto alla prassi terapeutica; in alternativa ad essa viene proposto un approccio fenomenologico-esistenziale, mutuato dalle *Geisteswissenschaften* anziché dalle *Naturwissenschaften*, che inquadri la realtà inscindibilmente mentale e fisica del singolo individuo come peculiare e irriducibile modalità di adattamento al circostante mondo della vita (*Lebenswelt*) facendo esclusivo affidamento sui fenomeni osservabili; dal canto suo la psicoanalisi rivendica l'imprescindibilità della propria indagine sull'inconscio, accusando di ingenuità o inefficacia terapeutica, quando non addirittura di abuso farmacologico, i fautori dell'orientamento opposto.

Quel che in questa sede interessa non è però un'indagine sulle implicazioni cliniche dei singoli metodi. Lasciando per un attimo tra parentesi i risvolti psicopatologici, le evoluzioni successive e le ramificazioni delle singole scuole, qui ci preme compiere una sorta di percorso a ritroso che consenta di ricondurre i metodi, e soprattutto le rispettive conflittualità, alla loro prima scaturigine teorica e testuale, ovvero al pensiero dei due "fondatori".

Husserl e Freud appaiono subito entrambi non solo immuni ma addirittura tenaci oppositori di quell'implicito e diffusissimo pregiudizio ontologico secondo il quale si tende spesso ad irrigidire entro una schematica dicotomia gli ambiti speculativi "alti", cioè logico-metafisici o *lato sensu* etichettabili come "pensiero astratto", da un lato e la concretezza del discorso esperienziale, del flusso degli accadimenti psicologici, dall'altro, quasi che la mente logica, argomentante, razionalizzante e quella senziente, affettiva, evocante (l'esperienza e il giudizio, per dir-

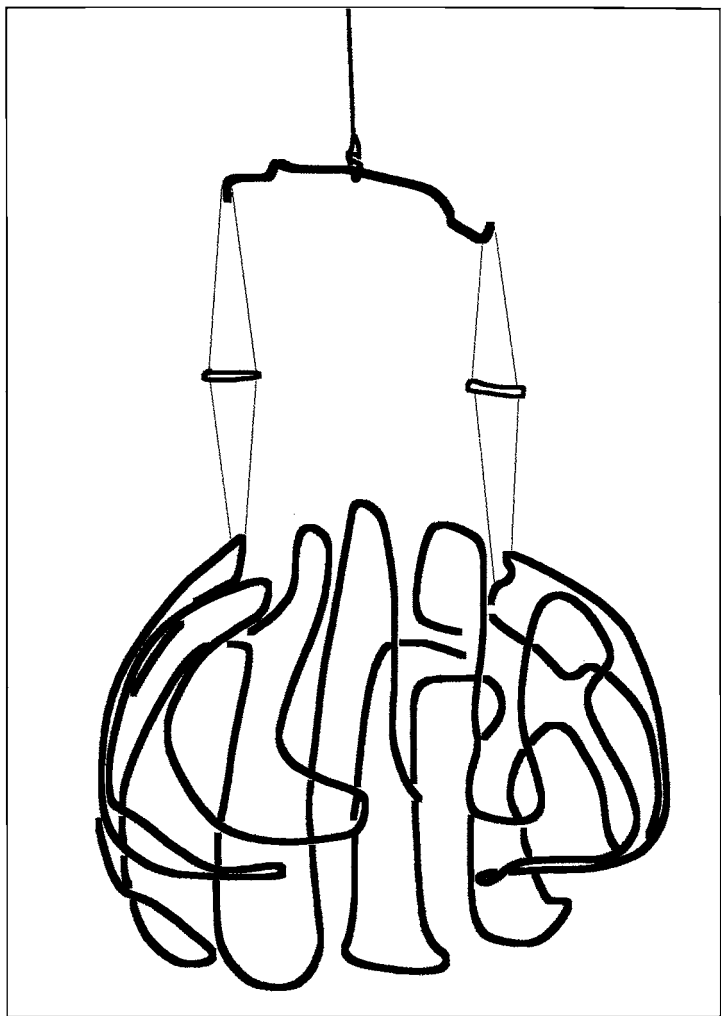
la con Husserl) appartengano a mondi separati invece di coesistere, come effettivamente accade, all'interno di un unico cervello umano.

In entrambi i casi – ciascuno all'interno del proprio orizzonte di riferimento – questa agguerrita strategia di approccio al tema della soggettività non tende, contrariamente a quanto si potrebbe prevedere od obiettare (come effettivamente si è insinuato da più parti, secondo una sorte interpretativa altrettanto comune ai due autori), a minare l'attendibilità dei ragionamenti e delle più inattaccabili costruzioni del pensiero, bensì, al contrario, a elaborare modalità di comprensione e di penetrazione razionale sempre più potenti. Tanto in Husserl quanto in Freud, infatti, il fine ultimo è quello di un'estensione dei domini della razionalità e di un affinamento dei suoi strumenti: tale il senso del notissimo *slogan* freudiano "Dove c'è l'Es deve subentrare l'Io", proposito altrimenti ribadito ricorrendo alla metafora dello Zuiderzee, del mare olandese da bonificare, immagine di quell'inconscio che occorreva progressivamente annettere alla terraferma della ragione. Anche la polemica ingaggiata da Husserl per fronteggiare (inizialmente, a proposito della teoria degli aggregati numerici dipendenti dai collegamenti collettivi psicologici) l'accusa di psicologismo, cioè di misconoscere la consistenza formale dei concetti logici ed aritmetici (quale ad esempio la nozione di numero) riducendoli alla loro genesi mentale, può essere letta in chiave analoga: egli, ben lungi dall'identificare gli oggetti con l'esperienza psichica che il soggetto percipiente ha di essi (differenziandosi in ciò da Brentano), non commette l'errore di risolvere il razionale nell'empirico o l'oggettivo nel soggettivo, ma, proprio al fine di evitare relativizzazioni e convenzionalismi (ancor più che nominalismi o formalismi) individua una netta distinzione tra le forme ca-

tegoriali, le essenze configuranti l'oggetto nella sua accezione ideale, in quella purezza concettuale verso la quale egli prioritariamente tende, e l'aspetto intenzionale, ossia il complesso delle caratteristiche fenomeniche e contingenti con cui esso si offre alla nostra comprensione:

Abbiamo ora bisogno di un'altra distinzione più ampia, cioè di quella tra oggetti indipendenti e oggetti dipendenti. Dipendente è ad es. una forma categoriale, in quanto rimanda necessariamente ad un substrato, di cui è forma. Substrato e forma sono essenze che rimandano l'una all'altra, non pensabili l'una senza l'altra. In questo più ampio senso diciamo dipendente la forma puramente logica, ad es. la forma categoriale "oggetto" nei riguardi di tutte le materie d'oggetto, o la categoria "essenza" nei riguardi di tutte le essenze determinate, ecc. [...] ... ogni singolarità, inserita in un concreto, considerata come differenza, conduce ad un sistema separato di specie e generi, e quindi a generi superiori separati. Ad es., nell'unità di una cosa fenomenica, quella determinata figura conduce al genere superiore di figura spaziale in generale, quel determinato colore conduce al genere superiore di qualità visibile in generale².

Nell'ambito dell'annosa *querelle* tra logicisti e psicologisti (denominazione inaugurata da Kant a proposito della non derivabilità del valore delle forme a priori spazio-temporali dalla semplice constatazione del loro accadere psichico e successivamente impiegata nell'ambito della polemica contro l'idealismo hegeliano come monito al recupero dell'osservazione empirica), Husserl mantiene insomma, pur con varie oscillazioni e ripensamenti interni al proprio sistema, una posizione di sostanziale equidistanza, sal-



Iatroencefalo, 2003 (alluminio dipinto, 90x60x55 cm.)

vaguardando da un lato il valore oggettivo e ideale dei principi logico-matematici (platonismo?), in contrapposizione alla contingenza e alla relatività degli atti soggettivi che si indirizzano ad essi, e dall'altro l'attenzione verso la soggettività medesima. Fine della riduzione eidetica è infatti quello di incorporare dal coacervo dell'esperienza psicologica proprio le verità ideali ed astratte, ossia quelle forme pure che, pur isolabili nella loro assoluta intelligibilità, non trovano – come è del resto acquisito dalla migliore tradizione aristotelica – alcuna modalità di esistenza nel mondo reale se non nella molteplicità dei singoli oggetti percepibili. Nel brano appena menzionato Husserl lo afferma chiaramente, in qualche modo sovvertendo una gerarchia ontologica codificata. Ecco quindi entrare in scena quell'attitudine rigorosamente raziocinante che già indicavamo come comune a Husserl e Freud, che dal magma dell'esperienza psichica muovono entrambi, ciascuno a proprio modo, alla ricerca di appigli incontrovertibili, siano essi le verità logiche o i principi dell'accadere psichico. E sulla compenetrazione di fatto esistente tra attività mentali "alte" e dinamiche psichiche comunemente ritenute di livello "inferiore" (e inconscio) si pronuncia molto eloquentemente lo stesso Freud:

Abituati a far nostro comunque il punto di vista di una valutazione sociale ed etica, non ci meraviglia sentire che la spinta delle passioni deteriori debba svolgersi nell'inconscio; in compenso ci aspettiamo che le funzioni psichiche trovino tanto più facilmente accesso sicuro alla coscienza quanto più elevato è il posto che occupano nella scala di quei valori. Ma l'esperienza psicoanalitica ci disinganna su questo punto. Abbiamo da un lato prove che anche un lavoro intellettuale sottile e difficile, che

normalmente richiede una rigorosa meditazione, può essere effettuato in modo preconcio senza pervenire alla coscienza. Non vi sono dubbi su casi di questo genere: essi si verificano ad esempio nel sonno. Un individuo, subito dopo il risveglio, può trovarsi in possesso della soluzione di un difficile problema matematico o di altra natura, al quale quel giorno si era applicato invano. Molto più strana è però un'altra esperienza. Apprendiamo dalle nostre analisi che vi sono persone nelle quali l'autocritica e la coscienza morale – e cioè prestazioni della psiche alle quali viene attribuito un valore grandissimo – sono inconscie e producono proprio in quanto tali i loro effetti più rilevanti³.

2. Dilemmi della scientificità: paradigmi naturalistici e asserita pregiudizialità dell'epochè

Coerentemente con quanto abbiamo appena rilevato, dobbiamo ritenere che le vere propensioni antipsicologistiche di Husserl si evidenzino non tanto in ordine al binomio logica/psicologia, quanto piuttosto nell'ambito della severa critica alla quale egli sottopone, al fine di rivendicare l'originalità e la validità del metodo da lui proposto, la fondazione della psicologia come scienza, non alla luce del logicismo tradizionale ma proprio sulla base dei principi della riduzione fenomenologica. L'Husserl più antipsicologista e antifreudiano sembra essere proprio quello della *Krisis* (non a caso è proprio a quest'opera che viene annessa, come vedremo tra poco, la celebre appendice XXI di Fink "sul problema dell'inconscio"). Il bersaglio polemico verso il quale egli prevalentemente si rivolge va identificato, a rigore, nella psicologia tradizionale di stampo deterministico-positivista, colpevole, secondo Husserl, di aver assoggettato al medesimo sforzo di oggettivazione cui le varie scienze naturali sottopongono i rispettivi oggetti di indagine, quella stessa mente umana che è in realtà autrice del processo di oggettivazione, produ-

cendo così un malsano corto-circuito tra l'Io che indaga e l'io che viene indagato:

[...] la psicologia fallì, perché fin da quando fu fondata come psicologia autonoma rispetto alle scienze della natura, trascurò di indagare il senso del compito che per essenza le era imposto in quanto scienza universale dell'essere psichico. Piuttosto essa pose i propri compiti ed elaborò il proprio metodo sull'esempio delle scienze naturali, si lasciò guidare dall'ideale della filosofia moderna, dall'ideale di una scienza universale obiettiva e perciò concreta⁴.

