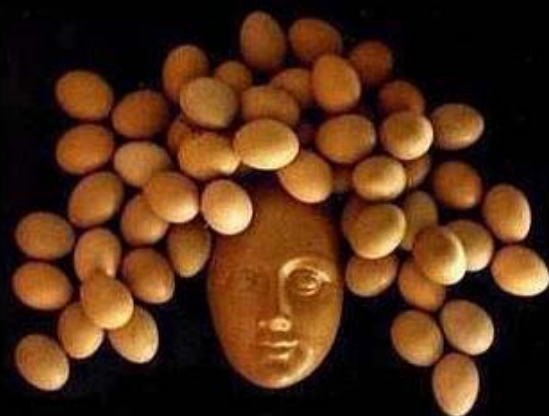


S&F_n. 14_2015



scienzaefilosofia.it

COMITATO SCIENTIFICO

PAOLO AMODIO	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
GUIDO BARBUJANI	Docente di Genetica _ Università degli Studi di Ferrara
EDOARDO BONCINELLI	Docente di Biologia e Genetica _ Università "Vita-Salute San Raffaele" di Milano
ROSSELLA BONITO OLIVA	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli - L'Orientale
BARBARA CONTINENZA	Docente di Storia della scienza e delle tecniche _ Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
MASSIMILIANO FRALDI	Docente di Scienza delle costruzioni _ Università degli Studi di Napoli Federico II
ORLANDO FRANCESCHELLI	Docente di Teoria dell'evoluzione e Politica _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
ELENA GAGLIASSO	Docente di Filosofia e Scienze del vivente _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
PIETRO GRECO	Giornalista scientifico e scrittore, Direttore del Master in Comunicazione Scientifica della Scuola Internazionale Superiore di Studi Avanzati (SISSA) di Trieste
GIUSEPPE LISSA	Professore Emerito di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
GIUSEPPE O. LONGO	Docente di Teoria dell'informazione _ Università degli Studi di Trieste
MAURIZIO MORI	Docente di Bioetica _ Università degli Studi di Torino
TELMO PIEVANI	Docente di Filosofia della Scienza _ Università degli Studi di Milano-Bicocca
VALLORI RASINI	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia
STEFANO RODOTÀ	Docente di Diritto Civile _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
SETTIMO TERMINI	Docente di Cibernetica _ Università degli Studi di Palermo
NICLA VASSALLO	Docente di Filosofia Teoretica _ Università degli Studi di Genova

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

DAVID BANON	Professeur au Département d'études hébraïques et juives, Université de Strasbourg; Membre de l'Institut Universitaire de France; Prof. invité au département de pensée juive, Université hébraïque de Jérusalem
EDWARD K. KAPLAN	Kevy and Hortense Kaiserman Professor in the Humanities, Brandeis University, Waltham, Massachusetts
NEIL LEVY	Deputy Director (Research) of the Oxford Centre for Neuroethics; Head of Neuroethics at the Florey Neuroscience Institutes, University of Melbourne
ANNA LISSA	Wiss. Mitarbeiterin am Institut für Jüdische Philosophie _ Universität Hamburg
DIEGO LUCCI	Associate Professor of History and Philosophy, American University in Bulgaria
DAVIDE MAROCCO	Lecturer in Cognitive Robotics and Intelligent Systems, Centre of Robotics and Neural Systems, School of Computing and Mathematics, University of Plymouth, UK
MAX STADLER	Professur für Wissenschaftsforschung, Eidgenössische Technische Hochschule, Zürich

REDAZIONE

PAOLO AMODIO (DIRETTORE)	Università degli Studi di Napoli Federico II_ Facoltà di Lettere e Filosofia_ Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta"_ Via Porta di Massa, 1 80133 Napoli tel. +390812535582 fax +390812535583 email: paamodio@unina.it
CRISTIAN FUSCHETTO	Università degli Studi di Napoli_Federico II
FABIANA GAMBARDILLA	Università degli Studi di Napoli_Federico II
GIANLUCA GIANNINI	Università degli Studi di Napoli_Federico II
DELIO SALOTTOLO	Università degli Studi di Napoli_L'Orientale
ALESSANDRA SCOTTI	Università degli Studi di Napoli_Federico II
ALDO TRUCCHIO	Université de Genève

S&F_scienzaefilosofia.it ISSN 2036-2927 www.scienzaefilosofia.it

Eventuali proposte di collaborazione (corredate da un breve curriculum) vanno inviate via email all'indirizzo:

redazione@scienzaefilosofia.it

L'immagine in copertina, *Medusa*, è opera del Maestro Nizzo de Curtis

INTRODUZIONE

Scienza&Filosofia 2015_numero quattordici, tra filosofia e psichiatria. Online per scelta, in ordine al dinamismo e all'immediata disponibilità della ricezione, adattandosi volentieri ai tempi e agli spazi che la rete in genere istituisce: vorrebbe essere agile e facilmente fruibile per chi è interessato a prender parte alle nostre discussioni. La sua *mission* non può dunque che essere diretta e senza scolastici orpelli:

Preoccupata di istituzionalizzarsi come depositaria della coscienza etica del progresso scientifico, a quasi trent'anni dalla sua nascita la bioetica sembra essere a un bivio: rinnovare il suo statuto o rischiare di smarrire definitivamente la sua mission di disciplina di incrocio tra sapere umanistico e sapere scientifico. È nostra convinzione che la bioetica possa continuare a svolgere un ruolo solo se, piuttosto che salvaguardare principi assiologici di una realtà data, sia intenzionata a ripensare criticamente i valori alla luce dei cambiamenti, epistemologici prima ancora che ontologici, dettati dall'età della tecnica. Il nostro obiettivo è quello di individuare ed evidenziare il potenziale d'innovazione filosofica tracciato dalla ricerca scientifica e, al contempo, il potenziale d'innovazione scientifica prospettato dalla riflessione filosofica.

Da questa *mission* la rivista trova l'articolazione che ci è parsa più efficace. Anche questo numero conterrà perciò le tipiche sezioni:

DOSSIER Il vero e proprio focus tematico scelto intorno al quale andranno a orbitare

STORIA Esposizione e ricostruzione di questioni di storia della scienza e di storia di filosofia della scienza con intenzione sostanzialmente divulgativa;

ANTROPOLOGIE Temi e incroci tra scienze, antropologia filosofica e antropologia culturale;

ETICHE Riflessioni su temi di "attualità" bioetica;

LINGUAGGI Questioni di epistemologia;

ALTERAZIONI Dalla biologia evoluzionistica alla cibernetica, temi non direttamente “antropocentrati”;

COMUNICAZIONE La comunicazione della scienza come problema filosofico, non meramente storico o sociologico. In altri termini: quanto la comunicazione della scienza ha trasformato la scienza e la sua percezione?;

ARTE Intersezioni tra scienze e mondo dell’arte;

RECENSIONI&REPORTS Le recensioni saranno: *tematiche*, cioè relative al dossier scelto e quindi comprensive di testi anche non recentissimi purché attinenti e importanti; *di attualità*, cioè relative a testi recenti. *Reports* di convegni e congressi.

Per favorire la fruibilità telematica della rivista, i contributi si aggireranno tra le 15.000 - 20.000 battute, tranne rare eccezioni, e gli articoli saranno sempre divisi per paragrafi. Anche le note saranno essenziali e limitate all’indicazione dei riferimenti della citazione e/o del riferimento bibliografico e tenderanno a non contenere argomentazioni o ulteriori approfondimenti critici rispetto al testo.

A esclusione delle figure connesse e parti integranti di un articolo, le immagini che accompagnano i singoli articoli saranno selezionate secondo il gusto (e il capriccio) della Redazione e non pretenderanno, almeno nell’intenzione - per l’inconscio ci stiamo attrezzando - alcun rinvio didascalico.

Last but not least, **S&F_** è parte del Portale Sci-Cam (Percorsi della scienza in Campania, www.sci-cam.it) in virtù di una condivisione di percorsi e progetti.

Le immagini d’apertura ai singoli articoli - coperte da copyright - www.caldwellllever.com - che appaiono in questo numero, sono

acquarelli di Caldwell Lever, cui va la nostra amicizia e riconoscenza.

Un grazie particolare a Delio che si è prodigato molto per l'uscita di questo numero.

In rete, dicembre 2015

La Redazione di [S&F_](#)

S&F_n. 14_2015



INDICE

1 INTRODUZIONE

5 INDICE

DOSSIER

- 8 **Psichiatria e filosofia. Allittero ergo sum. Psicolatrie e filosofemi_psicolatrati e filosofischi**
- 14 FABRIZIO GAMBINI *Psychiatry Today*
- 28 BRUNO MORONCINI *Il dona-niente e il debito impagabile. Jacques Lacan fra Heidegger e Mauss*
- 51 DELIO SALOTTOLO *Anomia, anormalità e patologia: alcune note sulla relazione tra filosofia, scienze umane e psichiatria*
- 74 CHANTAL MARAZIA – SAMUEL THOMA *On the Use and Abuse of philosophy for psychiatry (and on the use of history)*
- 84 FABIANA GAMBARDELLA *Antropologia e psichiatria: Ernesto de Martino e i mondi "altri"*
- 95 ENRICO BENIAMINO DE NOTARIS *Penso mas não existo. Il singolo come molteplicità pluripersonale. La ricerca di Sergio Piro*
- 117 ALESSANDRA SCOTTI *Quel che resta della psicanalisi. Una lettura merleau-pontiana di Freud*
- 125 FULVIO SORGE *Psichiatria e psicoanalisi: relazioni virtuose*
- 146 MARIA BETTEGHELLA *Scimpanzé, Lunatici e poeti. Il contributo di Gregory Bateson alla psichiatria*

STORIA

- 164 MONICA RICCIO *Sentire, esprimere, simulare: arte della recitazione e scienza delle passioni nel tardo Ottocento*

ANTROPOLOGIE

- 182 SALVATORE GIAMMUSSO *Idee per un'antropologia ermeneutica*

ETICHE

- 211 MARIA TERESA SPERANZA *Formalità e materialità dell'etica. Dal dover essere all'evidenza assiologica*

LINGUAGGI

- 235 SANDRO BALLETTA *Imre Lakatos e il problema della demarcazione*

ALTERAZIONI

- 253 VALLORI RASINI *Una filosofia per la neurofisiologia: Weizsäcker e la forma dell'esperienza*

COMUNICAZIONE

- 266 CRISTIAN FUSCHETTO *Fruizione incarnata dei beni culturali tra Dissemination e Interaction Design*

ARTE

- 273 LEONARDO V. DI STASO *Le "scarpe di Van Gogh" e le scarpe della contadina*



© Caldwell Lever

RECENSIONI&REPORTS

report

288 *Attualità di Gabriel Tarde: sociologia, psicologia, filosofia. Giornata di studi in onore di Gabriel Tarde.*

Biblioteca di Area Umanistica
dell'Università Federico II di Napoli 14
Ottobre 2015
(MARIA TERESA SPERANZA)

recensioni

297 Ludwig Binswanger, *La psichiatria come scienza dell'uomo*, Mimesis, Milano-Udine 2013

(DELIO SALOTTOLO)

302 Erwin W. Straus, *Il vivente umano e la follia. Studio sui fondamenti della psichiatria*, Quodlibet, Macerata 2010

(DELIO SALOTTOLO)

308 Jean Piaget, *Saggezza e illusioni della filosofia. Carattere e limiti del conoscere filosofico*, Einaudi, Torino 1975

(FABIANA GAMBARELLA)

311 Paul B. Preciado, *Testo tossico. Sesso, Droghe e Biopolitiche nell'Era farmacopornografica*, Fandango Libri, Roma 2015

(EMILIA MARRA)

315 GIANLUCA GIANNINI *Economia e destino (prossimamente ánthropos?)*

in margine a: Aldo Masullo - Paolo Ricci, *Tempo della vita e mercato del tempo. Dialoghi tra filosofia ed economia sul tempo: verso una critica dell'azienda capitalistica*, Franco Angeli Editore, Milano 2015

336 Aldo Masullo, *Il tempo e la grazia. Per un'etica attiva della salvezza*, Donzelli, Roma 1995

(ALBERTO GIOVANNI BIUSO)



S&F_n. 14_2015



DOSSIER

Psichiatria e filosofia. Allittero ergo sum. Psicolatrie e filosofemi_psicolatrati e filosofischi



ABSTRACT: In the story of culture, Philosophy and Psychiatry have intercepted each other more frequently to emphasize methodological distinctions than to integrate their respective analyses into a coherent picture. A story of disagreements, of categorical closures followed by sudden and not always sincere concordance in the name of the opposing concepts of Universality and Medicine, one would say. Here we ask whether it is still possible to rebuilt a conceptual framework, a new chapter in this relationship, to imagine new discursive possibilities.



Non faccio filosofia ma mi limito a pensare nell'ambito del compito specifico che mi sono posto: essere un vero psichiatra. È così che mi sono trovato, e così funziono come membro della società umana. Non nego affatto che altri ne sappiano più di me. Io non so, per esempio, come si potrebbe mai sperimentare Dio disgiunto dall'esperienza umana. Se non lo sperimento, come posso dire allora che Egli è? La mia esperienza però è assai ristretta e ben piccola, e anche l'oggetto dell'esperienza è piccolo e condizionato dalla natura umana, nonostante l'opprimente intuizione dell'incommensurabilità: lo si vede benissimo quando si cerca di esprimerlo. Nell'esperienza tutto cade in preda all'ambiguità della psiche. La più grande esperienza è anche la più piccola e angusta, e perciò ci si trattiene con pudore dal parlarne a voce troppo alta o, addirittura, dal filosofarci sopra. Inoltre si è troppo piccoli e insufficienti per arrogarsi una pretesa del genere.

Jung

input_

Filosofia e psichiatria (quanto meno quella che si è declinata anche in termini di psicoterapia) sono essenzialmente – per natura e per statuto teorico – “discorsi”, “narrazioni”. Analisi e psicoanalisi, accademia e clinica, cura e guarigione, universale e caso. Nella storia della cultura, filosofia e psichiatria – spesso, ma non solo, in virtù della psicoanalisi – si sono incontrate e più spesso per distinguersi metodologicamente piuttosto che per coimplicarsi. Storia di attriti, forse, o di

improvvisi ma non sempre autentici abbracci. Reciproche chiusure categoriali. Da un lato in nome di un'universalità, dall'altro in nome della clinica e del farmaco. Se c'è una storia riconosciuta - ma non sempre veramente indagata nei suoi riflessi e nelle sue effettive opzioni (al di là di Freud e Jung) da Jaspers a Binswanger a Foucault a Lacan - oggi le neuroscienze sembrano addirittura imporre un terreno di coltura condivisibile. È davvero così? La domanda, dunque, verte sui paradigmi: *cui prodest philosophia?* Difficile a dirsi: intanto, la storia della psichiatria e dell'istituzione psichiatrica ha incontrato e incontra spesso la "filosofia" come suo modello fondazionale e, allo stesso tempo, come suo orizzonte oppositivo. Non bisogna scomodare Charcot e Kraepelin, ad esempio, come momento di riversamento filosofico nella costituzione della psichiatria, o Goffman, Foucault e Basaglia come momento di confronto critico, produttivo e riproduttivo. E, del resto, le stesse scuole critiche, come quella dell'etnopsichiatria, non possono che complicare la domanda non soltanto sullo statuto paradigmatico della psichiatria (la malattia, i sintomi, le risposte sono universali? o, al limite: esistono?), ma anche sul suo ruolo nella definizione complessa della *natura* della natura umana e della *cultura* della natura umana, tra *bíos* e *téchne*. La psichiatria assume, dunque, quel ruolo anfibio che svela la complessità del Moderno e dei nuovi modelli di rappresentazione dell'umano: la contrapposizione tra natura e cultura, la relazione tra fondamento e struttura, la *liaison pornographique* tra istituzione e costituzione. Sullo sfondo, la narrazione sempre più complessa della manchevolezza strutturale dell'animale umano. Anche solo a mo' di messa a punto: è possibile ricostruire il quadro, riproporre concetti e categorie, aspettarsi un nuovo quoziente di quel rapporto, intuire nuove possibilità discorsive?

_output

Dunque, lo psichiatra ha un paziente, per il quale a volte c'è solo un farmaco senza psicoterapia. Oppure la psicoterapia è il farmaco. Ma ci giro intorno. Come che vada, non sempre c'è narrazione o discorso, ma silenziosa cura clinica: la narrazione è dunque lo sguardo strabico della filosofia che guarda alla psichiatria e - come lo studente di filosofia del liceo che confonde filosofia e psicologia - la confonde con la psicoanalisi e i suoi racconti.

Se è vero - come qualcuno qui ha scritto - che il punto centrale della psichiatria del terzo millennio è che non è attrezzata per riconoscere il suo limite e concepisce l'altro, il suo paziente, come un oggetto da ridurre alla forma della sua supposta curabilità, la filosofia è ozio colpevole, negozio e postulato di potere senza alterità, senza differenza, presuntuosa di prassi.

Tra psichiatria e filosofia c'è chi ci rimette la vita, chi invece scommette con Dio. E poi tanti volti, maschere, Io: odiosi, trascendentali, duplici, animati, corporei, mentali, incarnati, scheletrici, esoterici, assoluti, patici, psicotici, perplessi. C'è una guida per ognuno, scritta o prescritta. Troppi psichiatri, troppi filosofi. Latrati e fischi. Alla luna

Folle è l'uomo che parla alla luna. Stolto chi non le presta ascolto.

Shakespeare

Com'era noto a Derrida, Platone possedeva una farmacia, perché la scrittura potesse emergere-rimediare-avvelenare l'oralità e ogni segno. Sicché il gioco genealogico *versus* la filosofia e la sua presunta onnipotenza richiama, anzi mette in luce, uno schema familiare e archetipico: nel nome del Padre-Logos si annidano rimozione, castrazione, sublimazione, pulsione di morte, coazione a ripetere, e i segni si fanno lapsus, simulazioni, dissimulazioni, sintomi, residui, tracce.

Come lo psichiatra che sbaglia farmaco, il filosofo allittera.



La più cruda luce diurna, la razionalità a ogni costo, la vita chiara, prudente, cosciente, senza istinti, in contrasto con gli istinti, era essa stessa soltanto una malattia diversa, e in nessun modo un ritorno alla virtù, alla salute, alla felicità.

Nietzsche

Parità di voci?

Equivoci



Perciò preferisco il linguaggio equivoco, perché rende giustizia in ugual misura alla soggettività delle rappresentazioni archetipiche e all'autonomia dell'archetipo. "Dio", per esempio, significa da un lato un ens potentissimum inesprimibile, dall'altro un'allusione estremamente inadeguata e un'espressione di impotenza e di perplessità umana, vale a dire un evento di natura estremamente paradossale. Lo spazio dell'anima è incommensurabilmente grande e colmo di realtà vivente. Al margine di questo spazio sta il segreto della materia e quello dello spirito, ossia del senso. Per me, questo è l'ambito entro il quale posso esprimere la mia esperienza.

Jung

Ironie



La psicoanalisi è più una passione che una scienza: perché le manca la mano ferma nelle sue indagini, anzi perché questo difetto costituisce già da solo l'unico requisito per fare psicoanalisi.

Karl Kraus

Terzi argomenti



Anche la follia merita i suoi applausi.

Alda Merini

Perché per me l'unica gente possibile sono i pazzi, quelli che sono pazzi di vita, pazzi per parlare, pazzi per essere salvati, vogliosi di ogni cosa allo stesso tempo, quelli che mai sbadigliano o dicono un luogo comune, ma bruciano... bruciano... bruciano come favolosi fuochi artificiali color giallo che esplodono come ragni attraverso le stelle e nel mezzo si vede la luce azzurra dello scoppio centrale e tutti fanno ooohh.

Jack Kerouac

Se fosse necessario sarei disponibile al farmaco se mi promettesse un sogno



I nostri sogni, quando eccezionalmente riescono e divengono perfetti - di solito il sogno è un lavoro di acciarponi - sono simboliche catene di scene e di immagini in luogo di un linguaggio poetico di narrazione; essi parafrasano le nostre vicende o



aspettative o relazioni con artistica arditezza e determinatezza, al punto che poi la mattina stupiamo noi stessi, se ci ricordiamo dei nostri sogni. Noi consumiamo nel sogno troppa arte - e ne siamo perciò di giorno così poveri.

Nietzsche

Qui immagino due risposte. Quella del filosofo sarebbe fermamente «no»: non si può tenere un discorso serio e responsabile sul sogno, nessuno potrebbe neppure raccontare un sogno senza svegliarsi. Una simile risposta negativa, di cui si potrebbero fornire mille esempi da Platone a Husserl, credo che definisca forse l'essenza della filosofia. Il «no» lega la responsabilità del filosofo all'imperativo razionale della veglia, dell'io sovrano, della coscienza vigilante. Che cos'è la filosofia, per il filosofo? La veglia e il risveglio. Tutt'altra, ma non meno responsabile, sarebbe forse la risposta del poeta, dello scrittore o del saggista, del musicista, del pittore, dello sceneggiatore di teatro o di cinema. Persino dello psicoanalista. Non direbbero no ma sì, forse, a volte. Direbbero sì, forse, a volte. Sarebbero acquiescenti nei confronti dell'evento, della sua eccezionale singolarità: sì, forse si può credere e confessare di sognare senza svegliarsi; sì, non è impossibile, a volte, dire, dormendo, a occhi chiusi o spalancati, qualcosa come una verità del sogno, addirittura un senso e una ragione del sogno che merita di non precipitare nella notte del nulla.

Derrida

e un viaggio

Ovunque mi trovi ad andare, scopro che un poeta è già stato là prima di me.

Freud

Filosofia e psichiatria: falangi macedoni, muri contro muri di amori, certezze e divisioni



La differenza tra me e la maggior parte degli altri uomini è che per me i "muri divisorii" sono trasparenti. È questa la mia caratteristica. Altri ritengono i muri così spessi, che al di là di quelli non vedono nulla, e perciò credono che non vi sia nulla. In un certo qual modo io percepisco i processi che si verificano nel profondo, e da ciò deriva la mia certezza interiore. Chi non vede nulla non ha nessuna certezza, e non può pervenire a nessuna conclusione, o non può fidarsi delle sue conclusioni. Non so che cosa mi abbia consentito di percepire la corrente della vita. Probabilmente l'inconscio stesso, o forse i miei primi sogni. Essi hanno deciso il mio cammino fin dall'inizio. La conoscenza dei processi del profondo ha ben presto plasmato la mia relazione col mondo. Fondamentalmente fu già nella mia infanzia quella che è oggi. Da bambino sentivo di essere solo, e lo sono ancora oggi, perché conosco cose e debbo riferirmi a cose delle



quali gli altri apparentemente non conoscono nulla, e per lo più nemmeno vogliono conoscer nulla. La solitudine non deriva dal fatto di non avere nessuno intorno, ma dalla incapacità di comunicare le cose che ci sembrano importanti, o dal dare valore a certi pensieri che gli altri giudicano inammissibili. La solitudine cominciò con le esperienze dei miei primi sogni, e raggiunse il suo culmine al tempo in cui mi occupavo dell'inconscio. Quando un uomo sa più degli altri diventa solitario. Ma la solitudine non è necessariamente nemica dell'amicizia, perché nessuno è più sensibile alle relazioni che il solitario, e l'amicizia fiorisce soltanto quando ogni individuo è memore della propria individualità e non si identifica con gli altri.

Jung

Anche nella veglia ci comportiamo come nel sogno: cominciamo con l'inventare e immaginare l'uomo con cui trattiamo - e dimentichiamo subito questo fatto.

Nietzsche

D'altronde non sempre si è soli e spesso va ammirato chi davvero vede in trasparenza i muri divisorii, che equivoca e magari dimentica.

Quand'è così, che si allitteri per piacere, che si sogni e, se ci si ammala, si finga che si tratti dell'effetto collaterale del racconto di un vecchio canto.



Tu qui? Come venuto? Hai dunque un viso di tanta audacia, che al mio tetto giungi, tu che palesemente l'assassino sei di quest'uomo, e il ladro manifesto del mio potere? Pei Celesti, dimmi: qual traccia di demenza o di viltà hai scorta in me, che t'indusse alla trama? Immaginavi tu ch'io non vedessi strisciar la frode, o, vistala, indugiassi a rintuzzarla? Ah! Ma fu pazzia impresa la tua, senza partito e senza amici dar la caccia al poter, che si conquista sol con molte dovizie e molta gente. Muoia chi, sciolto dai selvaggi vincoli i piedi miei, me trasse a salvamento, e mi raccolse, ahimè, non pel mio bene! Se quel giorno ero spento, né a me né ai cari causa sarei di tante pene. Né l'uccisor sarei del padre, e non direbbero me di colei che madre ebbi, consorte. Ora iddii più non ho, stirpe son d'empì, con quelli onde infelice nacqui sono commisto; e se v'è mal più tristo, quello Edipo ebbe in sorte.

Sofocle

Qual è l'azione della musica?
Essa risolve una visione in volontà.
Nietzsche

Quando sono stanco, stono ma canto.

P.A.

FABRIZIO GAMBINI

PSYCHIATRY TODAY

1. Intro 2. Psichiatria 3. Psicoanalisi 4. Das Ding, ovvero La ricorsività del Reale
5. Ricorsività e condizioni di terminazione 6. Psicoanalisi e filosofia

ABSTRACT: The conception of psychiatry in neuroscience is a blind alley that leads to the loss of all that is human beyond diagnostic calcification and the designation of behaviour. On the other hand, psychoanalysis has failed in its potential for giving new life to psychiatry, and has created a false dichotomy between scientific blindness and fictional speculation. The article offers no third way but rather offers an interpretation of Freud and Lacan that entails a solid conception of language, and one that respects and accounts for the variables in subjective expressions through which all human expressiveness is necessarily made manifest. This means it is essential for psychoanalysis to interact with philosophy and, in particular, with so-called negative philosophies.

**1. Intro**

Va in un certo senso da sé che l'inglese del titolo indichi già, ma solo in parte, ciò di cui si tratta, ovvero l'asservimento della psichiatria a un paradigma trionfante su scala planetaria che trova nel DSM, Manuale Statistico e Diagnostico pubblicata dall'Associazione degli Psichiatri Americani e giunto ormai alla quinta revisione, la sua più completa affermazione. Si tratta di un processo che ha incontrato, e tutt'ora incontra, molte resistenze. Tutte perdenti.

Quella che segue è dunque la storia di una sconfitta, la mia. Mi piacerebbe dire la nostra ma, per ragioni che spero risulteranno chiare alla fine di questo scritto, esito a farlo. Come spesso succede, è però una sconfitta che ha in sé i germi di una speranza

e, dunque, di una ancora attiva forma di resistenza. E anche di questo vorrei dare una forma di testimonianza.

2. Psichiatria

A mio modo di vedere il punto centrale della psichiatria del terzo millennio è che non è attrezzata per riconoscere il suo limite e concepisce l'altro, il suo paziente, come un oggetto da ridurre alla forma della sua supposta curabilità. Intendiamoci, non è che non esistano limiti, anzi! Semplicemente ci siamo trovati a fare i conti col fatto che ciò che è supposto incurabile, ovvero quello per cui riteniamo di non poter fare niente, non viene trattenuto dentro una relazione bensì espulso attraverso l'idea di una sorta di campo continuo che è quello delle Neuroscienze. Nell'attesa dei progressi futuri che renderanno farmacologicamente aggredibile il comportamento di ognuno e che ridurranno l'anima all'epifenomeno di un funzionamento neuronale indagato sempre più in profondità e senza alcun limite, qualcosa bisogna pur fare di coloro che non rientrano nei criteri della curabilità psichiatrica. Lo diceva bene Broussais (1834) in un'epoca in cui gli psichiatri sapevano ancora scrivere e non si vergognavano di esprimere opinioni piuttosto che nascondere l'insipienza del loro sapere dietro lo schermo dell'*evidence based*: «Se talora i cadaveri ci sono parsi muti, è perché ignoriamo l'arte di interrogarli»¹. È così che si crea un movimento atroce sostenuto dai meccanismi contigui dell'abbandono e della delega. Non è questa la sede per parlarne ma, di fatto, dalla chiusura dei manicomi e dalla recentissima chiusura degli OPG, molto rapidamente si sono create, di nuovo, delle isole concentrazionarie e di deportazione. Per altro questo avviene in un paese in cui gli operatori della psichiatria sono gli stessi, o sono gli eredi degli stessi, che hanno prodotto lo sforzo che è stato fatto in Italia a partire dalla fine degli anni settanta del secolo scorso. Sforzo che è stato quello di

¹ F. Broussais, *De l'irritation et de la folie*, Paris 1834.

permettere la libera circolazione di uno psicotico nella città in una situazione che non fosse d'abbandono, bensì, al contrario, in una situazione nella quale le sue difficoltà, assieme alle difficoltà della famiglia, degli amici e della città, venissero considerate, analizzate e trattate da un'*équipe* curante. Si è trattato di uno sforzo titanico, a tratti grandioso e non privo dei suoi momenti propriamente esaltanti, che ha prodotto straordinarie pratiche d'intervento nella psichiatria d'allora. Sfortunatamente nessuna di queste è stata seguita da un'elaborazione in grado di descriverle, conoscerle, analizzarle, formalizzarle e, infine, trasmetterle. E, di questo sforzo, oggi, su tutto il territorio nazionale, registriamo il completo fallimento. Una delle ragioni di questo fallimento è certamente da situare nell'origine delle esperienze di "psichiatria democratica" che sono state condotte in Italia negli anni '60 e '70. Non si è trattato, mai, di esperienze anche soltanto simili a quella di *Kingsley Hall* a Londra, o della Clinica di *La Borde* in Francia. Piuttosto in Italia abbiamo avuto a che fare con situazioni amministrative complesse che hanno sempre e, direi prima di tutto, assunto la forma propria a manifestazioni della presenza dello Stato nel tessuto vitale della società civile. Dall'inizio si è trattato cioè di pratiche della liberazione che miravano direttamente a una trasformazione massiva dell'insieme della città. Nel quadro della situazione politica e culturale dell'Italia in quegli anni, le esperienze alle quali ho fatto riferimento, sono diventate, in pratica senza significative resistenze, il prototipo di un cambiamento legislativo nazionale, la Legge 180 del 15 maggio 1978, ripresa in seguito nella legge istitutiva del Servizio Sanitario Nazionale. Per quel che mi è dato osservare nel mio lavoro quotidiano di psichiatra, al fallimento che ho cercato di delineare nei suoi tratti essenziali siamo giunti principalmente per due strade. La prima possiamo un po' brutalmente descriverla come l'impossibilità di un movimento,

che si voleva rivoluzionario, di fronteggiare con strumenti adeguati il fenomeno della follia; la seconda possiamo indicarla, con pari brutalità, come il risultato dell'incapacità della psicoanalisi di temperare una psichiatria che a tutt'oggi non trova di meglio che far pesare il suo potere istituzionale ed economico come garanzia della sua "scientificità".

3. Psicoanalisi

Per quanto riguarda questo secondo punto, la psicoanalisi si dà come un discorso che aspira a risolvere tutto quello che è dell'ordine del particolare, ma è lontana dal poter fare lo stesso con ciò che è di ordine generale e, come sappiamo, Freud stesso aveva il suo daffare ad articolare i sintomi detti individuali con quelli detti tipici. Questo vuol dire che una cosa è tracciare il percorso d'un significante, come il morso d'un cavallo o un rubinetto smontato, ma che altra cosa è dire in cosa consista una fobia. È proprio qui che gli psichiatri e gli psicoterapeuti ci danno, danno cioè a noi psicoanalisti, un aiuto avvelenato, ci aiutano infatti a dimenticare il problema. Per loro il cammino individuale attraverso il quale si è fatto il montaggio individuale unico e irripetibile del sintomo è, dall'inizio, privo d'importanza. È sufficiente leggere il DSM o il PDM², poiché esiste perfino una versione psicodinamica del DSM, e lo trovate scritto a lettere cubitali: una fobia è una fobia, inutile sapere se si tratta di ragni, di topi o di cavalli. Nello stesso modo, una psicosi è una psicosi; inutile sapere se si tratta di essere l'imperatore del terzo pianeta di Alpha Centauri, la reincarnazione di Gesù Cristo o se si passi la propria vita a guardarsi la pancia riconoscendola come un corpo estraneo.

Proprio da qui possiamo riprendere la questione della psicoanalisi e del suo fallimento nel fecondare le pratiche psichiatriche concrete: dall'incapacità di risolvere la contrapposizione che

² *PDM Manuale diagnostico psicodinamico* (2006), tr. it. Cortina, Milano 2008.

sembrerebbe esserle consustanziale tra universalità e clinica individuale. È qui, a questo punto, che la lettura che Lacan fa di Freud si fa sostanziale. È sostanziale cioè la nozione che l'inconscio è strutturato come un linguaggio, con tutto ciò che questo comporta: il gioco costante e ineliminabile tra il Reale della lettera e il Simbolico che, istituendo la parola come significante manca però la corrispondenza biunivoca tra il significante e ciò a cui il significante stesso si riferisce e, infine, l'Immaginario che supplisce, attraverso la rappresentazione, a ciò che il simbolico manca di determinare. Un gioco che riguarda tutti i parlanti ma che la psicoanalisi tratta a partire dall'articolazione concreta, individuale, unica e irripetibile con la quale il gioco si fa corpo vivente per ognuno di noi.

La clinica che Lacan propone verso la fine della sua vita è infatti una clinica dei nodi, ovvero una clinica degli annodamenti che Simbolico, Reale e Immaginario possono arrivare a costituire tra loro. In questa sede non si tratta di fornire un sunto di clinica lacaniana anche se, guardate dove va a ficcarsi il significante, un anagramma possibile di Gambini è Bignami, come mi fece notare molto tempo fa una mia paziente. Piuttosto quel che mi propongo di fare è distinguere la modalità di funzionamento della psicoanalisi da quella del discorso scientifico che, almeno per quanto riguarda la psichiatria, la psicoanalisi non ha saputo fecondare; e questo non avverrà senza un qualche sconfinamento nell'ambito proprio della filosofia.

4. Das Ding, ovvero La ricorsività del Reale

In fondo si tratta del rapporto alla cosa, alla cosa freudiana, a *das Ding*. Nel discorso della scienza lo scarto tra la parola e ciò a cui la parola si riferisce o è supposta riferirsi esiste, ma è, per così dire, relegato sullo sfondo. La parola scientifica ha da essere falsificabile, pena la caduta della sua scientificità, ma,

una volta stabilità la sua falsificabilità in linea di principio, ce ne se può servire, scusate il bisticcio di parole, affidandosi alla sua affidabilità. Un marinaio che avesse navigato nell'antichità da Alicarnasso a Sidone poteva affidarsi alle stelle nello stesso modo in cui noi ci affidiamo al navigatore satellitare essendo convinto che le stelle fossero una specie di torce infilate sulla volta celeste in posizioni fisse o mobili su binari entro cui potessero scorrere. Da questo punto di vista il discorso dell'atrabile e tutta la teoria umorale della follia non ha una consistenza poi tanto diversa dalla nozione dei mediatori sinaptici su cui si basa la moderna psicofarmacologia. E, sempre da questo punto di vista, esiste una psicologia che tratta le parole nello stesso modo: una posizione schizoparanoide, un orgone, un complesso d'inferiorità, un investimento libidinale narcisistico, come un elettrone o un recettore per la dopamina. Diverso è il discorso della psicoanalisi. Qui lo spazio tra la parola e la cosa ha un altro statuto, un'altra pregnanza e un diverso modo della sua presenza.

Si tratta del fatto che il Reale a cui la parola si riferisce, e che è in sé irraggiungibile in quanto proprio lo schermo della parola che lo contempla ce ne allontana, è anche il Reale di cui a sua volta la parola è fatta.

Possiamo affrontare questa proposizione o, se si preferisce, questo stato di cose, a partire dalla nozione platonica di *stoikeion*, dove l'elemento minimo, l'unità componente il mondo è anche l'elemento minimo costituente il linguaggio, la lettera dunque, che proprio questo mondo consente di contemplare. E qui incontriamo la prima difficoltà: l'oggetto del nostro lavoro è anche lo strumento col quale lavoriamo. I greci, diversamente da noi, lo sapevano benissimo, tanto è vero che, come ho appena detto, la parola *στοιχείον* (elemento) che designa gli elementi fondamentali, i mattoni con cui è costruito l'universo, designa anche la lettera, l'elemento minimo del linguaggio, che

quell'universo ci consente di provare a conoscere. Questo significa che c'è un punto in cui l'oggetto della conoscenza e lo strumento per conoscere sono la stessa cosa. Anima che conosce l'anima. Converrete che non è un terreno molto solido sul quale sostenersi e non sorprende che la medicalizzazione della psichiatria abbia il successo travolgente che ha nel nostro tempo. Qui infatti l'oggetto è chiaro e, soprattutto, è altra cosa dal soggetto conoscente. Basta una PET dell'encefalo, un farmaco e un manuale generosamente fornito dall'associazione degli psichiatri americani e la divisione è fatta: soggetto prescrittore e, dall'altra parte, oggetto d'indagine o di cura.

Ma possiamo anche affrontare questa stessa proposizione a partire da una nozione, diciamo così, meno platonica. Si tratta delle funzioni che in matematica sono dette ricorsive e che sono funzioni del tipo: $y=f(x,y)$. In questa scrittura la variabile y è funzione di x , ma anche di se stessa. Dal punto di vista strettamente matematico una funzione ricorsiva primitiva è ad esempio quella che contiene la funzione base "successore": $S(x)=x+1$. La condizione di funzionamento di questa scrittura è che l'algoritmo che richiama se stesso, generi una sequenza di chiamate che ha termine al verificarsi di una condizione particolare che viene chiamata condizione di terminazione. In assenza di questa condizione ci troviamo a constatare che, quando il numero di ripetizioni tende all'infinito, la funzione tende all'inconsistenza. Ma la funzione ricorsiva non è un errore logico, è semplicemente una procedura di procedura. La condizione in cui ci troviamo è la seguente: esiste un Reale della parola che si riproduce all'infinito nel tentativo della parola di afferrare se stessa.

Ora per la filosofia si tratta di una condizione perfino banale a dirsi; lo diceva Platone e, da allora, mi pare che ci si sia fatto il callo. Mi pare cioè che ci si sia messi l'anima in pace col fatto che la cosa non si lascia agguantare per la coda. La cosa è

una imperfezione alla periferia del campo visivo, rompe le scatole, dà fastidio e non si riesce a metterla a fuoco. Quando si sposta lo sguardo cercando di afferrare la macchia, di vedere bene cos'è, la macchia si sposta con il movimento dello sguardo, resta, uguale a se stessa, alla periferia del campo e continua a esser fonte di fastidio. Allora qual è la novità della psicoanalisi? In che cosa essa può continuare a rappresentare una speranza nel discorso dell'uomo sull'uomo? È che questa infinita rincorsa ha un punto d'arresto: un terreno sul quale si possono saldamente appoggiare i piedi. È Freud, prima di Lacan, che ha un'intuizione geniale e, a mio avviso, propriamente folgorante: il motore della storia non è l'idea del bene comune o il progresso della razionalità trionfante, bensì il sintomo, il modo sintomatico, e dunque Reale, che hanno gli esseri umani di far legame tra loro, la loro politicità sintomatica che è, ovviamente, anche la loro essenza, qualsiasi cosa questo termine, in questo contesto, significhi. La loro essenza è quella di una cipolla che si sfoglia fino a perdere la propria consistenza e, con questa, la propria stessa essenza. In fondo, della cipolla, non resta che il pianto, reale, che si genera dal fatto di venire sfogliata. Ora, il punto d'arresto di cui si tratta, il terreno solido sul quale noi e i nostri pazienti ci possiamo, o meglio, ci potremmo appoggiare è un terreno, per così dire, bipartito. O, come ho appena detto, si tratta del sintomo, oppure si tratta della funzione che Lacan indica come il Nome-del-Padre.

5. Ricorsività e condizioni di terminazione

Ora, sarà per la mia irrefrenabile tendenza all'ipersemplificazione, ma, per quanto mi riguarda, direi che si tratta di qualcosa di estremamente semplice. Se la condizione di terminazione è dell'ordine del sintomo, vi trovate ad avere a che fare con una condizione di questo tipo:

Seh... seh... ha un bel dire lei, dottore, che non c'è ragione alcuna di aver più paura di volare in aereo che di traversare la strada, ma

quando la paura prende, prende... non ci posso fare niente. Mi dico che è una stupidaggine, ma mi si stringe la gola e sento il cuore battere all'impazzata...

Questo significa che qualcosa si scrive tra il reale e il simbolico, non è niente, è qualcosa che è lì, scritto e presente nei suoi effetti.