Husserl taccia quindi di dualismo questa prospettiva falsamente oggettivante che di fatto riduce lo psichico al rango della materia inanimata, proponendo come atteggiamento alternativo quello dell'analisi fenomenologica, cioè di un approccio che tematizzi la relazione tra un soggetto e un oggetto entrambi immersi nel flusso della *Lebenswelt*:

In quanto io, nella mia qualità di filosofo, rifletto conseguentemente su di me e sull'io che è costantemente fungente nell'evoluzione delle esperienze e delle opinioni che ne derivano, sull'io in quanto ha coscienza del mondo e in quanto si occupa coscientemente di esso [...] mi rendo conto che questa vita di coscienza è intrinsecamente vita intenzionalmente operante, attraverso la quale il mondo-della-vita ha già sempre ottenuto e sempre di nuovo ottiene un senso e una validità. In questo senso qualsiasi obiettività reale e mondana, anche quella degli uomini e degli animali, e quindi anche quella delle "anime" va considerata un'operazione costituita. Perciò l'essere psichico, la spiritualità di qualsiasi tipo (come le comunità umane e le cultu-

re), e perciò la stessa psicologia, rientrano nel problema trascendentale. Trattare questi problemi su un terreno ingenuo-obiettivo e attraverso il metodo delle scienze obiettive, sarebbe un controsenso, un circolo vizioso⁵.

La dimensione alternativa additata da Husserl troverà attuazione proprio in quella analitica esistenziale e in quella psicologia comprendente (Binswanger e Jaspers) di cui parlavamo all'inizio: qui la polemica diverrà ancor più esplicitamente antipsicoanalitica poiché proprio Freud (al quale lo stesso Husserl della *Krisis* sembra alludere, oltre che nell'appendice XXI, anche negli sporadici riferimenti all'inconscio) verrà personalmente chiamato in causa in quanto responsabile, secondo i fenomenologi, di aver ridotto la coscienza a epifenomeno di un meccanismo fisiologico-energetico di equilibri pulsionali. Vale a dire di aver concepito la psiche nei termini di rapporti di forze di per sé cieche e spersonalizzate, come la libido o le pulsioni di morte, rispetto alle quali la coscienza (l'*Ich* freudiano) svolgerebbe una funzione puramente sovrastrutturale, trattandosi di forze interagenti secondo uno schema causale meccanicistico che non terrebbe conto della specificità della singola realtà psichica. La radicalità un po' estremistica di queste critiche (che spesso vengono temperate affermando che, in contrapposizione a tale impianto teorico, Freud avrebbe in realtà elaborato un approccio terapeutico teso a considerare realmente il paziente nella sua globalità di persona) deve apparirci quanto meno sospetta: innanzitutto sorge spontaneo il chiedersi quale residuo spazio di scientificità (intendendo la scientificità non come scientismo ma neutralmente, per così dire al grado zero, come *habitus* di rigore metodologico che consenta ad una qualsiasi asserzione di assurgere a dignità speculativa) resti a

disposizione della psicologia quando addirittura, in nome dell'aderenza all'esperienza pura e semplice, si neghi la possibilità di rinviare dal caso singolo ad un qualsivoglia paradigma di spiegazione: anche l'analisi più comprensiva e meno matematizzante che si possa concepire deve necessariamente contemplare, almeno implicitamente, l'idea di una preesistente regolarità di fenomeni dai quali poter evincere qualcosa di simile ad una norma, o quanto meno ad un criterio-guida alla luce del quale leggere il presente. Si è infatti auspicato⁶ che la psicologia fenomenologica elabori, al di là di una generale disposizione comportamentale verso l'oggetto d'indagine, un bagaglio sostanziale che dia corpo ad ipotesi teoriche compiute. Sarebbe infatti interessante verificare fino a che punto la psichiatria fenomenologica riesca in concreto ad affrancarsi da quelle strutture causali e da quei modelli esplicativi naturalistici che essa tanto denigra, e se la classica bipartizione, anch'essa positivistica, tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften* consenta davvero una collocazione univoca dei vari ambiti dello scibile, in particolare di uno strumento di indagine così ibrido quale sembra essere appunto la psicoanalisi. Freud fu infatti sottoposto, fin dagli albori della propria impresa, a un vero e proprio fuoco incrociato di obiezioni, curiosamente di segno opposto, che evidenziavano a seconda dei casi lo sconfinamento in una dimensione mitico-irrazionalistica (è il caso di parte della medicina ufficiale coeva, di certo Wittgenstein e della copiosa letteratura anglosassone impegnata a vagliare la scientificità della psicoanalisi dal punto di vista della filosofia analitica) o, viceversa, lo scivolamento lungo una china deterministica, come appunto rilevato dalla suddetta critica fenomenologica. Freud reagisce in modo opposto a seconda del tipo di accusa rivoltagli, ribadendo, nel primo caso, il proprio bagaglio di compe-

tenze mediche e di accurate osservazioni casistiche, o evidenziando invece, in relazione al secondo ordine di obiezioni, il carattere evolutivo e problematico delle ipotesi teoriche che egli avanza, dimostrando in tal modo un'indubbia sensibilità, quasi da filosofo della scienza, verso le implicazioni epistemologiche del suo procedere:

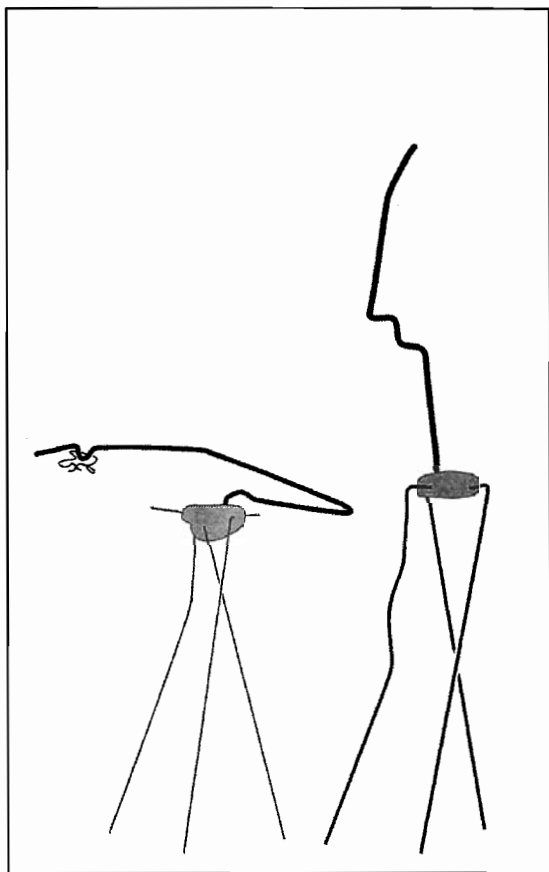
È vero che anche la mia affermazione relativa al carattere *regressivo* delle pulsioni si fonda su un materiale empirico, e cioè sull'osservazione dei fatti che si riferiscono alla coazione a ripetere. Ma può darsi che io abbia sopravvalutato la loro importanza. E in ogni caso quest'idea può essere sviluppata solo a condizione di combinare ripetutamente i dati di fatto con elementi puramente speculativi, e quindi allontanandosi assai dall'osservazione. Si sa che il risultato finale di una costruzione teorica diventa tanto meno attendibile quanto più spesso si compie questa operazione. Ma il grado dell'incertezza non è decidibile. Si può arrivare felicemente in porto o finire ignominiosamente fuori strada. [...] purtroppo gli uomini sono raramente imparziali quando si tratta delle cose ultime, dei grandi problemi della scienza e della vita. [...] Mi affretto però ad aggiungere che questo atteggiamento autocritico non ci obbliga affatto a dimostrare una particolare tolleranza verso le opinioni che divergono dalle nostre. È perfettamente legittimo respingere inesorabilmente quelle teorie che nell'analisi si rivelano fin dai primi passi in contrasto con l'osservazione, ed essere al tempo stesso consapevoli che la validità delle teorie da noi proposte è soltanto provvisoria. [...] Non potremmo descrivere altrimenti i processi in questione, anzi, non li avremmo neppure percepiti⁷.

Il complesso problema della scientificità della psicoanalisi è in Freud strettamente compenetrato con quello altrettanto dibattuto del suo rapporto con la filosofia (il giovane Freud fu a lungo combattuto nell'alternativa tra studi medici e studi filosofici, nei quali comunque profuse rilevanti energie), a volte evocata attraverso *l'auctoritas* di alcuni dei suoi più illustri esponenti (come Platone, Empedocle o Schopenhauer) a titolo di sostegno o ispirazione di talune tesi, in altri casi invece rigettata come fonte di opinioni non suffragate dall'osservazione scientifica, o come espressione di visioni del mondo inficiate da un pregiudizio coscienzialista (q.v. *infra*) e perciò pervase da una forzata coerenza sistematica.

A fronte delle disparate indicazioni di segno opposto (scientismi o filosofeggiamenti) che nell'opera freudiana possiamo reperire *ad libitum*, lo stesso Freud sembra fornirci un utile indizio quando, in momenti di particolare lucidità ed equidistanza – documentabili in brani come quello appena menzionato o quello riportato qui di seguito – egli colloca la psicoanalisi su una sorta di crinale intermedio tra scienza (nella fattispecie, psicologia) e filosofia:

Come si vede, dunque, dalla propria posizione intermedia tra medicina e filosofia la psicoanalisi deriva soltanto svantaggi. Il medico la reputa un sistema speculativo e non vuol credere che essa, al pari di ogni altra scienza naturale, sia fondata sull'elaborazione paziente e faticosa di dati di fatto derivanti dal mondo delle percezioni; il filosofo, che la commisura sul metro delle proprie artificiali formazioni sistematiche, reputa impossibili le sue ipotesi di partenza e le rimprovera la mancanza di chiarezza e precisione dei concetti generalissimi cui è pervenuta⁸.

Ornitopellegrino e antropellegrino,
1998,
vetro e
quercia,
110x50x35
+ 145x40x40
cm.



La questione è indubbiamente ardua e non compiutamente analizzabile in questa sede: certamente l'antideterminismo della fenomenologia può esercitare sulla psicoanalisi una funzione salutare, evitando che essa si sclerotizzi entro schemi esplicativi forzati e consentendoci di intuire come il piano della scienti-

ficità non possa essere attinto – come invece ci si è sforzati di fare attraverso i vari tentativi di riformulazione operazionistica della pratica analitica – attraverso un'assimilazione alle scienze dell'osservazione; è pur vero però che concetti come censura, rimozione (*Verdrängung*), difesa (*Abwehr*), inconscio (*Unbewusst*) etc. sono di fatto entrati a far parte tanto del vocabolario comune quanto di quello scientifico. Va quindi sottolineata la caratterizzazione ibrida che il sapere psicanalitico inevitabilmente assume e che deriva in parte dalla presenza in esso di elementi interpretativi indispensabili a decodificare l'impianto della storia individuale, come ampiamente emerge dagli approcci ermeneutici di Ricoeur, Derrida e Foucault. Solo una parte della realtà indagata dalla psicoanalisi è riducibile ad un linguaggio di osservazione, poiché il resto costituisce materia di un lavoro esegetico paragonabile piuttosto ad una ricostruzione storica. Sono insomma compresenti nel discorso psicanalitico proposizioni di carattere generale e astratto, e proposizioni di carattere storico, che presuppongono cioè lo sforzo di calarsi nella specifica vicenda psichica individuale, di modo che accanto alla dimensione della causa (relazione tra fatti osservabili) venga ad assumere rilevanza anche quella del motivo (ragione per cui si fa qualcosa), e quindi del senso che un evento assume non in astratto ma nella prospettiva del soggetto percipiente. L'affinità con il progetto fenomenologico non potrebbe essere, se non nei *mezzi* almeno in questi *fini*, più esplicita di così.

La psicoanalisi vera non si fossilizza sulla pura e semplice causalità naturalistica, poiché suo interesse prioritario non è il sostituire la conoscenza all'ignoranza del soggetto circa l'assetto delle sue componenti psichiche (errore in cui incorre quella che lo stesso Freud stigmatizza come "psicoanalisi selvag-

gia”), ma è l’operare alle radici di questa ignoranza, cioè lo sciogliere quelle resistenze interiori che si pongono come spartiacque tra il consapevole e l’inconsapevole. Freud è molto esplicito al riguardo:

È un concetto da lungo tempo superato e derivante da apparenze superficiali, quello secondo il quale l’ammalato soffrirebbe per una specie di insipienza, per cui, se si elimina questa insipienza fornendogli informazioni (sulla connessione causale della sua malattia con la vita da lui trascorsa, sulle esperienze della sua infanzia e così via) egli dovrebbe guarire. Non è un tale “non sapere” per se stesso il fattore patogeno, ma la radice di questo “non sapere” nelle *resistenze interne* del malato, le quali in un primo tempo hanno provocato il “non sapere” e ora fanno in modo che esso permanga. Il compito della terapia sta nel combattere queste resistenze. La comunicazione di quanto l’ammalato non sa perché lo ha rimosso, è soltanto uno dei preliminari necessari per la terapia. Se la conoscenza dell’inconscio fosse tanto importante per il paziente quanto ritiene chi è inesperto di psicoanalisi, basterebbe per la guarigione che l’ammalato ascoltasse le lezioni o leggesse dei libri⁹.

Confutata quindi l’idea di una psicoanalisi deterministica e naturalistica, lo scarto che la separa dall’impresa fenomenologica comincia ad assottigliarsi. In entrambi i casi la soggettività è accostata nella sua veste più problematica e radicale di finestra sul mondo, di radice dell’intelligibilità delle cose, (anche Freud si proietta infatti verso un’indagine psicoanaliticamente ispirata delle istituzioni e della società) e la complessità dello sforzo (che in psicoanalisi si giova, diversamente da quanto accade nella fenomenologia husserliana, di un rapporto diadico, in cui il binomio

oggettivo/soggettivo è quanto meno stemperato nella dialettica dei ruoli paziente/analista) è proporzionata all'ambizione della meta. Husserl ritiene di poter attingere, attraverso l'*epochè* o sospensione del giudizio, uno sguardo di imparziale equidistanza che consenta di indagare la specifica modalità con cui le singole cose si manifestano alla coscienza, compiendo quindi un'operazione trascendentale che schiuda una dimensione quasi di onniscienza, o comunque un'angolazione visuale a differenza delle altre finalmente corretta e incontaminata da pregiudizi.

In realtà una simile aspirazione, simili tratti di definitività e di assoluta ortodossia attribuiti all'*epochè*, intesa come una sorta di modello normativo di conoscenza al quale sia possibile accedere semplicemente sbarazzandosi delle apparenze ingannevoli, conducono, come già rilevava Heidegger e come Sini ha analizzato¹⁰, a una semplificazione ingenua, come se l'*epochè* non fosse essa stessa, a sua volta, un'operazione umana compiuta da un soggetto umano a sua volta immerso nel flusso degli accadimenti coscienziali, origine egli stesso di quello sguardo descrittivo che produce l'*epochè* e non può quindi esserne facilmente "depurato". La partita con la psicoanalisi resta dunque aperta.

3. *La critica
freudiana del
postulato co-
scienzialista
e il problema
delle geni e
sintesi
passive hus-
serliane*

Consapevole del carattere decisivo ed irreversibile della scoperta psicanalitica dell'inconscio, Freud – nello scritto *Una difficoltà della psicoanalisi* del 1916 – istituisce un parallelo tra l'umiliazione biologica inflitta al genere umano attraverso la teoria evoluzionistica darwiniana della discendenza dell'uomo dall'animale, l'umiliazione cosmologica della rivoluzione eliocentrica copernicana contro l'idea di un universo antropocentrico e l'umiliazione psicologica che il concetto di inconscio promuove contro l'amor proprio di una coscienza che fino ad allora si preten-

deva perfettamente autoconsapevole. Forte dell'idea che la realtà psichica sia invece dominata da una dimensione ancestrale ed enigmatica posta al di sotto della soglia di percezione mentale comune del singolo individuo, Freud contesta aspramente l'ingenuità in cui la filosofia continua a cullarsi identificando lo psichico con il conscio e postulando l'illusione di una soggettività trasparente a se stessa:

Nella loro stragrande maggioranza i filosofi chiamano psichici soltanto i fenomeni della coscienza. Il mondo di ciò che è cosciente coincide per essi con l'ambito di ciò che è psichico. E tutte le altre cose che accadono in quell'entità così difficile da afferrare che è l'"anima", i filosofi le ascrivono alle determinanti organiche della psiche, ovvero a processi che si svolgono in parallelo ai processi psichici. Per esprimerci in termini più rigorosi, l'anima non ha altri contenuti se non i fenomeni della coscienza, e dunque la scienza dell'anima, la psicologia, non può avere che quest'unico oggetto. I profani del resto non la pensano diversamente. Cosa dirà dunque il filosofo di una dottrina come la psicoanalisi la quale asserisce al contrario che ciò che è psichico è in sé inconscio, essendo la consapevolezza soltanto una qualità che può aggiungersi o non aggiungersi al singolo atto psichico e che, quand'anche manchi, nulla di quell'atto viene peraltro mutato?¹¹

La nozione di inconscio, che contempla in Freud numerose autorevoli ascendenze filosofico-letterarie (si pensi, tra tutti, a Schopenhauer e Groddeck) debitamente richiamate, ma anche precise attestazioni scientifico-sperimentali (la suggestione postipnotica indagata con Charcot alla Salpêtrière di Parigi), è, com'è noto, soggetta a un'evoluzione interna nel si-

stema della teorizzazione freudiana: la più generale e ricorrente macrodistinzione che si è soliti individuare è quella tra la concezione cosiddetta "topica" di inconscio, che presiede alla redazione della *Metapsicologia* del 1915, e la successiva "prospettiva dinamica" inaugurata dalla svolta de *L'Io e l'Es* del 1922, in cui l'inconscio, lungi dall'essere identificato con un circoscritto luogo della psiche separato dagli altri due (come nell'originaria tripartizione *Ich*, *Es* e *Über-Ich* o *Ichideal*), diviene una qualità aggettiva degli accadimenti psichici, a seconda del grado di consapevolezza che li contraddistingue.

Senza volerci ora addentrare nella dettagliata esposizione della teoria freudiana dell'inconscio, quel che ci preme qui sottolineare è come, nella sua formulazione più avanzata e definitiva, essa preveda un complesso meccanismo di interazione tra Io ed Es, i cui rispettivi territori sono inquadrati in un sistema di sovrapposizioni: l'Io, cioè la componente psichica cosciente dalla quale provengono le rimozioni, le censure oniriche e tutte le varie forme di imbrigliamento della vita inconscia, costituisce soltanto una parte differenziata, una sorta di escrescenza o protuberanza, di quella superficie sottostante rappresentata appunto dall'Es, mentre il Super-Io, sede dei modelli e degli imperativi comportamentali, costituisce a sua volta una specifica differenziazione dell'Io.

Un individuo è dunque per noi un Es psichico, ignoto e inconscio, sul quale poggia nello strato superiore l'Io, sviluppatosi dal sistema percettivo come da un nucleo. Sforzandoci di fornirne una rappresentazione grafica, aggiungeremo che l'Io non avviluppa interamente l'Es, ma solo quel tanto che basta a far sì che il sistema percettivo formi la sua superficie [dell'Io], e cioè più o meno come il

disco germinale poggia sull'uovo. L'Io non è nettamente separato dall'Es, ma sconfina verso il basso fino a confluire con esso. Ma anche il rimosso confluisce con l'Es, di cui non è altro che una parte. Il rimosso è separato nettamente soltanto dall'Io, mediante le resistenze della rimozione; può tuttavia comunicare con l'Io attraverso l'Es¹².

Va però sottolineato che, al di qua della sua interazione dialettica con l'Es, l'Io freudiano si edifica sul sistema percettivo identificato nel binomio *Wahrnehmung-Bewusstsein* (percezione-coscienza): è con riferimento ad esso che Freud potrà addirittura affermare¹³ che l'Io coincide con la realtà corporea per quella parte in cui è esso stesso fondato sulla percezione sensoriale. A partire da questa puntualizzazione freudiana, sarebbe interessante verificare fino a che punto, malgrado la prioritaria accentuazione del tema dell'Es, di quell'ancora insondato che connota la psicoanalisi come psicologia del profondo, emerga a tratti anche in Freud un'attenzione alla sensibilità corporea forse non incompatibile con la valorizzazione tipicamente fenomenologica della corporeità.

Ma, al di là di quest'ultima questione, il più cruciale spunto di riflessione si coglie considerando come la stessa problematica dell'inconscio divenga oggetto da parte di Husserl di un atteggiamento ambivalente. Da quanto si legge nell'appendice XXI di Fink (originariamente non destinata alla pubblicazione), la questione dell'inconscio viene infatti polemicamente ridimensionata alla stregua di un falso problema, derivante da un'implicita teoria dogmatica della coscienza cui dovrebbe subentrare un approccio autenticamente intenzionale e fenomenologico che supererebbe la contrapposizione conscio/inconscio:

L'ingenuità a cui alludiamo consiste, prima di ogni teorizzazione dell'inconscio, in un'omissione. Si crede sempre di sapere già che cosa sia il "conscio", la coscienza, e ci si sottrae al compito di tematizzare progressivamente quel concetto, rispetto al quale qualsiasi scienza dell'inconscio deve delimitare il proprio tema, il concetto appunto di coscienza. Ma poiché non si sa cosa sia la coscienza, ci manca di principio l'inizio di una scienza dell'"inconscio"¹⁴.

Tuttavia in altra sede è lo stesso Husserl che, esattamente nel cuore del proprio impianto fenomenologico, sembra non poter fare a meno di considerare l'esistenza di elementi esterni alla psiche cosciente, esercitanti su di essa un influsso condizionante che la rende passiva, come qualcosa che da un certo punto di vista *non agit sed agitur*:

Domandiamoci ora [...] quali siano i principi universali della genesi costitutiva. Questi si distinguono nelle due forme fondamentali di principi della genesi attiva e della genesi passiva. Nella prima l'io funge come costitutivo e produttivo, secondo specifici atti d'io. Si trovano qui tutte le operazioni della ragion pratica nel senso più ampio. In tal senso anche la ragione logica è pratica. [...] In ogni caso ogni costruito dell'attività presuppone necessariamente come grado inferiore una passività che determina la pre-datità, seguendo la quale noi ci imbattiamo nella costituzione secondo genesi passiva. Quel che per così dire nel vivere ci viene incontro come "pronto", come mera cosa esistente [...] è ciò che è dato nell'originarietà del "se stesso" nella sintesi dell'esperienza passiva. Come tale, questa cosa è già-data per le attività spirituali che iniziano con l'apprensione attiva. Mentre queste

attività compiono le loro operazioni sintetiche, continua intanto a svolgersi la sintesi passiva che fornisce loro ogni materia. [...] È proprietà di una genesi essenziale che l'io, l'ego, già al primo sguardo possa avere esperienza di una cosa. [...] Tutto quel che è noto rimanda ad un originario conoscere per la prima volta. Quel che diciamo ignoto ha pur una sua forma strutturale di notorietà¹⁵.

Anche Husserl, quindi, non può esimersi dal rilevare, proprio sulla scorta dell'osservazione fenomenologica, come la coscienza, prima di intervenire attivamente sul mondo circostante, risulti a sua volta condizionata da formazioni percettive ad essa antecedenti che vengono indicate come "pre-datità" o "sintesi passive" risultanti da processi di "genesì passiva" che ricorrono anche nella genealogia delle formazioni logiche descritta in *Esperienza e giudizio*, nel 1939: in virtù di tali meccanismi la cosa, nel momento stesso in cui viene conosciuta, si pone in una certa misura come "già data", in quanto residuo di apprendimenti percettivi anteriori, risalenti addirittura all'infanzia. L'affinità funzionale con l'inconscio psicoanalitico non potrebbe essere più evidente e conclamata:¹⁶ tanto Husserl quanto Freud intuiscano come anche ciò che precede l'attività significativa della nostra mente e normalmente sfugge ad essa, racchiude in sé una struttura intrinsecamente significativa, che può ugualmente essere oggetto di indagine e di teorizzazione; in entrambi i casi si fa quindi strada l'idea di un'originarietà, di una storia anteriore che produce persistenti effetti anche sulla coscienza presente.