Se la condizione di terminazione è invece dell'ordine della nominazione, vi trovate ad avere a che fare con una condizione di questo tipo:

- *Papà, stasera vado mangiare una pizza con gli amici.*
- *Va bene ma torna alle undici.*
- *No, dai, tornano tutti più tardi, facciamo le undici e mezzo.*
- *Va bene.*
- *Anzi siccome mi accompagna Francesco che abita vicino, facciamo mezzanotte.*
- *Non esageriamo, facciamo le undici e mezzo.*
- *Perché le undici e mezzo sì e mezzanotte no, che differenza vuoi che ci sia.*
- *Va bene... mezzanotte.*
- *Ma, se non c'è differenza tra le undici e mezzo e mezzanotte, non c'è neanche differenza tra mezzanotte e mezzanotte e mezzo... o tra mezzanotte e mezzo e l'una...*

Volete che a un certo punto, al povero papà del piccolo sofista, non scappi qualcosa del genere:

- *Va bene, allora niente pizza!*
- *Ma perché?*
- *Perché lo dico io!*

Evidentemente non è che un modo come un altro, perfino un po' banale, di rappresentarla, e di questo mi scuso ma, d'altra parte, è bene di queste banalità che è fatta la nostra vita di parlanti. In ogni caso il punto sostanziale che qualifica questa funzione come tale è la tautologia "sono io che (io) lo dico". È qui che la nominazione è in sé una condizione d'arresto dell'infinito scivolamento metonimico. Alla fine per dire qualcosa di sensato su chi, o su cosa, sono, non posso che arroccarmi a dire una stupidaggine del genere: "Io sono io", o Fabrizio, o qualunque altro nome mi sia capitato di aver ricevuto. Capite come questo sia solido e fino a che punto questa certezza simbolica, questa certezza di esistenza nel simbolico, ovvero nel ricevuto, possa

costituire una provvidenziale pietra d'inciampo per l'infinito scivolamento dei significanti. E l'altra forma di arresto, l'abbiamo detto, è il sintomo. Non avete che da osservare con che rabbia, con che accanimento, con che disperazione un soggetto si aggrappa al suo sintomo. È la sua condizione d'esistenza, è l'unica forma materiale d'esistenza che gli sia consentita. Sfido io che quando il sintomo manca, che quando manca il fantasma attraverso il quale per noi si rappresenta l'oggetto in cui ci riconosciamo, si apre il baratro dell'angoscia. Angoscia che, giustamente, lo stesso Freud articola col sintomo. Dunque, in entrambi i casi è di un arresto, di una condizione di terminazione che si tratta ed è quest'ultima che dà consistenza al nodo, che lo fa tenere, che non gli consente di funzionare con un infinita e sofistica circolazione di significanti.

Per gli psicoanalisti si tratta di una situazione per qualche verso imbarazzante e che pone qualche problema di non poco conto. Ad esempio questo: se un'analisi, per quanto condotta a lungo, con impegno e bene, non può che trovare sul sintomo la sua condizione d'arresto, ovvero la sua fine, ed essendo il sintomo anche la condizione di partenza che spinge a rivolgersi a un analista, ma perché diavolo uno dovrebbe fare un'analisi per ritrovarsi lì dove ha cominciato? Oppure questo: se un'analisi, per quanto condotta a lungo, con impegno e bene, non può che trovare nel Nome-del-Padre e dunque, in qualche modo, nel transfert all'analista la sua condizione d'arresto, valeva la pena di mettere su tutto questo popò di roba per ritrovarsi alla fine a funzionare come un direttore di coscienza e, volente o nolente, a operare a forza di colpi di suggestione?

Quando lo stesso Jacques Lacan si è trovato di fronte a questa questione, perché è proprio lì che si è trovato verso la fine della sua vita, per provare a saperne di più non ha potuto far altro che far appello alla buona volontà degli analisti e proporre la farraginoso procedura della *passee*. Non serve dire che non ha

funzionato. Invece, quando, nel corso del suo insegnamento, Jacques Lacan ha preso di petto la questione del transfert è a Socrate che si è rivolto, alla sua posizione nei confronti di Alcibiade. Sarà per questo che, per provare a uscire dall'impasse che ho appena indicato, ho pensato di rivolgermi, di nuovo, a Socrate. In particolare penso al discorso che egli fa a Critone prima di morire, alla sua paradossale apologia delle leggi ingiuste in base alle quali era stato condannato a morte. Il ragionamento è in sostanza il seguente:

se fuggissi sottraendomi così alla legge, negherei l'importanza della legge nell'avermi consentito di crescere e di pensare nella città fino al punto di aver potuto parlare contro la legge stessa. Riconoscere questo carattere fondante della legge significa riconoscerne la funzione, anche, e forse soprattutto, quando la legge sbaglia. Si può discuterla, e io l'ho fatto, si può cambiarla, e ho cercato di farlo, ma non si può infrangerla.

Per svolgere questo ragionamento Socrate ricorre all'espedito retorico di materializzare le Leggi di Atene e immagina che esse si presentino davanti a lui per sostenere le loro ragioni. Qui non c'è Nome-del-Padre che tenga. Non c'è Nome-del-Padre. Non c'è appello alla Giustizia bensì rispetto per la lettera della Legge, che è convenzione, patto tra gli uomini, unica modalità di funzionamento nella città. Non c'è un ex-sistenza supposta di qualcosa in nome del quale c'è una legge. Per Socrate, almeno per il Socrate che parla a Critone nelle circostanze che ho indicato, è un nodo perfetto che funziona. Simbolico, Immaginario e Reale si tengono tra loro: tre consistenze, che sono di fatto una che possiamo immaginare, consentono di affrontare il Reale della morte, ma anche il Reale *tout-court*, nel suo essere legato al Simbolico che, generato dal legame tra gli uomini, genera questo stesso legame. Nel Socrate che si rivolge a Critone la Legge è il suo Reale, ovvero è il Reale della Legge stessa, è il suo funzionare come Sintomo, è il suo essere espressione e, insieme, causa della Polis; generante la Polis è generata dalla Polis. Sembra di ascoltare Dante Alighieri per il quale l'uomo ha cominciato a parlare rispondendo.

Paradossale? Sì, penso di sì, ma non è forse paradossale che si vada a cercare, o meglio, che si riconosca l'unica verità nelle menzogne che gli uomini dicono su se stessi? Mi capita con una certa frequenza di trovarmi all'ascolto di qualcuno che si ritiene perseguitato dagli extraterrestri. Bugia? Verità? Delirio? Lo straordinario è che l'unica risposta che non dice niente e che non ci aiuta è quella della psichiatria: è un delirio. Qualificare di delirante quella proposizione o meglio, quella posizione, implica infatti la sua connotazione sul piano semantico ed è una connotazione che ha l'unica funzione di arrestare la domanda. Un delirio è un delirio è un delirio. Inutile andare a cercare oltre. Ma quella menzogna è verità. È menzogna relativamente a ciò a cui si riferisce, diciamo così, relativamente all'ex-sistenza degli extraterrestri, ma è verità soggettiva, l'unica verità. Freud lo dice come meglio non si potrebbe: nel riconoscimento del nucleo di verità (*Anerkennung des Wahrheitskerns*) del delirio si trova il punto d'incontro (*gemeinsamen Boden*) sul quale il lavoro terapeutico potrebbe svilupparsi. Leggete bene questa frase, *gemeinsamen Boden* è tradotto come punto d'incontro ma in realtà *Boden* significa "terreno" e *gemeinsam* significa "comune". Ebbene, questo terreno comune non è quello della rappresentazione spazializzata che a partire dall'immaginario corporeo abbiamo della mente, piuttosto è del terreno comune a cui la clinica del nodo si riferisce che si tratta.

6. Psicoanalisi e filosofia

Inoltre c'è un altro aspetto che mi preme sottolineare e sottoporre alla vostra attenzione perché mi pare ugualmente un aspetto centrale: Lacan non è un filosofo e il modo di Lacan di stare con i piedi per terra, il suo tentativo riuscito di non delirare per eccesso di senso senza cominciare a delirare per mancanza di senso in nome dell'infinite connessioni offerte dal gioco del significante e dal reale della lettera, è un modo che

domanda una sorta di continuo appello al padre. Non si tratta neanche lontanamente del padre immaginario del romanzo biografico, del padre reale che ha inciso in modo che dire non si può o del padre simbolico che affonda le sue radici nel parricidio primordiale e nella nascita della legge. Si tratta del Nome-del-Padre, della funzione alla quale mi sono più volte riferito, funzione e che resta da indagare nelle sue più recenti trasformazioni. Lacan, dicevo, non è un filosofo, come non lo era Freud:

Freud, non aveva niente di trascendentale, era un povero medico, che, mio Dio, faceva quel che poteva per ciò che si chiama guarire, il che non va tanto lontano...³

Io penso che questo, questo essere un povero medico, si possa applicare a Lacan stesso come forse a ognuno di noi, il che ci riporta a non essere filosofi e forse a dover essere giustamente terrorizzati dalla filosofia in effetti, dagli effetti della filosofia tradotta in pratica. Diversamente da Deleuze e Guattari, non possiamo permetterci un anti-Edipo. Esplicitamente, in anni a noi più vicini, Pier Aldo Rovatti si pone la questione se la filosofia possa curare, e scrive:

Lui [*il curando*] chiederà benefici, qualcosa che lenisca le sue paure, infine un aiuto terapeutico, se pure di una terapia “pulita” e per niente medicalizzata. Tuttavia il cosiddetto consulente, se avrà guadagnato una qualche consapevolezza critica della cultura terapeutica in cui oggi siamo, non dovrebbe fornirgli alcuna consolazione. Anzi, si troverà nella condizione di smontare o decostruire [*rieccoci a Deleuze, Derrida e compagnia decostruendo*] pazientemente le sue attese, in vista – forse – di un nuovo scenario in cui parole come “rischio” e “spaesamento” dovrebbero funzionare, piuttosto che come sinonimi di un disagio, cioè di qualcosa da curare, come aperture di esperienza, cioè – paradossalmente – come la cura stessa o un suo primo affacciarsi. D'altronde, quando mai la filosofia ha accettato se stessa come qualcosa di normalizzante? Bisognerà pur ricordarsi che se chiami a casa tua un “filosofo” che sia degno di questo nome (ma qui sta il punto), ti sei messo in casa un insetto fastidioso che di mestiere punge, e non un qualche servitore del potere⁴.

³ J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, Séminaire 1976 - 1977, pubblicazione fuori commercio, lezione IV, p. 48.

⁴ P. A. Rovatti, *La filosofia può curare?*, Cortina, Milano 2006, pp. 22-23.

Che non ci si possa permettere un anti-Edipo, che non ci si possa sottrarre alla nostra responsabilità di curanti, significa per me che non ci possiamo permettere di non riconoscere una delle due condizioni di terminazione del lavoro analitico, che è lavoro di analisi, di lisi, di scioglimento infinito. Se è vero, come è vero, che essendo parlanti, noi abbaiamo dietro all'Altro che non risponde, è però anche vero che abbiamo inventato Dio padre che, col suo silenzio, a qualcosa risponde; consentendoci così di continuare ad abbaiare e, dunque, a domandare. Detto in altre parole, è la funzione del Nome-del-Padre che ci costituisce come desideranti di fronte all'impossibile. Che la psicoanalisi si trasmetta, è questo che la costituisce come riferimento a un ordine dentro il quale ci si iscrive ed è questo che consente il maneggiamento di una funzione che non sia solo quella di un insetto fastidioso. Freud andava ben oltre Rovatti, andava al di là del fastidio, parlava di portare la peste, ma ne parlava a Jung. Come dire che solo un'appartenenza comune, il riferimento a un'origine e a una fondazione comune consente di temperare la tensione filolitica propria al discorso della psicoanalisi. Dunque niente anti-Edipo per quanto mi riguarda. La riscoperta della rivendicazione curativa a fondamento della psicoanalisi, dopo che è stato a lungo di bon ton sottolineare che non doveva trattarsi, mai, di volere il bene del paziente è, a mio modo di vedere, la cifra che consente di indagare più a fondo per quale ragione lo straordinario discorso della psicoanalisi ha così clamorosamente mancato di fecondare la psichiatria e le sue più che discutibili pratiche di cura.

FABRIZIO GAMBINI Psichiatra e psicoanalista membro (A.M.A.) dell'Associazione Lacaniana Internazionale. Vive e lavora a Torino dove dirige il Servizio Psichiatrico di Diagnosi e Cura dell'Ospedale Mauriziano "Umberto I"

fabgamb@tin.it

BRUNO MORONCINI

IL DONA-NIENTE E IL DEBITO IMPAGABILE.

JACQUES LACAN FRA HEIDEGGER E MAUSS

1. Filosofia e psicoanalisi 2. Debito simbolico e debito economico
3. Debito e dono 4. "Amare è donare quel che non si ha"
5. Praesentia in absentia 6. Heidegger e il dono del niente

ABSTRACT: Jacques Lacan used authors and philosophical concepts in a very original manner in order to make clearer some aspects of psychoanalytical theory. The aim of this essay is to show how Heideggerian ontology is important in order to understand the way in which desire, which is basically lack, wait and vow according to Lacan, is transferred through generational chains. In other words, also using Marcel Mauss's theses on the gift, this essay contributes to the topical discussion about the economic debt interpreted in the light of the Lacanian notion of symbolic debt. In the end, debt and gift are the key words to understand the human condition.



1. Filosofia e psicoanalisi

Fra gli esempi, riusciti, di implicazione fra filosofia e psicoanalisi va certamente

annoverato l'uso spregiudicato, ma non per questo meno rigoroso, che Jacques Lacan ha fatto della cassetta degli attrezzi filosofica. Fermo restando che la finalità del seminario tenuto da Lacan dai primi anni cinquanta fino al 1980 è la formazione degli analisti e che l'insegnamento ivi condotto non va confuso con forme generiche di comunicazione e aggiornamento culturale, non c'è dubbio però che esso si configuri come un luogo in cui si fa teoria.

Rovesciando una tradizione consolidata per la quale è considerata psicoanalisi applicata quella che, transcendendo i confini della clinica e della teoria costruita su di essa, invade i territori limitrofi, ma distinti, dell'etnografia, dell'estetica e dell'interpretazione letteraria, della storia delle religioni, della sociologia e della morale, per Lacan, al contrario, va chiamata applicata quella psicoanalisi impegnata nella clinica e pura o psicoanalisi *tout court* l'altra, una psicoanalisi teorica e speculativa. Proprio perché è il luogo di un insegnamento, il seminario, a differenza dell'analisi didattica che in quanto veicolo della formazione ha il suo punto d'approdo nella sospensione nell'analizzante della presunzione di sapere, realizza il suo scopo nella costruzione dei concetti e nella loro trasmissione. Da questo punto di vista allora la psicoanalisi rientra nello spazio dei saperi in generale e si confronta con la tradizione filosofica, con quella letteraria e artistica, con quella scientifica e infine con il più recente sviluppo delle scienze umane. Nulla di più ovvio, quindi, e di più scontato, che utilizzare il *Simposio* di Platone per formalizzare da un lato e insegnare dall'altro agli analisti quella condizione imprescindibile, e nello stesso tempo estremamente difficile da gestire, del rapporto analitico rappresentato dall'amore di transfert; allo stesso modo diventa inevitabile quando in gioco è la questione dell'etica in analisi, ossia della direzione da imprimere alla cura, chiamare in causa la filosofia pratica di Aristotele, la moderna etica libertina del godimento illimitato combattuta o inverata da quella kantiana del dovere e infine le posizioni dell'utilitarismo benthamiano sulla massimizzazione del piacere o utile, al fine di trarne batterie concettuali, argomentazioni discorsive e analisi comportamentali, atte a costruire il quadro di riferimento in cui collocare qualcosa come un'etica della psicoanalisi al cui centro campeggi il desiderio. Non ultima si potrebbe ancora ricordare l'importanza ricoperta per

Lacan dalla figura della fenomenologia hegeliana della lotta delle autocoscienze per il riconoscimento – il cui approccio fu mediato, come è noto, da Kojève – per la teorizzazione del registro immaginario, del rapporto conflittuale fra l'ego e l'alter-ego, insieme al ruolo che, almeno nel primo insegnamento di Lacan, gioca la dialettica nel render conto dell'andamento dell'analisi scandito dai momenti del misconoscimento e della sovversione, via desiderio, del soggetto.

Qui ci si vorrebbe soffermare su di un possibile uso da parte di Lacan del pensiero di Heidegger che oltre ad aver influito sulla distinzione fra sapere e verità e sulla interpretazione di quest'ultima come rivelazione e illatenza, sembra aver avuto qualche parte anche nella teorizzazione di come si trasmetta il desiderio, ovvero la mancanza, lungo la catena delle generazioni, in base all'ordine delle filiazioni e alla filiera delle genealogie. A ciò si aggiunge che proprio il modo con cui Lacan cerca di spiegare la trasmissione della posizione desiderante come un dono del niente, permette, anche se indirettamente, di affrontare un problema di grande attualità come quello del debito: se desidero perché mi è stato donato il niente, non posso che sentirmi in debito per questo dono gratuito e inaspettato.

Non affiancheremo, però, come si aspetterebbe, al nome di Heidegger, la cui chiamata in causa d'altronde si deve a Derrida che per primo ha attirato l'attenzione sulla referenza heideggeriana di Lacan a proposito del dono e dell'enunciato lacaniano «Amare è donare ciò che non si ha»¹, quello di Nietzsche. Più utile, ci sembra, è evocare Mauss e il suo saggio sul dono²: sebbene Mauss sia citato da Lacan a proposito del

¹ Cfr. J. Derrida, *Donner le temps 1. La fausse monnaie*, Editions Galilée, Paris 1991, pp. 12-13, tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 3 e nota 4.

² Cfr. M. Mauss, *Essai sur le don*, «Année sociologique», serie II, 1923-1924, t. I, ristampato in Id., *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., Paris 1950, tr. it. in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1966.

rapporto fra debito e dono soltanto nel seminario sull'angoscia³, tuttavia è a questa teorizzazione antropologica che ci si deve riferire se si vuole comprendere la questione del dono e del debito come è affrontata nel seminario di cui ci occuperemo qui, quello sulla relazione d'oggetto del '56-57 (quello sull'angoscia è più tardo risalendo al '62-63).

2. Debito simbolico e debito economico

In un saggio lucido e preciso Enrico Redaelli ha indicato la tesi cui deve pervenire inevitabilmente qualunque tentativo di leggere con il dispositivo di pensiero lacaniano una questione come quella dei debiti sovrani che tanta parte ha acquistato nelle attuali analisi dello sviluppo e/o della degenerazione del capitalismo: in qualunque modo lo si affronti, per la psicoanalisi il debito è impagabile, di esso non si dà né remissione né estinzione. E a nulla vale distinguere un debito simbolico, che è quello di cui parla Lacan fin dallo scritto sulla cosa freudiana del '55, da un debito economico che risponderebbe ad altre leggi e a un altro sistema di riferimento: posto che una simile distinzione sia possibile e abbia un senso, anche il debito economico è inestinguibile. La verità è che il cosiddetto debito economico è una, se non forse la più importante, delle tante possibili trascrizioni del debito simbolico: forte delle conclusioni cui è giunta la paleografia secondo le quali la scrittura sorse originariamente come «un sistema di conteggio del debito»⁴ con cui i sacerdoti mesopotamici tenevano i conti delle entrate e delle uscite dal Tempio, Redaelli può sostenere la tesi per cui il debito economico non è altro che il debito simbolico messo in scrittura, ossia contabilizzato, in modo da produrre l'illusione di poterlo misurare e controllare. Ma nella misura in cui il

³ Cfr, J. Lacan, *Le Séminaire Livre X. L'angoisse. 1962-1963*, Seuil, Paris 2004, p. 254, tr. it. Einaudi, Torino 2007, p. 238.

⁴ E. Redaelli, *Soggetto al debito. Il fondo simbolico dell'economico*, in «LETTERA. Quaderni di clinica e cultura psicoanalitica», 5, 2015, p. 41.

debito economico è una versione (perversa, una *péreversion*) del debito simbolico, questo tentativo di tenerne il conto va perennemente a vuoto.

Il debito primordiale l'uomo lo contrae con il linguaggio. È solo perché viene sussunto da quest'ultimo che l'uomo diviene capace non solo e non tanto di dare significazione agli oggetti di cui circonda la sua vita ma in primo luogo e soprattutto a se stesso: il ruolo del significante linguistico, infatti, non è quello di significare un significato per un soggetto, ma di rappresentare un soggetto per un altro significante, cioè di rappresentare il soggetto di fronte all'intero ordine simbolico. Poiché il significante non è altro che un elemento del sistema del linguaggio e significa solo in quanto legato da nessi di opposizione pertinente con altri significanti, è come se quel grumo pulsionale, non ancora umano, ma non più animale, che è il piccolo della specie umana, per pervenire a una qualche significazione sia costretto a prendere in prestito un significante dall'insieme del linguaggio perché gli faccia da rappresentante. È vero che così facendo si espone a tutta la rete degli inganni e dei fraintendimenti che la realtà del linguaggio comporta, ma allo stesso tempo si installa nello spazio della verità, almeno di quella verità propria dell'umano che è rivelazione e sorpresa, atto mancato e lapsus, di quella verità che dimora nel discorso dell'Altro, vale a dire nell'inconscio.

Il soggetto è quindi in debito di un significante: se mai fosse possibile portare il conto del linguaggio, allora il soggetto vi comparirebbe necessariamente sotto la forma di un ammanco originario. Nel bilancio dell'essere si è aperto da qualche parte un buco che non sarà riempito in nessun modo: il linguaggio ha scavato nel reale fino ad annichilirlo. Ma poi ha offerto un significante che rappresentasse questo buco, questo *ground zero* in cui sprofonda l'essere. Il significante di questo vuoto è il

soggetto che se è mancanza a essere, vale a dire desiderio, lo è appunto nel senso di essere il titolare di un debito impagabile. E il denaro, come spiega Redaelli⁵, non è da meno: nato insieme alla scrittura, a meno che non ne sia una conseguenza necessaria, funziona anch'esso come il significante di una mancanza. Una volta che il suo valore sia stato definitivamente distinto dalla sostanza di cui era fatto - il metallo più o meno prezioso - e ricondotto, dopo essere stato trasformato dapprima in carta e adesso in una cifra sullo schermo di un computer - un denaro che non si vede e non si tocca -, alla sua autentica prima fonte di legittimazione, l'istituto di credito che lo emette - il Tempio, il sovrano o la banca centrale -, esso rivela la sua autentica natura che è quella di un credito anticipato, ossia di un debito. E di un debito che continua a riprodursi lungo tutta la serie degli scambi e delle transazioni di cui è l'origine senza che lo si possa mai saldare. Tutto il sistema degli scambi si fonda sulla credenza che, come noi facciamo credito agli altri, gli altri continuino a darci credito, a credere cioè nella nostra buona fede per cui non saremo mai insolventi e pagheremo tutti i nostri debiti a condizione che ci si permetta di continuare a farli. Come le credenze infantili di cui parlava Freud non possono essere smentite prima di aver trovato un degno sostituto perché esse costituiscono la verità inconscia e una loro cancellazione anticipata provocherebbe un crollo soggettivo, così anche quella che regola il regime degli scambi, ossia il mercato, non può essere sospesa pena il disordine economico. Cancellare il debito o attraverso la sua remissione totale o semplicemente non pagandolo, azzererebbe qualunque scambio umano come tale.

Dal punto di vista psicoanalitico quindi la questione del debito non potrà essere affrontata che a partire dal binomio legge-godimento. Se la legge è quella simbolica, allora essa prescrive il debito, è una legge indebitante, davanti a essa il soggetto è

⁵ *Ibid.*, pp. 42-44.

sempre in debito. E in psicoanalisi il debito si paga con la rinuncia al godimento: come spiega *Il disagio nella civiltà* l'assunzione della postura civile comporta per l'uomo la rinuncia alla soddisfazione pulsionale. Dall'altra parte però il principio del piacere che regola l'inconscio mira al godimento, quindi a non pagare il debito. Da questa impasse il soggetto esce costruendosi una formazione di compromesso, ossia un sintomo, che cerca di soddisfare insieme la legge – i debiti si pagano – e il godimento – i debiti non si pagano. Per la psicoanalisi il debito è un sintomo, anzi come scrive l'ultimo Lacan un *sinthome*, ossia l'unico e vero indice della condizione umana⁶.

3. Debito e dono

E se la legge che ci indebita non fosse a propria volta un dono, non chiedesse almeno all'apparenza né contropartita né restituzione? È esattamente quanto Lacan ci spinge a ritenere leggendo questo seminario sulla relazione d'oggetto. Ci si potrebbe addirittura chiedere se un tale vertiginoso intreccio fra debito e dono non sia uno dei doni che Lacan ci ha fatto, un dono d'altronde attraverso il quale ci ha resi ancor più debitori di quanto già non fossimo. Giacché ciò che dobbiamo accettare è che un dono indebita e, paradosso che attiene al concetto del dono in quanto tale, tanto più indebita quanto più è gratuito. Se ci si ferma, infatti, sul dono "vero e proprio", sul concetto del dono preso nella sua apparente e presunta purezza, non v'è dubbio che un dono lo si fa per niente, che da un dono non ci si aspetta né si vuole nulla in cambio – ed è per questo che un pensiero del dono tale quale l'ha tentato Marcel Mauss (debito di Lacan? e in che senso?) si oppone punto per punto alla logica e/o alla legge dell'economia politica e domestica, fondate entrambe sul risparmio e sullo scambio. La conseguenza è che il dono è eslege: la sua

⁶ Su questo punto mi permetto di rinviare a B. Moroncini, *Debito e sintomo*, in «Phàsis», 3, 2015.

assoluta gratuità lo situa al di là della legge, fa del dono un fuori-legge. Il dono non fa legge, né ha forza di legge, è antinomico. Ma c'è di più: non solo il dono si oppone alla legge, ma la estingue. E l'altro senso dell'oblatività: offerta gratuita, ma anche e soprattutto estinzione del reato, obliterazione del debito. E dal momento che non c'è né reato né debito se non c'è legge, il dono è destituzione della legge stessa, cancellazione di ciò a partire da cui c'è della legge in generale.

Già Mauss, tuttavia, prima ancora dei suoi critici, era stato costretto, forse suo malgrado, a mitigare questa opposizione semplice e univoca che separava nettamente un pensiero del dono dalla legge dello scambio e dalla sfera del debito. La pratica del potlach - che Lacan tradurrà, con un occhio a Kojève lettore e misinterprete della fenomenologia hegeliana, nella lotta a morte immaginaria per il puro prestigio - mostra come il dono generi un debito tanto più obbligante quanto più incapace di lasciarsi governare dalla legge dello scambio. Giacché ciò che è in gioco nella pratica del potlach non è la restituzione dell'esatto equivalente di quanto è stato ricevuto, restituzione che azzererebbe il debito una volta per tutte, ma una resa in eccesso: l'obbligo del dono è una donazione più grande che, mentre sembra estinguere il debito cui il donatore aveva sottoposto il donatario, operando quindi da oblazione, si limita a rilanciare sul primo l'obbligo, da cui l'altro si era liberato, di una ulteriore e più estesa donazione. La logica del potlach, che è poi la logica e/o la legge dello stesso dono, implica, infine, un dono tale da non poter essere mai restituito, un dono rispetto al quale non ci sia nulla di più grande da donare. Ed è evidente che l'esito di un potlach o di una gara di doni coincida inevitabilmente con la distruzione di entrambi i contendenti: quale dono più grande di quello della vita stessa?

Non è vero dunque che il dono non abbia una sua legge, che non faccia legge; è vero invece che la sua legge non è quella dello

scambio, non è quella dell'equivalenza. Piuttosto è quella dell'eccesso, non del risparmio, ma della *dépense*. Il dono instaura un debito, ma un debito impagabile, un debito cioè non misurabile. E infatti, se l'obbligo del dono è donare di più, non c'è misura, vale a dire raffronto, paragone, commensurabilità, in una parola equivalenza, fra un dono e l'altro. Il dono è incommensurabile. Questo debito, che solo il dono inaugura, è ciò che Lacan chiama il debito simbolico.

Ma esiste un primo dono? Si può pensare un proto-donatore? Ora, proprio la logica e/o la legge del dono che abbiamo tentato di isolare, esclude questa ipotesi: un donante, per il solo fatto di porsi come tale, risponde, che lo sappia o no, alla legge del dono. Il suo dono è già restituzione e la gratuità del suo atto è già contaminata dalla legge: il suo dono è obbligato, è l'effetto di un debito contratto in precedenza. Non c'è quindi un primo dono che splenderebbe isolato come un unico sole nella volta del cielo: c'è costellazione o catena dei doni. Un dono ne presuppone sempre un altro, presuppone un altro dono di cui l'attuale è, o tenta d'essere, la restituzione in eccesso. Ma effetto più sconvolgente ancora, la catena dei doni coincide e si confonde con quella del debito simbolico: c'è sempre una certa contaminazione fra dono e debito, legge e gratuità, oblazione e obbligo. Il che comporta ancora che l'opposizione fra dono e legge, da cui un pensiero del dono non può non prendere le mosse, non solo vada mitigata, come abbiamo già visto, riconoscendo anche al dono il valore e la forza di legge, ma vada, anche se con cautela e pronti come sempre a ripristinarla (legge del dono anche questa), addirittura epochizzata nel senso che un dono si espone, per il solo fatto di scoprirsi sottoposto a un debito, a una trascrizione secondo il registro dello scambio e dell'equivalenza: all'incommensurabilità metaforica del dono corrisponderà sempre la sua reiscrizione in una catena metonimica.

Riprendo la questione di partenza: se la logica del dono è questa logica paradossale per la quale il dono instaura un debito, la gratuità fa legge e l'oblazione non libera ma obbliga, che ne è allora del nostro debito nei confronti del dono di Lacan e che ne è del debito di Lacan di fronte al dono che lui stesso è? In altri termini, se Lacan ci fa dono, in questo seminario sulla relazione oggettuale⁷, di un pensiero del dono e perciò solo ci indebita, ci costringe a restituirgli un dono più grande – il quale avrà la forma della comprensione esatta di quanto ci ha trasmesso, della difesa da chi non lo comprende o peggio lo fraintende, della propagazione degli effetti di significazione che questo dono, che è un discorso sul dono, ha e crediamo debba avere nella comunità analitica e nella comunità *tout court* –, di chi o di che cosa allora Lacan è a sua volta debitore, qual è il dono che lo precede e a cui risponde, in quale catena, di doni e debiti e di debiti e doni, si è già trovato iscritto? Giacché il rischio di qualunque comunità che fonda la propria consistenza sulla potenza del nome di un padre fondatore, è quello di credere che egli sia appunto un proto-donatore, un'origine assoluta, eslege, un inizio ex-nihilo. Per contro, il pericolo insito nel modo stesso con cui si pone la questione sta proprio nell'oblatività: nell'estinguere stavolta non soltanto il debito, ma insieme al debito anche il dono. In parole povere, nell'annullare il dono di Lacan. Che cosa impedirebbe infatti che la reiscrizione del dono di Lacan nella catena del debito simbolico si trasformasse inavvertitamente in quel pietoso reperimento delle fonti, in quell'affannosa quanto inutile ricerca delle filiazioni e delle genealogie, in quel fatale storicismo insomma, che caratterizzano il sapere accademico o se si vuole il discorso universitario? Così facendo il dono di Lacan verrebbe ricondotto a una misura, a una misura di sapere, e in tal modo l'evento stesso che Lacan è, ciò che per parafrasare

⁷ Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire Livre IV. La relation d'objet 1956-1957*, Seuil, Paris 1994, tr. it. Einaudi, Torino 2007.

Heidegger si potrebbe chiamare l'“es gibt Lacan”, il “si dà Lacan”, il “c'è dono di Lacan”, annegherebbe fra le onde calme del sapere, sarebbe sottoposto al calcolo, reimmesso nella legge dello scambio, ed infine archiviato, microfilmato e micro-processato. Tutto questo – è meglio che se ne sia avvertiti – già avviene, è già avvenuto, continuerà ad avvenire.

4. *“Amare è donare quel che non si ha”*

Sembra che quando si tenti di parlare di Lacan – ma vale per tutti, anche se quello di Lacan è un caso a parte, quasi la cartina di tornasole di tutti gli altri casi, ciò che fa da paradigma e da legge – si sia costretti a stare in bilico per non cadere in uno dei due estremi: quello del primo-donatore da una parte e quello dell'oblazione del dono dall'altra. Il ripercorrimiento, quindi, di un pensiero del dono di Lacan (frase che si leggerà come sempre nel doppio senso del genitivo) dovrà, sempre che un'operazione simile riesca, articolarsi su una doppia scena: sulla prima si iscriverà il debito, il nostro, nei confronti del dono di Lacan, sulla seconda, invece, il debito, questa volta di Lacan, nei confronti per esempio di Mauss, di Lévi-Strauss e, perché no?, di Heidegger. Di Mauss ho in un certo modo già parlato, ed è evidente che l'emergenza del dono, il dono del dono se così potessi esprimermi, il fatto cioè che il dono sia considerato non solo un oggetto degno di una ricerca sociologica, ma un “fatto sociale totale”, risponda a un'esigenza per così dire “epocale”. Non vi sarebbe discorso sul dono se l'esperienza della modernità non testimoniassse della ormai totale sottomissione delle forme di vita alla legge dello scambio, se non testimoniassse insomma della generale mercificazione che colpisce non soltanto gli oggetti, i cari vecchi oggetti che appartenevano (o almeno tale era la credenza) alla sfera dei bisogni, ma anche i soggetti, i cari vecchi “io”, che godevano (o tale almeno era la credenza) degli oggetti di cui sopra. L'intento di Mauss è di mostrare

l'illusione di una vecchia economia politica e della sociologia a essa collegata che dello scambio fa la forma "naturale" delle relazioni intersoggettive e di cui il baratto non sarebbe che l'arcaica prefigurazione. Al di là dello scambio, ma anche contro, e del suo apprendista il baratto, sta il dono. Quest'ultimo non è una pratica che il dominio dello scambio relega, ancora per poco, nella sfera privata dove gratuità e benevolenza, amicizia e amore, si concedono il lusso di ignorare la dura legge del mercato in cui vigono indifferenza e calcolo. Esso è appunto un fatto sociale totale, non una realtà parziale, ma il sociale tutto intero, l'intera rete dell'intersoggettività di cui è anzi l'inaugurazione. E a partire dal dono che una società è possibile, che si stringono alleanze e si contraggono obblighi reciproci. E tutto questo senza che si passi per lo scambio; anzi è lo scambio adesso ad apparire derivato, caduta e deriva appunto dalla e della verità del dono. Il dono non è solo, dunque, l'altro dallo scambio, ne è la critica, è ciò che, se non ne dissolve, almeno ne riduce l'istanza di dominio: il soggetto umano non vive solamente della ricchezza prodotta dal mercato, ma anche e soprattutto della sua distruzione, del suo spreco. E in questa forma, dunque, che un pensiero del dono giunge fino a Lacan, è questo il dono del dono che lo indebita? E questa sarebbe già un'esemplificazione: salteremmo infatti tutta una tradizione della sociologia francese, tradizione in un certo senso unitaria sia quando si esprime nelle forme canoniche della comunità accademica - Lévi-Strauss per esempio - sia quando assume l'aspetto di un saggismo al limite fra letteratura e ortodossia scientifica - Roger Caillois, Georges Bataille, il Collegio di sociologia -, tradizione comunque che già reinterpreta, modifica e stravolge il dettato di Mauss. Ma anche così è in questo debito che Lacan si iscrive. Eppure non del tutto: per la stessa legge del dono c'è resto ed eccedenza, vale a dire c'è di nuovo dono. Giacché il pensiero del dono cui Lacan ci obbliga prende di mira preliminarmente proprio quell'aspetto

oblativo, di estinzione del debito, che appartiene al dono nella misura in cui con esso e attraverso esso si vorrebbe sottrarre il soggetto all'arida e fredda legge dello scambio. È sintomatico allora che un pensiero del dono si colleghi in Lacan fin dall'inizio a un discorso sull'amore e che l'enunciato che gli fa da battistrada sia quello per il quale «amare è donare ciò che non si ha»⁸. Ripercorriamo per un attimo la genealogia di Eros quale l'enuncia il mito di Diotima: Eros è figlio di Penia e di Poros. Penia è povertà, assenza di risorse, mancanza radicale; Poros, al contrario, è espediente, astuzia, ricchezza di sapere. Durante il banchetto degli dèi, da cui Penia è esclusa, Poros ubriaco si addormenta. Penia che si aggira nei paraggi lo vede addormentato nel giardino e lo desidera: giace con lui che continua a dormire e dal connubio prende vita Eros. Penia è dunque la desiderante e lo è perché manca, perché appunto è Aporia, la priva di risorse. Ma se amare è donare e, se chi ama, ama solo perché povero, allora ciò che amando si dona è la mancanza. Poros, infatti, quando si sveglierà – e il dormire è qui metafora di un'illusione di pienezza – si scoprirà mancante a propria volta: colui che fino ad allora se la dormiva beato nella sua certezza di sapere si troverà sottomesso alla legge che obbliga a desiderare, a desiderare ciò che non si ha.

L'amore antico, dunque, l'Eros pagano e classico, lungi dall'essere oblativo, lungi dall'estinguere la legge, la conferma. Ma di più: l'Eros è ciò attraverso cui la legge si trasmette. Donare ciò che non si ha, donare la mancanza, come fulcro dell'amore, è comunicare, certo al di fuori dello scambio e al di là di ogni equivalenza, la coazione a desiderare, l'obbligo o il debito che fa di noi dei soggetti e non dei meri enti naturali

⁸ La frase compare per la prima volta nello scritto *La direction de la cure et les principes de son pouvoir* del 1958 (poi ristampato in J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris 1966, p. 618) che riprendeva l'analisi sul dono condotta appunto nel 1956-1957 nel seminario su *La relation d'objet*; ritorna in seguito prepotentemente nel seminario del 1960-1961 dedicato al transfert e in particolare nel commentario del Simposio platonico (cfr. J. Lacan, *Le Seminaire livre VIII. Le transfert*, Seuil, Paris 1991, *passim*).

sprofondati - dormienti - nel proprio sapere cinestetico. Ma qual è allora quell'amore il cui dono avrebbe invece la capacità di sostenere il potere della legge? Non Eros certo. Agape forse? Non credo di discostarmi molto dal dettato lacaniano se arrischio la tesi che il pensiero del dono che Lacan ci dona ci aiuta tra le tante altre cose ad articolare la differenza di struttura che separa l'Eros antico dall'amore cristiano, facendo emergere tale differenza dal nucleo più profondo dell'esperienza soggettiva⁹. E l'amore cristiano, quell'esperienza dell'amore per cui la divinità stessa è amore e il suo dono è il dono di se stessa attraverso l'incarnazione e la morte, ad avere il potere oblativo, il potere di sospendere la legge. Basta leggere le lettere di Paolo per cogliere in questo amore, non a caso onnipotente, l'oblazione totale delle legge, l'estinzione del debito che il pensiero cristiano iscrive nell'esperienza soggettiva sotto il significante del peccato. Certo Lacan ha buon gioco nel notare che proprio questo dono d'amore che più di ogni altro dono sembra veramente essere fatto per niente - ciò che è diverso, lo si sarà compreso, dal "donare niente" -, getta il soggetto nella colpevolezza: colpa non di fronte alla legge, per evocare la parola kafkiana, che anzi qui la legge è estinta, ma colpa di fronte a quest'amore che proprio in nome della sua gratuità assoluta fa sentire il soggetto come un verme, schiacciandolo irrimediabilmente sulla dimensione creaturale (D'altronde l'oblazione è sì estinzione, ma anche adempimento della legge. Il biglietto oblitterato sull'autobus estingue il debito dell'utente, ma adempie insieme la norma che obbliga al pagamento del servizio).

Secondo Lacan, dunque, se si separa il carattere di gratuità del dono, se si isola, in altri termini, la grazia dalla catena del debito simbolico, l'effetto sarà quello di impedire l'accesso del soggetto al desiderio, vale a dire di impedire la formazione del

⁹ Secondo una linea o strategia di pensiero che era già di Freud: le ipotesi di *Totem e tabù*, ad esempio, non prendevano le mosse dai dati dell'esperienza clinica?

soggetto in quanto tale. Giacché si dà soggetto solo nella misura in cui esso venga strappato dalla potenza della legge alla pienezza di un reale dove nulla manca. Perché il desiderio emerga, è necessario che il soggetto venga alla mancanza o che della mancanza gli sia fatto dono. Tutti noi, insomma, prima di divenir soggetti siamo come Poros, addormentati nel sogno di un reale in cui a ogni bisogno corrisponde un oggetto messo lì a disposizione dalla benignità della natura. Se non ci fosse Penia a coglierci nel sonno e a renderci gravidi di Eros, non accederemmo mai a una vita umana.