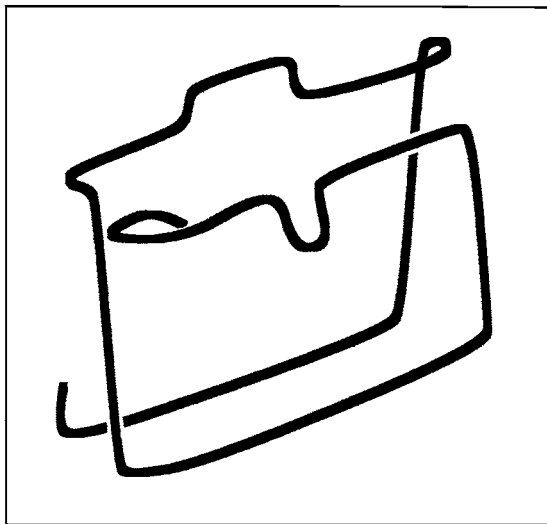
Tuttavia nell'orizzonte della fenomenologia nessuna peculiarità ontologica o epistemologica sembra caratterizzare la sfera della pre-datità; non emerge in essa alcun indizio di differenza sostanziale rispetto al

dominio della coscienza attiva: in altri termini Husserl non enuclea nell'ambito della passività quelle leggi di sistema (come il rifiuto della negazione, la tendenza alla sovrapposizione o alla risoluzione del tutto nella parte *etc.*) che nell'impianto freudiano contraddistinguono in modo specifico la vita psichica inconscia differenziandola strutturalmente da quella cosciente. Di conseguenza, in Husserl non è prevista alcuna particolare tecnica di rilevazione dei contenuti delle sintesi passive, non esiste traccia di quella sofisticata strategia di accesso elaborata da Freud: costui si è reso conto, per primo, di come i vissuti psichici più originari, quelli che in Husserl si generano passivamente, possano essere colti solo contrapponendosi a una resistenza interiore che la nostra mente normalmente oppone alla percezione cosciente di essi: è in questa accortezza interpretativa che si sostanzia, alla fine, la prassi psicoanalitica.

4. *Intenzionalità e investimento: le comuni ascendenze brentariane*

Il tentativo di inquadrare Husserl e Freud in un approccio comparativo non può prescindere da un pur sommario riferimento al comune maestro Franz Brentano, e in particolare alla sua *Psychologie vom empirischen Standpunkt* ("Psicologia dal punto di vista empirico") del 1874, principale luogo di elaborazione di quella teoria dell'intenzionalità destinata ad incanalare parallelamente i percorsi dei due celebri allievi. Il presupposto innovativo fondamentale della psicologia brentaniana consiste nel distaccarsi finalmente dalla convinzione che lo psichico debba identificarsi con la coscienza, focalizzando invece l'attenzione sull'importanza della relazione mente-oggetto. La nozione di "intenzionalità", desunta – com'è noto – dalla terminologia scolastica medievale, allude infatti all'inerenza della mente a un oggetto, al suo rapportarsi a un contenuto esterno, per cui non si dà fenomeno psichico senza che quest'ultimo contenga

La borsa di
Matteotti
(mai trovata,
piena di
documenti),
2004,
ferro,
49x54x16
cm.



in sé qualcosa che funga da oggetto, in assenza del quale non si potrebbe neppure parlare di soggettività (“dove non c’è oggetto non c’è neppure soggetto”, afferma infatti Brentano).

Husserl riconfigurerà la relazione intenzionale potenziando notevolmente i tratti di autonomia ontologica e di necessità strutturale dell’oggetto intenzionato e identificando quest’ultimo non tanto nel comune oggetto empirico di brentaniana memoria, quanto piuttosto in quegli oggetti matematici da cui prende le mosse l’indagine husserliana. Tuttavia, contrariamente a quanto si potrebbe insinuare, l’impostazione brentaniana non implica l’automatica trasposizione, paventata dall’anti-psicologismo e dallo stesso Husserl, dell’oggetto intenzionato al piano della realtà effettiva: l’oggetto presente nella mente non è per ciò stesso esistente nel mondo e Brentano non sembra riconnettere alla soggettività un ruolo fondante alla

Fichte; ugualmente, egli finisce però per avallare un'idea alquanto ingenua di autocoscienza come immediata evidenza interiore, come particolare tipo di intenzionalità prodotta dalla mente che intenziona se stessa, in netta antitesi con quella lezione anticoscienzialista che verrà poi impartita da Freud. Brentano concepisce insomma la mente come sistema di stati intenzionali, e in un certo senso sarà proprio Freud a incrementare la casistica dei modi di intenzionare gli oggetti, coinvolgendoli di volta in volta in meccanismi di desiderio, memoria, percezione, giudizio *etc.* Relativamente a tutte queste differenti modalità di rapportarsi all'oggetto, ponendo quindi in essere nei confronti di esso altrettante forme di intenzionalità, Freud perviene all'analogia categoria unificante di "investimento" o *Besetzung*, impiegato come sinonimo di *Affektbetrag* o carica affettiva¹⁷, che possiamo considerare in qualche modo come la rielaborazione freudiana dell'intenzionalità brentaniana.

La *Besetzung* freudiana consiste infatti in uno spostamento di energia psichica conseguente a variazioni di eccitabilità del sistema nervoso, secondo l'originaria impostazione fisicalistica entro la quale Freud delinea il fenomeno dalle prime formulazioni comparse negli *Studi sull'isteria* (1892-95) e nel *Progetto di una Psicologia* (1895) fino all'*Interpretazione dei sogni* (1899) e oltre. Attenendosi a quel principio di conservazione dell'energia che domina il suo impianto cosiddetto idroenergetico, Freud individua al livello delle strutture neuronali fenomeni di accrescimento quantitativo dell'energia psichica rilevando come ad essi si accompagnino sul piano coscienziale mutamenti che si rivelano non quantitativi ma qualitativi: la *Besetzung* viene insomma prospettata come una traslazione e concentrazione di energia neuronale su un oggetto mentale a carico del quale va nel contempo indirizzandosi un surplus di emotività. Si

può dunque facilmente constatare che, come frequentemente accade in Freud, il piano semiotico e quello idroenergetico si compenetrano profondamente e problematicamente, sovrapponendo in maniera piuttosto ambigua, cioè poco nitidamente differenziata, lo psicologico e il biologico.

Oggi si tende per lo più a ritenere che, nel prosieguo dell'indagine freudiana¹⁸, l'idea di un'origine neuronale dell'investimento affettivo sia andata gradualmente ridimensionandosi nella propria incidenza teorica, fino ad assestarsi addirittura sul piano della semplice metafora, dove il ricorso al linguaggio della fisica o della neurologia sembra costituire, a volte, il mero espediente descrittivo di un assetto psicologico in parte ancora da sondare.

5. *"Etica della scrittura"
fenomenologicamente
ispirata, e
prassi psicoanalitica*

Le considerazioni fin qui svolte hanno tentato di evidenziare prospettive di confronto e tratti accomunanti che consentissero di cogliere in termini un po' più articolati e problematici la tradizionale e apparentemente irriducibile contrapposizione tra fenomenologia e psicoanalisi, a partire dai "fondatori" Husserl e Freud. Si è cercato di indicare, a monte delle numerose e sostanziali differenze, una serie di esigenze teoretiche, di problemi di fondazione epistemologica e di sorti interpretative per alcuni versi affini, nello sforzo di contribuire almeno in minima misura, proprio attraverso la comparazione, alla comprensione di due sistemi filosofici particolarmente complessi e decisivi per la storia del pensiero.

Un simile approccio può forse risultare proficuo anche in sede di valutazione per così dire "consuntiva" della lezione freudiana come di quella husserliana. Risulta subito evidente come in entrambi i casi le più stimolanti sollecitazioni filosofiche provengano non dalla considerazione dei due sistemi come fonti in sé concluse di acquisizioni definitive, come de-

scrizioni dogmatiche della realtà mentale o dei processi conoscitivi, bensì dalla valorizzazione delle strategie metodologiche, dell'esperienza filosofica "in atto" che sottende il pensiero dei due autori. Già a proposito delle sorti ultime e dell'attuale fecondità speculativa della fenomenologia husserliana si è parlato molto opportunamente¹⁹ di "etica della scrittura" o "fenomenografia", cioè della fenomenologia intesa non come dottrina filosofica ma come *habitus* speculativo costante, come modello comportamentale volto a propiziare un corretto modo di fare filosofia, non una filosofia della prassi ma una pratica della filosofia che continuamente faccia propria la strategia dell'*epochè*, da concepire non come irrealistico punto di partenza o di arrivo ma come persistente esercizio di "purezza" gnoseologica, come un paziente e perseverante far tabula rasa del pregiudizio mondano, perseguendo, nel lavoro filosofico giornaliero, le evidenze originarie al di là dell'apparenza.

A conclusioni non dissimili, cioè ad un analogo sforzo di appropriazione dall'interno della quotidiana "pratica" filosofica, sembra si possa giungere anche nel momento in cui ci si interroghi sulle valenze filosofiche della lezione freudiana, nella sua duplice, ma al tempo stesso compatta, valenza di orizzonte epistemologico e attività terapeutica. Se ci si sofferma a considerare tutto l'imponente armamentario di chiavi interpretative che la psicoanalisi mette a disposizione, se si considera quest'ultima come "lavoro", come "pratica" di decodificazione di un senso ulteriore della realtà, come spalancamento di piani di significato di norma difficilmente accessibili, allora si avrà, da filosofi, molto da imparare.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ASSOUAN, P. L., *Freud, la philosophie et les philosophes*, tr. it. *Freud, la filosofia e i filosofi*, Melusina, Roma 1976.

BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), tr. it. *Psicologia dal punto di vista empirico*, Reverdito, Trento 1989.

FREUD, S., *Studien über Hysterie* (1892-95), tr. it. *Studi sull'isteria*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1967-1993, vol. I.

FREUD, S., *Entwurf einer Psychologie* (1895), tr. it. *Progetto di una psicologia*, cit., vol. II.

FREUD, S., *Die Traumdeutung* (1899), tr. it. *L'interpretazione dei sogni*, cit., vol. III.

FREUD, S., *Über "wilde" Psychoanalyse* (1910), tr. it. *Psicoanalisi "selvaggia"*, cit., vol. VI.

FREUD, S., *Metapsychologie* (1915), tr. it., *Metapsicologia*, cit., vol. VIII.

FREUD, S., *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (1916), tr. it. *Una difficoltà della psicoanalisi*, cit., vol. VIII.

FREUD, S., *Jenseits des Lustprinzips* (1920), tr. it. *Al di là del principio di piacere*, cit., vol. IX.

FREUD, S., *Das Ich und das Es* (1922), tr. it. *L'Io e l'Es*, cit., vol. IX.

FREUD, S., *Die Widerstände gegen die Psychoanalyse* (1924), tr. it. *Le resistenze alla psicoanalisi*, cit., vol. IX.

FOUCAULT, M., Introduzione a: L. BINSWANGER, *Sogno ed esistenza* (tr. it. di *Traum und Existenz*, 1930), Se, Milano 1973.

GALIMBERTI, U., *Dizionario di psicologia*, Utet, Torino 1992.

GALIMBERTI, U., *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1979.

HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913, 1952), tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Einaudi,

Torino 1981.

HUSSERL, E., *Erfahrung und Urteil* (1939), tr. it., *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano 1995.

HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1950), tr. it. *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1960.

HUSSERL, E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1954), tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961.

RAGGIUNTI, R., *Husserl*, Laterza, Roma-Bari 1970.

RICOEUR, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), tr. it. *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Melangolo, Genova 1991.

ROSSATI, A., *L'Io e il Sé nel pensiero di Freud*, Guerini, Milano 1990.

SINI, C., *Introduzione alla fenomenologia come scienza*, Lampugnani Nigri, Milano 1965.

SINI, C., *Il profondo e l'espressione (filosofia, psichiatria e psicoanalisi)*, Lanfranchi, Milano 1991.

SINI, C., *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano 1992.

SINI, C., voce "Fenomenologia", in PAOLO ROSSI (a cura di), *La filosofia*, vol. IV, Utet, Torino 1995.

¹ Si pensi a Frege e l'esempio del Mare del Nord. pp. 210-13.

² E. HUSSERL, 1913, 1952, § 15.

⁷ S. FREUD, 192., pp. 244-45.

⁸ S. FREUD, 1924, p. 53.

³ S. FREUD, 1922, p. 489.

⁹ S. FREUD, 1910, p. 329.

⁴ E. HUSSERL, 1954, § 57.

¹⁰ Cfr. C. SINI, 1995.

⁵ Ivi, § 58.

¹¹ S. FREUD, 1924, p. 53.

⁶ Cfr. U. GALIMBERTI, 1979,

¹² S. FREUD, 1922, pp. 486-87.

¹³ Ivi, pp.488-89.

¹⁴ E. HUSSERL, 1954, appendice XXI.

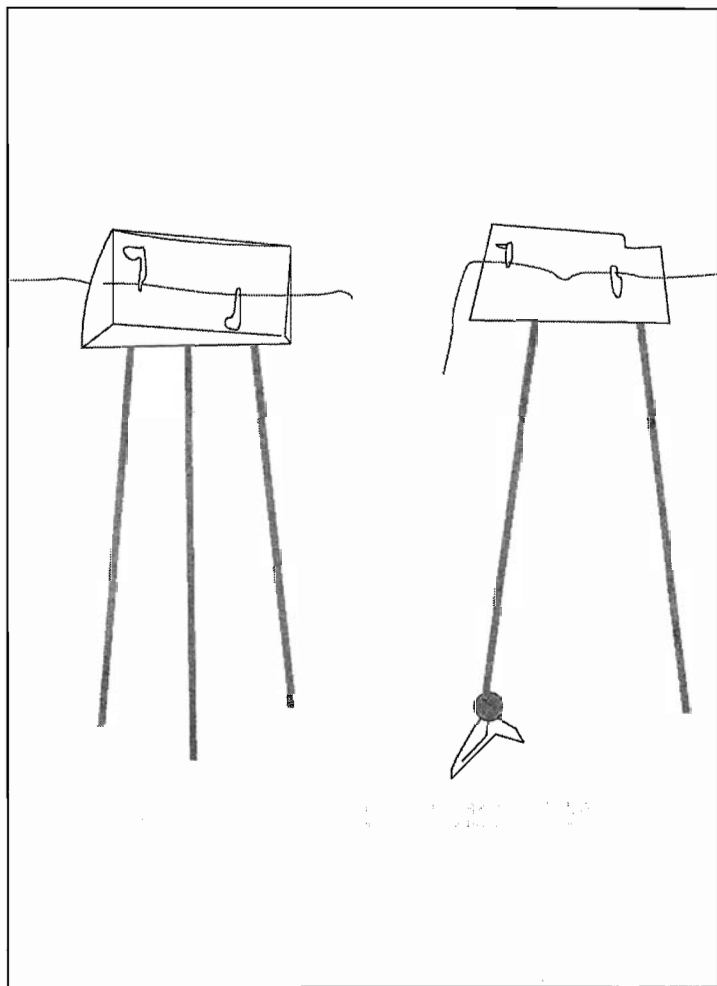
¹⁵ E. HUSSERL, 1950), IV, § 38.

¹⁶ Cfr. P. RICOEUR, 1965, pp. 356-58.

¹⁷ Cfr. A. ROSSATI, 1990, p. 102.

¹⁸ Ad esempio, già nell' *Interpretazione dei sogni*, p. 546.

¹⁹ Cfr. C. SINI, 1965; ma anche: 1991; 1992.



Due teatrini del filo, 2002

alluminio, okoumé, piombo e vetro, 160x100x80 + 170x80x80 cm.

TERAPIA E FENOMENOLOGIA. HEGEL E LA PSICOANALISI

Adriano Bugliani

1. L'incontro tra Hegel e la psicoanalisi avviene dal punto di vista analogico, attenuando le barriere disciplinarie della definizione, termini e concetti, che lo hanno reso e renderebbero altrimenti raro e difficile¹. Del resto l'analogia che accosta fluttuando nello spazio eslege e intemporale, sommuovendo somiglianze e differenze, anima l'idealismo da Fichte a Hegel e la psicoanalisi da Freud a oggi. L'incontro che propongo è dunque sotto il segno della libera associazione e della libertà che la pura attività dello spirito, nel pensiero idealistico, ha sempre goduto nei confronti delle proprie concrezioni e transitorio solidificarsi, in quanto essa è "l'inversione di tutti i concetti e di tutte le realtà", "frenesia", "disgregantesi natura di tutte le relazioni" e "fiamma divampante che le consuma", "vortice che si dissolve in se stesso e in se stesso si riproduce"².

Nella dialettica di lettera e spirito l'idealismo indica che un vissuto intuito con l'intero animo viene poi decantato e trasmesso nel testo, che non sostituisce quell'esperienza. Il vissuto nello spirito viene ricordato e comunicato con la lettera, la cui comprensione esclusiva è tuttavia meccanica ed estrinseca. Fichte scrive dieci o quindici versioni della *Wissenschaftslehre* (le cui differenze tormentano gli interpreti) e sostiene di dire sempre la stessa cosa. Si cerca invano una coerenza argomentativa nella *Fenomenologia dello spirito*, quando si può coglierne lo spirito, o uno spirito. L'anarchica effervescenza linguistica è allora la risorsa evocativa di un pensiero mobile. Del resto, la lettera si contrappone allo spirito se racchiude il pensiero e lo mortifica, ma collabora con esso in un'esperienza filosofica molteplice, dove ironia è la consapevolezza trasgressiva del limite (Rorty). C'è un ruo-

lo dello spirito e un ruolo della lettera, mentre non c'è lettera esaustiva né spirito afasico. Comprendendo Hegel, così Adorno, si oltrepassano le esternazioni che Hegel vorrebbe univoche, per giocare con la sua lingua, e l'ironia spiazzante sopravanza la competenza argomentativa. C'è dunque qualcosa che, "senza lasciarsi fissare cosalmente, regge e domina la filosofia hegeliana nel suo complesso. Questo è lo Spirito"³.

Hegel e Freud si incontrano in psiche, al di là dei nomi che le attribuiscono o non le attribuiscono. Psiche-spirito è la sinonimia dinamica raccolta nell'anima⁴, *Seele* che indica, in filosofia e psicoanalisi, l'estensione dell'entelechia immateriale, conscia e inconscia, intellettuale e passionale, immanente e trascendente. Come in tutti gli incontri, i convenuti perdono e ottengono, e non rimangono se stessi. Soltanto l'astrazione dell'ortodossia, il suo bisogno di attestati e la sua tendenza al ristagno, bandisce gli incontri di Freud, da Jung a Lacan, dal regno ideale della psicoanalisi. Del resto la psicoanalisi, a differenza della filosofia post-classica⁵, è esperienza, vicissitudine, e non soltanto teoria. La teoria psicoanalitica non esaurisce né purifica la mobile pratica terapeutica, ma la decanta e traduce nello spazio testuale. La psicoanalisi è l'inversione del rapporto filosofico fra testo ed esperienza, dove il *logos* investe i sensi e la *doxa*. Così anche secondo Jung "l'essenziale è l'esperienza vissuta e non la sua rappresentazione o il suo chiarimento intellettuale"⁶: "questa tecnica non può [...] essere appresa sui libri [...]. Come le altre tecniche mediche, la si impara presso coloro che già se ne son resi padroni", ossia "non è possibile impadronirsi dell'analisi senza averla sperimentata sulla propria persona"⁷. La psicoanalisi è esperienza della parola, non parola dell'esperienza. L'intelletto non può chiarire e distinguere il vissuto terapeutico, incerto e senza limiti. L'"intelletto tabellESCO"⁸, facoltà che divide e fissa, non oltrepassa le differenze perché oppone loro l'identità concettuale; il rigore non attraversa lo iato fra idealismo e psicoanalisi.

Dunque l'incontro avviene perché non "fugge dalla metafora"⁹, lettera non letterale, spostamento intrinsecamente illecito. Hegel e la psicoanalisi si incontrano nello spirito, tramite e luogo che elude la normalità (Kuhn) e la letteralità (Rorty), *logos* costantemente ebbro¹⁰ dell'ambiguità di psiche, presenza immediata e tuttavia inafferrabile.

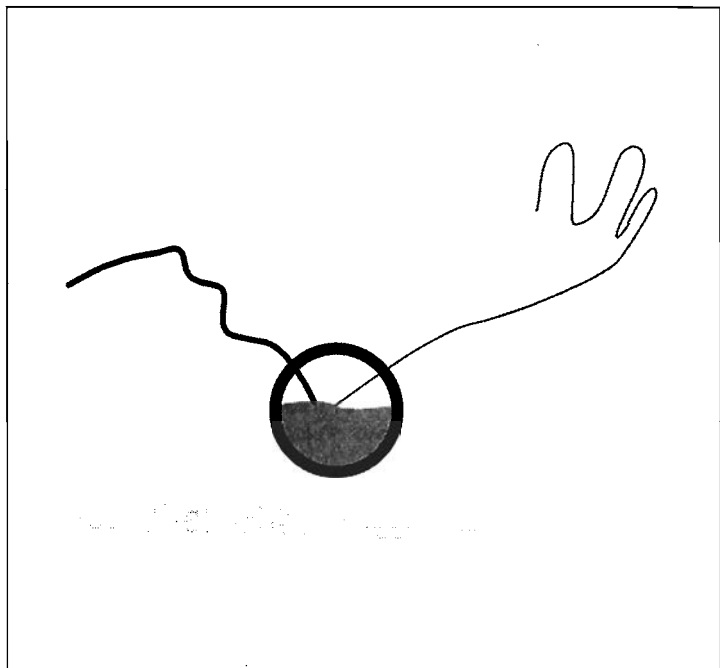
2. Il punto d'incontro è l'empatia, da cui discende tutto. Hegel non le attribuisce questo nome, ma vi accoglie ciò che Herder ha chiamato *Einfühlung*. In Freud c'è la *gleichschwebende Aufmerksamkeit*, quel porsi complessivo del terapeuta secondo la regola analitica fondamentale, e dopotutto unica: la disponibilità incondizionata verso l'errare di psiche, senza cui Freud non avrebbe riconosciuto senso alla bizzarria dell'"incomprensibile sogno"¹¹. Successivamente Kohut ha sostenuto che "l'empatia non è soltanto uno strumento insostituibile della psicologia del profondo, ma [...] definisce anche il campo della psicologia del profondo": la psicoanalisi è empatia¹². Si è cercato di definire l'empatia, distinguendo aspetti e modalità¹³, ma qui il punto d'incontro è il suo senso più lato e accogliente, secondo cui empatia è il sentire-come che lascia essere ciò che sente perché lo sente: libertà e rispetto assoluti, riconosciuti in virtù del sentire. Se sento l'alterità, non posso che lasciarla libera. Estendendo il sentire (sentimento, *Gefühl*) all'intero dispiegarsi dell'umanità storica, Herder abbandona il paragone del metro unico che misura civiltà ed epoche. L'*Einfühlung* non distingue il vero dal falso e il bene dal male nell'umano, accoglie senza riserve le sue manifestazioni. Non esistono più l'errore, né le tenebre distinte dalla luce; tutt'al più c'è sofferenza, e la via tortuosa verso la "felicità".

Nella *Fenomenologia dello spirito* l'empatia è il "puro stare a vedere"¹⁴, *reines Zusehen*, grazie a cui la coscienza, cioè lo spirito che non è ancora Spirito, percorre il suo dramma sotto lo sguardo di un "noi" che si astiene dall'intervento nelle vicissitudini dell'odissea psichica. Il cammino si chiude nella verità dello Spirito, tuttavia la coscienza è se stessa, compiutamente, lungo l'estensione del percorrere, che esiste proprio in virtù dell'assenza di giudizio del "noi"; il noi non squalifica il cammino nella falsità di fronte alla verità esteriore e già data. La coscienza si distende, saggiando i confini dell'orizzonte di virtualità, poiché il suo errare è contenuto e incoraggiato dall'accoglienza inavvertita o discreta del noi. Lo sciogliersi delle remore, il tentativo delle vie molteplici e incerte, corrisponde al dileguare del canone, esterno e universale, del vero e del buono. Così, se la conclusione viene eliminata dalla fenomenologia (Adorno), si rivela la dignità di tutto quel falso della coscienza, che è già, fin dal primo momento, vero. Cioè né vero né falso, poiché in effetti "c'è un falso,

quanto poco c'è un cattivo"¹⁵. Il paradosso dell'empatia fenomenologica è l'Assoluto che non è meta perfetta del percorso imperfetto, ma presenza intrinseca nell'"itinerario dell'anima"¹⁶ che conosce e assume sé. Secondo un Hegel, anche se non tutto Hegel. L'assoluto è già e sempre presso di sé, nella coscienza, come coscienza; è la coscienza libera di essere imperfettamente, molto umanamente presso di sé, perché è accolta senza riserve dal noi. Essa è sé, in sé, proprio in quanto è per noi, *für uns*, "già presso di noi"¹⁷.