La differenza fra l'Eros antico e l'Agape cristiana sembra, dunque, questa: Eros è l'effetto del dono di Penia, di colei che manca e perciò desidera; donando il niente che lei stessa è, Penia non solo trasmette a Eros la mancanza, ma gli mostra insieme di essere a sua volta sottoposta alla legge che ha introdotto la mancanza nel reale. Eros è quindi in debito, deve alla legge - di cui Penia è nient'altro che il rappresentante - la sua esistenza come desiderante, ossia come soggetto. Agape, invece, viene dalla sovrabbondanza, dall'onnipotenza: non dona la mancanza, ma afferma, al contrario, la pienezza del donante. Colui che dona non è a sua volta sottoposto alla legge, è al di là della legge, ed è per questo che, invece di trasmettere un debito, apre, a suo nome e a esclusivo beneficio del suo nome, un credito infinito. Questo dono, con lo stesso movimento con cui oblitera il reato, rende, cioè, la creatura capace di non peccare, trasforma retrospettivamente il desiderio in colpa: è a partire dal dono, infatti, che il soggetto scopre che essere un soggetto alla/della legge, e perciò desiderante, era per lo sguardo onniscrutante del Dio-Amore la cifra della colpa, il marchio della malvagità.

5. Praesentia in absentia

Non solo, quindi, il dono per Lacan deve rimandare al debito, essere solo parte di una catena di debiti e doni e di doni e

debiti, ma deve soprattutto avere, nell'esperienza soggettiva, la funzione di negazione della pienezza del reale, deve cioè introdurre la mancanza nel reale o sottoporre il reale alla legge. Ma per dirla in un modo ancora più appropriato, il dono non introduce tanto la legge nell'esperienza soggettiva, quanto, introducendo la legge nel reale, introduce qualcosa come un soggetto d'esperienza. In altri termini, è la legge che fa emergere il soggetto come colui che è capace di esperienza in generale: prima non esiste soggetto, semmai cinestesia, auto-affezione, bisogno che "si" sente, squilibrio immediatamente auto-riferito. L'esperienza (*Erfahrung*, non *Erlebnis*) implica, invece, la scomposizione e l'articolazione del reale e, quindi, necessariamente la sua preliminare negazione: se il reale fa da fondo e fondale, luogo che non è un luogo e non ha luogo, "chora" primordiale e mitica, in cui si confondono figura e sfondo, soggetto e oggetto, bisogno e soddisfazione, allora il dono ne è lo sfondamento, vi introduce la *béance*, l'apertura o, per dirla con Heidegger, la *Lichtung*.

Non è per nulla casuale che il pensiero del dono di Lacan si colleghi non solo al tema dell'amore, ma anche alla domanda su che cosa sia reale: se scopo del seminario del 1956-1957 è la messa a fuoco della sindrome fobica e in particolare della natura dell'oggetto fobico, preliminare sarà, allora, l'interrogazione sullo statuto dell'oggetto in generale e in special modo sulla sua realtà. Strizzando l'occhio a Hegel, Lacan, parlando di quell'unica "realtà" che deve interessare un analista, accenna a una *Wirklichkeit* simbolica, storica e dialettica, e la mette in contrapposizione con lo *Stoff*, con un'idea della materia cioè che, per quanto sia letta come impulso, flusso o tendenza, conserva i tratti della sostanza metafisica, permanente e immutabile, e che nel suo "materialismo" non è altro che il residuo di una tradizione meccanico-dinamistica che si riallaccia all'idea

dell'*Homme-machine*¹⁰. La realtà dell'oggetto consisterebbe, dunque, nel costituire semplicemente uno dei poli dello scambio fra l'individuo e l'*Umwelt* o non sarebbe piuttosto l'effetto retroattivo, *nachträglich*, l'effetto *après-coup*, ossia *Wirkung*, del simbolico? L'oggetto, aggiunge qualche lezione dopo, non è un dato "naturale", bensì ciò che è "trovato" in un'invenzione primitiva e che, quindi, nell'esperienza soggettiva è sempre un oggetto ritrovato, l'effetto di una *retrouvaille*, cioè di un incontro che è insieme un ritrovamento. Incontro, manco a dirlo, sempre mancato e insoddisfacente¹¹.

Realtà è ciò che viene instaurato dal simbolico, dalla potenza della legge. Ma a che prezzo? A prezzo appunto di quello sfondamento del reale di cui parlavo prima. Si comprende, allora, come realtà e reale siano per Lacan termini distinti e da distinguere accuratamente, significando l'uno ciò che, sottoposto al potere della differenza, viene articolato dal e nel discorso, l'altro ciò che, chiuso nell'identità semplice con sé, resta muto e opaco. Ora è questo passaggio che instaura l'esperienza soggettiva, passaggio dal reale-materia alla realtà, dall'oggetto come corrispettivo del bisogno all'oggetto come oggetto del desiderio umano, a costituire la funzione specifica del dono. Come avviene? L'esempio cui Lacan ricorre è ancora una volta quello freudiano del bambino del rocchetto. Giocando col rocchetto, lanciandolo al di là della cortina del letto in modo da farlo scomparire dal suo campo visivo, facendolo ricomparire richiamandolo a sé, accompagnando questo andirivieni con l'emissione dei suoni *Fort-Da*, ripetendo questo gesto infinite volte, il nipotino di Freud aveva trovato il modo di sopportare l'assenza della madre.

Il rocchetto sta al posto della madre assente, ma questa – è dono di Lacan – non è una metonimia: è una metafora, è l'entrata del

¹⁰ J. Lacan, *La relation d'objet*, cit., p. 33, tr. it. p. 28.

¹¹ *Ibid.*, p. 60, tr. it. p. 55.

bambino nell'ordine simbolico o, all'inverso, è il marchio a fuoco che il simbolico imprime sul corpo del soggetto umano. Che cosa voglio dire? Che se il rocchetto può divenire metafora materna non è perché, ad esempio, è un oggetto transazionale, non perché sostituisce l'oggetto-corrispettivo-del-bisogno – la madre oggetto-seno –, non perché è un rocchetto *tel quel*, di cui quel che si può dire non è altro che il rocchetto è un rocchetto, è un rocchetto, è un rocchetto e così via, ma perché è un rocchetto che non è più un rocchetto, che non è più identico a se stesso, è un rocchetto che si scinde secondo l'opposizione significante *Fort-Da*. Nessun rocchetto reale, in altri termini, può essere “via” o può essere “qui”, giacché se fosse “via” mancherebbe da “qui” e se fosse “qui” mancherebbe da “là” dove l'ho mandato. Ma nel reale nulla manca o, se si vuole, nulla manca al suo posto.

Il rocchetto reale non c'è più, è stato cancellato; quel che esiste ora, ma nel senso forte dell'ex-sistere, dell'esser gettato fuori dal reale, è la realtà del rocchetto, la sua articolabilità come rocchetto-là e rocchetto-qui. Ma il rocchetto stava al posto della madre, e allora anche la madre reale – enorme seno che satura il bisogno – non esiste più; se esiste, ex-siste anch'essa come realtà simbolica. La vocalizzazione – l'emissione dei suoni articolati *Fort-Da* – va intesa, secondo Lacan, in senso forte: vocalizzare, ossia dare suono al muto, a ciò che solo attraverso la vocale diviene appunto con-sonante, è vocare, vale a dire appellare e chiamare¹². Vocalizzando, il bambino dà realtà alla madre, la fa venire all'essere; ma, glossa Lacan, l'appello alla presenza avviene sempre su «uno sfondo d'assenza»¹³. Il che vuol dire che, quando è appellata a esser “*da*”, la madre non è per questo meno assente di quando è appellata ad andar “*fort*”. *Praesentia in absentia*: è lo statuto del significante. È come se l'assentarsi della madre nel reale, che di per sé resterebbe

¹² *Ibid.*, p. 67, tr. it. p. 62.

¹³ *Ibid.*, p. 183, tr. it. p. 182.

nell'insignificanza, costituendo anzi un buco nel reale e rendendo impossibile l'emergenza del soggetto, si metaforizzasse in quell'assenza che, per essere un effetto del significante, appunto la sua *Wirkung*, diviene, per parafrasare Hegel, razionale, vale a dire discorsiva e articolabile. Ma qual è il rapporto fra questa simbolizzazione arcaica – nulla più di *Fort_Da* –, che fa emergere la realtà della madre, e il pensiero del dono di Lacan? La madre, certamente, è per il bambino il proto-donatore: gratuito il suo esser là solo per lui, senza ragione il suo porgere il seno, miracolo d'amore il suo corpo caldo e protettivo, pura grazia quel godimento assoluto e irripetibile che da lei s'irradia. Ma poiché la realtà della madre emerge solo a partire dall'opera della simbolizzazione, per quanto arcaica e primitiva possa essere – pre-edipica tanto per rispondere alla Klein –, e dal momento che questa simbolizzazione presuppone lo sfondamento di una madre reale, ecco che la proto-donatrice si trova iscritta nel debito simbolico. Coi che dona è a sua volta in debito, in debito di un dono verso l'altro donatore; essa quindi manca e in quanto manca desidera; allora il suo amore è il dono di ciò che non si ha, il suo dono è il dona-niente¹⁴.

Marchiato a fuoco dalla legge del significante, tuttavia il soggetto potrà sempre tentare con un salto all'indietro di ripristinare quella madre reale fonte di un godimento senza pari e il cui amore sembra dotato del potere dell'oblatività. Questo è l'oggetto della *retrouvailles*, dell'incontro sempre mancato e insoddisfacente; giacché ormai il soggetto è, volente o nolente, al di là della soglia del significante e l'oggetto del suo desiderio gli si può offrire solo come oggetto irrimediabilmente perduto.

¹⁴ *Ibid.*, p. 182, tr. it. p. 181.

6. Heidegger e il dono del niente

Manca ancora un tassello per completare il discorso del dono di Lacan: in che modo il dona-niente di una madre simbolica si riverbera nell'esperienza soggettiva o, come si usa dire, sul piano del vissuto? Attraverso l'esperienza della frustrazione. Concetto "evanescente" lo definisce Lacan¹⁵. E con ragione: giacché la frustrazione non è altro che il nome di un passaggio, mitico senza dubbio, dalla sfera del bisogno a quella dell'ordine simbolico, passaggio che, come quello hegeliano dalla natura al mondo spirituale, si ricostruisce sempre a posteriori, retrospettivamente. Sbagliano, quindi, coloro che leggono nella frustrazione nient'altro che la privazione di un oggetto reale come oggetto del bisogno: se anche per loro, in fin dei conti, la mancanza del seno vale per il bambino come sottrazione dell'amore materno, allora la frustrazione ha già cambiato di registro. Se la frustrazione è l'opera della madre simbolica e se la madre simbolica è colei che dona-niente, allora, più che di frustrazione, occorrerebbe, secondo Lacan, parlare di *Versagung*, vale a dire di revoca e disdetta. La frustrazione, in altri termini, è la revoca del dono, il passaggio dal dono oblativo, dal dono dona-tutto al dono dona-niente¹⁶.

La frustrazione è la sottrazione dell'oggetto del bisogno; ma se l'oggetto è già il testimone dell'amore materno, allora quel che il dona-niente revoca non è solo l'oggetto, ma l'amore stesso. Il paradosso del pensiero del dono di Lacan sta in questo: se amare è donare ciò che non si ha, allora questo dono come dono del niente, disdice, nell'atto stesso del suo darsi, l'amore che ne era la premessa e la promessa, revoca l'amore come al di qua o al di là della legge. La revoca del dono dell'amore è il dono e al posto

¹⁵ *Ibid.*, p. 101, tr. it. p. 97.

¹⁶ *Ibid.*, p. 181, tr. it. p. 180.

dell'amore, giusta la parabola del bambino del rocchetto, stanno i segni. Il dono del niente è il dono del significante¹⁷.

Tutto sta, come è facile capire, a intendersi sul valore di quel niente che fa di un dono un dono-di-niente. Che cos'è il niente, posto che il niente sopporti una domanda che interroga sull'essenza e la sostanza di ciò che è in questione e fa questione? E a questo punto che io vorrei mostrare uno fra i tanti debiti in cui s'iscrive il dono di Lacan: mi riferisco a Heidegger e mi limiterò a un solo esempio. Dalla *Seinsfrage* o *Über Die Linie* che si voglia, cito questo passo: «“L'uomo è il luogo-tenente del niente”. La frase vuol dire che l'uomo tiene libero il luogo per il tutt'altro rispetto all'ente, in modo tale che nella sua apertura possa darsi qualcosa come l'essere-presente (l'essere). Questo niente, che non è l'ente, e che però si dà, non è nulla di nulla, ma appartiene all'essere-presente. Essere e niente non si danno l'uno accanto all'altro, ma l'uno si adopera per l'altro, in una sorta di parentela di cui appena abbiamo pensato la pienezza essenziale. Né la pensiamo finché tralasciamo di chiederci: che cosa intendiamo con quel “ciò” (es) che qui “si dà” (*gibt*)? In quale tipo di dare si dà? In che senso appartiene a questo “si dà l'essere e il niente” ciò che si rimette a questo dono custodendolo? Diciamo alla leggera: si dà. L'essere “è” così poco, quanto il niente. Ma si *danno* entrambi»¹⁸.

Non è mia intenzione quella di tentare un'analisi, non dirò completa, ma neppure parziale di questo passo così complesso e così potente. Tralascierò il testo e il contesto, le linee e le svolte del pensiero di Heidegger. Ma come non notare, e restare

¹⁷ *Ibid.*, pp. 182-183, tr. it. pp. 181-182.

¹⁸ M. Heidegger, *Zur Seinfrage*, pubblicato per la prima volta col titolo *Über die Linie*, come contributo agli scritti in onore di Ernst Jünger per il suo sessantesimo compleanno: cfr. *Freundschaftliche Begegnungen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1955. Ristampato come opuscolo a sé presso lo stesso editore nel 1956 e ripreso poi in *Wegmarken* nel 1967 presso Klostermann, ristampato poi nel 1976 come IX volume delle opere complete. La traduzione italiana è a cura di Franco Volpi, cito da quest'ultima edizione, Milano 1987, p. 367.

allo stesso tempo indifferenti, la corrispondenza fra il discorso di Lacan e questa tesi heideggeriana in base alla quale il niente tuttavia “si dà”, *es gibt?* il niente non è l’ente, è nessun ente, è la negazione di ogni ente, la negazione attiva dell’ente in generale, e tuttavia appartiene all’essere-presente, anche se in una modalità che testa tuttora non pensata. Si dà niente, c’è dono del niente: eppure questo niente non è nulla, questo dono del niente dona l’essere. È evidente che essere e ente non sono la stessa cosa, che anzi ciò contro cui Heidegger lotta è proprio l’identificazione fra l’essere e l’ente, lo schiacciamento dell’essere sull’ente. Certo l’essere è sempre e soltanto l’essere dell’ente, ciò che fa in modo che l’ente sia l’ente che è, e tuttavia fra essere e ente c’è differenza, l’essere non è l’ente, ne è la provenienza, ciò a partire da cui c’è dell’ente in generale e che, appunto per questo, resta sempre altro dall’ente. L’essere non è l’ente: ma solo per dirla questa frase non abbiamo forse bisogno del niente? Non abbiamo bisogno che ci sia dato il niente, che ci sia dato niente, non c’è bisogno di un dono-di-niente? Il dono del niente è, quindi, quel dono che donando l’essere e la differenza dell’essere dall’ente, dona infine l’ente esattamente non donandolo, anzi disdicendone la pretesa di sostituirsi all’essere. L’uomo, l’esserci per Heidegger, non è un ente fra gli altri enti, ma se è un essere-nel-mondo, in rapporto continuo con la totalità dell’ente, lo è a partire da quell’apertura d’essere che è il dono del niente.

Così per Lacan: il soggetto sta nella realtà, il suo mondo è popolato di oggetti di ogni tipo; egli può anche misconoscerli interpretandoli come meri oggetti naturali, enti semplicemente presenti; può addirittura prendere se stesso come un ente e può immolarsi di fronte al sacrificio di un ente supremamente essente. Eppure tutto questo non sarebbe possibile se egli non fosse a sua volta l’effetto di un dono dona-niente. Ma per Lacan il dono dona-niente è insieme revoca del dono: è così anche per Heidegger?

Sembrerebbe di sì: perché se è vero che il dono del niente dona l'essere presente, vale a dire la manifestazione della totalità dell'ente, è anche vero che proprio il niente fa che l'essere non sia l'ente, sia il tutt'altro dell'ente. L'essere allora nello stesso momento in cui si dà come essere-presente, si sottrae, non si dà a vedere, resta nascosto: se l'essere donandosi fa in modo che il nascosto passi nel non nascondimento, tuttavia "si" nasconde e "si" oblia. Il dono del niente come dono d'essere è insieme revoca dell'essere. Dovremmo dire che l'essere è frustrante o che "si" frustra?

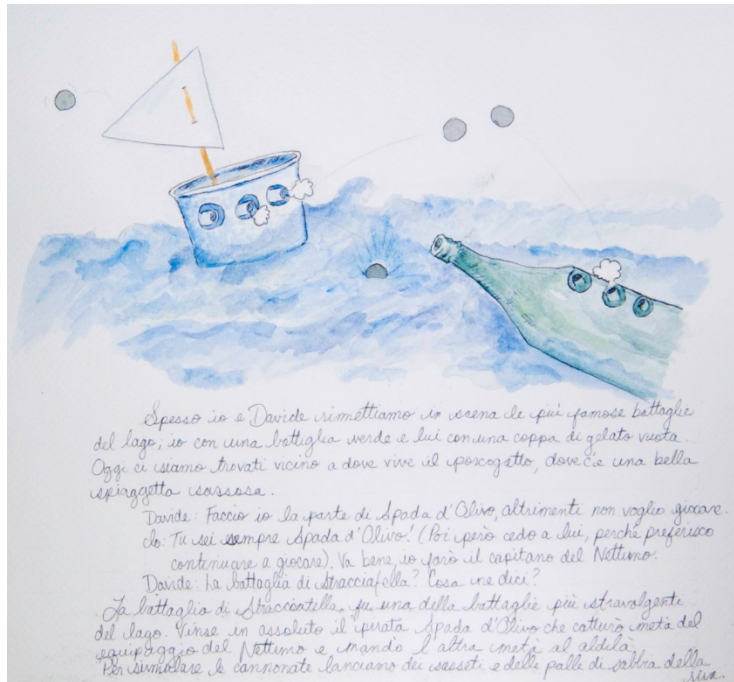
Ma a questo punto non so più se quel che dico di Heidegger sia il dono che indebita Lacan o, al contrario, se sia il dono di Lacan che trascina nel suo debito il pensiero di Heidegger. Chi dona e a chi? Chi è in debito e con chi? Ma se un dono apre sempre un debito e se un debito rinvia sempre a un dono, se non c'è un proto-donatore, allora queste domande sono indecidibili. E se fosse proprio questo il dono di Lacan? Che il pensiero del dono è indecidibile?

DELIO SALOTTOLO

ANOMIA, ANORMALITÀ E PATOLOGIA:**ALCUNE NOTE SULLA RELAZIONE TRA FILOSOFIA, SCIENZE UMANE E PSICHIATRIA**

1. La psichiatria: un problema di definizione
2. La questione delle norme tra biologia e scienze umane: fatti o valori?
3. Il nodo dell'anomia e come ripensare il nesso vitale/sociale
4. Scienza dell'uomo o dispositivo di potere? A mo' di conclusione inconcludente

ABSTRACT: In this paper we intend to analyse the relationship between philosophy, psychiatry and, in wider terms, among human sciences. The key issue is here identified as the mechanism that produces the relationship between physiology (normality) and pathology in medical and the human sciences. The path that we will follow is divided into three stages: first, we will analyse the confusion between fact and value (i.e.; between the quantitative and qualitative dimension in the human phenomenon); second, we will approach the connection between the birth of the human sciences and the emergence of the device normal/pathological (Comte and the principle Broussais; Durkheim and the notion of anomie in relation to the division of labour and suicide); finally, we will touch upon the ultimate question about psychiatry: is it a science of "man" (Binswanger) or a knowledge/power based device that determines the structure of modernity (Foucault)?

**1. La psichiatria: un problema di definizione**

«Non c'è una sola psichiatria» dice Eugenio Borgna, psichiatra di formazione fenomenologica, «ma ci sono (dunque) diverse psichiatrie» e «ogni psichiatria sottintende un suo proprio metodo conoscitivo e un suo proprio orizzonte tematico» a tal punto che «a ciascuna psichiatria è collegato fatalmente un suo proprio atteggiamento interiore»¹. Questa citazione, che potrebbe essere messa da esergo a qualsiasi saggio che intenda analizzare lo

¹ E. Borgna, *Come se finisse il mondo. Il senso dell'esperienza schizofrenica*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 19.

statuto epistemologico di questa particolarissima “scienza”, la psichiatria, mette immediatamente al centro dell’attenzione alcuni elementi assolutamente fondamentali: in primo luogo, il fatto che la psichiatria non possa essere una sola laddove il suo oggetto – per definizione sfuggente: la “malattia mentale” – necessita di un particolare metodo di conoscenza e di un ancor più particolare orizzonte di senso, non è una *sola*, insomma, perché il suo oggetto è multiforme e camaleontico; in secondo luogo, la psichiatria avrebbe un proprio atteggiamento interiore, il che indica come la costruzione di un sapere, soprattutto quando è liminale tra la scienza e i “saperi dell’uomo”, presupponga da parte del “soggetto” un modo particolare di porsi dinanzi al proprio “oggetto”, una “postura” o, se si vuole, una visione del mondo.

Questa complessità richiama da vicino – seppur con la dovuta *distanza* nella *percezione* del problema – quanto Michel Foucault pensava del dispositivo di sapere/potere che sarebbe stato messo in campo dalla psichiatria, laddove sosteneva che essa si colloca «nella zona di confine che sta tra una manifestazione della verità secondo le norme della conoscenza e una produzione della verità nella forma della prova», mettendo in crisi «la stessa conoscenza, la sua forma, la norma “soggetto-oggetto”» e richiamando l’attenzione su «i rapporti tra le strutture economiche e politiche della nostra società e la conoscenza»². È chiaro, dunque, che quando ci si trova a parlare di psichiatria, dal punto di vista filosofico e delle cosiddette scienze umane, la complessità del suo oggetto – la “malattia mentale” – si arricchisce di determinazioni che provengono da almeno tre orizzonti di senso e atteggiamenti differenti: innanzitutto, quello che potremmo definire come “concezione naturalistica e biologica” della psichiatria in connessione alla relazione normale/anormale (o patologico); su un altro piano, quello che

² M. Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2010, p. 285.

potremmo definire come “concezione sociologica e politica (in senso lato)” di essa in connessione a una prospettiva sociogenetica; infine, quello che potrebbe essere definito come “approccio fenomenologico-esistenziale” a partire dalla *condition humain*.

Tra i vari metodi conoscitivi, orizzonti di senso e atteggiamenti fondamentali che la psichiatria ha messo in campo, questi tre rappresentano altrettante interrogazioni per la filosofia. Dalla “concezione naturale e biologica” non possono che sorgere domande intorno allo statuto epistemologico della scienza psichiatrica e del suo oggetto, la malattia mentale, o, come direbbe Ludwig Binswanger, l'uomo³, e soprattutto non ci si può non interrogare circa la dimensione “biologica” dalla quale sembra essere sorto l'intero orizzonte di comprensione della realtà della modernità matura – il problema ideologico della naturalizzazione dell'umano e della relazione complessa natura/cultura. Dalla “concezione sociologica e politica (in senso lato)” non possono che presentarsi domande intorno alla stessa costituzione della socialità moderna e su come la stessa relazione normale/anormale non riguardi soltanto l'oggetto della psichiatria ma diventi una sorta di *passé-partout* per la comprensione dei dispositivi di funzionamento della realtà sociale moderna; tale concezione, inoltre, pone anche il problema per nulla secondario delle cause: se esse siano riducibili a modificazioni di carattere biologico oppure a modificazioni e a forme di “autoriproduzione” soggettiva delle trasformazioni che si compiono nel reale; infine essa ci interroga sui rapporti tra *norme sociali* e *norme vitali* in un orizzonte complessivo che dal piano individuale passa a quello vitale e sociale. Dall'“approccio fenomenologico-esistenziale” sorgono domande che pongono l'uomo al centro della riflessione, quale sia la sua costituzione e cosa rappresenti, dal punto di

³ Cfr. L. Binswanger, *La psichiatria come scienza dell'uomo* (1957), tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2013.

vista della struttura fondamentale dell'esserci, la possibilità stessa della cosiddetta "malattia mentale"; essa, nel suo dispiegarsi nella realtà empirica (ontica) con modificazioni sempre differenti, potrebbe divenire la cartina di tornasole per la comprensione (ontologica) dell'umano, delle sue possibilità, della sua storicità.

Il nostro punto di partenza, all'interno di queste note, è proprio cercare la maniera attraverso la quale questi tre piani possano trovare un punto di incontro, o, per meglio dire, cercare di comprendere quale sia la base comune che ha permesso che sorgesse una psichiatria nella modernità e quale il motivo per cui essa possa interrogare il proprio oggetto a partire da metodi, orizzonti e atteggiamenti tanto distanti l'uno dall'altro.

Se «nell'orizzonte di una psichiatria somatologica (biologica) non può esistere una soggettività [...] portatrice di *segni* che cambiano la loro connotazione semantica da un contesto ambientale all'altro»⁴, è anche vero che «*non* tutta la psichiatria può essere ricondotta a una condizione sovrastrutturale (epifenomenica) di radici sociogenetiche»⁵; insomma, si tratta di provare a comprendere lo *sfondo* a partire dal quale è stato possibile produrre un sapere psichiatrico e perché la posta in gioco della sua definizione sia tanto alta: all'interno delle sue determinazioni, sembra possibile ritrovare il fondo di tutte le domande sull'uomo come ente dotato di senso, dalla sua dimensione naturale-biologica e l'operatività di essa alla sua dimensione intimamente sociale e, se vogliamo, intersoggettiva, fino allo sprofondamento nell'abisso, dolorosamente individuale, dell'inconscio. Il percorso (necessariamente limitato) che cercheremo di attraversare si compone, allora, di tre passaggi fondamentali: in primo luogo, la relazione tra *norme vitali* e *norme sociali* e la questione (labirintica) della relazione tra

⁴ E. Borgna, *Come se finisse il mondo*, cit., p. 19.

⁵ *Ibid.*, p. 23.

normale e anormale nella confusione (determinante e, forse, determinata) tra *fatto* e *valore*; in secondo luogo, si analizzerà il sorgere delle scienze umane nella modernità a partire dall'orizzonte di senso determinato dalla relazione normale/anormale e si approfondirà in particolare la nozione durkheimiana di *anomia* - al centro sarà posto lo "scandalo" rappresentato dal suicidio; infine, si ritornerà sullo statuto se non altro anfibio della psichiatria, chiedendoci (senza, probabilmente, trovare risposta) se essa sia (o possa essere) realmente una scienza dell'uomo o se la sua operatività fondamentale riguardi la sua determinazione come "dispositivo di sapere/potere" all'interno del quale si definiscono le caratteristiche della costituzione della nostra società contemporanea e della nostra possibilità di comprensione di essa.

2. La questione delle norme tra biologia e scienze umane: fatti o valori?

Innanzitutto, il problema della *norma*. Quando ci si approccia alla questione della relazione tra normale e patologico (o "anormale") nello sviluppo delle scienze sociali, punto di partenza resta l'importante saggio di Georges Canguilhem, *Il normale e il patologico*, all'interno del quale si pongono le basi per una riflessione quanto mai complessiva (ma non, ovviamente, risolutiva) sulla questione⁶. L'interrogazione fondamentale, al di là della ricchezza dei materiali presenti nel testo, riguarda la relazione tra una dimensione qualitativa e una dimensione quantitativa nel processo di comprensione del fenomeno umano e delle sue forme di espressione fisiologiche e patologiche: in poche parole, la salute, come anche la malattia, sono dei *fatti* o

⁶ Il riferimento è ovviamente a G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1966), tr. it. Einaudi, Torino 1998. In realtà l'epistemologo è tornato più volte sulla questione anche all'interno di saggi più brevi: cfr. G. Canguilhem, *La conoscenza della vita* (1952), tr. it. Il Mulino, Bologna 1976, nel quale si trovano alcuni scritti particolarmente importanti come *Il normale e il patologico*, pp. 219-237, e *La mostruosità e il portentoso*, pp. 239-255.

dei *valori*? Si tratta di una questione di analisi quantitativa o di definizione qualitativa? La risposta, ovviamente, non è semplice, anche se Canguilhem la tenta nella direzione di un vitalismo della forma-di-vita e della salute come stato essenzialmente connesso alla possibilità reale di espressione, potenza e apertura al mondo da parte di quel vivente particolare che è il vivente umano⁷. A noi, in questa sede, interessa analizzare un altro aspetto, il dispositivo mediante il quale la relazione normale/patologico, posta a fondamento di quella che dovrebbe essere considerata la scienza umana per eccellenza, la scienza medica e psichiatrica, non soltanto si esponga in tutta la sua ambiguità irrisolta, ma soprattutto si riversi all'interno delle scienze umane, fornendo loro il punto d'appoggio per la propria formulazione. Insomma, il nodo delle *norme vitali* (salute/malattia) funge da premessa latente della questione patente delle *norme sociali* (normale/anormale) e sembra sempre più chiaro che l'analisi dal punto di vista biologico (in senso moderno) del fenomeno umano non possa scindersi da due fondamentali "emergenze": da un lato, quella che potrebbe essere definita la "nascita del sociale" nella modernità – insomma tra il dispositivo di sapere vitale-biologico e quello sociale ci sarebbe una relazione immediata e non soltanto di "contemporaneità" ma di implicazione reciproca; dall'altro, quella che potrebbe essere definita la "percezione della finitudine" – la finitezza biologico-vitale dell'umano sarebbe alla base della "confusione" (che ha avuto e continua ad avere risvolti tecnico-politici inquietanti) tra la dimensione soggettiva e la dimensione

⁷ Anche sulla questione della definizione di ciò che è *malattia* e ciò che è *salute*, dal punto di vista valoriale, Canguilhem è intervenuto spesso. Per approfondire, cfr. G. Canguilhem, *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, tr. it. Einaudi, Torino 2007. Segnaliamo in particolar modo *La salute: concetto volgare e questione filosofica* del 1988, pp. 23-34, e *Le malattie* del 1989, pp. 13-21. Per un inquadramento generale di tutte le problematizzazioni connesse a questi scritti sulla medicina, ci permettiamo di rinviare D. Salottolo, *Per una critica della ragion medica: alcune note a partire dagli scritti sulla medicina di Canguilhem*, in «S&F_scienzaefilosofia.it», 2, 2009, consultabile liberamente su www.scienzaefilosofia.it.

oggettiva del fenomeno umano – l'uomo come soggetto e portatore di *valori* e l'uomo come oggetto e manifestazione di *fatti* e la distanza tra queste due determinazioni e la politica/polemica della loro relazione⁸.

Georges Canguilhem, in realtà, nota "semplicemente" come in Claude Bernard, fondatore della clinica moderna e coagulo di molte questioni fondamentali e fondanti la modernità, vi sia «una compresenza di concetti qualitativi e quantitativi nella definizione data dei fenomeni patologici»⁹ e ancor di più un'indagine sul vitale che si compie nella duplice determinazione di *meccanismo* ed *espressione*¹⁰. Nel fondatore della medicina di laboratorio moderna, un fenomeno fisiologico o patologico, o, per meglio dire, la possibilità continuata del passaggio dall'uno all'altro, può essere indagato in maniera quantitativa, a partire dal meccanismo di funzionamento dell'organo o della funzione (il "meccanicismo" di Claude Bernard), o può essere analizzato dal punto di vista qualitativo come forma di espressione dis-ordinata, dis-armonica e s-proporzionata dell'intero organismo umano da intendersi come un "tutto" (il "vitalismo" di Claude Bernard)¹¹. Il problema del *normale* nella medicina moderna è proprio questo: considerare salute e malattia come *fatti* quantitativamente

⁸ Il riferimento è, in questo caso, alla grande intuizione di Michel Foucault che connette la "nuova" percezione della finitudine umana, legata all'avvento delle tre positività proprie della modernità matura, la *vita*, il *linguaggio* e il *lavoro*, alla nascita delle scienze umane e sociali all'interno di quella definizione dell'umano che si compie nel suo essere un "allotropo empirico-trascendentale": cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), tr. it. BUR, Milano 2004.

⁹ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit. pp. 49-50.

¹⁰ Sulla questione del metodo in Claude Bernard (e nella medicina moderna) sempre in bilico tra meccanicismo scienziato e vitalismo metafisico cfr. D. Salottolo, *De-complessificazione della vita e "costruzione" del metodo tra condizioni fisico-chimiche e manifestazioni vitali. Alcune note sulla fisiologia di Claude Bernard*, in «S&F_scienzae filosofia.it», 12, 2014, consultabile liberamente su www.scienzae filosofia.it.

¹¹ Per quanto riguarda l'importanza della figura di Claude Bernard per la definizione di alcune contraddizioni fondative della medicina moderna, rinviamo all'introduzione della nostra traduzione ed edizione di alcuni scritti del medico francese: cfr. D. Salottolo, *Claude Bernard e lo strano caso del suo "determinismo armoniosamente subordinato"* in C. Bernard, *Un determinismo armoniosamente subordinato. Epistemologia, fisiologia e definizione della vita*, tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 7-41.

descrivibili ma determinarli e agire su di essi, anche dal punto di vista dell'immaginario, come *valori* qualitativamente connotati; in questo senso, è chiaro come la medicina, comunque la si voglia intendere, rappresenti, anche soltanto per questo, una scienza umana più che una scienza naturale: l'uomo è allo stesso tempo l'oggetto di questa scienza e il soggetto di questa conoscenza e la sua *selvaggia finitudine biologico-vitale* viene ricondotta alla realtà mediante la costruzione di un uomo cosificato, ridotto ad oggetto misurabile quantitativamente (semplicemente-presente) e osservato dall'uomo-scientista che legge nella misura quantitativa del *fatto* la realizzazione qualitativa del *valore*. Semplificando al massimo, il nesso che intendiamo sottolineare è che la stessa nascita della relazione normale/anormale in medicina determina la "confusione" o il "passaggio" da *normale* a *normativo*: ciò che è da considerarsi in misura quantitativa normale (e plasmata da questa, poi, in maniera qualitativa) diviene il paradigma normativo della realizzazione individuale e collettiva dell'umano. Non è un caso, insomma, che la questione del normale e dell'anormale come chiave di lettura della realtà umana sia nata proprio con il fondatore del positivismo e della sociologia moderna, Auguste Comte.

Il filosofo francese - la cui influenza sull'intero sviluppo successivo della riflessione francese, anche per negazione o rimozione, è ancora probabilmente da misurare in tutta la sua portata - aveva notato immediatamente come la medicina nascente (e poi sistematizzata da Claude Bernard) avesse prodotto uno dei paradigmi fondamentali per la comprensione dei fenomeni umani e sociali - il "principio Broussais" secondo il quale salute e malattia si differenziano soltanto per "intensità" quantitativa - e che tale paradigma andasse posto a fondamento della nuova scienza della società, quella "sociologia", il cui compito era essenzialmente "sociocratico", cioè di analizzare le strutture fondamentali del vivere in comune in vista della realizzazione, allo stesso tempo spirituale e razionale, del potere sociale

umano¹². Ciò che preme sottolineare è che Auguste Comte, nella sua definizione e nel suo intrecciare *biocrazia* e *sociocrazia*, aveva posto le basi di quella relazione complessa tra la dimensione del *sapere* (la razionalità scientifica “applicata” all’umano) e la dimensione del *potere* (la razionalità scientifica “applicata” alle tecniche di governo) sullo sfondo e l’orizzonte determinato dalla dimensione sfuggente della *vita* come ciò a partire dal quale è possibile affrontare un discorso biologico o sociale sull’umano, quella finitudine umana stritolata da una forza selvaggia, incomprensibile e che “tumultua” nel fondo oscuro del vivente e che porta con sé pulsioni incontrollate e dunque “da controllare”. La stretta relazione tra la questione del normale/anormale e la dimensione sociale (e poi, va da sé, politica) del problema può essere espressa in maniera ancora più limpida, se si analizza la maniera attraverso la quale il padre della sociologia francese nonché uno dei padri indiscussi della sociologia contemporanea, Émile Durkheim, applica, nel testo fondativo *Le regole del metodo sociologico* del 1895, al “corpo sociale” il medesimo schema che la medicina applica al “corpo vivente” – e così se il “corpo sociale” è destinato a contrarre malattie, come del resto accade al “corpo vivente”, diviene chiaro che «il dovere dell’uomo di Stato non è più quello di spingere violentemente le società verso un ideale che gli sembra seducente, ma il suo ruolo è quello del medico: egli previene l’insorgere delle malattie attraverso una buona igiene e, quando esse sono dichiarate, cerca di guarirle»¹³. Insomma, se il *sociale* può essere analizzato con gli stessi paradigmi epistemologici del *vitale*, è chiaro come la medesima confusione di *fatto* e *valore*, che abbiamo visto a fondamento della scienza medica e psichiatrica, si determini in maniera del tutto simile anche all’interno della scienza sociologica; anzi, con

¹² Cfr. A. Comte, *Système de politique positive* (1851), in *Œuvres d’Auguste Comte*, Anthropos, Paris 1969, t. VII, pp. 612-619.

¹³ É. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris 1895, p. 93. La traduzione è nostra.

Durkheim è possibile dire che quella che noi definiamo “confusione” sia un vero e proprio progetto culturale e politico, che trova la sua fondazione nella definizione di *fatto sociale*¹⁴. La complessità di questa nuova nozione si determina proprio per il fatto che esso rappresenta allo stesso tempo un *fatto* oggettivo, dunque passibile di analisi di carattere “scientifico” e quantitativo, ma rappresenti anche un obbligo costrittivo morale capace di esercitare una costrizione esterna sull’individuo, dunque come *valore*. Il *sociale*, allora, si determina alla stessa maniera mediante la quale si determina il *vitale*: esso è un *fatto*, nella misura in cui è suscettibile di variazioni quantitative – Durkheim del resto accorda grande “fiducia” alla dimensione della statistica e della demografia – ma è anche un *valore* nella misura in cui rappresenta una forza costrittiva e una linea di tendenza che si produce all’interno dell’umano. Nelle società umane – come nei singoli corpi individuali – il normale si fa normativo e il patologico/anormale si fa devianza¹⁵: il dispositivo, del quale la medicina e la psichiatria sono allo stesso tempo causa ed effetto, si è prodotto e la relazione complessa e, se vogliamo, contraddittoria tra *norme vitali* e *norme sociali* è venuta alla luce.

L’ultimo elemento che occorre sottolineare è che vi è una contemporaneità di nascita per quanto riguarda il “vitale” (inteso in senso moderno, come quella forza sfuggente che tutto permea e che si fa soltanto in parte imbrigliare in una concezione quantitativa e che diviene poi, con Darwin, motore della storia universale degli esseri viventi) e il “sociale” (anch’esso inteso

¹⁴ Per un approfondimento sulla questione della definizione di “fatto sociale” in Durkheim e in connessione con le teorie del suo allievo, Marcel Mauss, cfr. S. G. Meštrovic, *Durkheim’s concept of anomie considered as a ‘total’ social fact*, in «The British Journal of Sociology», vol. 38, n. 4, 1987, pp. 567-583.

¹⁵ Sulla questione della devianza si è particolarmente esercitata la sociologia di matrice anglosassone. Importante, in questo senso, è il libro di E. Goffman, *Stigma. L’identità negata* (1963), tr. it. Giuffrè Editore, Milano 1983, all’interno del quale si delinea come l’identità individuale possa essere plasmata dalle procedure di stigmatizzazione basate sulla relazione (culturale e non naturale) normale/anormale.

in senso moderno, come quella dimensione che si produce con la fine delle relazioni “naturalì” tra gli individui e la relazione ciclica di essi con la natura – la “premodernità”): questa contemporaneità è delineata proprio dal paradigma Broussais, da Comte e poi da Durkheim, insomma, allo stesso tempo determinata e delineata dalla relazione normale/anormale e dalla base sulla quale si è prodotta. In questo senso, la psichiatria ha avuto un ruolo assolutamente determinante: da un lato si è posta come “conoscenza” e ha definito e lavorato intorno alla distinzione tra normale e anormale in maniera tale da rispecchiare a pieno il dispositivo della modernità, probabilmente producendolo o, comunque, definendolo nella maniera più “netta”; dall’altro si è immediatamente posta come una “pratica” di confine tra una concezione complessiva dell’uomo (antropologia), una concezione dei doveri dell’uomo (morale) e una concezione di igiene pubblica di cui devono essere fatti oggetto gli uomini (politica). La devianza, come ciò che si definisce nei termini di anormalità e patologia, non può che essere uno dei centri fondamentali per l’analisi del funzionamento delle società contemporanea: l’esigenza dell’esclusione (che può essere, ovviamente, anche “includente” attraverso le istituzionalizzazioni della “cura”¹⁶) conduce all’inferiorizzazione di determinati gruppi umani e sociali, e, quando i processi di esclusione e di inferiorizzazione trovano la propria base su una dimensione naturale e biologica del *fatto* umano, ritraducendole sempre in una dimensione di *valore* (è la confusione propria della modernità), è chiaro come il dispositivo medico-psichiatrico funzioni da paradigma complessivo in vista della comprensione e del “controllo” del fenomeno umano. È possibile, allora, dire che il problema della relazione tra *norme vitali* e *norme sociali* si determini in questo modo, nella

¹⁶ Anche su questo punto è la sociologia anglosassone a restituire un importante e insuperato studio. Cfr. E. Goffman, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell’esclusione e della violenza* (1961), tr. it. Einaudi, Torino 1968.

contrapposizione tra l'idea dell'anormale come variante quantitativa (un *fatto*) che porta al(la necessità di) *controllo* sociale e l'idea dell'anormale come variante qualitativa (un *valore*) che porta al(la possibilità di) *conflitto* sociale; ed è chiaro, allo stesso tempo, che la psichiatria viva tutte queste contraddizioni e le esponga nella sua stessa storia e nella sua stessa "complessità epistemologica"¹⁷. Il nesso, sul piano politico, si sposta sulla dicotomia controllo/conflitto.

L'*anormalità* biologico-sociale (fatto-valore) diviene - sociologicamente - *anomia* e, soprattutto, diviene una sfida contemporaneamente a ciò che è "giusto" biologicamente e a ciò che è "giusto" socialmente; non è un caso, dunque, che uno dei primi grandi problemi delle moderne scienze umane e della sociologia europea sia stato il *suicidio*: «non bisogna stupirsi che il suicidio - crimine un tempo, poiché era un modo di usurpare il diritto di morte che solo il sovrano, quello terreno e quello dell'al di là, aveva il diritto di esercitare - sia diventato nel corso del XIX secolo uno dei primi comportamenti ad entrare nel campo dell'analisi sociologica; esso faceva apparire, alle frontiere e negli interstizi del potere che si esercita sulla vita, il diritto individuale e privato di morire. Quest'ostinazione a morire, così strana e tuttavia così regolare, così costante nelle sue manifestazioni, così poco spiegabile con particolarità o accidenti individuali, fu uno dei primi stupori di una società il cui potere politico si era dato il compito di gestire la vita»¹⁸. Il passaggio latente da Auguste Comte a Michel Foucault diviene immediatamente patente.

¹⁷ Sulla questione epistemologica riguardante lo statuto della psichiatria, si permetta di rinviare a D. Salottolo, *L'impatto epistemologico, le relazioni di potere e lo stigma. Alcuni appunti sulla storia della psichiatria*, in «S&F_scienzae filosofia.it», 13, 2015, consultabile liberamente su www.scienzae filosofia.it.

¹⁸ M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* (1976), tr. it. Feltrinelli, Milano 2003, pp. 122-123.

3. *Il nodo dell'anomia e come ripensare il nesso vitale/sociale*

Nell'ambito della scienza sociologica assume particolare valore – e, soprattutto, per quanto riguarda il nostro discorso sulla relazione tra vitale e sociale – il concetto durkheimiano di *anomia*. Si tratta di una concettualizzazione che dà pienamente il senso di quanto si andava dicendo precedentemente: nel tentativo di costruzione scientifica delle basi della sociologia, Durkheim “crea” questa nozione per poi abbandonarla nelle opere della maturità – la motivazione di questo “abbandono” sta nel fatto che probabilmente si tratta di un “qualcosa” di dubbia scientificità e che avrebbe a che vedere con un “atteggiamento interiore” o “orizzonte di senso” più che con una definizione rigorosa di carattere scientifico, una mescolanza, ancora una volta e forse troppo esasperata ed evidente, di *fatto* e *valore*. La storia del concetto di anomia, comunque, non si chiude con Durkheim ma riceve nuova vita (oltre che un tradimento concettuale, anch'esso capace di “slatentizzare” un passaggio importante nella modernità matura) nella sociologia della devianza di stampo anglo-sassone – quest'ultimo aspetto verrà soltanto sfiorato, perché ci si intende concentrare soprattutto sull'“origine” della questione¹⁹.

È possibile affermare in via del tutto preliminare come l'*anomia* abbia, nel sistema durkheimiano e nella sua specifica metaforologia inconsapevole, la funzione di descrivere il *sintomo sociale* da considerarsi più rilevante e “pericoloso”; la motivazione è che esso rappresenterebbe la manifestazione di un disagio di natura patologica che può sempre colpire e che sembra che, proprio con l'avvento della società organica e borghese, stia colpendo il corpo sociale. La nozione viene approfondita – e non è un caso – nelle due opere fondative della sua sociologia: *La*

¹⁹ Per un'analisi molto puntuale dell'origine e dell'utilizzazione del termine *anomia* nei vari scritti di Durkheim cfr. S. G. Meštrovic, H. M. Brown, *Durkheim's concept of anomie as dérèglement*, in «Social Problems», vol. 33, n. 2, 1985, pp. 81-99.

divisione del lavoro sociale del 1893²⁰ e *Il suicidio* del 1897²¹. Per cogliere il suo valore sintomatologico, bisogna descrivere rapidamente qual è lo stato di salute secondo Durkheim in cui può (e deve) vivere il corpo sociale: nel passaggio dalla solidarietà meccanica alla solidarietà organica, lo stato di salute è determinato dal fatto che la società va in contro a una complessificazione e a una maggiore articolazione delle sue funzioni attraverso una sempre più specializzata divisione del lavoro sociale; contemporaneamente, si ha anche una maggiore “densità” di tipo morale proprio perché si accresce la necessità di una cooperazione sociale e di una vera e propria solidarietà capace di condurre a una maggiore integrazione e di divenire l’unico fondamento possibile per la definizione del progresso umano e sociale – della *salute* umana e sociale. Il corpo sociale, divenuto “organico”, ne acquisisce le caratteristiche: il *vitale* entra nel *sociale* e ciò che rappresenta l’integrazione tra le funzioni di un apparato vitale diviene anche l’integrazione tra le funzioni di un apparato sociale. Il pericolo è la dis-integrazione e la salute si determina, allora, come uno stato di cose che è allo stesso tempo quantitativo (e ha le caratteristiche di un *fatto*) e qualitativo (si definisce come un *valore*), dunque un “qualcosa” che può essere analizzato con strumenti che potremmo definire “sociometrici” e un “qualcosa” che diviene un valore fondamentale per lo sviluppo umano e sociale, le *magnifiche sorti e progressive*. L’*anomia*, a questo punto, si definisce come sintomo che slatentizza una patologia soggiacente al corpo sociale, nella misura in cui determina una dis-funzione come conseguenza di una dis-integrazione. Secondo Durkheim «un qualsiasi essere vivente non può essere felice né vivere se i suoi bisogni non sono in sufficiente rapporto con i suoi mezzi» in quanto «se esigono di più di quanto possa loro essere accordato o, semplicemente, esigono

²⁰ Cfr. E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale* (1893), tr. it. Edizioni di Comunità, Torino 1999.

²¹ Cfr. Id., *Il suicidio* (1897), tr. it. BUR, Milano 2014.

altre cose, saranno frustrati di continuo e non potranno funzionare senza dolore [...] nell'animale, per lo meno allo stato normale, quest'equilibrio si stabilisce con una spontaneità automatica perché dipende da condizioni puramente materiali [...] ma non è così per l'uomo, perché la maggior parte dei suoi bisogni non sono dipendenti dal corpo, o non lo sono nello stesso grado»²². L'anomia, possibilità patologica della modernità "organica", ha il suo fondamento nella dis-funzione che si produce tra mezzi e fini, cioè quando sopraggiunge una *divisione anomica del lavoro*: le trasformazioni sociali troppo rapide provocano una trasformazione delle funzioni e dei ruoli prima che esse possano essere regolate dal corpo sociale e riprodotte "serenamente" dall'individuo. Le crisi ma anche le accelerazioni economiche, dunque, hanno la caratteristica della variante ambientale che colpisce un sistema organico, la quale, se vincente, porta a una nuova organizzazione, ma se perdente, porta alla disgregazione. L'anomia, dunque, si mostra come sintomo patologico in quanto manifesta una crisi di regolazione del corpo sociale e diviene fondamentale per l'analisi dell'uomo di Stato, il quale, secondo Durkheim e come abbiamo visto, dovrebbe agire più come un medico che non come "statista". A questo punto, si coglie in profondità la questione delle norme sociali, della normalità/normatività sociale e della patologia sociale: per *anomia*, insomma, non bisogna intendere l'assenza complessiva di norme sociali (come potrebbe suggerire l'etimologia del termine), in quanto nessun organismo (naturale o sociale che sia) può sopravvivere senza un insieme di norme di funzionamento; bisogna piuttosto intendere con essa una dis-funzione regolativa e uno stato di dis-integrazione delle norme sociali che non mantengono più il corpo nella sua unità: si tratta di un sintomo piuttosto importante di una nuova regolazione funzionale per cui le norme sociali risultano inadeguate e i bisogni di ogni singolo individuo perdono la

²² *Ibid.*, p. 323.

propria mediazione (*mediazione per imposizione*) da parte della coscienza collettiva e della cultura comune. Insomma, l'anomia sembra assumere nelle pagine di Durkheim o la densità della patologia e dell'anormalità sulla quale occorre intervenire con le armi di un medico o addirittura la forma di una sorta di pulsione di morte latente che ogni corpo sociale (come, del resto, secondo Freud, ogni corpo vivente) porta con sé e, a tratti, rende patente e sulla quale bisogna intervenire con gli strumenti di una psichiatria o di un'anti-psichiatria (nella misura in cui, secondo Foucault, la stessa psicanalisi rappresenta il primo movimento anti-psichiatrico nella storia della psichiatria²³). Il pericolo dell'anarchia che ogni *anomia* porta con sé non può che essere il pericolo della disgregazione organica del corpo sociale. Forzando, ovviamente, la lettera di Durkheim, possiamo affermare che il suicidio, in questo senso, rappresenti il luogo dove l'anomia diviene ancora più visibile proprio perché rappresenta una pulsione di morte individuale che trova le sue ragioni profonde nella pulsione di morte sociale che ogni sistema di integrazione porta con sé. La psichiatria, dunque, assume proprio questa funzione: regolamentare il corpo e l'anima individuale attraverso un meccanismo istituzionale di regolazione del corpo e dell'anima sociale.

Del resto, si potrebbe anche azzardare un certo parallelismo – almeno nella nostra prospettiva – tra l'anomia o divisione anomica del lavoro e l'alienazione in senso marxiano²⁴ o, addirittura, tra l'anomia e l'atteggiamento blasé riscontrato da Simmel come "tipico" della modernità dominata dallo spirito oggettivo, intellettualistico e monetario²⁵. Continuando con la metaforica della medicina, l'anomia in quanto *sintomo* di una "crisi" epocale

²³ Cfr. M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., pp. 285-296.

²⁴ Sulla questione della relazione tra alienazione e anomia, seppur da una prospettiva differente rispetto alla nostra, cfr. A. Giddens, *Capitalismo e teoria sociale. Marx, Durkheim, Weber* (1971), tr. it. Il Saggiatore, Milano 2009, pp. 364-374.

²⁵ Cfr. G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito* (1903), tr. it. Armando Editore, Roma 2007.

può essere fatta dialogare con l'alienazione e l'atteggiamento blasé nella misura in cui le trasformazioni della modernità, l'ascesa del modo di produzione capitalistico e della morale borghese e l'abbandono delle consolidate forme di comunità "naturali" che hanno caratterizzato il mondo pre-moderno hanno prodotto uno smottamento che si pone essenzialmente su tre livelli: in primo luogo, *strutturale* perché riguarda l'appartenenza a classi sociali, gruppi e comunità, sulla base di un differente modo di produzione e di una ciclicità economica "nuova" e impreveduta che produce (e ri-produce) fenomeni anomici (Durkheim), fenomeni di alienazione (Marx e, se vogliamo, il racconto di Chaplin in *Tempi moderni*) e atteggiamenti nevrotici (il blasé simmeliano); in secondo luogo, *sovrastrutturale* perché riguarda la produzione ideologica borghese, come le forme di naturalizzazione dell'umano tipico dell'orizzonte di senso della modernità matura almeno a partire da Adam Smith, muovendo dalle quali si (ri)producono le inferiorizzazioni questa volta di carattere "biologico" che hanno prodotto i più vasti orrori della storia dell'umanità nell'ultimo secolo; in terzo luogo, *sottostrutturale* perché riguarda anche la produzione dell'Io nella sua dimensione psicologico-individuale e psicologico-collettiva, con lo sviluppo di nuove forme di soggettivazione o di divisioni dell'Io²⁶, con una vera e propria moltiplicazione di riferimenti individuali e collettivi dove l'unità della persona si perde nei rivoli dei contesti e delle situazioni all'interno del quale si gioca la dinamica adattamento/esclusione che è la rappresentazione sul piano sottostrutturale della dicotomia controllo/conflitto che abbiamo visto agire dal punto di vista politico e di quella normale/anormale che abbiamo visto essere fondamentale per la comprensione dell'intero orizzonte della modernità.

²⁶ Cfr. R. G. Laing, *L'io diviso. Studio di psichiatria esistenziale* (1955), tr. it. Einaudi, Torino 2001.

Insomma, la modernità è l'epoca dell'avvenuto squilibrio tra la dimensione dell'individuo e la dimensione della comunità e il ruolo della psichiatria in questo contesto è assolutamente determinante, nella misura in cui da un lato definisce e "stabilizza" determinati stati individuali e dall'altro cerca di costruire ponti tra le tre dimensioni che abbiamo appena analizzato: sul piano *strutturale*, la psichiatria interviene dal lato dell'istituzione - del resto, la psichiatria nasce immediatamente come una scienza che ha a che vedere con la salute pubblica, il controllo e l'igiene; sul piano *sovrastrutturale*, si trova costretta a lavorare tra la tentazione biologista tipicamente moderna e la ricerca fenomenologico-esistenziale che è potuta sfociare, nei rappresentanti meno ortodossi della psichiatria inglese (come Laing e Cooper), nell'antipsichiatria; sul piano *sottostrutturale*, la psichiatria diviene chiave di lettura dell'umano e chiave interpretativa (sia in senso ortodosso sia in senso critico) di ciò che si definisce costruzione del Sé o processo di soggettivazione.

Insomma, se la domanda sulla psichiatria può essere costruita in questo senso, se essa sia una scienza dell'uomo nella sua totalità, complessità e storicità (laddove, comunque, bisogna intendersi su cosa sia *uomo*) o se si riveli, invece, come un dispositivo di potere la cui conflittualità si espone nell'intero corpo sociale e non soltanto sul versante dell'istituzione; la risposta - è chiaro - non può che essere soltanto "tentata": l'idea di fondo che muove queste brevi riflessioni è che quando si parla di psichiatria in senso lato si finisce, in un modo o nell'altro, a parlare del "tutto" della modernità matura e quando si parla del "tutto" della modernità è chiaro che non si possa pretendere una "soluzione", nel senso di uno "scioglimento", della trama complessa della contemporaneità nella quale, ci piaccia o no, siamo ancora pienamente immersi.

4. Scienza dell'uomo o dispositivo di potere? A mo' di conclusione inconcludente

Per Ludwig Binswanger non c'è alcun dubbio, la psichiatria *deve* essere – e non può non essere – una scienza dell'uomo: «intendo indicare sin dall'inizio che il fondamento e il terreno su cui la psichiatria come scienza autonoma può radicarsi non è né l'anatomia e la fisiologia del cervello, né la biologia, né la psicologia, la caratteriologia e tipologia di genere, né ancora la scienza della "persona", ma l'uomo»²⁷. Il lavoro dello psichiatra, allora, è quello di partire dal presupposto che dinanzi a sé non ha un malato semplicemente-presente, una cosa da analizzare con atteggiamento disinteressato e sul quale applicare una determinata procedura, ma un *uomo* da comprendersi sul «fondo [*Grund*] della nostra comune sorte umana, sul fondo della *condition humaine*»²⁸ che permette che vi sia l'incontro e il confronto tra due modalità differenti di essere-nel-mondo. Il comune destino è quello, inteso in senso heideggeriano, dell'ek-sistere in quanto con-essere, cioè la precedenza dell'incontro e della «reciprocità d'amore e di amicizia con un "tu"»²⁹. L'atteggiamento di Binswanger non nega l'importanza dell'accertamento psicopatologico, ma se lo psichiatra deve *curare* non può restare fermo a quella tipologia di accertamento ma deve mettere in gioco l'intera struttura esistenziale dell'esser-ci nella dimensione intersoggettiva della relazione e dell'ascolto: «chi sia da considerare come malato mentale lo decide la psicopatologia e la psichiatria clinica; ma in cosa il malato come *uomo* compreso a partire dall'essenza umana o dall'esser-ci umano, si distingua dall'uomo sano, questo solo l'analisi esistenziale può indicare e *dire* in un linguaggio adeguato all'esistenza umana»³⁰. L'obiettivo teorico di Binswanger può essere letto anche in questi termini: il tentativo di

²⁷ L. Binswanger, *La psichiatria come scienza dell'uomo*, cit., p. 37.

²⁸ *Ibid.*, p. 39

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibid.*, p. 41.

strappare la dicotomia salute/malattia (normale/anormale) dal suo fondamento biologico e legarlo, invece, alla dimensione esistenziale di quell'ente particolare chiamato *uomo*. Si potrebbe dire che Binswanger pensi a partire dall'*esistenza* (l'*ek-sistere*) invece che a partire dalla *vita* (la forza selvaggia e tumultuante che da Darwin in poi ha determinato *uno* degli orizzonti di senso della modernità). Insomma, sembra che la psichiatria, per essere una scienza umana, debba abbandonare il paradigma a partire dal quale sarebbe nata e si sarebbe sviluppata, allontanare le seduzioni di una spiegazione scientifica o scienziata e dedicarsi alla sua missione che consiste nel «comprendere e descrivere disturbi psichiatrici in primo luogo nella loro essenza propria, cioè come modificazioni della struttura dell'essere-nel-mondo»³¹. La psichiatria, dunque, non può che essere scienza dell'*uomo* nella misura in cui il suo unico oggetto possibile è l'uomo nella sua interezza e non la malattia come accadimento che colpisce un ente semplicemente-presente e cosificato. Su questo punto, sembra difficile non essere concordi; eppure, secondo Michel Foucault, la psichiatria rappresenta non soltanto *un* dispositivo di potere, ma *il* dispositivo di potere fondamentale per la comprensione della modernità. Sullo sfondo della costruzione della scienza psichiatrica si anniderebbero tutte le problematizzazioni connesse da un lato all'emergere e al consolidarsi dell'orizzonte di senso borghese e dall'altro alla definizione di una naturalizzazione dell'umano con la possibilità, sempre ritornante, di inferiorizzazioni sulla base di un principio o di un altro. Michel Foucault ha letto con attenzione Binswanger³², ma il suo approccio ben presto si è spostato su un'altra posizione (che non prevede, comunque, la "negazione" dell'impostazione binswangeriana): l'anormale e la follia non sono tanto da analizzarsi in vista

³¹ *Ibid.*, p. 45.

³² Cfr. M. Foucault, Introduction, in L. Binswanger, *Le rêve et l'Existence* (1954) e *La psychologie de 1850 à 1950* (1957), in Id., *Dits et écrits*, vol. I. 1954-1975, Gallimard, Paris 2001, rispettivamente pp. 93-147 e pp. 148-186.

della definizione di un'autenticità umana, ma come forme di produzione sullo sfondo di mutate relazioni di potere e regimi discorsivi. Per Foucault la psichiatria si configura come un "potere" individuale (del medico) e sociale (della società) e rappresenta il modello privilegiato che assume la forma fondamentale di organizzazione del corpo sociale nella modernità matura: il potere di normalizzazione³³. Da Comte a Foucault, la strada non è stata poi così lunga: Comte, spettatore del consolidamento definitivo del nuovo sistema borghese, delinea e determina la necessità, per essa, di dotarsi di una "strumentazione" scientifica per la gestione del corpo sociale - il principio Broussais e la dicotomia normale/anormale diventano quasi un "principio cosmico" (laddove "cosmo" è anche e soprattutto, secondo l'etimologia greca, "ordine"); Foucault, spettatore della crisi di una serie di sovrastrutture borghesi (il decennio degli anni '60 e i movimenti "anti"), ritrova l'intuizione comtiana all'interno dell'intera genealogia della modernità e la definisce in chiave critica e, soprattutto, la determina come il fondo (i tedeschi probabilmente direbbero *Grund*) a partire dal quale si sarebbe sviluppato l'intero orizzonte di senso moderno.

La psichiatria, allora, è un dispositivo di potere, non soltanto per la questione manicomiale (l'istituzione, per Foucault, viene concettualmente *dopo*) e la cosificazione dell'uomo malato/anormale, ma perché non poteva che svilupparsi in questa maniera; la dimensione politica della modernità, infatti, non sarebbe dominata soltanto dalla *legge*, che ha la sua forza nella costrizione e il suo significato nel prelievo, ma anche e soprattutto dalla *norma*, che ha la sua forza nella disciplina/sicurezza e il suo significato nella produzione. In parole povere, analizzare la modernità matura sotto la lente della norma (normale/normativo) significa affrontare i molteplici ambiti

³³ Cfr. M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit.

dell'umano da una prospettiva differente e soprattutto comprendere che il potere non reprime soltanto ma produce soprattutto, e produce soggettività e produce sistemi e produce regimi discorsivi. Quando Foucault analizza la genealogia della costruzione concettuale dell'"anormale"³⁴ ritrova tre elementi che sono andati a costruire quel confuso sfondo culturale mediante il quale noi oggi possiamo definire qualcuno "anormale": il *mostro umano* con la sua dimensione di infrazione giuridica alla legge di natura; l'*individuo da correggere* con la sua dimensione di infrazione disciplinare e la sua contraddizione che si determina nel fatto che egli è allo stesso tempo "da correggere" e "incorreggibile"; il *bambino masturbatore* con la sua dimensione onnicomprensiva riguardante la natura della natura umana in quanto sessuale. Il normale e l'anormale sono concetti ambigui ma con potenza normativa nella misura in cui incrociano un modello giuridico, un modello morale (oggi si direbbe "comportamentale") e un modello biologico-naturale. Fondamentale è quella che viene chiamata la "scoperta degli istinti" come ciò che può sempre "perturbare" il giusto andamento di un comportamento: «è l'importanza di un ingranaggio cominciando dal quale la nozione di istinto potrà apparire e formarsi, perché l'istinto sarà, evidentemente il grande vettore del problema dell'anomalia, se non proprio l'operatore attraverso il quale la mostruosità criminale e la semplice follia patologica troveranno il loro principio di coordinamento»³⁵; è appunto attraverso la dimensione biologico-naturale dell'istinto che «la psichiatria del XIX secolo potrà ricondurre nell'ambito della malattia e della medicina mentale tutti i turbamenti, tutte le irregolarità, tutti i grandi turbamenti e tutte le piccole irregolarità di comportamento che non dipendono dalla follia propriamente detta [...] con la nozione di istinto affiorerà un campo di problemi nuovi e, al contempo, si

³⁴ Cfr. Id., *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2009, pp. 57-78.

³⁵ *Ibid.*, p. 122

avrà la possibilità di riscrivere la psichiatria non solo in un modello medico che essa aveva utilizzato da lungo tempo, ma anche in una problematica biologica. L'istinto dell'uomo è l'istinto dell'animale? L'istinto morboso dell'uomo è la ripetizione dell'istinto animale? L'istinto anormale dell'uomo è un riaffioramento di istinti arcaici dell'uomo?»³⁶.

Al di là della parzialità e dell'incompletezza di cui soffrono a volte alcune genealogie foucaultiane e della "surinterpretazione" di cui viene spesso accusato il filosofo francese, questa riflessione ci permette di tornare e di chiudere sulla questione della relazione tra norme naturali e norme sociali dal punto di vista di una confusione tra *fatto* e *valore*: il *mostro* richiama la dimensione giuridica, l'*incorreggibile* la dimensione politico-disciplinare, il *masturbatore* la dimensione sessuale e individuale - l'anormale o il malato mentale (l'oggetto della psichiatria) non può che mettere in discussione sia il piano della legge, sia il piano della norma, sia il piano della realizzazione individuale. La psichiatria è, in questo senso, scienza dell'uomo, nella misura in cui ne indaga tutte le possibili relazioni e realizzazioni, ed è scienza dell'uomo soltanto nella misura in cui rappresenta il dispositivo di sapere/potere che meglio racconta la confusione tra fatto e valore, tra dimensione metrica e valutativa, che si compie nell'umano, in quell'umano che è proprio della modernità matura.

³⁶ *Ibid.*, pp. 122-123.

CHANTAL MARAZIA - SAMUEL THOMA

ON THE USE AND ABUSE OF PHILOSOPHY FOR PSYCHIATRY (AND ON THE USE OF HISTORY)

1. Introduction 2. The call to philosophy 3. Between Imipramine and Heidegger: Roland Kuhn
4. In search for meaning: Viktor Frankl 5. The Logic of the fate: Hemmo Müller-Suur 6. Conclusions

ABSTRACT: It looks very much like philosophy is going to save psychiatry or at least to rescue it from the quick sands of biological reductionism, in which it has been muddling for decades. Through a series of historical cases (Roland Kuhn, Viktor Frankl, Hemmo Müller-Suur) this paper aims at showing that this situation is not new and that it would be naïve to take the salvific value of philosophy for granted.



1. Introduction

Contemporary psychiatry is in a paradoxical status. On the one hand, concern for, and denounce of, the hypertrophy of “the psychiatric” and the psychiatrisation of everyday life have grown exponentially. On the other hand, psychiatry itself, both as a discipline and as an institution, seems to be waning. After the closure of large asylums, the global expansion of a psychopharmacological market, with new subjects (such as GPs) competing with psychiatrists for prescription authority, and the alleged assimilation of “the psychic” into “the neuro”, psychiatry is unravelling in front of us. The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders of the American Psychiatric Association (DSM), the bible of psychiatry, epitomises this shift of balance in a markedly neuro-biological and pharmacocentric direction. To

its critics, this drive is bound to have dramatic repercussions on the status of the patient and the quality of psychiatric treatment. The reductionist paradigm embodied by the DSM, they argue, entails a depersonalisation and degradation of care, through the encouragement of increasingly concise and routinized clinical encounters, in turn leading to prompt but superficial diagnostic categorization and the almost exclusive recourse to pharmacological treatments, which is accused of shifting the balance to the cure of the symptom at the expense of the person¹.

The most commonly proposed antidote against the reductionist poison seems to be philosophy², whereby one can distinguish two means of “administration”. Philosophy can have a moderating function or a direct and active one.

In the first case philosophy’s task is to thematise, clarify and mediate different methods, value systems and concepts at use when it comes to (intra-/inter- and trans-)disciplinary conflicts and crises. In the second case, philosophy itself contributes to solving these conflicts and crises by questioning the adequacy of different psychiatric concepts and methods and introducing its own concepts and methods into psychiatry. Instead of describing and mediating the different assumptions about what the patient is within different psychiatric systems, philosophy might provide its own definition of the patient and of mental illness within a philosophical anthropology of personal experience and hereby influence the psychiatric practice³. It is in this last capacity

¹ The fifth edition of the DSM (2013) raised so many criticism that it would be impossible here to do justice, if only roughly, to the different positions. See, by way of example, D. Healy. *Pharmageddon*, University of California Press, Berkeley 2012; M.A. Taylor, *Hippocrates cried. The Decline of American Psychiatry*, Oxford University Press, New York 2013; A. Frances, *Saving Normal: An Insider Revolts Against Out-of-Control Psychiatric Diagnosis, DSM-5, Big Pharma, and the Medicalization of Ordinary Life*, Harper Collins, New York 2014.

² The recent literature promoting a closer link between philosophy psychiatry is extremely ample. For a quite representative if not exhaustive *summa* see K. W. Fulford et al. (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, Oxford University Press, Oxford 2007.

³ We borrowed the scheme from M. Heinze, C. Kukpe, *Philosophie in der Psychiatrie*, in «Nervenarzt», 77, 3, 2006, pp. 346–349.

that philosophy would exert a most effective, if not revolutionary influence⁴.

2. *The call to philosophy*

The call to philosophy in rescue of psychiatry is not new⁵. In the mid twentieth century Karl Jaspers (1883-1969) already warned that «the exclusion of philosophy would be disastrous for psychiatry»⁶. This may be true. What is not granted, however, is that the inclusion of philosophy would automatically prevent the disaster. A brief historical review of some exponents of the so-called phenomenological and anthropological psychiatry, the most consistent example of an attempt to vivifying psychiatry by philosophy in the twentieth century, may help us to remember it⁷. Of course, the following examples are not intended to be representative of the phenomenological-anthropological school. They should however at least challenge the common perception (the myth?) of a psychiatry effectively alternative to the institution, and essentially irreconcilable with invasive practices and violence, in short: with the disaster. «In the mysterious and disquieting realm of psychiatry (if one believes in the human value and sense of “madness”)», we were told, «*no therapeutic violence is ever allowed*. An anthropocentric psychiatry, which brackets with a radical epoché any value (or non-value) judgement on the categorial significance of “normality” and “metanormality”,

⁴ K. W. Fulford, G. Stanghellini, M. Broome, *What can philosophy do for psychiatry?*, in «World Psychiatry», 3, 3, 2004, pp. 130-135; K. W. Fulford, G. Stanghellini, *The Third Revolution: Philosophy Into Practice in Twenty-First Century Psychiatry*, in «Dialogues Philos. Ment. Neuro Sci.», 1, 2008, pp. 5-14.

⁵ See D. Denys, *How New is the New Philosophy of Psychiatry?*, in «Philos. Ethics Humanit. Med.», 2, 22, 2007.

⁶ K. Jaspers, *General Psychopathology* (1946), transl. vol. II, London, The Johns Hopking University Press, Baltimore 1977, p. 529.

⁷ H. Spiegelberg, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction*, Northwestern University Press, Evanston 1972; A. Kraus, *Phänomenologisch-anthropologische Psychiatrie*, in H. Helmchen et al. (Eds.), *Grundlagen der Psychiatrie*, Springer, Berlin, Heidelberg 1999, pp. 578-603.

is a psychiatry whose very nature is radically alternative to the institution»⁸.

To find such a profession of faith among adherents to the anthropological psychiatric school is neither surprising nor scandalous. It becomes however troubling when it affects historians, leading them to project the anthropological paradigm championed in scientific-philosophical works to the practices that were supposed to embody it.

Ludwig Binswanger (1888-1966), father of the *Daseinsanalyse* (existential analysis in the English rendering) is perfect case of this optical illusion, where philosophy and psychiatry are faultlessly matching. Not only the private clinic is depicted as psychiatry's lost paradise, while he trustfully resorted to the entire therapeutic arsenal available at the time, from insulin choc to lobotomy⁹. Every trace of compromising stances (such as the promotion of eugenics) has been whitewashed, *philosophiae causa*, from its curriculum¹⁰. Binswanger's case is almost textbook. The chosen cases epitomise the power of the myth of anthropo-phenomenological psychiatry equally well.

To call it a myth does not mean to impugn the salvific potential of philosophy for psychiatry. Our aim was rather to challenge the idea that philosophy would automatically or even necessarily prevent the disaster (which incidentally Jaspers never claimed, on the contrary¹¹), that a "philosophy-based psychiatry" is essentially a better one. Nor it suggests that philosophy as such is dangerous for psychiatry. To the contrary, the influence of anthropological psychiatry on the reforms of psychiatry in West-

⁸ E. Borgna, *Per una psichiatria fenomenologica*, in U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 23. Our italics.

⁹ C. Marazia, *L'internamento dei grandi*, in «Medicina e Storia», 2, 2005, pp. 75-92.

¹⁰ Id., *Philosophical whitewashing*, in «Medizinhistorisches Journal», 46, 2011, pp. 134-154.

¹¹ See K. Jaspers, *op. cit.*

but also East-Germany¹² and its general impact on important critics of psychiatry such as R.D. Laing (1927-1989), Franco Basaglia (1924-1980) or Michel Foucault (1926-1984) are some of many other proofs of philosophy's emancipatory potential for psychiatry.

3. *Between Imipramine and Heidegger: Roland Kuhn*

A line-up on the relations between philosophy and psychiatry is bound to be opened by the character of Roland Kuhn (1912-2005), authoritative *Daseinanalyse*¹³, he is also known to have discovered the first anti-depressant (Imipramine). Kuhn's drug-research is presently facing allegations of having been developed and tested on orphans¹⁴. The local Swiss administration has recently nominated a commission to investigate on the allegations and clarify their objectivity, and until then one should stick to the presumption of innocence. Even leaving aside the allegations raised against his pharmacological research, we might ask what the role of the daseinsanalytical approach was in Kuhn's therapeutic design¹⁵. Kuhn combined the prescription of medication with a comprehensive diagnostic process thus limiting the prescription of antidepressants to major depression – a visionary position compared to today's findings¹⁶. The flipside of this coin,

¹² S. Thoma, *Phänomenologisch-anthropologische Sozialpsychiatrie – Wegmarken für eine theoretische Wiederbelebung*, in «Psychiatr. Prax.», 39, 08, 2012, pp. 407-409; E. Kumbier et al., *50 Jahre Rodewischer Thesen – Zu den Anfängen sozialpsychiatrischer Reformen in der DDR*, in «Psychiatr. Prax.», 40, 6, 2013, pp. 313-320.

¹³ The on-going edition of Roland Kuhn's seminars gives a comprehensive impression of his philosophical training and his attempt to combine it with psychiatric theory and practice: R. Kuhn, *Münsterlinger Kolloquien*, vol. 1-5, Königshausen & Neumann, Würzburg 2013-2015.

¹⁴ C. Kowalczyk, "Ich will ein Geständnis" – Medikamentenversuche an Kindern in der Schweiz, http://www.deutschlandfunk.de/psychopharmaka-ich-willein-gestaendnis.1247.de.html?dram:article_id=296524.

¹⁵ For Kuhn's puzzling connection between psychiatric experience, aesthetics and pharmacological research see R. Kuhn, *Psychiatrie mit Zukunft*, Schwabe, Müttenz 2004, pp. 62-67.

¹⁶ I. Kirsch et al., *Initial Severity and Antidepressant Benefits: A Meta-Analysis of Data Submitted to the Food and Drug Administration*, in «PLoS Med», 5, 2, 2008, p. 45; S. Thoma, *Rezension der "Münsterlinger Kolloquien" von*

however, is that his interpretation of depression as an intrinsic feature of the patients' being-in-the-world appears to be no less essentialist than its biological counterpart: disorientingly close to the endogenous concept of vital constitution it left little room for pathogenic factors outside the patient¹⁷.

4. In search for meaning: Viktor Frankl

The present debate on Kuhn's persona shows how difficult it is to reconcile, even as a mere possibility, an overtly philosophical approach to mental illness with unethical scientific practices – almost as if philosophy immunized against them. The criticism recently raised by the historian Tymothy Pytell against on the Austro-Hungarian neurologist Viktor Frankl (1905-1997), the founder of logotherapy, may help us strengthen this point¹⁸.

Logotherapy, one of the most popular and widespread forms of existential and phenomenological analysis, is commonly presented as the product of Frankl's philosophical elaboration of his own concentration camp experience, which would have led him to thematise the importance of finding meaning in all forms of existence, even the most inhuman ones. Pytell questioned this derivation, claiming that logotherapy had instead already been conceived in opposition to Freud's materialism in the 1920 and then developed under the aegis of the Nazi-sponsored Goering institute from 1936 to 1937. Moreover, Pytell reports brain surgery experiments Frankl conducted in the early 1940s at the Rothschild hospital (a Jewish hospital under Nazi control), before being himself deported to Theresienstadt. These experiments

Roland Kuhn und Anmerkungen zur aktuellen Debatte um seine Forschung, in «Sozialpsychiatrische Informationen», 46, 1, 2016, pp. 60-62.

¹⁷ R. Kuhn, *Über kindliche Depressionen und ihre Behandlung*, in «Schweiz. Med. Wochenschr.», 86-90, 1963, 93, pp. 1-15.

¹⁸ Pytell had already published some articles in the early 2000s. They were recolted and integrated in T. Pytell, *Viktor Frankl: Das Ende eines Mythos?*, Studienverlag, Innsbruck 2005. For the enlarged English version see T. Pytell, *Viktor Frankl's Search for Meaning. An Emblematic 20th Century Life*, Barghan, New York, Oxford 2015.

involved attempts to revive Jews who had committed suicide in order to avoid deportation. Whereas others have seen in Frankl's experiments a heroic effort to subvert the impact of the Nazi politics of extermination, Pytell claims these extreme measures were even consistent with Nazi policies¹⁹. This of course was rejected as intrinsically incompatible not only with Frankl's own experience (as a victim of Nazism) but also with his achievement as a humanist and philosopher²⁰.

5. *The logic of the fate: Hemmo Müller-Suur*

Pytell's denunciation of Frankl's invasive intervention in someone's will (which he reads as collaborationism) stand in stark contrast to the common critique moved against anthropological-existential approaches to mental illness: therapeutic laxity. The case which best epitomises this charge is certainly Ludwig Binswanger's case of Ellen West²¹. In what came to be considered the paradigmatic study of Daseinsanalyse²², Binswanger notoriously argued that Ellen West's suicide was the «necessary fulfilment of the life-meaning of this existence»²³. His rationalisation; however, was anything but isolated. In his influential work on delusion Hemmo Müller-Suur (1911-2001) reports the case of a patient (*Pest*) suffering from delusional and compulsive thought-disorder (*Denkstörung*) and having being executed by a national-socialist court for paedophilic sexual abuse²⁴. Müller-Suur's

¹⁹ Cit. especially chapter 6.

²⁰ See, for instance: K. Biller, J.I. Levinson and T. Pytell, *Viktor Frankl: Opposing Views*, «Journal of Contemporary History», 37, 1, 2002, pp. 105-113.

²¹ For an overview of the literature about this case see J. Schwarz, *West, Ellen*, *Biographisches Archiv der Psychiatrie*, in <http://biapsy.de/index.php/de/9-biographien-a-z/211-west-ellen> (accessed: 9 october 2015).

²² L. Binswanger, *Der Fall Ellen West- eine anthropologisch-klinische Studie*, in «Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie», (1944-1945). For the English translation see R. May et al. (eds), *Existence. A New Dimension in Psychiatry and Psychology*, Basic Books, New York 1958, pp. 237-364.

²³ *Ibid.*, p. 295.

²⁴ H. Müller-Suur, *Über Beziehungen und Unterschiede zwischen Zwang und Wahn*, in «Z. für Gesamte Neurol. Psychiatr.», 177, 1, 1944, pp. 238-281; see also M.

extensive description of Pest's experience gives proof of an intense and empathic therapeutic relationship. Müller-Suur conceives of the different psychopathological phenomena as coherent and meaningful parts of Pest's personality. Referring to Jaspers' *Psychology of Weltanschauungen*²⁵ and Heidegger's concepts of "Angst" and "Geworfenheit"²⁶, he defined Pest's personality as "anti-nomic" and refused to categorize his experience as a disease. But despite the proclaimed "existential communication"²⁷ with Pest, Müller-Suur comments on Pest's execution as follows: «Doesn't this whole life story have a somewhat uncanny and diabolic sense? Is it not as if Pest was rushing ever more erringly and faster towards his predetermined fate?»²⁸. Considering that this "fate" consisted in the execution by a Nazi court one might rather, as Schödlbauer does, call Müller-Suurs use of philosophical concepts as fatal and defeatist²⁹.