C'è dunque un percorso di psiche, spirito, umanità, cui è concessa, o non risparmiata, la "piena esperienza di se stessa"¹⁸. La psicoanalisi è la fatica del paziente nel distendersi del sé sotto lo sguardo empatico del medico: ci si attende che la persona estenda la conoscenza di sé a quell'inconscio e rimosso – smisurata estensione del non-sapere – che non sospetta né immagina¹⁹. L'accoglienza empatica, cioè senza limite, della sua felicità e soprattutto della sua infelicità permette alla coscienza quell'esperienza di sé che le è altrimenti negata, e che costituisce la cura. L'empatia è vivere "fino in fondo"²⁰, libertà di sondare ed esaurire le potenzialità psichiche in profondità e in estensione che è risorsa del medico e *vis sanatrix* del paziente. Il paziente esperisce il sollievo e la croce di poter essere interamente se stesso grazie a chi lo sente e riconosce. Se c'è, poi, anche il tempo dell'intervento del noi che non lascia più essere ciò che sente essere, questo intervento è efficace perché sintonico a ciò che ha lasciato, almeno una volta, completamente libero di essere. Se la neutralità empatica è un paradosso, presenza di un'assenza, elisione che il trascendentalismo epistemologico non può nemmeno concepire, è il paradosso che sostanzia l'analisi. Le risorse e i tempi dell'interpretazione si sostengono dunque sul più ampio *comprehendere*: "non è l'interpretazione che cura il paziente"²¹.

3. L'affermazione di Freud secondo cui "il dato di fatto della coscienza [...] non ha eguali e [...] si sottrae caparbiamente a qualsiasi tentativo di spiegazione e di descrizione"²² indica la solitudine del vissuto psichico e l'estrinsecità dell'epistemologia rispetto ad esso. La spiegazione, infatti, come connessione a un ulteriore, è la riduzione del senso immanente del vissuto, cui il senso ulteriore si accosta a rettificare. Invece la coscienza è sempre unico orizzonte a se stessa, in



In attesa della pioggia, 1997 (ferro e piombo, 40x85x18 cm.)

quanto il percorrere è l'apertura del nuovo orizzonte nel momento e nel punto che la coscienza opinava impossibile. La spiegazione della coscienza, che porta il vissuto ad altro, fuori di sé, è semmai ciò che alla coscienza *accade*, risultato dello scontro, proprio e singolare, con l'impossibilità di intravedere a sé un altro orizzonte. Ogni uscita dall'orizzonte unico e assoluto non è evento estrinseco, ma esperienza della coscienza, *Erfahrung*, in cui essa infrange la solitudine dell'orizzonte, distanziandosene nel confronto immediato con sé, o lavoro. La spiegazione che giustappone un senso ulteriore attraverso un agire esterno nega l'autonomia della coscienza, perché non attende il senso che scaturisce dalla coscienza. La spiegazione può essere

vera, eppure insensata per la coscienza che non l'abbia maturata: il paziente è assicurato, ma non aiutato, la coscienza ha di fronte una verità astratta, che prescinde dal percorso individuale. (Così Hegel contro l'illuminismo che giustappone il vero al falso senza mediazione.) La verità della coscienza, ulteriore oltre il senso del momento, è singolare. Non è verità comune universale fuori della coscienza, né salute intersoggettiva cui approdi l'idiosincrasia nevrotica. La nevrosi è l'orizzonte esclusivo, verità endogena, da cui la coscienza si allontana (se si allontana), verso una verità ulteriormente singolare. Ma verità idiosincratICA e duplice equivale, di fronte al vero e falso comune e univoco, ad assenza di verità. In effetti psiche si trova in immanenza aliena da vero e falso. Hegel senza verità e psicoanalisi senza salute sono il rispetto per la coscienza e la nevrosi. Il vero e il meglio negano quell'esistenza che la coscienza non può altro che essere. Il vero migliore esterno è un ideale inibente irraggiungibile, verso cui non esistono passaggi.

Il rispetto fenomenologico e psicoanalitico dell'*ekstasis* presente della coscienza è il riconoscimento di un orizzonte invalicabile di fronte a una possibilità estrinseca; è la coscienza che, sola, trasgredisce autenticamente l'orizzonte. Quest'autonomia rende superflua la sanzione di un vero e di un meglio riguardo il trasgredire, perché la coscienza non ha mai altro che se stessa, e se la constatazione di un suo vero o migliore non è ridondante, allora nell'aggiungersi alla coscienza ne depriva l'immanere. L'unica misura della coscienza è la coscienza, non la coscienza del medico, né la superiorità di uno stadio successivo. La coscienza dà a se stessa la misura, "das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst"²³, ed è l'unico principio del confronto e mutamento.

Lo sguardo è dato del tutto alla coscienza. La psicoanalisi non prevede che la coscienza superi il falso di se stessa e conosca la salute della verità. Il terapeuta non dedica anni alla falsità del paziente. Non smaschera la coscienza per mezzo della verità del sogno, né smaschera il sogno con il suo contenuto latente. Si mostra e dà soltanto l'immanenza e la singolarità di psiche, dove la manifestazione coincide con l'essenza: "il fenomeno non mostra nulla che non sia nell'essenza, e nell'essenza non è nulla che non sia manifestato"²⁴. Ciò che psiche non vede non è la verità, ma la possibilità dell'integrazione, che

differisce dallo spiegare in quanto non è al posto di, ma accanto a. L'inconscio non è dunque la verità della coscienza, ma l'ulteriore che psiche può incontrare, se giunge a incontrarlo.

La spiegazione allontana la psicoanalisi da psiche, nella contrapposizione di apparenza e realtà che distacca lo sguardo dall'immanenza coscienziale. Un passo di libertà empatica ha avvicinato Freud al sogno, nei termini del sogno; la spiegazione del sogno allontana la psicoanalisi da psiche, in quanto la spiegazione nega psiche, anche se non riduce il sogno a risultato insensato dell'attivazione casuale delle regioni del tronco²⁵, o a *software* di scarto da non recuperare, mentale degradato ed evacuato dalla fisiologia cerebrale²⁶. Il coraggio psicoanalitico è darsi a psiche nell'assenza di rassicurazioni epistemologiche, inevitabilmente ridondanti (Rorty), che portano fuori da psiche. Nella *Fenomenologia* la coscienza è sola, questo è il significato estremo, cruciale e salvifico, della sua autonomia (*Selbständigkeit*); il paziente è solo nella terapia, l'analista con il paziente. Nell'immanenza dei sentieri psichici, cercando l'uscita nell'ulteriore psichico grazie a psiche ed entro psiche.

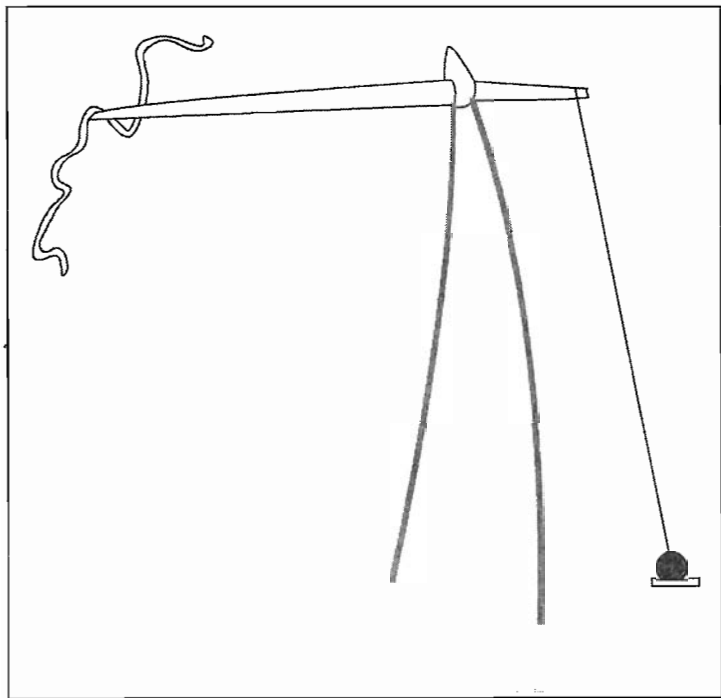
4. Il percorso della coscienza è una "sconcertante necessità"²⁷. Lo sconcerto è la nudità dell'esperienza di sé. Poiché la coscienza non ha esteriore in cui fuggire, esperisce se stessa senza termini di paragone. Il medico, lo specchio²⁸, rimanda alla coscienza se stessa e, nell'astensione²⁹, contribuisce alla sua disperazione. *Verzweiflung*, infatti, è la condizione della coscienza costretta in un orizzonte molesto, della cui interezza è insoddisfatta, "infelice", e dal quale non vede uscita, perché il dolore si estende all'intero orizzonte. La disperazione non è l'insostenibilità del questo o quello, che offra alla coscienza il sollievo dell'alternativa, ma si estende all'"intero ambito della coscienza apparente"³⁰. Tutto ciò che di sé appare, la manifestazione essenziale, presentazione e prigionia nel presente, non è tollerabile per la coscienza, che è tuttavia costretta a soffrirlo. La disperazione è dunque più estrema della paura, che si rifugia nell'evitamento, nella possibilità dell'alternativa: la paura è dualità³¹, è possibilità, mentre la disperazione è necessità.

Disperazione significa, per la coscienza, la risorsa del patire. Priva di alternative, psiche non può che accasarsi in sé, ma solo suo mal-

grado, perché "non c'è altro verso"³². Il dolore del percorrere è la croce della coscienza, "il calvario dello spirito"³³, "infinito dolore"³⁴, eppure è anche la sua risorsa, sostanza del cambiamento e dell'eventuale "felicità". L'efficacia psicoanalitica è il dischiudersi del dolore congelato, dove psiche affronta ciò che non ha potuto e non vorrebbe vedere. La piena esperienza di sé, il distendersi di psiche entro sé, è così anche, o forse soprattutto, la "conquista" del dolore, il recupero della capacità di soffrire e il permanervi³⁵.

Non si tratta dunque di intelligenza, perspicacia, decifrazione, ma di sostenere la non-intellezione, la durezza del conflitto che l'intelletto determina e non risolve, e di sopravvivere, perché fino a quando la coscienza non si apre nell'orizzonte ulteriore permane nell'identità del presente e nelle variazioni dell'uguale. La coscienza si muove grazie all'immobilità, muta in virtù del permanere. "Verweilen ist die Zauberkraft", soffermarsi è la forza magica per cui, dopo un permanere che appare insensato e infinito, i contrasti si risolvono e la coscienza si trova, per incanto, in uno stadio ulteriore³⁶. Il tempo è qui il fattore essenziale: che alla coscienza sia concessa, ed essa stessa si conceda, la permanenza incondizionata presso sé, l'opaca estensione del vissuto senza giudizio e paragone, che le permette di assumere e decantare il proprio dolore e la propria disperazione³⁷. La pazienza è la risorsa del paziente e dell'analista, che tollerano l'opacità del vivere senza intelletto, senza cioè il sollievo di ricondurre ad altro (ridurre).