6. Conclusions

A common ground in our examples is the holistic approach to human experience. The discussed authors share the tendency to see the evolution of the patient's experiential (prereflective) structure as an inevitable fate. Not only did they hereby cut their analysis off the social and political context but also off the patient herself, who in the final words of the existential understanding and analysis usually didn't have much to say and often appears as the poor victim of her own experiences. Klaus Conrad's (1905-1961) holistic concept of experience in schizophrenia best represents this tendency³⁰. We know that Conrad, a fervent supporter of the

Schödlbauer, *Wahnbegegnungen: Zungänge zur Paranoia*, Psychiatrie Verlag, Köln 2016, pp. 326-329.

²⁵ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin 1919.

²⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Niemeyer, Tübingen 1967.

²⁷ H. Müller-Suur, *op. cit.*, p. 279.

²⁸ *Ibid.*, p. 265.

²⁹ M. Schödlbauer, *op. cit.*, p. 328 ff.

³⁰ K. Conrad, *Die beginnende Schizophrenie: Versuch einer Gestaltanalyse des Wahnsinns* (1958), Psychiatrie Verlag, Bonn 2010, is common reference for contemporary philosophy of psychiatry but also the foundation for new insights

regime³¹, overtly refused the possibility that schizophrenia could be caused by an external, social event, relating the dynamics of schizophrenic experience to an endogenous biological process with little chance for psycho- or socio-therapeutic help³². One may ask – and this is not a rhetorical question but a serious one – where the link is between anthropological psychiatry and Nazi politics³³.

To conclude we would just like to remember that is precisely in the aspects of the social dimension of patients'-experience, user-involved research, and therapy, that today's philosophy of psychiatry appears to be new and innovative. To give but a few examples: Louis Sass' study on *Madness and Modernism* closely links schizophrenic experience to 20th century avant-garde art and *Zeitgeist*³⁴. Others, like Thomas Fuchs³⁵, Matthew Ratcliffe³⁶ or

of recovery from schizophrenia (see J.E. Schlimme, B. Brückner, *Entaktualisierung und Orthostrophe*, in «Nervenarzt», 86, 7, 2015, pp. 872-883.

³¹ Conrad was a confidant (Vertrauensperson) of the national socialist association of lecturers (NS Dozentenbund) and member of the national socialist association of doctors and of the German Nazi-Party (NSDAP). See M. Sambale, *Gestaltpsychologie in der Nervenheilkunde – Eine ideengeschichtliche Untersuchung anhand der Schriften Klaus Conrads*, 34-44; see also M. Schödlbauer, *op. cit.*, pp. 324-326.

³² K. Conrad, *Gestaltanalyse und Daseinsanalytik. Zugleich Bemerkung zu dem voranstehenden Artikel "Problem der abnormen Krise" von C. Kulenkampff*, in J. Zutt, E. Strauss (Eds.), *Die Wahnwelten (Endogene Psychosen)*, Frankfurt a. M., Akademische Verlagsgesellschaft, 1963, pp. 288-301; C. Kulenkampff, *Antwort auf die kritischen Bemerkungen K. Conrads zur Arbeit über das "Problem der abnormen Krise"*, in J. Zutt, E. Strauss (Eds.), *op. cit.*, pp. 302-311; C. Kulenkampff, K. Conrad, *Schlußworte zur Diskussion über das "Problem der abnormen Krise"*, in J. Zutt, E. Strauss (Eds.), *op. cit.*, pp. 312-321.

³³ See, for this relationship G. Böhme, *Rationalizing Unethical Medical Research: Taking Seriously the Case of Viktor von Weizsäcker*, in W. R. LaFleur et al. (eds.), *Dark Medicine, Rationalising Unethical Medical Research*, Indiana University Press, Bloomington 2007, pp. 16-29. See also J. Meyer, R. Seidel, *Die psychiatrischen Patienten im Nationalsozialismus*, in *Brennpunkte der Psychiatrie. Psychiatrie der Gegenwart*, vol. 9, Springer, Heidelberg 1989, pp. 387-388.

³⁴ L. A. Sass, *Madness and modernism: insanity in the light of modern art, literature, and thought*, BasicBooks, New York 1992.

³⁵ T. Fuchs, *Depression, Intercorporeality and Interaffectivity.*, in «J. Conscious. Stud.», 20, 7-8, 2013, pp. 219-238.

³⁶ M. Ratcliffe *Selfhood, Schizophrenia, and the Interpersonal Regulation of Experience (draft)*, in https://www.academia.edu/13585253/Selfhood_Schizophrenia_and_the_Interpersonal_Regulation_of_Experience (Accessed: 10 december 2015).

Giovanni Stanghellini³⁷ give cogent descriptions of the intersubjective and social constitution of psychopathological experience. Bracken and Thomas advocate a user-involved and -controlled research and practice in psychiatry and the aforementioned concept of value-based practice is centred around the psychiatry-user's values. Finally, questions of therapy and recovery play an important role in contemporary philosophy of psychiatry³⁸.

In short: It is not so much the question *if* there is or has been a philosophy of psychiatry but *what kind* of philosophy that was or should be. The history of this ambiguous alliance, we argue, should be taken into account by any attempt to found a genuinely "new philosophy of psychiatry"³⁹.

CHANTAL MARAZIA svolge attualmente le sue ricerche di storia della scienza e di storia della psichiatria presso il Paris Institute of Advanced Studies

chantalmarazia@gmail.com

SAMUEL THOMA è dottore in medicina e PhD student all'Università di Heidelberg

samuel.thoma@posteo.de

³⁷ G. Stanghellini, *Disembodied Spirits and Deanimated Bodies: The Psychopathology of Common Sense*, Oxford University Press, New York 2004.

³⁸ J. E. Schlimme, M. A. Schwartz, *In Recovery from Schizophrenia: Regaining Social Cover - A Phenomenological Investigation*, in «Psychopathology», 46, 2, 2012, pp. 102-110.

³⁹ N.F. Banner, T. Thornton, *The new philosophy of psychiatry: its (recent) past, present and future: a review of the Oxford University Press series International Perspectives in Philosophy and Psychiatry*, in «Philos. Ethics Humanit. Med.», 2, 9, 2007.

FABIANA GAMBARDELLA

ANTROPOLOGIA E PSICHIATRIA: ERNESTO DE MARTINO E I MONDI “ALTRI”

1. *Il folle, il primitivo, il bambino: a proposito di mondi “altri”*
2. *Un Janet marxista: sul concetto di miseria psicologica*
3. *Tra Freud e Binswanger*

ABSTRACT: This paper intends to show the relationship of Ernesto de Martino's anthropology with psychiatric and psychoanalytic sciences. De Martino in fact used clinical document to explain magic rituals and the system of symbols that man in any historical time build to exorcise the danger of individual or cultural apocalypse, where the Dasein is exposed to the risk of a crisis. De Martino read Pierre Janet, Freud and Binswanger's works, however he modeled these studies through his personal theoretical intention, that was to show the dynamics that lead to the resolution of crisis.



1. *Il folle, il primitivo, il bambino: a proposito di mondi “altri”*

Ma perché tanti scrittori classici mostrano indifferenza nei confronti degli animali, dei bambini, dei folli e dei primitivi? Tutto nasce dalla loro convinzione che esista un uomo compiuto, votato a esser «padrone e possessore» della natura, come diceva Descartes.

M. Merleau-Ponty, *Conversazioni*

Ernesto de Martino non può certamente esser considerato uno “scrittore classico”: era interessato ai mondi “altri”, quelli

rimossi dalla cultura ufficiale e dalla sua prosopopea, quelli di cui *non si fa storia*, come avrebbe detto il suo maestro Benedetto Croce. E de Martino il suo maestro dovette deluderlo e non poco, incappando in una contraddizione insolubile, quella di voler applicare lo storicismo all'etnologia, un metodo nobile a una materia grezza, che si occupava di "incompiutezze" di vario ordine e grado.

Quello di de Martino era uno sguardo posato sulla differenza, sul *volto dell'altro*, Altro come anello debole di qualche catena, Altro bandito dalla comunità dei ben nati, dei ben riusciti, che la comunità allontana da sé e dal suo sguardo vivisezionante e catalogante.

Fu subito un outsider Ernesto de Martino: un crociano schizofrenico che auspicava la nascita di un'etnologia storicista, un comunista naïv, invisibile a Togliatti, assieme a tutti quelli che diffondevano l'oscurantismo, alimentando bislacchi interessi nei confronti di occultismo e pratiche magiche, invece di restare coi piedi per terra e analizzare i più concreti rapporti città-campagna o la questione Meridionale; nel 1952, in una riunione della Commissione Culturale Nazionale, il leader del PCI stigmatizzava le *serissime indagini sulla validità conoscitiva della stregoneria e le varie correnti spiritualistiche e irrazionalistiche allora in voga*; fu anche de Martino, un heideggeriano mancato: dal pensatore di Meßkirch prese in prestito il lessico ma non le intenzioni, poiché il suo "esser-ci" era troppo intriso di valori umanistici per avere realmente a che fare con l'ontologia heideggeriana. Oltre a tutto questo, de Martino fu un appassionato di dottrine psichiatriche e psicanalitiche, convinto del valore euristico del documento clinico, inteso come strumento di analisi sia della ritualità magico religiosa, sia delle apocalissi culturali moderne.

Il sincretismo teoretico e linguistico che caratterizza il suo approccio speculativo ha dato vita a una riflessione assolutamente

originale, difficilmente catalogabile, ma sempre tesa alla scoperta dell'altro, alla sua dimensione perturbante e nondimeno alla sua profonda appartenenza alla comunità umana. Per de Martino dunque, quelle del primitivo, del folle, del bambino, lungi dall'essere dimensioni di incompiutezza o di "anomalia", stanno sempre a dirci qualcosa su noi stessi e dunque costituiscono in ogni tempo e in ogni luogo delle voci da ascoltare.

2. Un Janet marxista: sul concetto di miseria psicologica

De Martino fu un appassionato lettore di Pierre Janet, al quale giunse attraverso i suoi studi di metapsichica, probabilmente grazie a Vittorio Macchioro, suo suocero nonché eclettico archeologo interessato a fenomeni di occultismo e pratiche magiche.

Il Mondo magico è ricco di citazioni tratte da *L'automatisme psychologique*¹, da cui de Martino mutua i concetti di *forza* e *miseria psicologica*.

Secondo Janet «tutta la storia della follia dipende dalla debolezza della sintesi attuale, che è debolezza morale essa stessa, la miseria psicologica. Il genio, al contrario, è una potenza di sintesi capace di formare idee nuove, che nessuna scienza anteriore poteva prevedere: è l'ultimo grado della potenza morale»².

Malgrado fosse un comunista invisibile ai comunisti, de Martino non poté fare a meno di piegare in senso marxiano le categorie psicologiche di Janet, che difatti utilizzò per l'analisi delle realtà rurali del Mezzogiorno d'Italia:

Occorre tener presente il significato psicologico di una negatività possibile in un regime di esistenza nel quale hanno particolare rilievo le crisi di *miseria psicologica*. Il rischio di perdere la presenza si configura qui come rischio che la prospettiva del negativo si vada isolando nella coscienza e diventi parassitaria, onde tutti gli altri contenuti di coscienza si fanno allusivi o simbolici rispetto all'evento temuto [...] In un regime esistenziale in cui la

¹ P. Janet, *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, Alcan, Paris 1889.

² *Ibid.*, p. 478

potenza del negativo coinvolge lo stesso centro della positività culturale, cioè la presenza in quanto energia operativa [...] hanno corso tecniche magiche che aiutano la presenza a reintegrarsi dalle sue crisi³.

Per de Martino il *regime esistenziale in cui la potenza del negativo coinvolge lo stesso centro della positività culturale*, non è quello individuale della malattia psichica, bensì quello condiviso di un contesto sociale ed economico nel quale la presenza è *esposta*, perché meno alto è il controllo tecnico della natura da parte dell'uomo e dunque maggiore è l'alea che caratterizza l'esistenza e la sussistenza delle persone. È in queste condizioni di deprivazione economica e tecnica che va sviluppandosi la miseria morale e di conseguenza una serie di pratiche e rituali atti a scongiurare la potenza del negativo; il fenomeno del tarantismo pugliese ne è un esempio emblematico: il "morso" della taranta colpiva le donne intente al lavoro nei campi, spesso nei periodi di raccolta ed era dunque legato alla difficoltà e alla fatica di trarre i mezzi di sussistenza.

L'analisi della patologia mentale comporta in Janet la messa in discussione dell'unità metafisica della persona, almeno così come è concepita dalla civiltà occidentale. Quel trascendentale kantiano, che sta prima di ogni esperienza e che le dà senso e fondamento, il *mai deciso*, perché già da sempre dato, è al contrario una realtà spesso labile e precaria, costantemente a rischio di perdersi.

Afferma difatti Janet:

Bisognerà, riteniamo, far arretrare ulteriormente la vera natura della persona metafisica, e considerare l'idea stessa di unità personale come un'apparenza che può subire modifiche⁴.

Il "protocollo kantiano" non costituisce dunque la sola ed esaustiva maniera di stare presso il mondo e ne *Il mondo magico*, de Martino rafforza questo punto di vista, scatenando di fatto l'ira di Croce:

³ E. de Martino, *Sud e magia* (1959), Feltrinelli, Milano 2002, pp. 107 e 95.

⁴ P. Janet, *op. cit.* p. 238.

Kant assumeva come dato storico e uniforme l'unità analitica dell'appercezione, cioè il pensiero dell'io che non varia con i suoi contenuti, ma che li comprende come suoi, e di questo dato pose la condizione trascendentale nell'unità sintetica dell'appercezione [...] Come non esistono (se non per l'astrazione) elementi e dati di coscienza, così non esiste affatto una presenza, un empirico esserci che sia un dato, un'immediatezza originaria al riparo da qualsiasi rischio, e incapace nella sua propria sfera di qualsiasi dramma e di qualsiasi sviluppo: cioè, di una storia⁵.

Una visione integralmente umanistica, non poteva per de Martino limitarsi alla sola esperienza della civiltà occidentale.

Lo sguardo rivolto ai mondi altri, da quello meccanico e ricorsivo della follia, a quello dei "selvaggi", più o meno vicini di casa, alle prese con riti e pratiche ancestrali, fino a quello di una certa deriva culturale contemporanea, consentono a de Martino di superare il grosso limite della consapevolezza storiografica occidentale, colpevole di ipostatizzare metafisicamente la presenza, che è invece un istituto in fieri, una formazione storica, l'esito sempre di una scelta tesa alla costruzione di valori condivisi. Quello che de Martino comprende di contro a Croce è che non esiste una cesura netta che separa l'incoerenza del mondo primitivo o della malattia mentale dalla chiara coerenza razionale dell'uomo sano, adulto e civilizzato. Per parafrasare Merleau-Ponty, tale coerenza non è mai realmente posseduta neanche dal cosiddetto *uomo compiuto*, poiché essa

resta un'idea o un limite in realtà mai raggiunto, per cui il "normale" non può chiudersi in se stesso, e deve cercare di comprendere le anomalie da cui non è mai totalmente esente. È tenuto a esaminarsi senza indulgenza, a riscoprire in sé ogni sorta di fantasma, di fantasticheria, di comportamenti magici, di fenomeni oscuri che permangono⁶.

È proprio per questo che de Martino non cessa di guardare al mondo della malattia mentale e a quello del magismo: in entrambi egli riconosce il rimosso della cultura occidentale, la sua parte oscura e sempre in agguato, un rimosso che ricompare spesso sotto forma di sintomo e che va conosciuto e guardato negli occhi se

⁵ E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), Bollati Boringhieri, Torino, pp. 159-60.

⁶ M. Merleau-Ponty, *Conversazioni*, tr. it. SE, Milano 2002, p. 47.

davvero si vuole tendere verso l'*idea* mai raggiunta di uomo compiuto. In effetti l'opera di de Martino può essere interpretata come un continuo esorcismo della possibilità sempre incombente di un ritorno all'irrazionale, sia esso quello del delirio solipsistico del disagio psichico, sia quello della credenza e del rito magico.

La stessa spinta alla ricerca etnologica, alla conoscenza dell'arcaico, soprattutto di quello esistente a pochi passi dal mondo civile, nasce dall'esigenza di fare chiarezza sulla costante minaccia di un suo potenziale ricorso. Basti ricordare che de Martino vive in un periodo, quello tra le due guerre, nel quale pare davvero che il «lato oscuro dell'anima» possa riacquistare signoria e ricongiungersi «col non abbastanza esorcizzato mondo primitivo»⁷.

Non è un caso che il *Mondo magico*, scritto nel 1948, sia stato interpretato come una sorta di *transfert* attraverso cui l'antropologo avrebbe proiettato in un remoto passato la crisi e la precarietà del presente, al fine di riscattare la presenza del mondo occidentale⁸.

Se Janet considerava l'attività valorizzante umana come l'ultimo grado della potenza morale e dunque forza di riscatto, allo stesso modo de Martino andava interpretando la presenza, l'esserci nel mondo, come *trascendimento della vita nel valore*: «La sua realtà [della presenza] è tutta - senza residuo - nell'atto di decidere o oltrepassare secondo valori le situazioni della propria storia (che questo e null'altro è lecito intendere quando si parla dell'umano *ex-sistere*)»⁹.

⁷ E. de Martino, *Promesse e minacce dell'etnologia* (1962), in *Furore Simbolo Valore*, Milano, 2002, pp. 85-86.

⁸ C. Cases, *Introduzione a Il mondo magico*, cit., p. XXVI.

⁹ E. de Martino, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, in «Aut-Aut», XXXI, 1956, p. 19.

3. Tra Freud e Binswanger

Gli interessi di de Martino nei confronti del documento clinico non si limitano al Janet de *L'automatisme psychologique*: affascinato dal linguaggio heideggeriano, l'antropologo non poteva esimersi dallo studio dell'antropoanalisi di Binswanger, che naturalmente va piegando secondo la sua personale intenzione teoretica.

Nel 1941 de Martino cita Binswanger all'interno di una sua recensione a un testo di Leibbrand¹⁰, il che risulta abbastanza anomalo se si considera quale fosse all'epoca il livello della nostra tradizione psichiatrica, ferma su posizioni organicistiche. Ciò che accomuna l'antropologo e lo psichiatra è una certa insofferenza verso ogni forma di ortodossia disciplinare e d'altro canto l'esigenza di integrare le rispettive ricerche con strumenti teorici e pratici appartenenti ad altri settori; entrambi hanno un debole per la filosofia e in particolare per la lingua nuova e ricca di possibilità elaborata da Heidegger.

Non amano il riduzionismo delle scienze, soprattutto quando tale riduzionismo viene applicato a una realtà così ricca e complessa come quella umana. Bersaglio comune, per motivi diversi, ma sempre riconducibili a una certa rigidità e a un certo determinismo, sarà la psicanalisi freudiana, rea di costringere e ridurre la realtà umana nell'esigua regione degli istinti. In particolare de Martino non accetta l'interpretazione freudiana del fenomeno religioso, ridotto a mera sublimazione della sessualità.

In un colloquio con Freud, Binswanger annota: «Gli dissi che secondo me era necessario ammettere nell'uomo l'esistenza di una specie di categoria religiosa di fondo, e che in ogni modo non potevo accettare l'ipotesi che "il religioso" fosse un fenomeno derivabile da qualcos'altro»¹¹.

¹⁰ W. Leibbrand, *Medicina romantica*, in «Studi filosofici», II, 1941, p. 212.

¹¹ L. Binswanger, *Freud e la costituzione della psichiatria clinica*, in *Essere nel mondo* (1963), tr. it. Astrolabio, Roma, 1973, p. 187.

Quanto alla loro comune matrice teorica, l'analitica esistenziale, essi praticano una *declinazione ontica dell'ontologia*¹² volta a spostare l'attenzione sui «vissuti».

L'antropologo resta nondimeno affascinato dalla lettura di *Al di là del principio del piacere* che «doveva segnare l'inizio di un nuovo corso del movimento psicanalitico [...] racchiudeva notevoli possibilità ermeneutiche per un'interpretazione del sacro e del mito che tenesse conto delle motivazioni inconsce»¹³. A de Martino interessa il concetto di "rimozione" dei contenuti traumatici: come Freud è convinto che essi riemergano e si ripresentino sotto forma di sintomo. Come Freud inoltre de Martino interpreta la presenza fisiologica come *energia oltrepassante*, non condivide tuttavia la riduzione di questa energia alla sola libido, e va connotandola di una tensione etica inesistente nel dettato freudiano.

De Martino è affascinato dal caso del bambino col rocchetto presente in *Al di là del principio del piacere*: il bambino dava vita a uno strano rituale: scagliava via il rocchetto facendolo sparire alla vista ed emettendo contemporaneamente suoni di disappunto, per poi ritirarlo dal suo nascondiglio con espressioni di gioia. Questa pantomima riproduceva ludicamente la crisi scatenata dall'allontanamento della madre e la festosità per il suo ritorno. Il bambino stava trasformando in gioco un'esperienza traumatica. Secondo Freud:

Di fronte all'accadimento, egli si trovava all'inizio in posizione *passiva*; quasi fosse travolto dal suo impatto, ma a furia di ripetere l'esperienza, per quanto sgradevole essa fosse, sotto forma ludica, eccolo assumere un ruolo *attivo*. Si potrebbe pensare che il bambino cercasse di affermare così una tendenza al padroneggiamento¹⁴.

Anche per de Martino in questo caso:

¹² P. Cherchi, *Il signore del limite. Tre variazioni critiche su Ernesto de Martino*, Guida, Napoli 1994, p.67.

¹³ E. de Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna* (1959), in *Furore Simbolo Valore*, Milano 2002, p. 41.

¹⁴ S. Freud, *Al di là del principio del piacere*, tr. it. Newton, Roma 1993, p. 31.

Aveva luogo così una forma di ripetizione di tipo diverso dalla ripetizione coatta e irrisolvente nelle nevrosi traumatiche¹⁵.

Anche nell'espressione mitico-rituale si produce un movimento di ripetizione *attiva* volto a scongiurare il rischio di alienazione; la ripetizione rimette in scena un passato in cui fu già tutto stabilito da numi o da eroi, instaurando perciò un regime di esistenza protetta, dove ciò che si vive viene percepito come già accaduto in *illo tempore*, e quindi privo di pericoli e incertezze; grazie a questo espediente, per cui *si sta nella storia come se non ci si stesse*, è possibile rientrare in essa come protagonisti attivi e promotori di sempre nuovi valori.

Con Binswanger al contrario de Martino condivide l'intenzione di sviscerare le ragioni che si celano dietro quei fenomeni che appaiono e vengono bollati come irrazionali: se de Martino interpreta la magia non come caduta nel caos e nel non-senso, ma come tecnica restauratrice di orizzonti in crisi, allo stesso modo ciò che appare delirante e patologico costituisce per Binswanger solo un discorso diverso, un modo particolare di essere-nel mondo; questi due modi di esserci sono caratterizzati, come gli altri, dalla dimensione del progetto. Se de Martino apprezza l'approccio antinaturalistico di Binswanger, che avrebbe concorso a «raccorciare le distanze che impedivano in passato qualsiasi feconda collaborazione fra studiosi di fenomeni culturali e studiosi della psiche malata»¹⁶, tuttavia non ne condivide gli esiti: l'assoluta apertura verso il mondo della malattia mentale e il discorso "altro" che essa produce, condurrebbe secondo de Martino a una pericolosa quanto fuorviante indistinzione dei termini malattia-salute, addirittura spesso ribaltandoli; lo psichiatra infatti, attraverso Heidegger, interpreta la sofferenza dello psicotico quasi come una via d'accesso alla *vita autentica*, a una dimensione esistenziale che, pur nel travaglio, si affranca

¹⁵ E. de Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, cit. p. 43.

¹⁶ Id., *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in «Nuovi Argomenti», 7, LXIX-LXXI, 1964, pp. 113-114,.

dall'immedesimazione diiettiva col mondo, ponendo in essere una progettualità diversa, ma non per questo meno legittima. Anche de Martino è disposto a conferire dignità e progettualità al suo sciamano, ai tarantati del Salento, e ai contadini del Sud Italia, ma solo in quanto essi, con le loro pratiche apparentemente irrazionali, si inseriscono in una dimensione comunitaria, collettiva e soprattutto condivisa, che invece non è presente nel mondo della malattia mentale. All'interno delle note preparatorie a *La fine del mondo*, troviamo un paragrafo il cui titolo: *Normalità e anormalità*, rappresenta un chiaro riferimento alle speculazioni di Binswanger:

L'analisi esistenziale in psicopatologia, quale è stata teorizzata da Binswanger e da Minkowski, intende studiare il mondo in cui vive chi è colpito da alienazione mentale: l'essere malato diventa, in questa prospettiva, l'esser diversamente [...] Il mondo dell'alienazione presenta carattere di non essere compatibile con nessuna vita culturale, e di segnare il crollo della stessa cultura come possibilità [...] E come si può valutare come un mondo, l'esperire che nasce dall'andar perdendo il proprio mondo storico, il nesso con la propria cultura, la relazione con gli altri?¹⁷.

È vero, de Martino critica fortemente l'etnocentrismo occidentale, che tende a ignorare o a delegittimare ciò che è considerato diverso e alieno, nel contempo però l'antropologo non manca di contrapporsi a quel relativismo culturale che va eliminando ogni distinguo, in virtù di un approccio meramente descrittivo ai fenomeni. Se il "diverso", la differenza non sono più percepiti come tali, diventa impossibile anche ogni processo di identificazione, di riconoscimento di un qualsiasi tipo di "appartenenza", e diventa dunque anche impossibile comprendere le ragioni storiche per cui la differenza esiste. Attraverso l'equiparazione di normalità e anormalità, Binswanger avrebbe peccato proprio di relativismo culturale e, secondo de Martino, come Heidegger, sarebbe rimasto fermo a un'analisi a-storica del *Dasein*. Del resto, quello di de Martino resta un *Dasein*

¹⁷ Id., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977, pp. 169 e 170.

*umanistico*¹⁸, per cui essere nel mondo diviene sempre “dover essere nel mondo”, nella tensione costante di trascendere la vita nel valore.

¹⁸ Cfr. G. Sasso, *Ernesto de Martino fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001, p. 296.

ENRICO BENIAMINO DE NOTARIS

PENSO MAS NÃO EXISTO¹. IL SINGOLO COME MOLTEPLICITÀ PLURIPERSONALE.

LA RICERCA DI SERGIO PIRO

1. Qualche chiave di lettura 2. Il soggetto 3. L'inconscio
4. Come una partitura 5. L'abito longitudinale 6. Conclusione

ABSTRACT: *This paper aims to explain the main issues emerging from the research of Sergio Piro, not only a psychiatrist (or psychiatrist and much more) concerning the subject, otherwise defined in common sense terms and extensively intended as person, self, individual and so on. So, this paper presents the topic of the historical constitution of the singularity, its development, its relations to world and the topic of destinies too, questions concerning the structure of the unconscious and its relationship with Time.*



1. Qualche chiave di lettura

L'impresa di riferire il pensiero di Sergio Piro (P. da ora in poi) risulta problematica per svariate e complicate motivazioni che hanno origine nella natura stessa di ciò di cui si vuol riferire.

Innanzitutto P. riteneva che ogni teorizzazione dovesse essere preceduta da un atteggiamento proposizionale che ne sottolineasse il carattere di irrimediabile provvisorietà: io credo, io penso, io spero, io temo etc., rappresentano l'unico atteggiamento in grado di controbattere alle certezze proprie di ogni "io forte" che tenti di ipostatizzare credenze, opinioni, convinzioni etc. allo scopo di imporle nelle relazioni nel campo antropico continuo².

¹ Vasco de Gama, 25 marzo 1497.

² Ogni esistenza singola e ogni aggregato antropico in qualche modo nominabile, sono gettati in un campo antropico di scambi informativi, emozionali, culturali, doxici, ideologici, lirici, espressivi etc. che è continuo perché è

Di conseguenza questo scritto non potrebbe mai sfuggire a questa premessa e pertanto va inteso come sviluppo di un atteggiamento proposizionale orientato a sottolineare l'arbitrarietà delle riflessioni di chi scrive circa le riflessioni di P.

A rendere ancor più arbitrario il riferire il suo pensiero, è la circostanza che ogni affermazione, sia pur preceduta da opportuno atteggiamento proposizionale, può essere colta nella sua estrema provvisorietà in quanto legata al tempo³: P. affermava spesso che ogni scritto che consegnava all'editore diventava in quel medesimo momento già superato dal tumultuoso *accadere dell'accadere antropico*⁴.

Il terzo limite, che chi scrive intende ricordare, riguarda il rifiuto di P. verso ogni tentativo di cristallizzare i contenuti della sua ricerca, durata decenni, in formule o modelli o, peggio ancora, in strutture interpretative deterministiche⁵ e orientamenti didattici metodologicamente rigidi, e ciò appare come logica conseguenza del punto precedente.

Altra notevole difficoltà discende dal dover qui riferire di un aspetto specifico della ricerca di P., ricerca che ha seguito nel suo divenire un percorso zigzagante (*diadromico*)⁶ tra l'enorme flusso degli accadimenti e degli eventi che ne hanno

esteso quanto l'umanità ed è continuamente mutevole perché contiene tutti gli eventi dell'accadere antropico in continua interazione, cfr. S. Piro, *Trattato della ricerca diadromica trasformazionale*, La Città del Sole, Napoli 2005, p. 64.

³ Nella terminologia usata da P., terminologia peraltro ricca di neologismi, tale adesione al tempo, il legame al tempo (cronodesi), indica l'essere nel tempo di tutti gli eventi umani in un'accezione molto vasta che allude al legame dell'uomo con gli orizzonti sopravvenienti, incessantemente cangianti e tumultuosi. La cronodesi inoltre rappresenta il tramite che rende possibile afferrare il presente e il passato come conoscenza e non come evanescenza.

⁴ La ricerca sull'accadere non può in alcun modo prescindere dalla sua immersione nell'accadere: il piano ontico si disvela deloticamente solo nell'onticità dell'accadere, cfr. Id., *Introduzione alle antropologie trasformazionali*, La Città del Sole, Napoli 1997, p. 591.

⁵ «[...] nelle applicazioni fattuali cliniche, dalla nascita a ora, il nesso psicoanalitico appare di fatto come *retrospettivo, unilineare, deterministico* [...]», Id., *Trattato della ricerca diadromica trasformazionale*, cit., p. 136.

⁶ «Diadromia:[...] proliferazione locale di spunti teorici mutualmente incompatibili, intendendosi per locale l'inerenza a un sottoinsieme accadimentale limitato, parziale e in qualche modo specificamente nominabile», *ibid.*, p. 240.

caratterizzato il pensiero in continuo rapporto dialettico con le prassi.

Come è comprensibile, questa oscillazione perenne della ricerca, in senso diacronico e sincronico, rende impossibile qualunque tentativo paradossale di congelare in definizioni stabili gli attraversamenti della ricerca stessa.

Ciò ancor più se questo scritto, avventurosamente, tenta di esplorare lo snodo importantissimo del pensiero di P. che riguarda un argomento specifico, estrapolandolo dal contesto espositivo del quale è parte, e a maggior ragione se questo argomento riguarda il *soggetto*, o meglio, in terminologia piriana *il singolo come molteplicità pluripersonale*.

Altro ostacolo a una sintesi possibile e credibile dell'esplorazione piriana è costituito dai suoi molteplici riferimenti culturali e formativi in vari campi del conoscere, e del resto questa impostazione tiene fede della necessità da lui avvertita di oltrepassare i confini delle singole discipline (psicologia, sociologia, linguistica, semantogenesi, genetica, filosofia, musica, scienze naturali, teatro, letteratura, antropologia etc.) allo scopo di annullare i limiti angusti che queste discipline si pongono e creare così *sintematiche*⁷ originali e per loro natura provvisorie.

In estrema sintesi, anche se l'argomento esula dalle finalità specifiche di questo scritto, ma ne costituisce contemporaneamente fondamento irrinunciabile, potremmo rintracciare con sufficiente approssimazione le radici culturali di P., coerentemente con il suo pensiero, rileggendo, cronologizzando e contestualizzando le sue opere principali.

Si rintraccia in esse un iniziale interesse per la linguistica, interesse presente nei suoi scritti fin dal 1953 che lo guidò a redigere la tesi di laurea sull'esperienza del confronto con

⁷«[...]Una sintematica non è una disciplina, bensì un gruppo di temi interpolati, connessi, disgiunti complanarmente, allusi, labili, senza infrastruttura politica e accademica», *ibid.*, p. 24.

schizofrenici e a produrre, in seguito, il suo primo poderoso lavoro di ricerca sul linguaggio schizofrenico⁸.

Ma l'atmosfera culturale degli anni della sua formazione era profondamente impregnata dal pensiero fenomenologico, e questo pensiero è stato senz'altro una radice culturale condivisa con gran parte del movimento che lottò per l'abbattimento delle istituzioni totali allora esistenti (i manicomi).

La direzione della ricerca di P., a differenza di altri ricercatori di quella generazione, volse decisamente e speditamente verso la relativizzazione dei singoli ambiti disciplinari, l'abbattimento dei confini che rigidamente ne segnavano le competenze ma, contemporaneamente, soprattutto i limiti.

Questa scelta comportò la necessità di coniare neologismi e di utilizzare paralogismi allo scopo di narrare, con la maggior accuratezza semantica possibile, cosa emergeva dall'allargamento degli orizzonti del ricercare, conseguentemente alla moltiplicazione degli strumenti della ricerca.

Risulta ovvio pensare che dunque P. non fu certo animato da un generico furore iconoclasta nei confronti delle (così malamente denominate, avrebbe aggiunto) scienze umane, al contrario: radicò in loro un'acutezza critica che lo indusse a considerare scrupolosamente il lascito irrinunciabile delle ricerche scientifiche del ventesimo secolo, lascito sussunto nella definizione *residuo operativo*⁹.

P. in qualche modo dunque incarnò l'intreccio possibile tra le impronte husserliane e l'ermeneutica, la psicoanalisi strutturale semantica di Lacan e la bi-logica di Matte Blanco, il pensiero marxista, l'interesse per la scuola di Francoforte, il confronto con le tesi antipsichiatriche e, evitando di elencare tutti gli

⁸ Id., *Il linguaggio schizofrenico*, Feltrinelli, Milano, 1967.

⁹ I residui storici, teorici o operazionali, passano dai modelli paradigmatici precedenti ai successivi assumendo un senso differente, più ampio o più ristretto.

estesi riferimenti teorici (Arendt, Foucault, Wittgenstein, Derrida, Sartre, Nietzsche, Masullo, Mao Ze Dong, Piaget, Frege, Carnap, Quine etc.) divenne egli stesso il viandante diadromico nell'*orizzonte sopravveniente del futuro prossimo*¹⁰.

La ricerca di P. appare dunque, nel suo svolgersi diacronico, uno zigzagare continuo oltre i limiti delle singole discipline malamente designate come "scienze umane", per la costituzione di sintematiche provvisorie quanto rigorose nell'evitare cedimenti *dadaistici a fumetti*.

Esemplari risultano a proposito gli studi linguistici, senza alcuna esclusione, e le implicazioni possibili, le *connessioni* (ad es. tra la linguistica e la psicologia nella teoria freudiana del lapsus¹¹, citato da P. come brillante esempio di sintematica) in grado di ampliare gli orizzonti della ricerca.

Ma ritengo che fu soprattutto l'immersione continua in ciò che in quegli anni accadeva nel mondo a dare vivacità e ironia, visionarietà e una spiccata capacità di "preveggenza" al suo pensiero.

E se intendo sottolineare ancora una volta la stringente necessità di *narrare* P. tenendo ben presente il suo *destino*¹² è perché la sua traiettoria personale descrive, in modo più evidente di ogni scritto, cosa intendesse per *Antropologie trasformativazionali*.

Dall'interesse per la linguistica, come già ricordato, a quello per i nuovi movimenti no-global di Seattle, passando per le

¹⁰ «Il futuro prossimo è l'unico presente, *il presente attuale*, che abbia luce, pulviscolo luminosissimo di atti protensionali, brulicare asincrono e disordinato di mete vicine, raggiunte e subito dissolte: questo altro presente del futuro prossimo, un presente molecolare, non è affatto sincronico perché si estende negli intervalli diacronici di atti innumeri e tra loro asincroni fra la protensione e il raggiungimento, fra il progetto e l'evento ... La comprensione degli eventi del mondo e la comprensione degli eventi umani ... si svolgono nel futuro prossimo», Id., *Trattato della ricerca diadromica trasformativazionale*, cit., p. 274.

¹¹ Nei confronti della psicoanalisi la critica di P. riguarda prevalentemente due questioni fondanti: la cosificazione delle istanze psichiche e il determinismo retrospettivo e unilineare. Si rimanda però all'opera di P., nel suo complesso, per un approfondimento di questa tematica.

¹² La parola *destino* viene usata da P. nel significato della seconda accezione che il *Grande dizionario della lingua italiana* di Battaglia indica come "sorte": quello che il futuro riserba (a una persona, anche a una cosa).

battaglie politiche e anti istituzionali sempre da militante, sembra che un suo suggerimento possa essere sintetizzato (P. mi perdonerà per questo azzardo) in una massima che sottolinei l'importanza delle capacità trasformativazionali¹³ proprie della singolarità multipersonale.

Ne è testimonianza la sua costante protensione verso l'ulteriorità,

al di là delle nebbie intensionali del futuro prossimo, al di là del paradosso, prassi indilazionabili, bivi con una sola strada, scelte radicali ["o rimanere chiusi nel pollaio o perdersi nel deserto"] che sono solo apparenti¹⁴.

Se nonostante le difficoltà elencate, e le altre che implicitamente sono a esse collegate, chi scrive persiste nel portare a termine il suo intento, deve ipotizzarsi da un lato una sua certa temerarietà e dall'altro un desiderio di restituire a P. una possibilità ulteriore di conoscenza e confronto.

2. Il soggetto

Il tema dell'individuo, inteso estensivamente con la terminologia varia che ha accompagnato l'evoluzione del pensiero psicologico (Io, soggetto, sé, persona etc.), viene approfonditamente ripreso da P. nel senso più proprio che egli conferisce a questo ambito della ricerca precipua delle antropologie trasformativazionali; naturalmente senza ignorare i residui storici, teorici e operazionali, che, quanto meno a partire dal *Saggio sull'intelletto umano* di Locke, si riferiscono alla delicata permanenza di una certa consapevolezza di continuità del proprio io, consapevolezza che accompagna lungo tutta la vita l'essere umano.

Questo vissuto di identità, sostenuto forse dal bisogno di rielaborare il lutto della perdita della garanzia cristiana

¹³ Il termine trasformativazionale in P. denota una prassi e un obiettivo del ricercatore, a differenza dell'uso che ne fa Chomsky più riferito alle dinamiche linguistiche.

¹⁴ S. Piro, *Trattato della ricerca diadromico trasformativazionale*, cit., p. 265.

nell'aldilà e dal bisogno di fugare ogni negazione dell'uomo come soggetto che lo oggettivizzi a cosa tra le cose, si è articolato nel tempo in svariate forme concettuali volte a contrastare la fragilità personale e a ricostituire una sorta di bivalenza dell'essere umano, convocato al difficile impegno di coniugare in sé l'immanenza della propria mondanità e la trascendenza delle proprie protensioni.

Naturalmente non è possibile in questo scritto ripercorrere tutto il travagliato tragitto del *soggetto*, ma è viceversa possibile indicare alcuni rivoli del pensiero che riguardano più da vicino il *monde psy*: non si può non accennare infatti alle ricerche di Taine, Ribot, Janet, Binet, i c.d. *médicin philosophes*, che in qualche modo negarono l'unitarietà dell'io e gli attribuirono invece una originaria frammentarietà e discontinuità, condizione preliminare per concepire poi l'esistenza di personalità multiple. Ma ancor più problematicamente queste tematiche sono rappresentate in campo artistico da autori quali Proust e Pirandello che trattano l'argomento, con diverse e per tanti versi opposte modalità, o per sottolineare l'elemento *memoria* come garante di una continuità e consistenza storica dell'individuo; o per ipotizzare la coesistenza di coscienze diverse, se non anche opposte, coesistenza che tiene insieme i brandelli disgregati dell'io garantendogli, anche a sua insaputa, una certa sostanziale unitarietà governata da un io egemone.

La costruzione di sé stessi è per Pirandello uno «spontaneo artificio interiore»¹⁵ che può tentare quattro differenti strategie: l'adeguamento al desiderio dell'Altro (come tu mi vuoi), la trasformazione delle illusioni in comportamenti "superiori" (sublimazione?), la follia come scelta nichilistica

¹⁵ Molto suggestiva risulta, in questa definizione, la coincidenza terminologica tra Pirandello e P.

(depersonalizzazione), la fusione panica con la natura (reificazione) senza ritenzione e senza protensione¹⁶.

Da questi, e altri innumeri non meno importanti residui storici che avrebbe maggior senso ricordare in una trattazione estesa, parte P. per approdare poi a una complessità di cui tenterò il dire.

Con una necessaria premessa che lo stesso P. ha tenuto a precisare:

È abbastanza evidente che le questioni sull'identità di cui si occupa la ricerca diadromico-trasformazionale non hanno a che fare né con la definizione filosofica di essa [...], né col principio di identità in logica [...], anche se un filo epistemologico sottile unisce l'identità antropica (o personale) di cui qui si dice con l'identità formale della logica: il collegamento passa attraverso il linguaggio, l'uso estensionale-intensionale di esso, i problemi che derivano dalla logica estensionale e dal suo superamento, i problemi del riferimento semantico e della denotazione¹⁷.

La parola *singolo*, nella terminologia delle antropologie trasformazionali, si riferisce a ciò che l'uso comune definisce come tale: persona, soggetto, individuo etc.; in particolare al termine *persona* viene attribuito da P. un significato di sotto-insieme fluente capace di esprimere (delotica¹⁸) serie molteplici di comportamenti, mutevoli nel tempo, finalizzati a scopi o sovra scopi, che si manifestano con maggior legame al sistema doxo-axio-ideologico¹⁹ locale, vale a dire nelle zone adiacenti del campo antropico continuo.

Quindi, chiarito almeno in parte a cosa ci si riferisce, sembra congruo affrontare dall'inizio come va formandosi la singolarità intesa come *politropo empirico-trascendentale*²⁰: dall'avvertenza iniziale, che P. definisce *pre-tetica* e *ante-predicativa*, vale a

¹⁶ R. Bodei, *Destini personali*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 145.

¹⁷ S. Piro, *Trattato della ricerca diadromico trasformazionale*, cit., p. 303.

¹⁸ È definita da P. come disciplina provvisoria. Delotica: δηλώσις «evidenza, manifestazione».

¹⁹ P. intende con questo termine indicare l'insieme delle opinioni, degli assiomi e delle ideologie presenti in un campo antropico.

²⁰ P. si riferisce al termine foucaultiano *allotropo empirico-trascendentale*, ma intende ampliarne gli orizzonti di significato, pertanto introduce il termine *politropo empirico-trascendentale*. Ciò allo scopo di sottolineare la pluralità dei rimandi e dei multipli traversamenti di ogni singolarità.

dire ancora non in possesso di tutte quelle capacità e competenze che lo indurranno a una ininterrotta prassi di attività protensive e di simbolizzazione linguistica, alla necessaria coscienza tetica del mondo.

Tale salto è reso possibile dallo sviluppo biologico naturale da cui prende inizio, tramite la maturazione e l'ampliamento delle capacità percettive degli organi di senso, di tutti gli organi e apparati, in un tragitto senza discontinuità sostanziale con le successive abilità a costruire strumenti ulteriori di conoscenza e di ricerca.

Per necessaria continuità tale coscienza osservante comincia a riflettere, a ripiegare su se stessa e, grazie al naturale sviluppo delle strutture predicative che consentiranno poi la piena strutturazione del linguaggio, diviene *coscienza tetica di se stessa*²¹.

P. afferma che per tutto questo iniziale processo va inferita una *naturalità biologica* che consente lo sviluppo delle capacità di dominio delle proprie capacità ricettive e del linguaggio, e su questo piano vanno osservate le connessioni e le implicazioni tra il linguaggio stesso e il formarsi del pensiero predicativo²².

Nel processo della evoluzione dalla coscienza tetica del mondo alla coscienza tetica di sé, fino ad approdare alla manifestazione del linguaggio e alla coscienza riflessiva piena, P. descrive una *faglia disastrosa*²³ che separa il discorso della ragione da quello dell'emozione, e che manifesta questa separazione nel linguaggio. Tale separazione determina la spaccatura del *noema*²⁴ nelle due componenti, cognitiva e passionale: così dalla globale avvertenza

²¹ Cfr. S. Piro, *Trattato della ricerca diadromico trasformativa*, cit., p. 53.

²² Il riferimento a Husserl è esplicito.

²³ Ritengo che nell'usare tale terminologia P. abbia voluto riferirsi a una frattura che si realizza in un corpo duro, quale ad esempio è la roccia, cui nell'uso comune tale parola viene riferita, per sottolineare la precedente compattezza del noema.

²⁴ Con questo termine P. intende esplicitamente riferirsi ancora una volta a Husserl piuttosto che alle varie accezioni che esso ha assunto da Parmenide in poi.

iniziale in cui non esisteva alcuna soluzione di continuità o differenza sostanziale tra conoscenza e passione, la riflessione, e di conseguenza il linguaggio, costruiscono un enorme artefatto. P. non nega che queste due frazioni possano avere, sul piano neurobiologico, diverse strutture o diverse modalità neurofisiologiche, non è questo il punto; ma, poiché si tratta di eventi inferiti, afferma che di essi non c'è possibilità di narrazione.

Il passaggio importante, secondo l'opinione di chi scrive, avviene proprio in questa dinamica disastrosa della frattura: questa dinamica, in qualche modo simile al processo che la psicologia designa come *soggettivazione*, crea l'artefatto che condurrà in seguito all'illusione dell'unità intensionale del soggetto.

Illusione basata sulla convinzione di una continuità della coscienza attraverso la narrazione del mondo della memoria, mondo che, se definito intensionalmente, caratterizzato dal realismo ontologico del passato, è inesistente²⁵.

A rafforzare in qualche modo tale illusione collabora attivamente quella che P. chiama la

coscienza tetica dell'interiorità fluente: negli Erlebnisse costitutivi dell'identità personale protopatica è molto difficile porre il limite fra quella parte che attiene all'attività basale del sistema neuro semantico in vicinanza con le attività di schema corporeo, di percezione diffusa del mondo, di auto percezione spaziale, etc. e quell'altra parte, sicuramente molto estesa, che viene appresa nella contrattazione umana²⁶.

Ma la coscienza è necessariamente tetica dell'interiorità fluente, nella provvisorietà e nella frammentazione delle esperienze percettive e nelle sue manifestazioni esterne: in tal modo tra la coscienza tetica del mondo e la coscienza tetica di sé si interpone la *coscienza tetica dell'interiorità fluente*²⁷.

Tale coscienza di transizione, definita *obliqua* da P., riflette su quella parte di accadimenti del mondo che vengono percepiti in

²⁵ P.2005 *Trattato della ricerca diadromico trasformativa*, La Città del Sole, Napoli, p. 494.

²⁶ *Ibid.*, p. 304.

²⁷ *Ibid.*, p. 59.

modo differente e per qualche aspetto avvertiti come più interiori.

Ma non si può affermare l'esistenza di alcuna interiorità sostanziale: la singolarità immersa nel campo antropico continuo è incessantemente attraversata dall'enorme flusso pancronico di eventi e accadimenti (come vedremo poi), non ha barriere che lo separino dall'esterno, e vive l'illusione che la parte del flusso che la attraversa sia garante di questa supposta individualità: «la singolarità umana delle sintematiche diadromico-trasformazionali è aperta da tutte le parti, è comunicante con tutto e fa parte di tutto ciò che accade»²⁸.

P. quindi ritiene molto calzante la parola *interiorità* per denotarne, credo, anche il significato spaziale (lo spazio dell'attraversamento interiore delle molteplici dinamiche mondane) ed enumera cosa l'attraversa.

Innanzitutto la memoria, intesa in senso estensivo e genericamente definibile come biologica; i filoni diacronici provenienti dal passato plurale e dal passato singolare; la *radiazione micro semiotica traversante* e le afferenze macrosemiotiche del mondo; la presenza di altre singolarità pluripersonali; il vissuto fluente della unitarietà e la compresenza di vissuti di molteplicità interiore.

Quindi in virtù dell'incessantemente cangiante presenza di questa enorme onda pancronica di eventi, di cui la singolarità è parte inseparabile e da cui viene attraversata, non è possibile affermare la stabilità di alcuna identità imprigionata nel guscio calcareo di una definizione identitaria.

L'interiorità quindi non può avere confini impermeabili, è alonare, non ha barriere definite, vive diadromicamente nell'alone della conoscenza e della delusi pulsando di continuo tra la necessità di auto affermarsi e quella di negarsi, dipende dal mondo in cui è immersa e a esso eternamente si mostra, oscilla di

²⁸ *Ibid.*, p. 269.

continuo tra l'essere il risultato di protensioni di altro e ad altro, è perennemente aperta al mondo e verso il mondo, l'alone che tutta la avvolge e confonde contempla accadimenti che stanno *indecentemente* (avverbio utilizzato da P.) dall'una e dall'altra parte dei suoi (inesistenti) confini, va incontro alla confluenza con altre molteplicità singolari formando aggregati sintelici molteplici e variabili, etc.

Dunque l'erronea e fuorviante sovrapposizione di individualità a singolarità non ha alcun fondamento per P., essa è dovuta alla singolarità della coscienza e alle sue dinamiche percettivo-espressive, proprie del sistema neuro semantico (o neurosemantocosmico in una precedente trattazione) da cui si sviluppa.

Su questa illusoria pretesa di identità si fonda un artificio che, portato alle estreme conseguenze, conduce alla sua necessaria, ostinata, coatta e ripetitiva affermazione fino all'organizzarsi di un *io forte*, rigidamente e orgogliosamente obbligato alla prevaricazione e all'odio.

E la storia non è avara di esempi di realizzazione di un *io forte*: razzismo, fondamentalismo religioso o economico, nazionalismo, colonizzazione, imperialismo, oppressione, emarginazione sociale, fino al provocare sofferenze e guerra²⁹.

3. *L'inconscio*

È necessario anche in questa parte del discorso operare alcune precisazioni di tipo linguistico: P. distingue l'emergere di una duplice concezione dell'inconscio, da una parte quello definito come sub-strato e dall'altra gli inconsci sistemici, psicoanalitici e postpsicoanalitici.

E afferma che tutte le ultime ricerche in campo neuropsicologico suggeriscono una crescente capacità dell'inconscio sub-strato; anzi, soggiunge P., anche le teorie lacaniane, l'inconscio

²⁹ S. Piro, *Esclusione Sofferenza Guerra*, La Città del Sole, Napoli 2002.

strutturato come un linguaggio, o le teorie di Matte Blanco che ipotizza la coesistenza di due diversi tipi di logica, quella asimmetrica diretta conseguenza dell'impostazione aristotelica, e la logica simmetrica fondata sui principi della simmetria e della generalizzazione, confortano l'ipotesi dell'inesistenza di un inconscio sistemico.

Per P. dunque è da respingere qualunque affermazione dell'esistenza di un *mondo dell'inconscio*, inteso intensionalmente mediante la funzione reificante del linguaggio:

metaforizzazione, analogizzazione, introiezione della logica cosale, attribuzione al mondo interno delle leggi causali macroscopiche del mondo esterno, sono i processi mediante i quali viene creato l'inconscio come mondo del passato³⁰.

Questo mondo è comunque un mondo della memoria che organizza scene e discorsi finalizzati a una ricostruzione delle vicende passate costituzionalmente arbitraria: gli *eventi* e gli *accadimenti*³¹ del passato vengono rielaborati in *accaduti*.

L'*accaduto* è testimoniato da documenti obiettivabili, alla stregua della ricerca storica che indaga e ricerca sulle fonti; mentre il ricordo, adeso a un'attività neurosemantica che nel corso dell'esistenza biologica continuamente si evolve, viene inesorabilmente deformato dalle necessità intensionali del linguaggio.

Per questo motivo l'*accaduto* non può essere mai definito in relazione all'*interiorità fluente* tramite procedimenti mnesici; ma esclusivamente in relazione al mondo esterno: «è spazializzato», afferma P..

E allora cosa rimane dell'interiorità a causa della deformazione inesorabile cui è sottoposta dalla narrazione? Neanche il presente, comunque inafferrabile in virtù della sua evanescenza,

³⁰ Id., *Trattato sulla psichiatria e Le scienze umane. I: Euristica connessionale*, Idelson, Napoli 1986, pp. 320-321

³¹ Per "evento" P. intende ciò che non può essere nominato e di cui si può solo inferire in quanto hanno carattere molecolare; per "accadimento" invece intende ciò che può essere nominato perché composito, molare. Tuttavia talvolta P. utilizza il termine evento anche per indicare ciò che può essere nominato; ma tali casi sono opportunamente segnalati.

nonostante rappresenti l'opportunità per l'illusoria definizione della propria identità.

Rimane la vastissima e nebbiosa coscienza pre-tetica e ante-predicativa, di cui già si è detto; l'arbitrarietà e disomogeneità della coscienza tetica; e il futuro immediatamente prossimo, che si presenta incessantemente in maniera mai definita, in un vortice mai fermo, in perenne bilico asincronico tra la formulazione di ipotesi trasformative o di scelte impellenti, e il realizzarsi di un qualche obiettivo, anche se transitorio.

P. attribuisce a questa condizione, in cui è immerso il *politropo empirico-trascendentale*, lo sviluppo della sua capacità di oscillare, pulsare continuamente, tra il progetto sincronicamente concepito e la necessità di comunicarlo per il tramite di uno strumento non sincronico, bensì diacronico, quale è il linguaggio. Questa differenza irriducibile e questa inconciliabilità inevitabile, rendono possibile il rimanere sorpresi dal proprio linguaggio, dal proprio dire in maniera lineare ciò che fino a un attimo prima dell'inizio del discorso appariva multiordinale e sincronico, quindi indicibile.

Bisogna opportunamente ricordare che questa riflessione del pensiero piriano ha avuto, nella storia della sua ricerca, un continuo e ostinato riscontro nelle sue prassi, sia didattiche sia di cura, e distinguo solo per comodità espositiva la didattica dalla cura creando indubbiamente un artificio, anche se provvisoriamente utile.

Ma proseguendo nella ricerca P. riferisce di un *grande inespresso continuamente fluente* che, sussumendo operazionalmente le descrizioni della conoscenza traversante, del campo antropico continuo, dell'attraversamento campale dell'interiorità etc., si costituisce come protensione³² non espressa appunto, ma tuttavia capace di attraversare l' interiorità.

³² Id., *Trattato della ricerca diadromico trasformativa*, cit., p. 66.

A questo punto il pensiero di P., assumendo anche un certo incedere poetico, esprime un'opinione molto profonda sulla condizione disperata degli schizofrenici: essi forse avvertono le tematiche del *grande inespesso continuamente fluente*, ma hanno agli occhi di chi è nel campo antropico, immediatamente adiacente ma anche in ambiti più estesi, la stessa credibilità di un raddomante.

4. Come una partitura

Dopo aver riportato, sia pur sinteticamente, i temi della ricerca piriana sulle fasi iniziali dello sviluppo del politropo empirico-trascendentale, ritengo sia necessario riferire come esso prosegua il suo destino e seguendo quali tracce possa operare la cura nei propri confronti e nelle relazioni.

E soprattutto come si muova nel campo antropico continuo, da quali dinamiche sia vorticosamente catturato, come queste dinamiche lo attraversino e cosa riescano a innescare nella sua *interiorità fluente*.

Occorre a questo punto ribadire una doverosa precisazione che riguarda la *coscienza*, precisazione che prende spunto dalla citazione di un passo di Husserl³³: «[...]In un senso amplissimo l'espressione "coscienza" abbraccia (ma vi è poco adatta) tutti gli *Erlebnisse*».

P. (con molta presunzione e qualche rischio, avverte egli stesso) espone la sua critica al passo citato, sottolineando la differenza tra coscienza ed *Erlebnis*:

[...] la coscienza sembra appartenere solo a se stessa e, se osservata, si spacca subito in una coscienza riflettente ed in una coscienza riflessa, e la prima, se osservata, nuovamente si spacca e così via, nell'infinito ritirarsi di ciò che è riflettente come *altro* da ciò che è riflesso [...] Per quanto riguarda invece [...] l'*Erlebnis*, per il fatto di dover essere sempre riflesso e non poter essere mai riflettente, sembra già porsi nelle strutture fluenti dell'*interiorità*, cioè di

³³ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1913), tr. it. Einaudi, Torino 1950, p. 117.

quello a cui proprio si volge la coscienza tetica dell'attraversamento degli accadimenti antropici del singolo (*interiorità fluente*)³⁴.

Nel disperato tentativo di mettere ordine a questo scritto si potrebbe a questo punto schematizzare il tragitto fin qui seguito e quello che si sta per seguire: dalla prima configurazione di una coscienza pre-tetica e ante-predicativa si è riferito del formarsi della coscienza tetica del mondo e poi di sé, quindi della *coscienza tetica dell'interiorità fluente*.

P. afferma che questa coscienza di transizione determina l'artefatto all'illusione dell'unità intensionale del soggetto contribuendo al formarsi di vissuti di interiorità; procedendo quindi verso la manifestazione del linguaggio e la maturazione della coscienza riflessiva piena si verifica la separazione disastrosa, la frattura tra ragione e passione dell'originale *noema* unitario.

È d'uopo ora prendere in considerazione come questa singolarità pluripersonale si muova nel campo antropico continuo; quali influenze abbia questo campo sul suo comportamento e, non dimenticando che la ricerca di P. è tutta orientata verso un continuo rincorrersi tra teoria e prassi, quali conseguenze comporti il loro reciproco e incessante influenzarsi alla singolarità pulsante nel suo tragitto diadromico, all'interno del gruppo in cui vive e agisce.

L'osservazione e la ricerca su questi temi mostrano l'incessante intrecciarsi di eventi e accadimenti in senso diacronico, e il sincronico presentarsi dell'enorme attimo veniente: il paragone adatto a suggerire un'immagine utile a descriverne le dinamiche è la partitura musicale.

Essa infatti è semiograficamente organizzata per riportare la notazione musicale in senso verticale (la struttura armonica di una composizione) e in senso orizzontale (la linea melodica): per

³⁴ S. Piro, *Trattato della ricerca diadromico trasformativa*, cit., pp. 57-59.

poter essere eseguita il direttore d'orchestra non può non indugiare su di essa con sguardo pancronico.

5. *L'abito Longitudinale*

Il *campo antropico continuo* è definibile come un insieme di eventi e accadimenti, dei primi, come già detto, si può solo inferire perché hanno, afferma P., carattere molecolare e quindi non possono essere nominati, essi potrebbero essere in qualche modo assimilati (è una semplificazione di chi scrive) a fenomeni subliminari.

I secondi invece, gli accadimenti, hanno carattere molare (il parallelo con la chimica ha lo scopo di raffigurarne la complessità) cioè sono composti, percepibili, avvertibili, nominabili.

Di conseguenza la donna e l'uomo vivono immersi in un campo continuamente e incessantemente attraversato da eventi e accadimenti che si dispiegano nella dimensione planetaria ma che non hanno, ovviamente, tutti la stessa prossimità alla singolarità multipersonale.

Schematicamente, e artificialmente per chiarezza espositiva, possiamo distinguere un campo antropico contiguo alla singolarità che avrà influenze maggiori su di essa di quanto non possano averne invece le zone più periferiche.

Tale parte del campo antropico costituisce il *sistema doxo-axio-ideologico* locale, a sua volta costituito da porzioni del campo ulteriormente, sia pur artificialmente, divisibile in svariati ambiti sociali, o *gruppi sintelici*³⁵.

³⁵ P. definisce il gruppo sintelico come un aggregato antropico più o meno circoscritto in cui vivono attori che condividono un insieme di opinioni, assiomi culturali e ideologie e quindi anche parti dimensionalmente variabili di scopi e sovra-scopi. Naturalmente esistono anche aggregati *dissintelici*; ma purtroppo dolorosamente tale argomento, pur costituendo un passaggio fondamentale del pensiero di P., in questo scritto viene arbitrariamente rimandato ad altra più approfondita e completa esposizione.

L'immersione in questo universo di eventi e accadimenti comporta il costante attraversamento di *radiazioni microsemiotiche traversanti* e di afferenze *macrosemeiotiche sincroniche*.

È opportuno a questo punto ricordare che il linguaggio deforma, nella nominazione, lo spazio interiore che queste radiazioni attraversano, e artificiosamente lo denota come *soggetto o persona o individuo etc..*

Questo artificio linguistico nasce dall'impossibilità, per uno strumento a stendimento diacronico come è appunto il linguaggio, di narrare circa il magmatico brulichio presente nel campo antropico.

Ma l'immersione zigzagante in esso, descrivibile approssimativamente come un andamento perennemente oscillante tra le innumerevoli radiazioni e afferenze che costituiscono l'enorme attimo sincronico, e al contempo la protensione verso il tempo immediatamente sopravveniente, alludono a una indescrivibile dimensione pancronica.

La singolarità pluripersonale pertanto è in continua e inarrestabile trasformazione, vestendo in ogni circostanza l'abito che maggiormente si confà: ne ha a disposizione vari e di diversa importanza gerarchica, li alterna in relazione alla protensione da cui è spinto.

Possiede indubbiamente un abito mutazionale prevalente, che si manifesta quindi per maggior tempo nel corso della sua esistenza, un abito *longitudinale*; ne ha però anche altri adiacenti, più o meno remoti, o lontani come ombre.

Per questo P. afferma che «l'interiorità nella riflessione lacerata di una singolarità pluripersonale non può mai porre la tesi di una propria stabile identità»³⁶, e utilizza la metafora inquietante di un'identità pulsante che si asserisce e si nega in una *diadromia illimitata*.

³⁶ *Ibid.*, p. 271.

La conclusione provvisoria di questa affermazione contempla necessariamente l'impossibilità per l'interiorità a separarsi dal mondo o a proclamare l'indipendenza da esso: *la sua dipendenza da tutti gli eventi del mondo e la sua sensibilità a tutti gli eventi del mondo coincidono pienamente con il suo eterno manifestarsi e il suo continuo esprimersi nel mondo.*

Questa fondamentale affermazione (va comunque ribadito che sempre gli scritti di P. terminano con l'avvertimento che ogni enunciato debba intendersi preceduto da opportuno atteggiamento proposizionale: io credo, le mie ricerche mi hanno portato a ritenere che, etc.) comporta una serie di conseguenze operative di portata enorme che hanno caratterizzato la ricerca di P. e immediatamente il suo agire politico nelle varie fasi della sua vita; naturalmente non è possibile che queste riflessioni ne riferiscano, focalizzate come sono sui risultati di una pluridecennale attività di ricerca e di studio circa un ambito specifico cui il titolo di questo scritto allude.

Ma ciononostante credo utile un rimando bibliografico a *Le tecniche della liberazione*³⁷, testo che descrive appunto anche le conseguenze operative del pensiero di P., allo scopo di connettere teoria e prassi immerse come sono nell'intreccio e nel continuo evolversi del campo antropico all'interno del quale la singolarità pluripersonale esiste e si esprime.

Occorre a questo punto introdurre un riferimento specifico alla modalità con la quale la singolarità si rapporta al tempo sopravveniente: P. parla di un legame al tempo (cronodesi), legame che consente cioè di affrontare gli orizzonti che incessantemente si aprono alle trasformazioni del campo antropico.

Ma nel confronto con il futuro prossimo è necessario operare una *pausa cronodetica*, pausa che permette, attraverso la riflessione, di far prevalere le linee più avanzate presenti nel campo

³⁷ Id., *Le tecniche della liberazione*, Feltrinelli, Milano 1971.

antropico, a dispetto di un'azione *spontanea* che, secondo P., sarebbe improntata all'odio.

La pausa consente inoltre all'operatore trasformatore di avvertire, con ironia, la propria emotività e di sperimentarla nella relazione di cura o di insegnamento come irrinunciabile strumento di trasformazione sociale³⁸.

6. Conclusione

La conclusione, come a questo punto risulta ampiamente prevedibile, non può che essere provvisoria e quindi può coerentemente cercare solo di alludere agli svariati altri campi di discussione e di problemi in divenire.

Ma per suggerire alcune indicazioni utili mi limito a segnalare qualche spunto che potrebbe incuriosire chi legge.

Sarebbe a mio avviso interessante proseguire nella ricerca piriana focalizzando le tematiche relative ai rapporti teorici con il pensiero di Husserl e di Lacan, suggerirei ad esempio un approfondimento sulla fase dello specchio in confronto allo sviluppo della coscienza tetica.

Altrettanto fecondo potrebbe risultare il confronto con Sartre e con lo sviluppo della neuroprogrammazione linguistica.

Analogamente mi sembrerebbe interessante indagare i rapporti tra la concezione di P. sulla questione dell'inconscio e il materialismo dialettico, o quelle che riguardano il così detto *abito mutazionale* e la Gestalt.

E naturalmente ritengo che proprio in virtù della sottolineatura metodologica sulla necessità di pervenire a sintematiche, in grado di raccogliere elementi residuali delle scienze umane e di allargare l'angusto orizzonte delle psicologie del novecento, la ricerca puntuale e appassionata di P. possa risultare un'occasione

³⁸ P. afferma che questa modalità di procedere dell'operatore trasformatore si trova in sintonia con quanto afferma la metodologia psicoanalitica contro ogni interpretazione selvaggia o affrettata.

di confronto con vari saperi e soprattutto, credo avrebbe raccomandato egli stesso, di trasformazione dell'operatività.

Ritengo doveroso sottolineare ancora una volta, al termine di questo scritto, l'arbitrarietà della scelta degli argomenti trattati e ricordare al lettore che ho dovuto trascurare, per comprensibili limiti dimensionali, passaggi estremamente importanti evidenziati nella ricerca di P..

In primo luogo il concetto di Non-I, vale a dire non-identità + non-innocenza, presupposto irrinunciabile per qualunque prassi politica, umana o di cura.

Il concetto di non-identità viene in qualche modo riferito in questo scritto; non altrettanto quello di non-innocenza, pertanto, con tardivo intento riparatorio, ne abbozzo solo una breve definizione che ha lo scopo di evidenziare quanto sia importante l'atteggiamento proposizionale assunto da P. nel corso della sua ricerca e quanto esso debba valere nella pratica.

Con il termine non-innocenza si vuol sottolineare, se lo riferiamo soprattutto al ricercatore, la necessaria messa in crisi di ogni idea e/o terminologia che, chiusa in un sistema autoreferenziale, costituisca punto di riferimento immutabile e calcareizzato delle scienze (malamente dette) umane.

Ed è di fondamentale importanza questo passaggio perché costituisce da un lato la testimonianza della sterminata curiosità di P., e dall'altro, cosa ben più importante e carica di conseguenze nelle prassi, indica con decisione la necessità impellente per ogni operatore di vivere incessantemente la crisi del sistema doxo-axio-ideologico in cui è immerso, e nel quale rischia di muoversi solo passivamente se accettasse supinamente ciò che i "sacri libri" affermano.

Per chi scrive questa è stata la lezione esistenziale più perspicace e utile; ma vorrei concludere non con ipostatizzazioni di qualunque genere, bensì con qualche domanda impossibile che farei a P., se fosse ancora vivo.

Gli chiederei, ad esempio, cosa intende per solitudine come conquista gioiosa, al di là della ovvia e facilmente intuibile opposizione con l'isolamento antropico.

Gli chiederei anche in che modo e attraverso quali vie gli schizofrenici avvertano il *grande inespresso continuamente fluente* e, in ultimo, gli leggerei una splendida poesia di Alda Merini che, a parte il diverso contesto in cui la poetessa la colloca, esprime in un tempo il piacere connesso a vivere i confini come conquista e la necessità di non rimanere chiusi al loro interno come in una gabbia.

E credo che Sergio avrebbe apprezzato anche la metafora linguistica cui allude.

*Beati coloro che si baceranno sempre al di là delle labbra,
varcando il confine del piacere per cibarsi dei sogni.*

Buon Limite a tutti! (T. Eliot, Cocktail party)

ENRICO BENIAMINO DE NOTARIS psichiatra psicoterapeuta e neurologo, già docente all'Università Federico II di Napoli. Membro dell'osservatorio di Salute Mentale del Comune di Napoli. Studente del Conservatorio di musica S. Pietro a Majella di Napoli

enricobeniaminodenotaris@gmail.com

ALESSANDRA SCOTTI

QUEL CHE RESTA DELLA PSICANALISI.

UNA LETTURA MERLEAU-PONTIANA DI FREUD

1. Freud filosofo del sospetto 2. Pansessualismo 3. L'inconscio e la carne

ABSTRACT: This paper investigates Maurice Merleau-Ponty's interest about Freud's philosophical works. It invokes the Freud's recognition as "Master of the School of suspicion", a famous definition made by Paul Ricœur. According to Ricœur, Freud's theories take place within the philosophical stream that looks at "constituted cogito" with deep mistrust. Through the analysis of "Phenomenology of Perception" we can observe the accusation of "pansexuality" moved by Merleau-Ponty. However, as Merleau-Ponty's philosophy develops and his view changes from "existential" to "ontological", the relation between Freud and Merleau-Ponty changes accordingly, until the acknowledgment of the unconscious as a prediction of the "chair".



Quando i nostri relativisti dichiarano che solo le metafore esistono, non si rendono conto di quanto abbiano ragione: sottovalutano il potere di certe metafore di divenire spaventosamente reali.

René Girard, *Il risentimento*

1. Freud filosofo del sospetto

Il filosofo contemporaneo incontra Freud nello stesso campo di interessi di Nietzsche e Marx; tutt'e tre stanno davanti a lui come i protagonisti del sospetto, i penetratori degli infingimenti. Nasce con loro un problema nuovo, quello della menzogna della coscienza e della coscienza come menzogna [...]. Un filosofo può andare tra gli psichiatri e gli psicanalisti soltanto in questa atmosfera di sospetto

sulla pretesa che la coscienza avanza nel concepirsi come inizio¹.

Con queste parole, Ricœur, indicava Freud, Marx e Nietzsche come i “maestri del sospetto”, un’espressione iconoclasta e pervasiva che ha, in un certo senso, fatto da apripista alle possibili contaminazioni fra filosofie in apparenza così diverse, ma che nel loro andamento filosofico mantenevano e alimentavano, al contempo, una sorta di diffidenza nei confronti del cogito costituito. Se c’è un esito nella storia della filosofia novecentesca, esso è da ritrovarsi nella messa in discussione della soggettività moderna, nella frammentazione dell’*ego cogito ergo sum*, nel ridimensionamento di quell’arroganza della coscienza che pensa se stessa come una *creatio ex nihilo*. La filosofia si scopre così sua stessa archeologia, interrogazione ininterrotta sui propri limiti e sulle sue possibilità, sulla direzione del suo sguardo. Merleau-Ponty non visse abbastanza a lungo per assistere allo sviluppo dell’ermeneutica demistificatrice di Ricœur, ciò nonostante possiamo affermare che l’interesse che provò verso la psicanalisi freudiana s’inserisce a pieno titolo in questo scardinamento del soggettivismo, che predilige l’opacità alla trasparenza del cogito.

2. Pansessualismo

Nel capitolo *Il corpo come essere sessuato* della prima parte di *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty si confronta con le teorie freudiane. L’intento è sempre il medesimo: riscoprire la funzione primordiale attraverso la quale si dà per noi un mondo con i suoi significanti, al fine di descrivere il corpo come il luogo di quest’appropriazione. Tale slittamento da un piano epistemologico a uno affettivo è straordinariamente funzionale: se infatti ci si rivolge allo spazio o alla cosa percepita non è facile riscoprire il rapporto fra il soggetto incarnato e il suo

¹ P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. Jaca Book, Milano 1977, p. 30.

mondo – perché tale rapporto si trasforma quasi automaticamente in puro commercio fra il soggetto epistemologico e l'oggetto – , quando invece scivoliamo su di un piano che non ha senso e realtà se non per noi – come il nostro ambiente affettivo – diviene più facile mettere in evidenza la genesi dell'essere per noi. Comprendere quindi come un oggetto o un essere divenga d'elezione oggetto desiderato e/o amato, è propedeutico alla comprensione di come gli esseri possano esistere in generale. Naturalmente, per fare ciò, v'è bisogno che l'affettività sia riconosciuta come un «modo originale di coscienza»². Il contesto al quale si riferisce Merleau-Ponty è quello della fisiologia meccanicistica di metà Ottocento, che concepisce l'affettività come un insieme di stati di piacere o dolore, semplici rappresentazioni che traspongono gli stimoli naturali di piacere e dolore, per l'appunto, secondo le leggi associazionistiche o del riflesso incondizionato. Se questa concezione fosse giusta, ogni deficienza della sessualità dovrebbe ricondursi alla perdita di ogni rappresentazione. Per dare riprova di come tale lettura dell'universo affettivo sia semplicistica e poco veritiera, Merleau-Ponty esamina il “caso Schneider” riportato da Steinfeld. Il protagonista del caso clinico è un reduce di guerra rimasto ferito da una scheggia di granata nella regione occipitale del cervello, che riporta massicce deficienze visive e linguistiche. Incapace di comprendere analogie semplici, come «il pelo è per il gatto ciò che le penne sono per l'uccello» o «la luce è per la lampada ciò che il calore è per la padella»³, senza compiere prima un'accurata analisi concettuale; Schneider manifestava altresì una certa inettitudine per l'intendimento del linguaggio altrui, le cui «parole erano segni che andavano decifrati uno ad uno, anziché essere come nel soggetto normale, l'involucro trasparente di un senso nel quale egli avrebbe potuto

² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. Bompiani, Milano 2003, p. 221.

³ *Ibid.*, p. 182.

vivere»⁴. Non che si potesse dire propriamente un deficit intellettuale il suo, ma era come se mostrasse una costante e ineluttabile incapacità ad aderire spontaneamente a un mondo, non si trattava né di un difetto dei sensi né dell'intelletto, piuttosto di una inadeguatezza a cogliere il senso complessivo di una situazione, non solo una situazione linguistica o visiva ma anche una situazione amorosa o desiderativa. Schneider, infatti, è un uomo i cui impulsi sessuali sono assai affievoliti:

le immagini oscene, le conversazioni su soggetti sessuali, la percezione di un corpo non fanno nascere in lui alcun desiderio. Egli non bacia quasi mai, e per lui il bacio non ha valore di stimolazione sessuale [...]. Se i preliminari sono interrotti, il ciclo sessuale non cerca di proseguire⁵.

Come spigare l'atarassia erotica di Schneider? Come una deficienza generale della rappresentazione o forse come un indebolimento dei normali riflessi sessuali o degli stati di piacere? In Schneider sembra alterata la struttura stessa della percezione o dell'esperienza erotica, ciò che è scomparso è la capacità di proiettare di fronte a sé un mondo sessuale, di abitarlo, di dargli seguito. In tal senso, se egli percepisce freddamente qualsiasi percezione erotica è, prima di tutto, perché non la vive: le rappresentazioni difettive non sono cause ma effetti. L'intenzionalità erotica è un'intenzionalità tutta particolare che non esaurisce affatto il suo senso nella formula "coscienza di qualche cosa". «La percezione erotica è quanto di più lontano vi sia da una *cogitatio* che intenziona un *cogitatum*»⁶. In altre parole c'è un'apprensione erotica che non appartiene all'intelletto, giacché se «l'intelletto comprende appercependo un'esperienza sotto un'idea»⁷, il desiderio comprende alla cieca, spasmodicamente, collegando un corpo a un corpo o addirittura secondo una struttura infinitamente moltiplicabile. Ecco perché la vita sessuale si manifesta come un'intenzionalità originale e, al

⁴ *Ibid.*, p. 188.

⁵ *Ibid.*, p. 221.

⁶ *Ibid.*, p. 223.

⁷ *Ibid.*

tempo stesso, la radice vitale della percezione, della motilità e della rappresentazione. Evidentemente il retroscena su cui si muove Merleau-Ponty è tutto psicanalitico. Ciò che il fenomenologo ammira di più nella psicanalisi freudiana è il tentativo di ritrovare nella sessualità le relazioni e gli atteggiamenti che prima erano scambiati per relazioni e atteggiamenti di coscienza. «Il significato della psicanalisi – scrive in *Fenomenologia* – non consiste tanto nel rendere biologica la psicologia, quanto nello scoprire in funzioni ritenute “puramente corporee” un movimento dialettico e nel reintegrare la sessualità all’essere umano»⁸. Anche la psicanalisi freudiana segue, per così dire, un metodo fenomenologico, affermando che ogni atto umano ha un senso e cercando ovunque di comprendere l’avvenimento nella sua globalità anziché collegarlo a condizioni meccaniche. Anche per Freud il sessuale non corrisponde perfettamente al genitale e la vita sessuale non è epifenomeno dei processi di cui gli organi sessuali sono la sede. Tuttavia, se da una parte la psicanalisi insiste sull’infrastruttura sessuale della vita, dall’altra carica talmente tanto la nozione di sessualità da integrarvi tutta l’esistenza. Per brutalizzare: tutto è sesso, tutto è complesso Edipico o invidia del pene. È l’accusa di pansessualismo che Merleau-Ponty segretamente muove a Freud. Così, quando Merleau-Ponty generalizza la nozione di sessualità non vuole dire né che tutta l’esistenza ha un significato sessuale, né che ogni fenomeno sessuale ha un significato esistenziale. Non bisogna sommergere la sessualità nell’esistenza come se ne fosse soltanto una risultante. Se non è ammissibile l’appiattimento dell’esistenziale sul sessuale, ciò che resta da comprendere è perché le psicopatologie legate alla sfera sessuale rappresentano come una lente d’ingrandimento delle deformazioni della struttura percettiva, vale a dire perché la sessualità non soltanto è un segno ma, spesso, anche un segno privilegiato. Schneider non ha

⁸ *Ibid.*, p. 224.

delle disfunzioni erotiche, ma “perde” il mondo dell’eros, come si perde un oggetto o un ricordo, e la psicanalisi insegna che il ricordo perduto non è perduto per caso. La dimenticanza è anch’essa un atto, un tenere a distanza. Semplicemente tutto ciò che ha connotazione erotica manca d’esistenza per Schneider, viene messo fuori circuito come privo di significato. Il rapporto che Merleau-Ponty istituisce fra esistenza e sessualità e/o corporalità è del tutto analogo a quello ravvisato tra il segno e il significato. «Se dunque diciamo che in ogni momento il corpo esprime l’esistenza, lo diciamo nel senso in cui la parola esprime il pensiero»⁹. Come in un’operazione primordiale di significazione in cui l’espresso non esiste indipendentemente dall’espressione e in cui il senso abita i segni. Così inteso, tale rapporto non può dirsi a senso unico: né il corpo né l’esistenza possono essere considerati come l’elemento originale dell’essere umano, giacché entrambi si presuppongono vicendevolmente; il corpo è l’esistenza cristallizzata e l’esistenza una incarnazione perpetua.

Quando si dice che la sessualità ha un significato esistenziale o che esprime l’esistenza, ciò non va inteso come se in definitiva il dramma sessuale fosse solo una manifestazione o un sintomo di un dramma esistenziale. Il medesimo motivo che impedisce di “ridurre” l’esistenza al corpo o alla sessualità, impedisce anche di “ridurre” la sessualità all’esistenza¹⁰.

L’esistenza non è un ordine di fatti quanto piuttosto la loro trama comune. In definitiva, per Merleau-Ponty, le circostanze riconducibili ai drammi sessuali dipendono più che altro dalla struttura metafisica del corpo, oggetto per l’altro e al tempo stesso soggetto per me.

3. *L’inconscio e la carne*

Con la cosiddetta “svolta ontologica” l’interesse merleau-pontiano per la psicanalisi si colora di nuove fascinazioni. In *La filosofia oggi* – corso del 1958-59 – Merleau-Ponty individua la

⁹ *Ibid.*, p. 234.

¹⁰ *Ibid.*

psicanalisi come uno di quei sintomi culturali - assieme alla pittura, alla musica e alla letteratura - che, alimentato da uno stato di crisi generale della filosofia, ne consentirebbe altresì una possibilità di rinascita. Come negli altri “sintomi culturali”, anche nella psicoanalisi viene ravvisato un senso *ambivalente*, su cui le pagine a essa dedicate più volte ritornano: «c'è una psicoanalisi sintomo di decadenza, che ponga inconscio separato o che gli opponga controllo cosciente; c'è una psicoanalisi che, in occasione di disintegrazione, ritrova unità più profonda: Pensiero inconscio come non convenzionale, io come profondamente imparentato»¹¹. Così chiarisce tale ambivalenza la prima di queste pagine: la psicoanalisi, rispettivamente, «è (1) se viene intesa come spiegazione positivistica mediante il sessuale o all'opposto mediante l'io. Essa è (2) se si comprende che il “sessuale” su cui tutto poggia non è il genitale - che tutto poggia su di esso perché il desiderio umano è tutt'altra cosa che funzione automatica»¹². Insomma la psicanalisi, proprio in virtù dell'ambivalenza notata, schiuderebbe quella nuova ontologia all'esercizio della quale Merleau-Ponty aveva votato gli ultimi anni della sua produzione filosofica. E ciò che è interessante notare è che tale nuova considerazione della psicanalisi si situa in continuità con le critiche che gli aveva rivolto in passato, in special modo con l'interpretazione del “pansessualismo” freudiano:

la vera (+ comprensione) formulazione non è tutto è sessuale, ma non c'è *niente* che *non* sia sessuale, *niente* è *asessuato*, il superamento del genitale non è distinzione o cesura assoluta → carattere ontologico della sessualità, cioè essa è contributo maggiore a nostro rapporto con l'essere¹³.