5. "Dissolvere le proiezioni", "restituire il loro contenuto a chi lo ha perso per alienazione"³⁸. Per la coscienza il momento del comprendere significa assumere la deiezione. Capire che l'altro, estraneo esteriore, è se stessa. L'oggetto, il reale, è lo spirito stesso, ma lo spirito non lo sa, non vi si riconosce. Lo spirito è alienato. Ha estroflesso il negativo di sé, l'ombra, e crede di non avere niente in comune con esso. La fatica immane è rinunciare alla esecrazione e all'evitamento dell'oggetto, cui psiche addossa la responsabilità del male e del dolore, e riconoscere la radice interiore dell'infelicità; la coscienza è infelice perché non è integrata, e si ostina a fuggire l'infelicità dove non può trovare sollievo. Il conflitto irresolubile è l'illusione della felicità che evita o controlla l'oggetto; ma più psiche nega se stessa nell'alie-



Orrenda beccata, 2002 (alluminio, okoumé, piombo, poliestere e vetro)

no, nel potere della realtà oggettuale, più esaspera l'artificio di allontanarsi da sé, respingendo la radice della felicità. Lo spirito è infelice nella scissione, e la scissione si ricompone assumendo l'oggetto. Il dolore della coscienza è il realismo, o il rifiuto di assumere nell'interno il limite proiettato all'esterno. Questa la sua maggiore difficoltà, che non può abbracciare, *comprendere*.

L'oggetto indipendente, se c'è, deve essere liberato dalle proiezioni del soggetto. Il "lavoro"³⁹ della coscienza sull'oggetto, umile e servile, il *labor*, è la scoperta perturbante della soggettività dell'ogget-

to; a contatto con l'oggetto, psiche percorre a ritroso, decalcificando, il cammino con cui ha addossato sé all'oggetto, gravandolo di sé. Deve riassorbire tutto l'intollerabile estroflesso, il condensato dell'autoamputazione che ha lenito le tensioni, la parte di sé che ha espulso⁴⁰. L'inconsapevolezza nevrotica, primo rimedio alle sofferenze, si scontra con la seconda guarigione, che risale e decostruisce le barriere a protezione della fragilità di psiche: "ciò che la psicoanalisi chiede al paziente è esattamente il contrario di ciò che il paziente ha fatto finora"⁴¹, ed è quello che la fenomenologia chiede alla coscienza, il superamento del realismo proiettivo. La comprensione come assunzione di sé si scontra con la resistenza, "inerte solitudine" della coscienza entro la rassicurazione di un orizzonte disperato⁴². Il percorso porta irresistibilmente la coscienza proprio dove essa ha "sempre cercato di fuggire"⁴³. Dal momento che la comprensione chiede alla coscienza di affrontare ciò che ha tentato di evitare nell'oggettivazione proiettiva, "la guarigione stessa è trattata dall'Io alla stregua di un nuovo pericolo", e "una forza si oppone con ogni mezzo alla guarigione, ancorandosi con determinazione assoluta alla malattia e alla sofferenza"⁴⁴. L'Io pone un Non-Io, si aliena in esso, e si abbarbica ai conflitti irrisolvibili che nascono dalla posizione di un estraneo. L'estraneo, e il sollievo parziale che esso offre, è il contesto dell'infelicità, circolo entro cui la coscienza evita e controlla una cattiva infinità di ostacoli, senza placarsi nella comprensione che dissolve il loro risorgere e moltiplicarsi. L'infelicità è il compagno del percorso psicoanalitico nel non-comprendere, e dell'intera *Fenomenologia* come storia della coscienza infelice⁴⁵.

6. Il non comprendere si trasforma, ma la comprensione non risulta dai termini del conflitto che la coscienza si lascia alle spalle. Mentre la coscienza è nel conflitto non ne vede la soluzione, e quando la soluzione accade, dopo che psiche si è logorata sullo scoglio dei termini inconciliabili, l'orizzonte è incommensurabile al precedente. I passaggi della *Fenomenologia* non hanno logica; il potere dell'intelletto, facoltà del dividere e dell'analisi, spinge la coscienza verso una soluzione e tuttavia la preclude. Infatti, soltanto la sintesi porta al di là della barriera oltre cui l'intelletto non vede che assurdità. Così la "ragione" di Hegel si approssima all'irrazionale inconscio psicoanalitico

come risorsa sintetica che oltrepassa ogni ragionevolezza del comprendere. Nella strettezza patologica “si produce un conflitto e nasce uno stato di disorientamento” in cui “si profilano un “sì” e un “no” di forza uguale e contraria, che non si possono più disgiungere mediante una decisione razionale”⁴⁶; e nell’infelicità fenomenologica la coscienza non riesce a conciliare l’intima scissione in opposti. In entrambi i casi, “l’intelletto con la sua logica si trova [...] costretto ad abdicare, perché non esiste un terzo termine in un’alternativa logica. Il “solvente” può essere solo di tipo irrazionale”⁴⁷.

Hegel e Freud indicano il processo del cambiamento che accade in margine alla consapevolezza, nel luogo sfuggente e tuttavia decisivo che sorregge la ristrutturazione del contesto, la rigenerazione metaforica della letteralità di un orizzonte conchiuso. L’accoglienza delle angustie della coscienza, il sostegno inavvertito ai termini che essa vive esclusivi, sono il ruolo discreto⁴⁸, quasi un’assenza, del noi che “dietro le spalle” della coscienza è tramite del sorgere del nuovo contesto “senza che essa sappia come le accade”⁴⁹.

Dal momento che la coscienza non può subire l’“inutile violenza”⁵⁰ che la costringa in uno scenario trascendente, il noi parla la lingua dell’inconscio, aiutandola in virtù dell’irrazionale che non le appartiene, suo non-sapere e assenza, offrendo virtualità che essa può raccogliere senza avvedersene. “La psicosintesi si compie così senza il nostro intervento, in modo automatico e inesorabile”⁵¹: l’intervento che aiuta la coscienza è la non intromissione, non la distanza che le contrappone un senso superiore e inefficace. L’intervento efficace è l’astensione evocativa sintonica al livello della coscienza. La pedagogia psicoanalitica e fenomenologica è il farsi indietro accogliente del noi, prossimo alla coscienza in quanto si limita ad agire, se agisce, su quel “barlume”⁵² che essa stessa può avvertire attraverso le maglie ferree dell’infelicità patologica. La superiorità dello spirito e dell’analista è così nient’altro che la capacità di sostenere la coscienza assieme alla coscienza, sopravvivendo ai drammi cui essa stessa forse non sopravviverebbe, traghettandola nell’oltre. La sopravvivenza dell’analista è il fattore dinamico⁵³. Il noi è l’io che ha già percorso, vissuto, patito: per questo può contenere e comprendere, “nel cammino che una volta egli stesso descrisse, un altro Io”⁵⁴. La “superiorità” empatica è l’esperienza che il noi si è lasciato alle spalle senza averla dimenticata.

7. “La psicoanalisi mira a farci riconoscere che ciò che consideriamo esterno a noi, e come tale da negare o da deviare, è in realtà una parte molto significativa di noi stessi”⁵⁵. Alla fine del percorso psicoanalitico l’oggetto è libero dal soggetto, dalle proiezioni, finalmente reale, perché la coscienza “nell’altro toglie questo *suo* essere, e quindi rende di nuovo libero l’altro”⁵⁶. La terapia è il dissolversi dell’idealismo, dove la pervasività della nevrosi, orizzonte autistico del soggetto, si apre a un’oggettività che non porta più il peso dell’ideologia del reale. La realtà è libera dal realismo. Al contrario, la fine della fenomenologia è il dissolversi dell’oggetto, e il trionfo dell’idealismo. In entrambi i casi ci si attende che la coscienza trovi la sua felicità.

Tuttavia Freud ha scritto che la fine della terapia è l’ingresso nella “infelicità comune”⁵⁷, e si può leggere la fenomenologia senza la sua conclusione: la dialettica che rimane aperta (Adorno). In questo modo il percorrere non ha fine, e non salta nell’omogeneo; la coscienza rimane scissa, seppure forse con minor dramma.

Si ripresenta il paradosso del percorrere, secondo cui la coscienza procede verso un punto da cui non può dirsi né migliore né superiore a ciò che era. Ad ogni scarto perde la misura per trovarne una nuova, così non ricorda ciò che è stata e ha sofferto. Se la coscienza è più felice, ha perso il metro dell’infelicità trascorsa. L’empatia è un sentimento perché mantiene ciò che è trascorso, lo ha in sé, senza disporre del metro per giudicarlo. Può darsi al passato, attivandolo di volta in volta in sé, ma non può distenderlo e analizzarlo per trarne un giudizio. La coscienza che paragona e giudica il meglio e il vero non sostiene la solitudine, non ha trovato sé; cerca ancora la rassicurazione di un esteriore comune, che permettendole di paragonarsi a sé e all’altro la depriva dell’incommensurabilità che è la sua identità. Se il meglio e il vero non è pleonastico, è estraniante.

La coscienza ha perso l’intelletto e ha ottenuto la ragione, ha perso la miseria⁵⁸ per trovare sé nella felice infelicità della lotta intrapsichica perenne. Nel conflitto con se stesso il cuore umano o l’anima umana conquistano “quanto di meglio c’è nella vita”, ossia nient’altro che la vita⁵⁹.

- 1 Ne ho scritto nel libro *La discrezione dello spirito. La psicanalisi e Hegel*, Mimesis, Milano 2004.
- 2 G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1996, pp. 326, 329, 310, 336-37.
- 3 T.W. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, il Mulino, Bologna 1971, p. 27.
- 4 B. BETTELHEIM, *Freud e l'anima dell'uomo*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 96-98.
- 5 P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1988.
- 6 C.G. JUNG, *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1970-, XIV, p. 544.
- 7 S. FREUD, *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1967-, VI, p. 330; XI, p. 255. Cfr. XI, p. 181.
- 8 G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 22.
- 9 I. BERLIN, *Controcorrente*, Adelphi, Milano 2000, p. 125.
- 10 G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 27.
- 11 S. FREUD, *Opere*, cit., XI, p. 125.
- 12 H. KOHUT, *La guarigione del sé*, Torino, Bollati Boringhieri 1980, p. 264.
- 13 "Atque", n. 25/26, 2002-2003, *L'empatia*.
- 14 G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 54.
- 15 Ivi, p. 22.
- 16 G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 50.
- 17 Ivi, p. 48. Cfr. M. HEIDEGGER, *Il concetto hegeliano di esperienza*, in ID., *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia 1973, pp. 118, 122, 125, 126.
- 18 G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 50-51.
- 19 S. FREUD, *Opere*, cit., IX, p. 19.
- 20 C.G. JUNG, *Opere*, cit., IX.1, p. 98.
- 21 H. KOHUT, *La guarigione del sé*, cit., p. 43.
- 22 S. FREUD, *Opere*, cit., XI, p. 584.
- 23 G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 54: "la coscienza dà in lei stessa la propria misura".
- 24 G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1967, § 383, 139; cfr. § 131: "l'essenza perciò non è dietro o al di là del fenomeno", e § 142: "la manifestazione del reale è il reale stesso".
- 25 J.A. HOBSON, R.W. MCCARLEY, *The brain as a dream state generator: an activation-synthesis hypothesis of the dream process*, "American Journal of Psychiatry", 134, 1977, pp. 1335-48.
- 26 F. CRICK, G. MITCHISON, *The function of dream sleep*, "Nature", 304, 1983, pp. 111-14.
- 27 M. HEIDEGGER, *La questione dell'essere*, in ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994, p. 371.
- 28 S. FREUD, *Opere*, cit., VI, p. 539.