Così intesa la psicanalisi abbozza una filosofia. Ed è alla “Filosofia del Freudismo” che Merleau-Ponty dedica una delle sue note di lavoro de *Il visibile e l'invisibile*, affermando che si

¹¹ M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 142.

¹² *Ibid.*, p. 124.

¹³ *Ibid.*, p. 126.

tratta di «fare non una psicoanalisi esistenziale, ma una psicoanalisi *ontologica*»¹⁴.

I precedenti elementi di critica incontrano qui uno sviluppo nuovo, favorito dal passaggio da una prospettiva esistenziale, tipica di *Fenomenologia della percezione*, a una ontologica, radicata negli ultimi scritti merleau-pontiani. A guidare quest'interpretazione della psicanalisi è il dispiegamento della nozione di "corpo proprio" in quello di "carne", utilizzata da Merleau-Ponty per designare la comune stoffa ontologica che intesse il nostro corpo, l'altrui e le cose del mondo, inglobandoli in un orizzonte di *co-naissance* in cui soggetto e oggetto non sono ancora costituiti. E ogni corpo, e ogni cosa non si danno se non come differenza rispetto agli altri. La nota di lavoro de *Il Visibile e l'invisibile* qui esaminata indica che «allora la filosofia di Freud non è filosofia del corpo, ma della carne»¹⁵, intendendo quest'ultima appunto quale orizzonte comune d'appartenenza di tutti gli essenti. E quest'orizzonte può essere inteso, in ultima analisi, come orizzonte naturale, se intendiamo la natura alla maniera merleau-pontiana come suolo, come l'altro lato della materia, come il primordiale. In una nota di lavoro del novembre 1960, Merleau-Ponty scriveva un promemoria per il futuro: «fare una psicanalisi della Natura: è la carne, la madre»¹⁶. Se ancora oggi ci resta da pensare un'attualità della psicanalisi, nelle sue derive junghiane, lacaniane e persino girardiane, occorre farlo a partire da questo lascito inevaso, da questo promemoria per il futuro.

¹⁴ Id., *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. Bompiani, Milano 2009, p. 280.

¹⁵ *Ibid.*, p. 281.

¹⁶ *Ibid.*, p. 278.

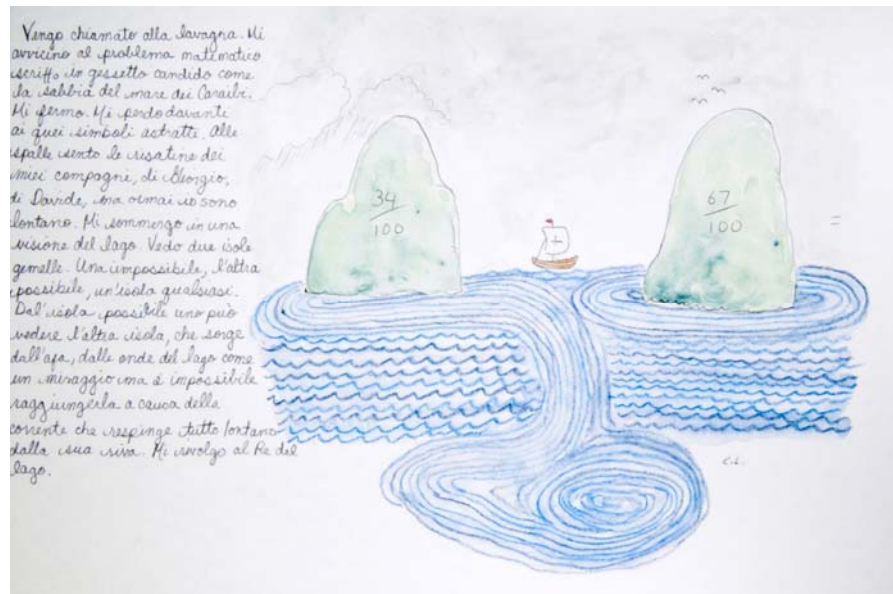
FULVIO SORGE

PSICHIATRIA E PSICOANALISI: RELAZIONI VIRTUOSE

1. Intro 2. Sorvegliare e punire: L'insegnamento di Foucault
3. Poste in palio 4. Psicoanalisi e psichiatria 5. Conclusioni

ABSTRACT :

Psychoanalysis is based on the principle that many factors guiding a person's feelings, thinking, and action remain outside his or her conscious awareness. These unconscious emotional processes influence one's current relationships, work life, sense of self, and ability to feel pleasure. Recent reviews of neuroscientific work confirm that many of Freud's original observations, not least the pervasive influence of non-conscious processes and the organizing



function of emotions for thinking, have found confirmation in laboratory studies. The integration of psychoanalytic ideas with modern science is unlikely to interest investigators from other disciplines unless psychoanalysis can actually contribute to directing or to informing data collection in these disciplines. The isolation of psychoanalysis should be replaced by active collaboration with other mental health disciplines. The proposed reflection would like to stress the virtuous relationship between psychiatry and psychoanalysis. The knowledge of the psychiatrist is always incomplete, as well as the diagnosis is always ongoing. Psychoanalysis, as a discourse about the division of the Subject, can make to psychiatry indispensable tools to reflect on his practice.

1. Intro

Della psicoanalisi per la formazione medica e, in particolare, di quali sue virtuose abitudini, produttivi tragitti possano intersecare la strada maestra, padronale, maestosa delle neuroscienze, qui si vuole fornire qualche piccola coordinata, non infimo suggerimento.

Incontro fatidico, tra Laio, signore di Tebe, e lo straccione Edipo, che però giunge, occorre dirlo, in quel luogo avendo risolto l'enigma della Sfinge.

Il paragone non è peregrino se si considera che, sul piano del sapere, la “scienza dell’inconscio” porta al riconoscimento di un’*altra scena*, che però si cela in ognuno e decentra e irretisce la sovranità cosciente; che, sul piano pratico, il gioco di forze, la tensione irriducibile che anima ogni soggetto, preso tra esigenze pulsionali e rappresentazioni sociali, il disagio dell’uomo civile si alimenta alla “dissidenza nevrotica” della sessualità; che, infine, sul piano collettivo, proprio il *cuore pulsionale* dell’animale uomo prende in contropiede gli ideali sociali e, *Nietzsche docet*, ne costituisce una impietosa diagnosi, suscitando, da sempre, violente resistenze che si oppongono a questo smascheramento.

Freud, su tale punto, è assolutamente chiaro: i rudimenti di una psicologia del profondo, in ragione della esemplificazione che se ne può trarre dalla presentazione del caso clinico, possono, per eccellenza costituire l’*antropologia medica* di cui lo studente di medicina e il medico non possono fare a meno. La psicoanalisi è indispensabile alla formazione psichiatrica, esattamente nella misura in cui quest’ultima «ha carattere esclusivamente descrittivo» e si riduce a una psicopatologia essenzialmente «nosografica»: non può offrire «la benché minima compressione dei fatti osservati»¹.

L’ostilità che suscita questo assunto programmatico, ha segnato il destino accademico della disciplina, attualmente relegata in posizione marginale anche sul piano delle terapeutiche dai modelli cognitivo-comportamentali, certamente in ragione del suo voler essere riflessione sul soggetto stesso, *soggetto inconscio*, per definizione preso in un “insaputo” che si tratta di elevare a un certo sapere. Sapere che, per il funzionamento stesso che la psicoanalisi suppone al suo soggetto, continuamente resiste e si sottrae alla sua conoscenza. Sapere poi che esercita il suo

¹ S. Freud, *Bisogna insegnare la psicoanalisi all’Università?*, tr. it. in *Opere*, Vol. IX, Boringhieri, Torino 1989, pp. 33-35.

magistero solo a patto che all'Altro lo si supponga, vale a dire che ci si trovi nella dimensione inedita del transfert. Occorre prendere atto allora di questo paradosso: come trasmettere l'insegnamento di qualche cosa che si configura solo nell'orizzonte diadico della relazione analista-paziente?

Ma la psicoanalisi di più non vuole né può, dice Freud, essere una *Geheimwissenschaft*, una scienza occulta. Bisogna sostenere che la psicoanalisi ha il dovere di iscriversi e prendere parola nella scientificità (*Wissenschaftlichkeit*) e nella socialità (*Gesellschaftlichkeit*) senza mai abdicare alla sua relazione privilegiata con l'altra scena, quella appunto acquisita nell'esperienza analitica, soggetto per soggetto.

Per il tramite del caso, esemplare quanto singolare, attraverso il linguaggio e i suoi inciampi, che pertengono e segnano ogni soggetto attraverso l'universale della socialità e della legge, si apre il campo di un sapere, di uno e di tutti, che è intrinseco all'uomo e che discute poi di una problematica che riguarda e costituisce ogni soggetto: l'emergenza, secondo certe regole che, ripetendosi, significano la singolarità di ogni tragitto destinale, della mente e del corpo.

È in ragione di questa partenogenesi e dalle tracce di godimento di cui ognuno è segnato in maniera primigenia che l'effetto di ritorno del sintomo, nell'evidenza della clinica psicoanalitica ragionata attraverso i casi, può sollecitare il desiderio di sapere, di averci a che fare, di interrogarsi su di sé, in una parola accendere la candela, che si farà fiamma, alla luce della quale *Psiche* spia il sonno di *Eros*.

E quello era mio marito! Quello il Signore del Tutto. Quello la fonte della vita, l'origine di tutto che quaggiù nasce e respira, e guarda, e parla, e ascolta, e sente, e pensa, e soffre, e gioisce, e ama, e spera, e s'allegria, e s'attrista, e crede, e s'illude! Quello il dominatore del mondo! Quella la vetta che noi donne aneliamo fino dall'alveo di nostra madre. Quella la radice di vita che noi aspiriamo fin dal caos della prenascita! Quello il nostro destino! Quello la Vita! Quello l'Amore!

Non potevo credere. Guardavo e non vedevo. Continuavo a guardare e non riuscivo a persuadermi. Dubitai della luminosità della luce. Pensai che l'occhio mi tradisse, che si prendesse gioco di me, e proprio

nella cosa più importante, nella fondamentale, radicale (siate etimologhi signori) della mia vita. Mi parve a tutta prima un mostruoso errore. Che una bestia immonda si fosse sostituita nel buio a mio marito. Che un viscido lumacone, un bruco calvo, avesse preso il posto di colui che, invisibile, mi dava tanta felicità, tanto piacere, tanto calore, tanto germe di vita e che così completamente mi colmava di sé, che la sua vita era la mia e lui ormai io.

E mio marito allora? L'“invisibile amato” il caro me stessa? La parte migliore e più preziosa di me? Il mio bene, la mia gioia, il mio piacere, il mio gioco, la mia forza, il mio tutto? ...

Ahimè! Perché non poter tornare indietro? Perché non poter cancellare quello che è? Perché non poter fuggire tanto avanti, da sommergere quello che è nell'oscurità dell'oblio?

“Subito che ebbi fatta luce, quello già dormiva, ma turgido ancora e ansante della fatica portata poco stante a termine. Paonazza tuttavia la testa, potentemente cupolata e svasata alle ganasce a imitazione dell'elmetto di guerra dei soldati tedeschi, priva così di occhi come di naso e solo di bocca fornita, muta e verticale come la bocca della torpedo ocellata. Il suo corpo tubolare, sul quale s'incordavano e palpitavano grosse vene turchine, e privo sia di braccia, sia da gambe, sia di ali posava goffo e squilibrato sopra due borse rigonfie e lustre, simili alle borse di una doppia ciaramella”.

“Si rilassava poco a poco il lumacone, e allentava nel sonno, piegandosi di lato come esausto, simile a un angue morente che si lascia rotolare giù per la china. Il molle cilindro si riduceva e si deformava”.

“Con movimento lento e regolare, la testa si tirò fin sulla bocca attonita e sdentata la pelle sul collo e se ne fece cappuccio, onde a rivelare la sua timida presenza non rimase se non il rigonfiamento torno torno le branchie”.

E colui che poco innanzi ergeva l'orgoglioso capo e inarcava le reni, ora giaceva umiliato e sfatto, avvolto nella propria pelle come un morticino nel sudario. Questo è l'Amore, signori. Questo è quanto rimane dell'Amore. Ecco perché Amore non vuole essere guardato in faccia².

Non diversamente dall'*intravisto* della scena primaria che trasforma in desiderio la domanda e seduce il soggetto alle ragioni di una pratica.

Così la scelta di saperne di più, ancora una volta, e allora, gioco forza, siamo giunti al registro dell'etica del soggetto, che non sta dalla parte di una collocazione passiva, di un nutrimento coatto del cibo-sapere già digerito dall'Altro, ma dalla parte dell'atto. Il desiderio di sapere e il sapere supposto si producono, hegelianamente, secondo una dialettica del riconoscimento che trasforma il bisogno, la contingenza della lezione, della firma di presenza, dell'esame, in desiderio.

² A. Savinio, *La nostra anima*, Adelphi, Milano 1981, pp. 62-64.

Egli coniò il nome “Psicoanalisi” – così Freud parlando di se stesso quando, nel 1925, compila, per l’Enciclopedia Britannica, la voce “psicoanalisi” – che, con il passare del tempo, assunse due significati. Oggi essa designa 1) un particolare metodo di trattamento delle sofferenze nevrotiche; 2) la scienza dei processi psichici inconsci, alla quale viene dato anche l’appropriato nome di “psicologia del profondo”³.

2. Sorvegliare e punire: L’insegnamento di Foucault

Michel Foucault (1926-1984) è sicuramente uno degli intellettuali francesi che, dal dopoguerra in poi, ha maggiormente influenzato lo sviluppo del pensiero occidentale. I suoi studi sulla storia della follia e delle pratiche di segregazione hanno segnato il percorso di molti di noi, allora ragazzi, che affrontavano per la prima volta questi temi, in un’epoca nella quale essi erano al centro del dibattito culturale. Non a caso, proprio da quell’epoca, certamente molto ideologica, sarebbe nata la chiusura dell’ospedale psichiatrico.

Foucault ha, infatti, legato il proprio lavoro alla rivolta contro la cultura autoritaria negli anni ‘60 e ‘70. In questo lavoro ha smascherato il rapporto tra potere e pratiche mediche e psichiatriche, così come tra potere, morale e sessualità, dove la norma era al servizio del controllo e dell’assoggettamento.

Nelle opere *Storia della follia* e *Nascita della clinica* Foucault ricostruisce le origini della moderna clinica medica e psichiatrica, sia sotto il profilo scientifico, sia teorico: la definizione di ciò che è fuori dalla norma serve per capire come una società definisce se stessa. Il fatto che clinica e psichiatria nascano dalla “separazione” ha due effetti immediati: l’impossibilità di separare in psichiatria ciò che si fa dal dove si fa (si ricordi come Saraceno definisce la psichiatria una «storia di case ... di luoghi»), la seconda l’asservimento della psichiatria alla norma, in quanto sua diretta emanazione (si pensi come neppure la Legge 180 esca da questa condizione).

³ S. Freud, *Psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol. X, p. 300.

Per questa via, in *Sorvegliare e punire*, Foucault ha elaborato in modo originale i rapporti tra sapere e potere: la società occidentale si organizza in un sistema di pratiche, procedure, strategie indirizzate ad assoggettare i corpi negli ospedali, negli eserciti, nelle prigioni, nelle fabbriche, nelle scuole (come scrive lo stesso Foucault: «sorveglianza, esercizio, manovre, annotazioni, file e posti, classificazioni, esami, registrazioni ... tutto un sistema per assoggettare i corpi, per dominare le molteplicità umane»⁴). Anche dopo il XVIII e il XIX secolo, con la fine dei supplizi, il corpo passa a un nuovo tipo di supplizio:

il corpo, secondo questo tipo di penalità, è irretito in un sistema di costrizioni e di privazioni, di obblighi e di divieti. La sofferenza fisica, il dolore del corpo, non sono più elementi costitutivi della pena. Il castigo è passato da un'arte di sensazioni insopportabili a una economia di diritti sospesi (pertanto la privazione dei diritti come esecuzione di una pena e controllo della trasgressione). Se è ancora necessario, per la giustizia, manipolare e colpire il corpo dei giustiziandi, lo farà da lontano ... tutto un esercito di tecnici ha dato il cambio al boia (tra questi ci sarebbero appunto anche lo psichiatra e lo psicologo)⁵,

Per Foucault il potere si presenta come qualcosa di disperso in tutta la società, mentre il pensiero del soggetto cerca di indagare i dispositivi che l'uomo attiva per divenire capace di organizzare la propria esistenza e darle significato.

Soprattutto nei suoi ultimi lavori, emerge una differenza tra l'antico e il moderno, nelle modalità attraverso le quali l'uomo si è riconosciuto come uomo di "desiderio" (la moralità greca, intesa come estetica della trasgressione e quindi tollerata - la moralità borghese, nel senso del controllo della trasgressione attraverso la norma). Nel moderno emerge, infatti, una moralità prescrittiva e *sospettosa del desiderio*: non è oggi possibile pensare a un rilancio della moralità greca, ma dall'interno delle

⁴ M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. it. Einaudi, Torino 1993, p. 56. Cfr. inoltre Id., *La volontà di sapere*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1976; *Storia della follia nell'età classica*, tr. it. Rizzoli, Milano, 1963; *Nascita della clinica*, tr. it. Einaudi, Torino 1969; *Microfisica del potere*, tr. it. Einaudi, Torino 1977.

⁵ Id., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, cit. p. 71.

relazioni di potere date, si deve esercitare la pratica del pensiero critico, l'elaborazione della verità, le pratiche di libertà.

Il potere normalmente non riconosce queste pratiche di libertà (si pensi all'800 come periodo in cui si è tanto alzato il vessillo della libertà mentre nascevano e si sviluppavano le più disparate teorie e pratiche di disciplina). Dal momento che il potere non tollera la non conoscenza, più l'oggetto del nostro sapere è ignoto, più il potere viene esercitato. In psichiatria questo è stato chiarissimo, come stigmatizzato da Basaglia nelle sue *Conferenze brasiliane*⁶.

Secondo Foucault la malattia mentale nasce e si differenzia dalla follia quando Pinel, in Francia, libera dalle catene, nel 1793, un disgraziato recluso. Al di là della sua buona intenzione, con Pinel, l'emarginazione esce dalla reclusione mentre la malattia mentale resta in manicomio. In esso si definisce, si da conoscere come alterità assoluta, si stigmatizza, si elimina.

Il paradosso della vicenda è che Foucault ha costruito una teoria della storia e del soggetto che ha bisogno (per tradursi nella vita quotidiana e soggettiva delle persone) di pratiche "liberatorie" che permettano di definire la soggettività nella storia di ciascuno di noi, mentre Basaglia ha fornito involontariamente una teoria delle pratiche liberatorie che avrebbe potuto, ma che non è riuscita a integrarsi con quella di Foucault (i due non si sono mai incontrati)⁷.

Per Foucault è necessaria una discontinuità nel percorso storico e questa discontinuità storica è un'occasione che si presenta al soggetto per scoprire la propria soggettività attraverso l'uso della critica e delle pratiche liberatorie. Con la chiusura dell'ospedale psichiatrico noi, in Italia, abbiamo avuto la

⁶ F. Basaglia, *Conferenze brasiliane*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.

⁷ Cfr. Id., *Scritti I, 1953-1968. Dalla psichiatria fenomenologica all'esperienza di Gorizia*, Einaudi, Torino 1981; e *Scritti II, 1968-1980. Dall'apertura del manicomio alla nuova legge sull'assistenza psichiatrica*, Einaudi, Torino 1982.

discontinuità, ma ci siamo fermati nell'uso della critica e delle pratiche liberatorie. Ci troviamo così oggi a dichiarare di fare cose che non facciamo, a non ritrovare più i modelli teorici delle nostre pratiche, svuotate dalla spinta appunto liberatoria. Il paradosso è che ci siamo trovati a separare nuovamente sapere e potere. Bisogna dire che alle catene *d'antan*, alla sottrazione del folle alla vista dei benpensanti operata attraverso l'internamento manicomiale, con la "poderosa avanzata della macchina da guerra delle neuroscienze"» (P. Migone). La repressione attuale dei folli si articola, democraticamente, attraverso la preclusione del soggetto in favore del sintomo, inteso come numero in ragione del sistema di diagnosi categoriale prevalente.

La decisione di dire la verità sul potere, ripercorrendo la storia attraverso processi e memorie, ha una qualità ormai difficile da trovare nel paradigma bio-politico della psichiatria contemporanea.

Con Foucault si segue un pensiero che funziona come archivio e come strategia. Da una parte c'è la dimensione archeologica che vuole rendere visibile ciò che è nascosto nella storia, dall'altra la volontà esplicita di tornare al presente e interpretarlo, modificarlo con l'azione.

Dalle profondità del moderno Foucault porta a galla quegli esempi che poi, schierati contro le istituzioni psichiatriche e il potere, diventano punti nodali di interpretazione delle realtà individuali e sociali.

Nei vari casi descritti dal filosofo, Pierre Rivière, Henriette Corner, l'ermafrodito Roue, il paragone con Freud è obbligato, se Freud utilizza sintomi e indizi, nella descrizione dei casi, Foucault ritma la descrizione come un quadro di un grande pittore. È la grandezza di un certo modo di lavorare, diverso dal sapere universitario, che porge la storia rovesciandone i termini e mettendo ciascuno di noi nella posizione dell'anormale, che deve essere corretto, "sorvegliato e punito". Medici psichiatri e

carcerieri usano – spiega Foucault – un metodo messo a punto secoli fa, durante le epidemie di peste. Quando le città erano in quarantena gli abitanti dovevano rispondere all'appello degli ispettori. Chi non si affacciava alla finestra di casa, chi non si rendeva visibile era considerato malato e quindi pericoloso.

Follia, sapere dei folli, sapere medico della follia, psichiatria-psichiatra, costituiscono gli elementi di continua ricerca e definizione del loro ruolo all'interno di società che sono in continuo cambiamento.

Michel Foucault opera una distinzione tra le società organizzate dalle leggi e quelle organizzate dalle norme. Nel mondo della legge vi è una distinzione chiara tra il dentro e il fuori (legge). La figura della legge è sempre accompagnata da ciò che le è esterno: i margini e il fuori legge. L'interdetto è l'altra faccia della legge. Nelle società delle norme dentro e fuori si confondono in modo tale che il soggetto non si trova mai tutto nel rispetto delle norme o nella loro eccezione. Non vi sono margini definiti e i personaggi più eminenti della legge sono sospettati di avere infranto questo o quell'altro interdetto. Nuove norme possono sempre essere applicate per complicare lo spazio delle regole senza che il loro statuto in rapporto alla legge sia chiaramente definito.

Quanto detto è utile per definire lo statuto del soggetto nel mondo attuale ove la sua identità e identificazione appaiono fluttuanti, *liquide*. Lo spazio dell'Altro della legge è, allo stesso modo, regolato per una moltitudine di norme, confuso per le eccezioni e bucato da zone, *luoghi* ove diritto e legge sono interdetti. Le zone franche si producono all'interno di regole non applicate, contraddittorie, indefinite.

Più lo spazio vitale si urbanizza, più le popolazioni si inurbano più proliferano i *non luoghi*. Spazi indiscernibili, residuali, selvaggi, fuori regola in cui si producono nuove norme di identificazione di genere, di godimento e fruizione degli oggetti,

dei *gadget* della società post-moderna, non più sottomessi al registro dell'interdizione ma assoggettati alle norme della *tecnologia del godimento*.

L'istanza vitale, come sostiene e preconizza Lacan⁸, si produce come adesione a un godimento ininterrotto. I soggetti trovano radici in un registro del consumo in ragione della spinta indiscriminata al godere. La società delle norme si articola intorno a una verità sociale astratta, ispirata dalla falsa democratizzazione di un diritto mondializzato al piacere, al luogo comune, alla circolazione acritica di opinioni, al *gossip*, e così lavora, animata dalla pulsione di morte, al naufragio del soggetto.

La società autarchica delle norme contiene e produce il suo *diverso*, non *alter* né *alienus*, ma *similis* - l'identificazione all'Altro, ci suggerisce René Girard, si gioca sull'identificazione all'oggetto di cui l'Altro gode - accoglie le zone franche dalla legge, le frammenta, le moltiplica: zone che intercettano quelle domande ineludibili che Kant pone come irrimediabili per ogni uomo quanto precluse al soggetto della contemporaneità: Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare ? Che cosa posso sperare?

Quale ruolo allora, in questo mondo, per chi si autorizza psicoanalista?

La psicoanalisi non ha l'ambizione né l'intento di riordinare il sociale in nome di un significante padrone che possa facilitare a ciascuno il reperimento del suo posto all'interno degli effetti confusivi prodotti dal rimaneggiamento continuo delle norme. La sua collocazione nel mondo contemporaneo è in continuità con la sua storia e con le nuove domande che i soggetti della contemporaneità le pongono, non più come enigma sintomatico da decifrare, o come *acting* del paziente narcisista nella relazione

⁸ Cfr. almeno J. Lacan, *Scritti*, 2 voll., tr. it. Einaudi, Torino 1974; e *Autres écrits*, Editions du Seuil, Paris, 2001.

analitica ma come congerie endemica dei nuovi sintomi che non trovano se non nel corpo la loro voce: patologie dell'alimentazione, condotte impulsive, tossicofilie.

Le forme attuali della clinica non sono caratterizzate dall'intenzionalità di dire e in ciò esprimono consonanza con l'ordine sociale contemporaneo nella sua spinta al godimento separato da una sanzione simbolica. Il sintomo non è, come nel passato, prelevato dal discorso dell'Altro quanto omologato all'oggetto dell'Altro e sussunto come icona identificatoria, insegna della soggettività. Si dà come rimedio, omologo alla droga o al farmaco, in quanto satura la divisione soggettiva.

Se il soggetto freudiano, Dora ad esempio, si costituisce «al punto nodale di conflitti sessuali inconsci nella catena delle generazioni e nella trama del gruppo familiare in cui tali sintomi si attualizzano»⁹, il soggetto contemporaneo è pura pulsione, corpo in sofferenza di identità, collocato e proiettato al di là del limite ove il segno (tatuaggio, piercing, automutilazione) o la prestazione sostituiscono, sul piano immaginario, l'emorragia del simbolico, che ha mortificato il corpo, nel tentativo di far consistere, fantasmaticamente, il vuoto che resta.

La pulsione deborda dalle zone erogene e, sul modello delle nevrosi attuali, senza nessuna mediazione rappresentazionale, investe l'intero soggetto, si soddisfa del suo intero corpo.

Mentre il discorso dell'isterica, che ha permesso a Freud l'invenzione della psicoanalisi, gli si proponeva come una ricca quanto indomabile fantasmatica interessante un corpo ribelle alla normatività paterna ma in difetto di godimento, le nuove forme del sintomo si producono come patologie dell'eccesso, moltiplicazione dei godimento, angoscia legata alla mancanza di rappresentazioni atte a sostenere la liberazione pulsionale, chiusura sul godimento autistico di un corpo reso feticcio attraverso la ripetizione

⁹ P.J. Mahony, *Freud's Dora. A psychoanalytic, historical, and textual study*, Yale University Press, 1996.

monotona e terribile di un sintomo fuori-senso che supporta l'*Ur-Grund* di un reale senza maschera.

Se si fa riferimento alle due istanze originarie che Nietzsche presuppone all'uomo, la volontà di apparenza del senza fondo per cui *il profondo ama la maschera* appare indissolubilmente intrecciata all'imperativo categorico al godimento del corpo, *Wille zur Macht*, che è la cultura più pura della pulsione di morte.

Di fronte all'impatto di questa complessità non è possibile che l'OMS, le istituzioni universitarie, la politica mondiale della salute psichica, rispondano con il desiderio di rendere omologabili i soggetti in sofferenza, di produrre *clusters* sintomatici per rendere più riconoscibile, quantificabile, equiparabile il disagio. Si cerca di allineare la psicoanalisi (questa la versione contemporanea del *sorvegliare e punire* che si trasforma in *sorvegliare e censire*) in un registro che la contempli tra gli altri trattamenti psicoterapici appiattiti sullo imperativo della verifica empirica, che lusinghi il desiderio freudiano di essere riconosciuta come scienza solo a patto che essa ceda alla richiesta del ridurre il suo più insindacabile principio motore della cura, il *transfert*, alla dimensione di una variabile misurabile, contalizzabile, replicabile nel registro dell'oggettività¹⁰.

La psicoanalisi può essere allora codificata e appresa da manuali, ridotta a matematica semplice e dagli esiti prevedibili, insegnata senza difficoltà, in una parola assimilata al registro del numero finito, della successione lineare di eventi, della causalità diretta, della coincidenza assoluta, statisticamente verificabile, del soggetto con i suoi disturbi, secondo il modello che le neuroscienze e, tra esse, la psichiatria a indirizzo biologico, hanno proposto proprio in ragione della espunzione del soggetto

¹⁰ L. Luborsky, *Principi di psicoterapia psicoanalitica*, tr. it. Boringhieri, Torino, 1989.

nella sua particolarità in favore del quantificabile della struttura, in favore della costellazione di un sistema binario di segni su cui si costruisce la diagnosi, del lavoro clinico e della sua logica in favore del farmaco e della sua potenza. Se è possibile, così come promettono senza mantenerlo i nuovi antipsicotici, il paziente tanto ristorato dal trattamento quanto esautorato da sé stesso, sarà poi restituito, mondato e ripulito, non tanto alla sua famiglia e ai suoi affetti, quanto al suo ruolo di consumatore di farmaci e di utente dei servizi riabilitativi; vale a dire che sarà restituito al registro delle merci.

3. Poste in palio

La posta in palio non è di poco conto ed è assolutamente attuale se si considera la storia della psicoanalisi e il debito strutturale che ogni uomo, in ogni epoca storica, contrae con la civiltà e con il suo disagio. Con una deriva del tutto particolare; se per Freud era lecito e consequenziale sostenere che «l'uomo diviene nevrotico perché non può sopportare il grado di rinuncia, *Versagung*, richiesto dalla società in nome del suo ideale culturale»¹¹, oggi ci sembra indispensabile sostenere che l'uomo diviene, si dice tutto, in quel numero che lo classifica come disturbo; il sofferente psichico abita allora un luogo di pura nomina senza resto in cui sono consentite tutte le perversioni scientifiche della miriade classificatoria e del delirio numerologico della psichiatria del consumo, tanto in esse di soggettivo e di umano non è rimasto proprio nulla. L'aspetto precluso, espunto, misconosciuto è che tutto ciò accade per l'eccesso di godimento che la società gli impone.

Si comprende allora come l'istanza democratica che anima le buone intenzioni terapeutiche sia sottomettere il soggetto al monopolio di una medicina positivista e padrona del reale del funzionamento del corpo e arruolarlo, magari come sperimentatore diretto di una

¹¹ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, cit., Vol. X, p. 465.

delle nuove pillole della felicità, nel registro dell'ottica aziendale della salute. Si produce un corpo protesico, ibridato alla protesi e sostenuto dal farmaco che dimentica la lentezza, la fatica, il riposo ma si esibisce in presa diretta sulla scena del mondo.

Se la psicoanalisi si intende come ciò che, nella sua pratica, sostiene gli effetti della parola sul soggetto e sul suo corpo, il campo della scienza non le è eccentrico né precluso, il suo lavoro comincia in continuità con il sapere scientifico e la sua prassi come l'eccezione laica alla religione e mistificazione del tutto dicibile, tutto calcolabile, monetizzabile del commercio, del capitalismo fondato sul primato dell'organico oggettivabile senza resti¹².

Il complesso modello che poi si produce, nei suoi domini energetici, topologici, dinamici, ha in sé tuttavia una fonte di perturbamento e entropia: nel cuore più intimo del vivente, oltre le cortine e i veli del fantasma, si annida la pulsione di morte, scandalo dell'originario e dell'origine. Qualcosa che eccede e dà scacco alle buone intenzioni terapeutiche, all'eudemonologia dell'incontro felice, alla psicopedagogia nelle sue versioni più educate e moderne delle psicoterapie centrate sull'apprendimento e sul condizionamento, il peggio che si possa fare essendo il misconoscere questo reale e concepire la terapeutica secondo gli ideali propri di ogni epoca.

La non corresponsione, l'asimmetria tra inconscio concepito secondo leggi linguistiche e il registro degli affetti, l'effrazione della pulsione sempre sollecitata quanto più, a livello consapevole ce ne si propone il controllo, l'incalcolabilità strutturale del sintomo se inteso solo nel

¹² Freud non sottovaluta l'importanza dell'innato, del genetico, del biologico, la pulsione è per lui un concetto ponte che esprime l'aspetto quantitativo di una forza costante che circola nel corpo in un equilibrio dinamico tra aspetti economici e rappresentazionali, impasto continuo tra la morte e la vita; è sempre necessario fare i conti con «l'irresistibile potere del fattore quantitativo nel processo di origine della malattia», cfr. Id., *Analisi terminabile e interminabile*, *ibid.*, Vol. XI, p. 508.

registro coscienziale e del senso, producono l'inesorabile insufficienza delle prospettive terapeutiche quando collocate nell'ideale del conforme, del normato, dell'addomesticato, del riconoscibile e quindi falsificabile, di fronte alla violenza esplosiva e imprevedibile dell'atto estremo contro sé in quanto mondo.

La faccia nascosta della società democratica dei consumi, così come la denuncia con grande proprietà e acume l'immaginario per eccellenza dei nostri *strange days*, il cinema, penso qui a registi come Cronenberg, Lynch, Egoyan, ai film tratti dai romanzi di Philip Kindred Dick, si mostra come l'ibridazione dei mezzi di contenzione e di controllo di massa ai ritrovati più sofisticati della tecnica, società di polizia e segregazione ove al vuoto del soggetto, alle sue derive violente si risponde nei termini simmetrici della repressione custodialistica della devianza.

La psicoanalisi, nella sua prassi, nei luoghi ove è possibile risuoni ancora il mandato di Freud, il suo desiderio temperato dall'etica dello scacco, della perdita, del dolore, del silenzio della pulsione, non può non risponderne. Risponde della verità di ogni soggetto, delle inferenze che il sociale, l'Altro ha tracciato nella sua vita, della politica del suo destino, della storicità dei suoi sintomi.

Il sintomo non è un'indicizzazione del soggetto che lo quantifica e lo rappresenta puntualmente secondo le ascisse di una devianza mediana dalla norma, non è uno tra i numeri (primi?) che lo situa rispetto all'universale di una clinica schiacciata sulla valutazione, ma una pratica di parola, che si gioca sulla dissimulazione e la decifrazione tra le intemperie della pulsione e il gioco di maschere del desiderio lavorato dalla ripetizione, dall'incontro mancato, dalla sofferenza che si scrive sul corpo.

Il sintomo psicoanalitico, il sintomo preso dalla parte dell'inconscio che parla si produce nell'interstizio tra desiderio e legge, veicola un sapere non saputo, un tragitto, una storia, un

romanzo familiare, una tessitura, e, sempre più spesso pezzi, brandelli, frammenti di illusioni e di sogni di un soggetto che non ha saputo, non ha scelto di costituirsi come tale. Nella dimensione omologante e normativizzante della società contemporanea il sintomo ha a che fare comunque con una domanda primaria di riconoscimento e di senso che sottragga al panico organismico, (l'espressione è di Ping-Nie Pao, per lunghi anni direttore dell'asilo psichiatrico di Chessnut Lodge). Pur riferendosi sul piano metaforico alla dimensione somatopsichica dell'angoscia di frammentazione dell'infans senza cure materne, la psicoanalisi di fronte al *folle*, prova a descrivere la frammentazione e l'insopportabilità senza nome del dolore psichico, dell'angoscia dissociativa (del paziente schizofrenico), a riportare la nascita di ogni soggetto a un desiderio non anonimo, a una fantasmatica della sua vita che faccia senso.

Di qui l'importanza per il bambino di un contesto familiare che, a prescindere dall'identità di genere e dal sesso biologico, garantisca la ripartizione simbolica delle cure familiari tra dimensione affettiva e dimensione legiferante; così all'interesse particolarizzato della funzione materna occorra corrisponda chi incarna regola e legge.

La scienza allora è una scrittura del reale, possibile quanto falsificabile, contingente, necessaria, e in essa fa gioco il sintomo, segnale da decifrare attraverso la tecnica e le sue opzioni sempre in avanzamento, sostenute, occorre dirlo, dall'efficacia sublimatoria della pulsione epistemofilica, continuamente aperta su un al di là del possibile, che necessita del supporto del senso, della logica, della storia, come contro altare atto a intersecare il progresso con la dimensione etica della legge.

Il sintomo psicoanalitico è invece un sapere del soggetto che fa inciampo al suo corpo e al suo godere e che lo interroga sul piano di un'etica personale sempre in divenire. Il portato etico della

psicoanalisi, nella particolarità del suo sapere di uno per uno, si allinea alle scienze umane che sostengono la politica della memoria.

La psicoanalisi è una politica della memoria dove memoria va intesa come storia, non soltanto né fondamentalmente come recupero del passato, ma storia come nesso del rapporto con l'Altro che ci ha preceduto, storia come catena generazionale, storia come racconto. Per questo, in psicoanalisi, parliamo di storicizzazione di una vita. Ma, in secondo luogo, la storicizzazione sa di costruirsi mentre si rimemora. In realtà essa vuol dire storicizzare, costruire al posto di rimembrare, operazione giocata sull'immaginario dell'amore (di transfert) nel costruire il debito, nel costruire la colpa, ciò che serve a dare una certa consistenza e logica al presente, a tracciare nel modo più limpido le vie che lo rendono debitore del passato. Per questo storicizzare non è solo archeologia del passato ma costruzione del futuro perché comporta l'assunzione del nuovo, in opposizione a ciò che il soggetto assume come suo sintomo, perché che cosa è il sintomo se non l'assunzione di quest'anticaglia chiamata rimosso¹³.

La politica della psicoanalisi rispetto alla memoria riscatta l'implicazione soggettiva e si oppone alla chiusura della breccia che apre il reale del trauma, riscatta la singolarità dell'avvenimento per fare sì che qualche cosa della ripetizione venga modificato e la soggettività venga raggiunta di nuovo.

La psicoanalisi pretende e presume l'apertura del soggetto contemporaneo, mortificato e anestetizzato dal trauma, per portarlo a cercare un senso alle faglie, alle fratture, ai disordini, ai disastri della sua esistenza, fino a quando non riesca a integrare l'accaduto in una storia e farsene responsabile. Là dove non c'è storia non c'è soggetto né senso.

Solo così il sottile presente può consentire la promessa di un dolce domani. I tempi logici del reale del corpo, dell'immaginario della storia, che si costituisce, della trama simbolica che lega e soggettiva gli eventi, non sono derogabili.

Se la psicoanalisi ritiene legittimo reclamare il suo posto nel novero delle scienze come prassi in favore del particolare di ogni umana storia, non può dimenticare di intendere il sintomo come

¹³ Josè A. Naranjo Mariscal, *Politica della contingenza*, in «La psicoanalisi», 41, 2007, pp. 77-84.

verità del soggetto che si incarica di rappresentarlo nel suo godimento.

L'“evaporazione del padre” come elemento proprio della società attuale, l'averе sostituito la norma alla legge, l'averе fatto del soggetto e delle sue derivate sintomatiche una costellazione di cifre riconoscibili universalmente e delle terapie di parola degli strumenti omologabili e replicabili, sancisce, per le neuroscienze, l'avvento di un uomo nuovo, senza qualità, l'uomo *quantitativo*.

Dell'appiattimento del simbolico sul reale contabilizzabile racconta Musil a proposito del suo eroe, Ulrich, che patisce di questo potere. Ulrich, che è un matematico, che crede alla statistica, viene condotto presso un posto di polizia. Come Musil racconta, in maniera inimitabile, «Egli divenne capace di apprezzare, in un solo istante, il disincanto che la statistica faceva subire a se stesso, e il metodo di siglatura e di misurazione che il poliziotto applicava lo entusiasmò come un poema d'amore inventato da Satana», Ulrich ebbe modo di constatare che «l'operatore disseccò la sua persona in elementi insignificanti, derisori» e poi, a partire da questi elementi, la ricompose per renderla «di nuovo distinta e riconoscibile attraverso questi segni»¹⁴.