- 29 S. FREUD, *Opere*, cit., IX, p. 22.
- 30 G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 50-51.
- 31 La paura è scissione, due, *duellum*: N. SALOMON, *Phobos. Radici antiche della paura*, "Atque" 23/24 (2002), pp. 43-57.
- 32 M. HEIDEGGER, *La svolta*, il melangolo, Genova 1995, pp. 15 e 29; ID., *Il concetto*, cit., pp. 184-85, 188.
- 33 G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 496. Cfr. M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 2002, p. 190: la *Fenomenologia* è *staurologia*.
- 34 M. CACCIARI, *Dell'inizio*, cit., pp. 187-8. Cacciari si riferisce a G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, cit., § 382.
- 35 D.W. WINNICOTT, *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Martinelli, Firenze 1991, p. 313.
- 36 G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 19.
- 37 C.G. JUNG, *Opere*, cit., XVI, p. 30; B. BETTELHEIM, A.A. ROSENFELD, *L'arte dell'ovvio. Nella psicoterapia e nella vita di ogni giorno*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 167; S. FREUD, *Opere*, cit., XI, p. 260.
- 38 C.G. JUNG, *Opere*, cit., IX.1, p. 85.
- 39 Ivi, IV, p. 204.
- 40 M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare. Mass media e società moderna*, Net, Milano 2002, pp. 53 e 77.
- 41 C.G. JUNG, *Opere*, cit., IV, p. 204.
- 42 S. FREUD, *Analisi terminabile e interminabile*, in ID., *Opere*, cit., XI, *passim*.
- G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 496.
- 43 C.G. JUNG, *Opere*, cit., IV, p. 204.
- 44 S. FREUD, *Opere*, cit., XI, pp. 521 e 525.
- 45 J. WAHL, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, ili, Milano 1971.
- 46 C.G. JUNG, *Opere*, cit., XIV, p. 495.
- 47 Ivi.
- 48 S. FREUD, *Opere*, cit., IX, p. 24.
- 49 G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 56.
- 50 Ivi, p. 15.
- 51 S. FREUD, *Opere*, cit., IX, p. 21.
- 52 S. LANDUCCI, *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla "Fenomenologia dello spirito"*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 24.
- 53 D.W. WINNICOTT, *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, cit., pp. 331, 341.
- 54 J.G. FICHTE, *La dottrina della scienza*, Bari, Laterza, 1971, p. 230.
- 55 B. BETTELHEIM, *Freud e l'anima dell'uomo*, cit., p. 115.
- 56 G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 117.
- 57 S. FREUD, *Opere*, cit., I, p. 430.
- 58 Ivi.
- 59 B. BETTELHEIM, *Freud e l'anima dell'uomo*, cit., p. 132 e 135: "per Freud,

l'Io era la sede di tragici conflitti. Dal momento della nascita sino all'ora della morte Eros e Thanatos lottano per conquistare la supremazia e dare un indirizzo alla nostra vita rendendoci difficile il vivere in pace con noi stessi se non per brevi periodi. Il sistema freudiano, nei suoi sviluppi più maturi, fissa il concetto di un eterno antagonismo in noi fra pulsioni di vita e di morte e afferma la ne-

cessità di favorire l'opera che la pulsione di vita svolge per impedire che la pulsione di morte ci rechi danno. È questa lotta che rende possibile la ricchezza emotiva ed è ancora questa lotta che spiega la naturale varietà della vita dell'uomo, che ci dispone alle depressione e all'euforia, che dà alla vita il suo più profondo significato".

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. Ruggerini, F. Desideri, M. Ammaniti (intervista a cu-
ra 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

fascicolo 23/24

LA PAURA

saggi di: V. Jankélévitch, E. Lisciani-Petrini, Alfonso M. Iacono, U. Fadini, N. Salomon, I. Testoni, C. Mattalucci, A. Ruberto, A. Antonelli, E. Cannoni, D. Poggiolini, V. Valoriani, P. Benvenuti, A. Pazzagli, F. Accurso

fascicolo 25/26

L'EMPATIA

saggi di: F. Desideri, A.G. Gargani, S. Tagliagambe, C. Sini, M. Rosso, L. Aversa, M. Rossi-Monti, M. La Forgia, A. Trizzino, S. Fissi, G. Stanghellini, A. Ruberto

fascicolo 27/28

LA COSTRUZIONE DELL'ANIMA. FREUD *e ...*

saggi di: C. Sini, S. Tagliagambe, G. G. Rovera, F. Leoni, U. Galimberti, L. Mecacci, A. Trizzino, M.F. Meligrana, R. Manciocchi, Y. Oudaï Celso, A. Bugliani

INDICE PER AUTORE

-
- Accurso* Freud e Wittgenstein: mitologia del quotidiano e linguaggio della scienza, 23/24
- Aite* La visibilità da conquistare: note sull'immaginazione in analisi, 12
- Ammaniti* Attualità e 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
- Aversa* L'analista, l'empatia e l'inconscio, 25/26
- Ballerini* La incompresa "incomprensibilità" di Karl Jaspers, 22
- Ballerini Arnaldo e Ballerini Andrea* Affetti e delirio, 13
- Ballerini e Rossi Monti* Delirio, scacco gnoseologico, limiti della comprensibilità, 1
- 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* Técnica 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
- Bugliani* Terapia e fenomenologia. Hegel e la psicoanalisi, 27/28
- 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
- Cannoni* Capire la paura. Lo sviluppo della rappresentazione della paura tra i cinque e i dodici anni, 23/24
- Caporali* L' "altro" tra differenza e pluralità, 7
- Clivio* L' "io" biologico, 9
- Concato* Thymós, 2
- Concato* Note su percezione, intuizione e complessità nella psicologia di C.G. Jung, 4
- Concato* Gadamer, Jung e Bateson. Il colloquio psicoterapeutico in forma di dialogo, 6
- Corrao* Sul sé gruppale, 11
- Dalle Lucche* Noia, 17
- D'Agostino e Trevi* Psicopatologia e psicoterapia, 13
- Del Pistoia* Psicopatologia: realtà di un mito, 13
- Dennet* 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
- Desideri* Empatia e distanza 25/26
- Di Ceglie* La categoria jaspersiana della "incomprensibilità" 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
- Farneti* Dalla confusione "ronzante e fiorita" di James al bambino "supercompetente". Note sulla genesi della percezione visiva, 4
- Fadini* Verità e pratiche sociali, 18/19

- Fadini* La paura e il mostro. Linee di una "filosofia della simpatia", 23/24
- 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* Lutto e perdita del soggetto, 1
- Fidanza* Legame emotivo e conoscenza, 2
- 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'"*imaginatio*" come luogo di integrazione e di confusività della materia psichica, 12
- Fissi* Materia, forma, mente e coscienza, 16
- Fissi* La coscienza nella metapsicologia postmoderna, 20/21
- Fissi* I territori selvaggi e proibiti della soggettività dell'analista, 25/26
- 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 (intervista a cura di B. Caporali), 5
- Galimberti* Filosofia e psicoterapia, 6
- Galimberti* La verità come efficacia, 18/19
- Galimberti* Karl Jaspers e la psicopatologia, 22
- Galimberti* La questione dell'etica in Freud e Jung, 27/28
- Galli* Lettura razionale dell'oggetto e tenacia dei linguaggi consolidati, 4
- Gargani* Il valore cognitivo delle emozioni, 25/26
- 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 *zōon politikòn* e la conoscenza come costruzione, 2
- Iacono* Valori condivisi e processi cognitivi, 4
- Iacono* Paura e fame di futuro, 23/24
- Iapoce* Il soggetto tra continuità e discontinuità, 18/19

- Innamorati* La psicopatologia in Théodule Ribot, 20/21
- Innamorati e Trevi* Verità ed efficacia in una prospettiva junghiana, 18/19
- Jankélévitch* L'angoscia dell'istante e la paura dell'al di là, 23/24
- 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
- La Forgia* Empatie radicali e distali, 25/26
- 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
- Leoni* L'inconscio è il mondo. Jean-Luc Nancy legge Sigmund Freud, 27/28
- Liotti* Trauma e dissociazione alla luce della teoria dell'attaccamento, 20/21
- Lisciani-Petrini* Paura dell'al-di-là o angoscia del quasi niente?, 23/24
- 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* 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
- Marozza* Da Jaspers a Jung. Il ripensamento dell'esperienza come base della teoria clinica, 22

- Marzi* Il mondo della cura nel servizio psichiatrico territoriale, 8
- Mattalucci* Tabù, paure e soggettività. Un percorso antropologico, 23/24
- Mecacci* Freud e Pavlov, e la Neuropsicoanalisi. Tre note storiche, 27/28
- Meligrana e Manciocchi* Il silenzio del corpo e l'autismo. Dopo oltre cent'anni dalla *Psicopatologia della vita quotidiana*, 27/28
- 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
- Oudaï Celso* Antipsicologismo husserliano e anticoscienzialismo freudiano. Spunti comparativi, 27/28
- 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* Sulla psicopatologia: caute riflessioni di uno psichiatra che non disdegna la psicoanalisi, di uno psicoanalista che non disdegna la psicopatologia, 13
- Petrella* L'ascolto e l'ostacolo, 14/15
- Piazza* L'alterità e il *mélange*, 7
- Piazza* Il sé molteplice di Fernando Pessoa, 9
- 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
- Pieri* Conoscenza e osservazione in psicologia. Due voci del "Dizionario junghiano", Bollati Boringhieri, 22

- Piro* Antropologie trasformazionali e filosofie diadromiche, 11
- Pizzichetti* L'“altro” invisibile, 7
- Pizzo Russo* Percezione e conoscenza, 4
- Leonelli* Valori condivisi e processi cognitivi, 4
- Poggiolini, Valoriani, Benvenuti e Pazzagli* Ansia in gravidanza: una condizione di normalità? 23/24
- 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
- Rossini (Romolo) e Fele* Clinica della nostalgia e patologia del *Nostos*, 17
- Rossi-Monti* Il delirio tra scoperta e rivelazione, 3
- Rossi-Monti* Sulle orme della vergogna, 17
- Rossi-Monti* Lo stato di emarginazione della psicopatologia. Quali responsabilità per gli psicopatologi?, 22
- Rossi-Monti* Empatia psicoanalitica ed empatia naturale, 25/26
- Rossi-Monti e Stanghellini* Nosografia e psicopatologia: un matrimonio impossibile?, 13
- Rosso* Realtà e possibilità di un incontro, 7
- Rosso* Il fumo e il fuoco, 25/26
- Rovatti* Il giro della parola. Da Heidegger a Lacan, 6
- Rovera* Formazione del Sé e patologia borderline, 9
- Rovera* Tra Adler e Freud rammentando Jung, 27/28
- Ruberto* Note sulla paradossalità dello psichico negli scritti di C.G. Jung, 2
- Ruberto* Appunti su “verità e efficacia” nel lavoro psicoterapeutico, 18/19
- Ruberto* Tempo, memoria, empatia, 25/26
- Ruberto e Leonelli* Ansia, paura e panico tra psicologia e neurofisiologia 23/24
- Ruggenini* Il principio dell'io. Io, gli altri, l'alterità come abisso, 9
- Salomon* Radici antiche della paura, 23/24
- Sassanelli* L'io e il Sé, 9
- Semi* Interrogativi attuali sulla cura, 8
- Sini* I segni della salute, 1
- Sini* La quarta casella, 3
- Sini* Narrazioni e suoni di flauto, 5
- Sini* La verità di rango superiore. Considerazioni sui “Seminari di

- Zollikon", 6
- 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
- Sini* Empatia e comprensione, 25/26
- Sini* Da quando gli alberi non rispondono: Platone e Freud, 27/28
- Soncini* Fenomenologia e psicologia, 6
- Stanghellini* Percorsi psicopatologici. La disforia e il tragico, 5
- Stanghellini* Il sé vulnerabile, 25/26
- 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
- Tagliagambe* Empatia e rappresentazione della conoscenza, 23/24
- Tagliagambe* Inconscio e conscio in Dostoevskij, 27/28
- Testoni* Paura della morte e anoressia. Mistica del digiuno tra Caterina Benincasa e Simone Weil, 23/24
- Tognozzi* I molti problemi insoluti della percezione che rivolge i problemi, 4
- Toselli e 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* Shahrazàd e la psicoterapia, 5
- Trippi* Lo specchio delle brame. L'io e il soggetto agli esordi della teoria lacaniana, 9
- Trizzino* Empatia e introiezione, 25-26
- Trizzino* La dimora estranea. Note su Freud e Tausk, 27-28
- 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

so 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 Una macchia di inchiostro di Freud. Note sulla conoscenza dell'evento, 1

Vitale Estetica dell'analisi, 2

Vitale La coscienza della simultaneità, 3

Vitale Percezione e identità. Osservazioni sull'accadere del soggetto, 4

Vitale Il sentimento della ricorsività. Sulla possibilità del cambiamento attraverso la filosofia e la psicoterapia, 6

Vitale Distanze, 7

Vitiello, V. Violenza e menzogna dell'autocoscienza, 11

Vitiello, G. Dissipazione e coscienza, 16

Zbok Per un concetto formale di libertà, 14/15

Zbok Passione e contraddizione materiale: un modello, 17