La propria soggettività, *unica*, venne sostituita da un agglomerato di misure che lo resero *tipico*.

Questa decomposizione elementare in tratti riconoscibili, in cui cogliamo chiaramente l'opzione politica di una società poliziesca, quando effettuata su grandi numeri, ha per effetto la scomparsa di ciò che, per tanti secoli, abbiamo chiamato libertà.

4. Psicoanalisi e psichiatria

Nel 1917 sembra giunta l'ora per il creatore della psicoanalisi di fissare la sua posizione nei confronti della psichiatria.

Egli ricorda:

¹⁴ R. Musil, *L'uomo senza qualità*, tr. it., Einaudi, Torino 1982.

Nell'ambito della medicina, la psichiatria si occupa bensì di descrivere i disturbi psichici osservabili e di raggrupparli in determinati quadri clinici, ma nei loro momenti di sincerità gli psichiatri dubitano che le loro esposizioni puramente descrittive meritino il nome di scienza. I sintomi che compongono questi quadri morbosi sono sconosciuti per quanto riguarda la loro origine, il loro meccanismo e i loro reciproci legami [...] Ecco la lacuna che la psicoanalisi si sforza di colmare. Essa, vuole dare alla psichiatria il fondamento psicologico [die psychologische Grundlage] che le manca¹⁵.

La psicoanalisi si presenta dunque, nella mente di Freud, come nient'altro che la fondazione scientifica della psichiatria.

Più precisamente: la psichiatria colma in certo qual modo questa lacuna esplicativa attribuendo un ruolo determinante al fattore «ereditario» o «costituzionale», ma la psicoanalisi non rinnega l'aspetto «costituzionale».

La psicoanalisi raggiunge «le cause più specifiche e prossime»¹⁶ e non la causalità «generalissima e lontana», dunque astratta (psichiatrica), del sintomo.

La psicoanalisi non è però, allo stato del problema tracciato da Freud, un'«antipsichiatria»: «[...] nella natura del lavoro psichiatrico non c'è nulla che dovrebbe opporsi all'indagine psicoanalitica. Dunque sono gli psichiatri che si oppongono alla psicoanalisi, non la psichiatria». Conclusione umoristica, ma che va presa alla lettera: la psicoanalisi sarebbe dunque una psichiatria «complementata».

Il momento di verità dell'atteggiamento di Freud nei confronti della medicina e della psichiatria ci sembra si collochi in questo passo del settimo capitolo dello scritto *Il problema della analisi condotta da non medici* in cui esorcizza in un certo senso una medicalizzazione mortale per la specificità della psicoanalisi: «Noi non desideriamo affatto che la psicoanalisi venga inghiottita dalla medicina e finisca col trovar posto nei trattati di psichiatria, al capitolo terapia, fra quegli altri procedimenti,

¹⁵ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol. VIII, p. 204.

¹⁶ Cfr. La sedicesima lezione dell'*Introduzione alla psicoanalisi*, intitolata *Psicoanalisi e psichiatria*, *ibid.*, Vol. XI, 1978, p. 204.

come la suggestione ipnotica, l'autosuggestione e la persuasione. Essa merita un destino migliore, e io spero che lo avrà»¹⁷.

In questo senso considera fatale per il suo avvenire la tendenza della psicoanalisi, per il suo sviluppo interno, a trasformarsi in «una branca specialistica della medicina» fatale. È necessario che «la terapia non soverchi la scienza» e assume così pienamente significato una certa insistenza mostrata da Freud, fino all'apparente disprezzo per le cure.

Privilegiare, l'imperativo di sapere in un certo senso incondizionato è quindi la forma migliore di «rispetto» per ogni soggetto che si presenta sotto la forma di sintomo: lì dove la medicina vede una lesione, una disfunzione, un disturbo la psicoanalisi percepisce il sintomo come il rapporto *diviso* che ogni soggetto ha con la sua verità.

5. Conclusioni

La problematica propriamente freudiana della scientificità della psicoanalisi può essere condensata intorno ad alcune tesi principali che è importante enunciare prima di specificarle.

La psicoanalisi non ha significato se non nell'orizzonte de «la scienza», cosicché la rivendicazione di scientificità è *conditio sine qua non* della definizione di psicoanalisi come scienza dell'inconscio.

La psicoanalisi si schiera nella famiglia delle «scienze della natura», cosicché la «scientificità» che rivendica è esattamente quella delle «scienze» cosiddette «della natura».

La psicoanalisi, per altro, aderendo all'ideale di scientificità *Wissenschaftlichkeit*, rifiuta la sua affiliazione alle «visioni del mondo» *Weltanschauungen* che lascia alla filosofia.

La psicoanalisi si avvera solo nella relazione transferale, è una clinica del soggetto preso nell'amore di transfert e mostra i suoi

¹⁷ Id., *Il problema dell'analisi condotta da non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale*, *ibid.*, Vol. X, p. 356.

effetti di verità nel mordere il reale delle passioni che animano il soggetto e nel renderlo consapevole e responsabile dei suoi imbrogli, dei suoi fantasmi, del suo patire-godere.

Di conseguenza, la psicoanalisi sarebbe pensiero del reale, della pulsione, della passione del corpo come altro del soggetto, che mette in discussione la condizione filosofica del pensiero: è questa l'implicazione insieme presente e «atemporale» della psicoanalisi nei «destini» del lògos.

Se il soggetto della psicoanalisi è il soggetto dell'inconscio si tratta di un soggetto in perdita. Di un soggetto non restaurabile, riparabile, omologabile come promette l'orizzonte disumano di un certo modo della scienza.

Questo è in fin dei conti l'effetto filosofico fondamentale della psicoanalisi, quello che Freud illustra attraverso la famosa parabola delle «tre ferite all'amor proprio» della storia del pensiero: dire che «l'Io non è, più padrone in casa propria» significa attestare la divisione del soggetto da parte dell'oggetto inconscio. Ciò che la psicoanalisi, a partire da questo sapere, permette di «fare» e «sperare», è far avvenire il soggetto nel luogo stesso della sua verità insaputa, cioè divisa, da lui stesso.

FULVIO SORGE psichiatra e neurologo, già docente all'Università Federico II di Napoli, è Docente dell'Istituto Freudiano per La Clinica, La Terapia e la Scienza e Membro della Scuola Mondiale di Psicoanalisi Lacaniana

fulvsorge@gmail.com

MARIA BETTEGHELLA

SCIMPANZÉ, LUNATICI E POETI.

IL CONTRIBUTO DI GREGORY BATESON ALLA PSICHIATRIA

1. Intro 2. Le radici epistemologiche della schizofrenia
3. Il doppio vincolo e le sue implicazioni terapeutiche 4. Il caso Perceval

ABSTRACT: The contribution of Gregory Bateson to psychiatry starts through the joint research, developed together with Jurgen Ruesch, on the psychiatric communication structure. After this initiation, Gregory Bateson will develop his studies towards the rethinking and the revision of schizophrenia, prioritizing the epistemological approach to the psychotic phenomena. Between 1949 and 1962, Bateson will construct a theory on

schizophrenia known as "double-bind", based on the observation of the communication habits and logical structures of the psychotic patients and their relations with the family environment. His last contribution to psychiatry is the treat of the publication of Perceval Narrative, an autobiographic novel written in 1830 by an English gentleman recovered from a schizophrenia episode.



*Seguendo i rigiri della
corrente creata dal
'tirano' è possibile calare
in fondo al lago e
andare qui dove è tutto
buio. In quelle acque
tenebre vive un enorme
pesce gatto con una perla
lucente. Da lì sei solo
pochi passi dal regno
sotto il lago...*

*Non cesseremo di esplorare
e alla fine dell'esplorazione
saremo al punto di partenza
sapremo il luogo per la prima volta.
Per il cancello ignoto e noto
quando l'ultima terra conosciuta
è quella del nostro principio*

T.S. Eliot, Quattro Quartetti

1. Introduzione

Che Gregory Bateson avrebbe vissuto, durante la propria esperienza esistenziale e accademica, un'attrazione fuori dal comune verso l'esplorazione, il viaggio, la sperimentazione e la contaminazione tra saperi, è forse uno dei pochi dati di fatto su cui gli studiosi, i collaboratori e i critici di Gregory sarebbero d'accordo¹.

Gli ambiti accademici cui Bateson approda durante il suo viaggio intellettuale sono molteplici: dall'antropologia alla cibernetica, passando per l'etologia. Eppure, uno dei contributi per cui Gregory viene maggiormente ricordato – probabilmente suo malgrado – è quello che diede alla psichiatria attraverso i suoi studi sulla schizofrenia.

Nel 1949 Bateson viene assunto come collaboratore antropologo presso una clinica di San Francisco dove lo psichiatra svizzero Jurgen Ruesch ha intenzione di condurre uno studio sulla comunicazione psichiatrica. Questa collaborazione dura dodici anni, periodo in cui Bateson riceve anche la nomina di “consulente etnologo” del Veterans Administration Hospital di Palo Alto e di professore presso la Stanford University. Grazie a due borse di studio – la prima della Fondazione Rockefeller, la seconda, nel '54, da parte della Macy Foundation – e a successivi contratti del Foundation's Fund for Psychiatry e del National Institute of Mental Health, Bateson approfondisce le ricerche in direzione della schizofrenia, assieme a un gruppo di collaboratori riuniti attorno a lui nel cosiddetto “gruppo Bateson”. Gli studi della scuola di Palo Alto – nome con cui è conosciuto il gruppo di

¹ Un passaggio di Bateson può essere di aiuto per fare luce sul suo – quasi sprezzante – spirito di ricerca: «È ora di moda pensare – e viene anche inculcato nelle università – che la Psicologia sia differente dalla Sociologia, che l'Estetica e la Critica Artistica siano cose ancora diverse, e che il mondo sia fatto di pezzetti separati di conoscenza. Il primo punto su cui desidero fare chiarezza è che il mondo non è fatto per niente così. O per essere più preciso, il mondo in cui vivo non è per niente così, per cui è affar vostro vivere nel mondo che più vi aggrada», G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente* (1972), tr. it. Milano, Adelphi 1977, p. 484.

ricerca di Bateson – riscuotono un discreto successo in ambito accademico e ispirano numerose ricerche.

Tuttavia, una frattura con i colleghi psichiatri portò Bateson dapprima a rifiutare una collaborazione con il centro di studi sulla psicoterapia sistemica costituito da Jackson nel '59, e successivamente allo scioglimento, nel 1962, del gruppo di ricerca. Bateson era convinto che il Mental Research Institute di Palo Alto di Jackson – che sarà un riferimento per lo sviluppo della “terapia familiare” – tradisse le teorie elaborate dal gruppo nel corso del lavoro di ricerca dei dieci anni precedenti, travisandole strumentalmente ai fini di una forzata applicazione terapeutica.

Bateson uscirà così profondamente deluso dall'esperienza con la psichiatria, anche a causa della pubblicazione, da parte dei suoi colleghi, di un'opera in cui si sarebbero appropriati di numerose sue idee, divulgandole subito prima di un tentativo di pubblicazione, da parte di Bateson, di un manoscritto sulla schizofrenia².

A ogni modo, gli anni che Bateson dedicò allo studio dei pazienti schizofrenici e delle loro famiglie, e all'affiancamento terapeutico dei casi psicotici, offrono un lucido contributo alla concettualizzazione tanto della condizione schizofrenica, quanto di una terapia in grado (o meno) di affrontarla.

2. Fondamenti epistemologici della schizofrenia

L'ipotesi batesoniana muove dall'esigenza di interpretare la schizofrenia in chiave epistemologica³. Tale ipotesi si fonda sulla rilettura della *Teoria dei tipi logici* formulata da Russell e sull'applicazione di questa teoria comunicativa della logica formale all'osservazione dell'esperienza umana (e non solo umana!).

² Cfr. M. Deriu, *Gregory Bateson*, Mondadori, Milano 2000, p. 21.

³ Cfr. G. Bateson, J. Ruesch, *La matrice sociale della psichiatria* (1951), tr. it. Il Mulino, Bologna 1976.

Un momento fondamentale - infatti - nella formulazione dell'ipotesi batesoniana sulla schizofrenia è costituito dalla ricerca sul campo svolta allo Zoo Fleischhacker di San Francisco, nel 1952. Gregory cercava di rinvenire, attraverso l'osservazione empirica, criteri di comportamento che dimostrassero la capacità degli animali di riconoscere, almeno in parte, la valenza metacomunicativa dei segni utilizzati nella comunicazione. In altre parole, di trovare evidenze della consapevolezza (conscia o inconscia) che i segni da loro emessi fossero segnali.

Bateson considera l'esperienza allo Zoo Fleischhacker come un punto di svolta che comportò la revisione pressoché totale del suo pensiero:

Ciò in cui mi imbattei allo zoo è un fenomeno ben noto a tutti: vidi due giovani scimmie che *giocavano*, cioè erano impegnate in una sequenza interattiva, le cui azioni unitarie, o segnali, erano simili, ma non identiche, a quelle del combattimento, ed era evidente all'osservatore umano che, per le scimmie che vi partecipavano, questo era "non combattimento". Ora questo fenomeno, il gioco, può presentarsi solo se gli organismi partecipanti sono capaci in qualche misura di metacomunicare, cioè di scambiarsi segnali che portino il messaggio: «Questo è un gioco»⁴.

Il passaggio successivo a questa osservazione fu l'analisi del messaggio «Questo è un gioco», in cui Bateson dedusse che si trattava di un classico esempio di paradosso del tipo di Russell. Un messaggio paradossale di questo tipo consiste in un'asserzione negativa che contiene una meta-asserzione negativa implicita. Il messaggio «questo è un gioco» si svilupperebbe quindi nei seguenti termini: *le azioni che in questo momento stiamo compiendo non denotano ciò che sarebbe denotato da quelle azioni che queste azioni denotano*.

Attraverso l'esperienza allo zoo di Fleischhacker, Bateson si appropriò di un'idea che sarà in seguito fondamentale per la sua ricerca sulle origini e sulla natura della schizofrenia: *la natura della comunicazione è necessariamente paradossale*. La comunicazione umana, in altri termini, contraddice costantemente

⁴ G. Bateson, *Una teoria del gioco e della fantasia*, in *Verso un'ecologia della mente*, cit., p. 219.

la *Teoria dei tipi logici* di Russell, secondo cui esiste una discontinuità formale tra una classe e i suoi elementi, legata a una diversità di livelli di astrazione. Nell'ideale dei logici, un messaggio che tratta come sinonimi due diversi gradi di astrazione (come nel caso del messaggio «Questo è un gioco») sarebbe inammissibile.

Viceversa, Bateson sostiene che sarebbe impossibile aspettarsi di uniformare il pensiero e la comunicazione umana all'ideale dei tipi logici. In primo luogo, questo comporterebbe una misconoscimento della natura evolutiva della comunicazione stessa: si farebbe una "cattiva storia naturale". Inoltre, si perderebbe di vista quello che per Bateson è un aspetto fondamentale per l'interpretazione della schizofrenia: *la valenza creativa della comunicazione*.

La nostra tesi principale può essere riassunta in un'affermazione della necessità dei paradossi dell'astrazione. L'ipotesi che gli uomini potrebbero o dovrebbero obbedire alla Teoria dei Tipi logici nelle loro comunicazioni non sarebbe solo cattiva storia naturale; se non obbediscono alla Teoria non è solo per negligenza o per ignoranza. Riteniamo, viceversa, che i paradossi dell'astrazione debbano intervenire in tutte le comunicazioni più complesse di quelle dei segnali di umore, e che senza questi paradossi l'evoluzione della comunicazione si arresterebbe. La vita sarebbe allora uno scambio senza fine di messaggi stilizzati, un gioco con regole rigide e senza la consolazione del cambiamento o dell'umorismo⁵.

Ulteriori esempi di atti comunicativi in cui interviene una pluralità di tipi logici che trasgredisce la discontinuità formale tra diversi livelli di astrazione sono, secondo Bateson, la fantasia, il sacramento, la metafora poetica, il sogno, l'arte in generale.

Bateson considera la comunicazione umana come necessariamente e originariamente paradossale. Dal momento in cui l'uomo mangia il frutto dell'Albero della conoscenza, si apre una strada senza ritorno: egli sa di sapere. Ne deriveranno il linguaggio, la possibilità dell'empatia, dell'identificazione o della smentita; e quindi la consapevolezza della differenza tra segni e segnali,

⁵ *Ibid.*, p. 235.

intenzioni e messaggi, metacomunicazioni o proiezioni. In sostanza, la possibilità dell'utilizzo congiunto di molteplici livelli di astrazione attraverso una costante trasgressione di quella regola di base della teoria comunicativa dei Tipi logici: *il paradosso è il fondamento costitutivo della comunicazione umana.*

Da questa premessa epistemologica alla formulazione di una teoria sull'origine e sulla natura della schizofrenia il passo è breve. Infatti, secondo l'ipotesi batesoniana, la condizione di insorgenza dei sintomi della patologia schizofrenica sarebbe una certa caratterizzazione formale all'interno della relazione madre-figlio di tale trasgressione dall'ideale di discriminazione tra tipi logici.

3. Il doppio vincolo e le sue implicazioni terapeutiche

Bateson analizza la schizofrenia in chiave *sistemico-relazionale*, per usare una categoria propria della psicoterapia moderna, ovvero interpreta il presentarsi dei sintomi patologici legati a questa malattia come il risultato di un'interazione familiare. Viene definita "doppio vincolo" la serie di sequenze esterne - caratteristiche della relazione familiare - individuate come il contesto di insorgenza dei sintomi della schizofrenia.

Il doppio vincolo è un paradosso comunicativo: una situazione in cui si sovrappongono due ordini di messaggi diversi e contrastanti tra loro. Bateson ammette l'ipotesi che a molti di noi possa essere capitato di trovarsi in una situazione siffatta, reagendo - è di facile intuizione - in maniera difensiva, dal momento che il doppio vincolo costituisce una trappola logica all'interno della quale, per la vittima, ogni mossa è perdente. Viene identificata - come pregresso della schizofrenia - una situazione familiare in cui l'esperienza comunicativa incoerente del doppio vincolo diviene abituale, attraverso la riproposizione costante del paradosso logico nell'esperienza infantile. Il doppio vincolo

verrebbe quindi interiorizzato dal soggetto pre-schizofrenico, fino a diventare l'unica modalità conosciuta di relazione con il mondo. Il soggetto affetto da tale disturbo continuerebbe a riproporre all'esterno quella primaria quanto fondamentale relazione instaurata con la madre, e la schizofrenia sarebbe sostanzialmente un disturbo epistemologico, provocato da abitudini comunicative familiari patologiche e imprigionanti.

Bateson e i suoi collaboratori elaborano una descrizione formale delle sequenze di esperienze definite come "doppio vincolo", che per verificarsi avrebbe bisogno di alcune condizioni necessarie: la presenza di *due o più persone* - una delle quali è indicata come la vittima, mentre la parte del "carnefice" che pratica il doppio vincolo viene identificata non solo nella madre, ma anche nel padre o nei fratelli - ; la *ripetizione dell'esperienza*, tale che la struttura del doppio vincolo diventi oggetto di attesa abituale; *un'ingiunzione primaria negativa*; *un'ingiunzione secondaria in conflitto con la prima a un livello più astratto* (e di solito espressa attraverso il linguaggio non verbale: atteggiamenti, intonazione della voce, gesti, implicazioni celate in un commento verbale).

Attraverso l'esame di rapporti scritti e verbali di psicoterapeuti impegnati in casi di schizofrenia, di registrazioni su nastro di sedute psicoterapiche e di colloqui congiunti con genitori e pazienti, Bateson fa luce sulla struttura relazionale e comunicativa in cui il bambino pre-schizofrenico si trova incastrato dalla madre (o dal nucleo familiare). Attraverso questi documenti, Bateson e i suoi collaboratori attingono a una serie di casi esemplari da cui estrapolano un'ipotesi di descrizione della situazione familiare dello schizofrenico.

Risulta evidente che la madre dell'individuo pre-schizofrenico è imprigionata in una situazione emotiva contraddittoria nei confronti del figlio: da un lato vorrebbe avvicinarsi a lui; tuttavia, nel realizzare questa vicinanza, ella si sente in

pericolo, e di conseguenza si ritrae da lui. Non riuscendo ad ammettere né ad accettare questa ostilità, la madre nega il suo stesso sentire simulando affetto e vicinanza.

Il bambino, quindi, per sopravvivere all'interno della relazione è costretto a distorcere costantemente la sua percezione dei segnali metacomunicativi materni, senza possibilità di salvezza.

Il punto fondamentale della descrizione batesoniana è che tale dinamica psico-relazionale viene interpretata nella sua struttura logica formale: il comportamento affettuoso simulato dalla madre sarebbe, cioè, un «commento al suo comportamento ostile (dal momento che ne è una compensazione), e di conseguenza appartenerrebbe a un secondo ordine di messaggi rispetto al comportamento ostile; è cioè un messaggio su una sequenza di messaggi»⁶.

Distorcendo la comunicazione attraverso un secondo ordine di messaggi volto a negare la realtà dei messaggi di prim'ordine, la madre metterebbe quindi il bambino in condizione - se vuole mantenere la relazione - di non discriminare con esattezza tra diversi ordini di messaggi.

Il bambino pre-schizofrenico, infatti, è punito se reagisce all'affetto materno, e altrettanto punito se si ritrae percependo l'ostilità: dal doppio vincolo non vi è salvezza.

L'individuo pre-schizofrenico cresce quindi senza la possibilità di comunicare sulla comunicazione, dal momento che ogni sua interpretazione dei messaggi materni risulta erronea. Egli, per crescere, si trova costretto ad abdicare istintivamente alla possibilità di discriminazione tra tipi logici.

Secondo Bateson, la condizione caratteristica di un individuo imprigionato nella schizofrenia sarebbe l'incapacità di distinguere tra tipi logici, quindi tra ordini di messaggi diversi. L'individuo schizofrenico non è in grado di *inquadrare* i propri contenuti, laddove «i processi mentali somiglierebbero alla

⁶ Id., *Verso una teoria della schizofrenia*, *ibid.*, p. 258.

logica nell'aver bisogno di una cornice esterna per delimitare lo sfondo contro cui le figure devono essere percepite»⁷.

E dal momento che i requisiti necessari per instaurare relazioni normali sono, da un lato, la capacità di interpretare il significato dei messaggi altrui attraverso le sfumature metacomunicative, e dall'altro la possibilità di esprimere in maniera diretta ciò che si intende veramente, all'individuo pre-schizofrenico - incapace di realizzare entrambe queste funzioni - sarebbero precluse relazioni sane con il mondo esterno.

Dal canto suo, il soggetto schizofrenico produce una comunicazione ad alto contenuto metaforico, di cui tuttavia egli non è consapevole, dal momento che non è in grado di discriminare tra l'ordine metaforico e l'ordine letterale dei messaggi. La metafora, infatti, per essere tale ha bisogno di un *contrassegno*: nel momento in cui viene meno la differenza logica tra il piano reale e quello metaforico, si annulla automaticamente la possibilità stessa di utilizzare la metafora come riferimento a qualcosa. Essa diventa, per lo schizofrenico, l'unica strada possibile, ma privata di quella controparte necessaria a ogni metafora: la realtà.

L'universo comunicativo dello schizofrenico sarebbe un costante riferimento metaforico a una realtà cui egli non ha accesso.

Bateson sostiene che il ricorso alla comunicazione metaforica costituisce una via di fuga - forse l'unica possibile - dalla condizione del paradosso comunicativo interiorizzato nel soggetto pre-schizofrenico:

Per la vittima del doppio vincolo, non solo è più salutare ricorrere a un ordine metaforico di messaggio, ma in una situazione insostenibile è meglio cambiare e diventare un altro, oppure spostarsi e sostenere di essere altrove. Con ciò il doppio vincolo non può agire sulla vittima, dal momento che si tratta di un'altra persona, e inoltre si trova in un altro posto. In altre parole, gli enunciati che dimostrano il disorientamento del paziente possono essere interpretati come mezzi di difesa contro la situazione in cui si trova. La cosa diviene patologica quando la vittima stessa o non si rende conto che le sue risposte sono metaforiche o non è in grado di dirlo: per riconoscere

⁷ Id., *Una teoria del gioco e della fantasia*, cit., p. 230.

di aver parlato in senso metaforico, egli dovrebbe esser conscio di essersi difeso, e quindi di aver temuto l'interlocutore. Tale consapevolezza sarebbe per lui un'imputazione contro l'altro e provocherebbe quindi un disastro⁸.

Bateson riconosce l'esistenza di una trama che lega intimamente l'universo comunicativo del soggetto schizofrenico al mondo "normale", dal momento che anche noi "altri" facciamo costante ricorso a quello strumento indispensabile dell'espressione e del pensiero che è la metafora.

L'unica differenza tra lo schizofrenico e il non-schizofrenico consiste nella modalità di utilizzo del mezzo metaforico (che l'individuo schizofrenico usa "senza contrassegno").

L'anormalità del soggetto affetto da psicosi schizofrenica viene così completamente rivalutata alla luce dell'interpretazione epistemologica della schizofrenia, e la linea di confine tra il mondo reale e quello schizofrenico risulta incredibilmente assottigliata. L'analisi batesoniana tende a realizzare una possibilità di comunicazione autentica tra questi due universi - solo apparentemente - incompatibili.

Inoltre, si è visto come per Bateson non sussista una differenza sostanziale tra il modello comportamentale dello schizofrenico e quello del poeta, dell'artista o dell'umorista: in tutti questi casi, l'individuo ricorre ai paradossi dell'astrazione e a un'ibridazione di livelli diversi di discorso per comunicare efficacemente.

Ripercorrendo le fasi del modello teorico batesoniano è evidente che l'incapacità del soggetto schizofrenico di riconoscere la natura metaforica delle proprie fantasie dipende dalla perdita della capacità di *inquadrare* i propri contenuti, cioè di costruire cornici metacomunicative ai propri messaggi.

Bateson sostiene quindi che la terapia di un paziente schizofrenico dovrebbe essere concepita come un tentativo di mutare le sue abitudini metacomunicative. La psicoterapia si

⁸ Id., *Verso una teoria della schizofrenia*, cit., p. 254.

delineerebbe cioè come una manipolazione da parte del terapeuta degli inquadramenti logici di cui il paziente farebbe un uso anormale.

Prima della terapia il paziente decodifica ed elabora i contenuti della comunicazione secondo un sistema di regole, il cui cambiamento deve diventare oggetto di comunicazione durante la terapia, per arrivare infine a un altro sistema di regole che guiderà il paziente in un diverso processo di decodificazione ed elaborazione comunicativa post-terapeutica.

La complessità di una psicoterapia concepita in questi termini consiste nel fatto che normalmente le regole comunicative sono del tutto inconsce, e altrettanto deve risultare - durante la terapia - il processo volto a modificarle.

La terapia - come il fenomeno del gioco - farebbe quindi necessariamente ricorso ai paradossi dell'astrazione, attraverso la combinazione di tipi logici di discorso diversi tra loro. Anche il contesto terapeutico sarebbe definito, secondo Bateson, da una logica paradossale: esso si caratterizzerebbe come una continua contaminazione tra il letterale e il metaforico, e sua stessa ragion d'essere sarebbe la provocazione di quei paradossi dell'astrazione tipici dell'arte e della fantasia in cui Bateson ritrova l'aspetto meno riconosciuto dell'esistenza umana, oltre che della comunicazione, e cioè la sua potenzialità creativa e auto-riproduttiva. Fenomeni come il *transfert terapeutico* dimostrano l'alta valenza simbolica della relazione che si pratica nella cornice spazio-temporale di una psicoterapia, che Bateson non si stanca di affiancare a quella serie di rimandi simbolici e paradossali dal punto di vista formale che si realizzano durante il fenomeno del gioco.

La psicoterapia - proprio come il gioco dinamico dei gatti o delle lontre - sarebbe un sistema di interazione le cui regole sono implicite ma suscettibili di cambiamento; il sistema stesso

risulta quindi in evoluzione, o ancora meglio, in costante riproduzione della propria struttura organizzativa.

Le osservazioni preliminari che Bateson formula sull'applicazione terapeutica del doppio vincolo – e il modello teorico che immagina per illustrare la vicenda terapeutica – dimostrano la sua sensibilità per le idee del movimento cibernetico⁹. Si può tuttavia ampliare ancora di un passo la comprensione del pensiero batesoniano scommettendo sul fatto che tale sensibilità per la cibernetica fosse a sua volta motivata dai risvolti epistemologici che Bateson intuiva nelle teorie legate a questo movimento.

In quella che potrebbe essere percepita – e probabilmente lo fu, per buona parte della sua vita, a Bateson stesso – come un'opera intellettuale incredibilmente variegata e frammentata, a momenti precaria e spesso incompresa e incerta; una ricerca che procedette a singhiozzi, interruzioni e riprese, caratterizzata da salti prospettici e tematici (e assieme geografici); in un percorso intellettuale altamente creativo, troviamo come Magnum opus un testo – *Mente e natura*¹⁰ – in cui Bateson sistematizza *l'epistemologia dei sistemi viventi*, autentico risultato di una vita dedicata alla ricerca.

La dedizione totale verso la comprensione della “struttura che connette” è il contesto in cui deve essere interpretato anche il contributo di Bateson alla psichiatria, che si delinea come un tentativo di riconnettere il dramma comunicativo del soggetto schizofrenico con la struttura – assieme mentale e naturale – in cui tutti gli organismi sono inseriti, sia dal punto di vista epistemologico, sia dal punto di vista organico (speculari nel pensiero batesoniano).

⁹ Bateson partecipa attivamente alla formazione del programma di ricerca del movimento cibernetico, collaborando ai seminari e gli incontri transdisciplinari che tra il 1946 e il 1953 diedero vita a questo campo studiato a sviluppare, in una prospettiva interdisciplinare, un modello interpretativo per gli organismi viventi e le macchine basato sui concetti di causalità circolare ed auto-organizzazione.

¹⁰ Id., *Mente e natura, un'unità necessaria* (1980), tr. it. Adelphi, Milano 1984.

La stessa ricerca sulla schizofrenia costituisce quindi un contributo alla costruzione di un punto di vista sistemico sull'individuo e sulla realtà, missione che ispirò Bateson durante tutta la sua esistenza, nella convinzione che fosse l'unica risposta possibile alle sfide della società contemporanea.

4. Il caso Perceval

Nel 1935, di ritorno da uno dei suoi viaggi in Nuova Guinea, Bateson si imbatte in un *Racconto* a due volumi. Si tratta di un libro autobiografico in cui John Perceval offre una narrazione della propria psicosi e un'indagine introspettiva dei deliri da cui fu affetto e da cui, dopo tre anni di internamento, miracolosamente guarì. Un quarto di secolo dopo aver comprato - e stipato - questi volumi, Bateson ne cura la pubblicazione, proprio negli anni in cui i suoi studi sulla schizofrenia e la sua collaborazione con il gruppo di ricerca di Palo Alto volgevano al termine.

John Perceval è il quinto figlio del primo ministro inglese Spencer Perceval, che per ironia della sorte fu ministro di Giorgio III, il re dichiarato pazzo a seguito di numerosi crolli psicotici. Perceval padre fu ministro del *Mad King* George proprio durante l'ultima crisi, nel 1810, dalla quale il re non si riprese più. E forse ancor più ironicamente, il pomeriggio di lunedì 11 maggio 1812 Spencer Perceval fu ucciso a colpi di pistola nella Camera dei Comuni da un presunto psicotico, impiccato pochi giorni dopo. Su voto della Camera dei Comuni, la famiglia dello scomparso primo ministro ricevette un'indennità di 50.000 sterline. Anche grazie a questa indennità, quando il giovane Perceval fu colpito da follia la sua famiglia poté permettersi il lusso di incarcerarlo - contro la sua volontà - in quella che era considerata la miglior casa di cura per lunatici d'Inghilterra.

Bateson trova nell'autobiografia di Perceval una miniera di riferimenti e di conferme alle idee che da anni sosteneva sulla

condizione schizofrenica, e la pubblicazione del Racconto coronò, in un certo senso – forse anch’esso ironicamente conclusivo – il decennio durante il quale Bateson fu prestato alla psichiatria. Il racconto che Perceval fa dei propri deliri – e soprattutto il suo sforzo nel cercare di capire e spiegare a posteriori la propria follia – affascinano molto Bateson, che vi trova – oltre che una conferma alla sua tesi sulla schizofrenia – la dimostrazione della possibilità di remissione spontanea da parte del soggetto psicotico, aspetto, questo, fondamentale per la concezione batesoniana incentrata su una visione non patologica della schizofrenia. In uno dei passaggi del libro, Perceval scrive:

Ho il sospetto che molti dei deliri che mi tormentavano, e che affliggevano molti altri pazienti, derivino dall’interpretazione letterale d’una forma poetica o figurativa di comunicazione¹¹.

Perceval visse agli inizi dell’ ‘800, e fu internato come lunatico in un istituto manicomiale in linea con le tendenze più moderne dell’epoca, dal momento che coniugava metodi coercitivi – camicie di forza, bagni freddi e isolamento – al cosiddetto trattamento morale. Per la prima volta, infatti, si faceva strada in quegli anni la convinzione che bisognasse intervenire non solo sul fisico del malato, ma anche sulla sua volontà.

In linea con le posizioni anti-psichiatriche di Foucault e Laing, anche Bateson ritiene che le cure istituzionali di inizio Ottocento non facessero altro che aggravare la condizione dei pazienti, e il racconto di Perceval fornisce ulteriori prove a questa visione critica. Nel racconto del giovane ex-schizofrenico, infatti, Bateson trova una testimonianza di quanto i medici e le loro istituzioni possano ostacolare la guarigione degli internati, riproponendo a questi ultimi dinamiche e schemi patologici attraverso metodi – ora anche moralmente – punitivi.

Tuttavia, la lettura batesoniana del caso di Perceval si spinge oltre la critica radicale dell’istituzione manicomiale.

¹¹ Id., *Perceval. Un paziente narra la propria psicosi. 1830-1832* (1989), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 293.

Bateson è infatti convinto che uno degli aspetti più interessanti della schizofrenia sia il fatto che essa sembri presentare, da sola, delle proprietà curative.

Dopo aver identificato nel rapporto con la famiglia le cause condizionanti per la follia di Perceval, Bateson definisce come cause precipitanti della sua psicosi il contatto di quest'ultimo con le dottrine degli Irvingiti, un culto evangelico estremo i cui adepti parlavano in un idioma inintelligibile ed erano molto interessati al problema della sincerità spirituale. E se da un lato dichiara che le cause condizionanti di una psicosi sono sempre da considerarsi nefaste, Bateson accoglie viceversa come le "benvenute" quelle cause precipitanti che determinano nel soggetto la deflagrazione della follia. Quest'ultima è, per Bateson, un evento energeticamente liberatorio con funzione risolutrice e curativa per un sistema malato, il quale contiene in sé una tale forma di saggezza da arrivare a creare un attacco a se stesso pur di escogitare una maniera di sopravvivenza. La schizofrenia, quindi, conterrebbe in sé non solo l'elemento patogeno, ma anche quello curativo, e il caso di Perceval fornisce a Bateson un esempio della sua idea che la follia assomigli a un viaggio di scoperta che si conclude solo al ritorno nel mondo normale. La psicosi avrebbe, agli occhi di Bateson, un proprio corso regolato da processi endogeni, assieme alla capacità di curare il sistema che, al contempo, sembra distruggere.

Piuttosto, strano sarebbe il caso di coloro i quali intraprendono il viaggio della schizofrenia senza riuscire a tornare indietro. Possibile - si chiede Bateson - che nella famiglia o nelle cure istituzionali costoro incontrino «circostanze così gravemente proibitive che nemmeno l'esperienza allucinatoria più ricca o meglio organizzata riesca a salvarli?»¹².

D'altronde, fu proprio la rabbia che Perceval dimostrò nei confronti dei medici e degli infermieri che si presero cura di cui

¹² *Ibid.* p. 17.

negli anni di internamento che lo instradarono verso la sua stessa riabilitazione, iniziando quella disobbedienza alle voci interiori che determinò la sua remissione spontanea.

La lettura che Bateson fa del caso di Perceval segna una chiara de-patologizzazione della schizofrenia e un definitivo abbandono della psichiatria, la quale trova pur sempre la propria ragion d'essere nell'ammissione di una condizione di malattia¹³.

Non sorprendono quindi, alla luce di queste convinzioni, il distacco che Bateson dovette sentire nei confronti dei propri colleghi psichiatri di Palo Alto, né tanto meno la sua reazione nel vedere le proprie teorie utilizzate in maniera strumentale in un centro di psicoterapia.

Per Bateson, che non distingueva dal punto di vista epistemologico tra schizofrenia e modelli di comportamento affini (come il poetico, l'artistico o il comico), il dialogo con la psichiatria poteva forse considerarsi fallito in partenza.

Eppure, la benevolenza di Bateson verso le "cause precipitanti" della schizofrenia non è solo motivata dalla necessità di contestualizzare epistemologicamente il discorso dei casi psicotici. O meglio, il discorso epistemologico in Bateson è anche discorso ontologico, a patto di utilizzare quest'ultima categoria in una forma eco-logica.

La condizione schizofrenica affascina Bateson al punto da riabilitarla come una non-malattia e accoglierla come un viaggio di scoperta – piuttosto che come terribile flagello – perché in essa, come nell'arte, Bateson vede realizzarsi una tensione più complessa tra coscienza e inconscio rispetto a quello statico dominio della finalità cosciente che indiscusso impera nella dimensione interiore degli individui¹⁴.

La crisi ecologica e umana cui Bateson tenta di dare risposta per una vita intera sarebbe fondamentalmente radicata in quel

¹³ Cfr. la nota finale di Paolo Bertrando all'edizione italiana, cit.

¹⁴ Cfr. G. Bateson, *Finalità cosciente e natura*, in *Verso un'ecologia della mente*, cit., 1976.

razionalismo finalistico che impedirebbe all'Io cosciente di concepire la struttura che connette. L'epistemologia rivendicata da Bateson come propriamente umana è viceversa un'epistemologia ecologica, una visione sistemica degli organismi e delle menti, un pattern che, osservato in quell'intima dimensione interiore degli individui, si realizza quando la finalità cosciente fa spazio all'irrazionalità poetica, alla creatività artistica e, perché no, al delirio schizofrenico.

La sua è una posizione vicina a quella di William Blake per la valorizzazione dell'immaginazione come condizione umana privilegiata, per l'attenzione verso le visioni intese come rivelazioni di quella verità celata che in Bateson si configura come l'unità sistemica delle parti – una complessità indagata, per altre vie, dal movimento cibernetico stesso.

In fondo, si tratta di uno scetticismo verso la condizione umana “normale”, troppo poco discussa, eppure da ripensare con urgenza per proporre modelli di pensiero autentici e dirompenti.

Siamo quindi, ci suggerisce Bateson, tutti schizofrenici nel corso delle nostre normali-a-tratti-abbaglianti esistenze. E per fortuna, forse.

Un'apologia della follia? Non proprio. Una provocazione volta a valorizzare nell'uomo quel dono di creatività che serba in ogni suo atto comunicativo? Sicuramente.

MARIA BETTEGHELLA si è laureata in Filosofia all'Università Federico II di Napoli. Svolge le sue attività di ricerca tra l'Italia e il Sud America

mariabetteghella@yahoo.it

S&F_n. 14_2015



STORIA

MONICA RICCIO

SENTIRE, ESPRIMERE, SIMULARE:**ARTE DELLA RECITAZIONE E SCIENZA DELLE PASSIONI NEL TARDO OTTOCENTO**

1. Paradossi 2. Mimetiche meccanizzate 3. Foto isteriche

ABSTRACT: This paper, by way of the destiny of Diderot's Paradox of the Actor, aims to describe the framework of the question of affective dimension in the late 19th Century, investigated in its scientific, physiological, clinical and philosophical implications. A sort of hyperbole where the excessive sensibilities of hysterics, maybe simulated in dramatizing acting, were obliged to fall asleep, to be removed in order of being replaced by a different sensibility "performed" in virtuoso sounds.

**1. Paradossi**

Storia davvero paradossale quella del *Paradosso sull'attore* di Diderot: l'assenza di sensibilità ingiunta all'attore che voglia essere grande

attraversa il tempo fino al Novecento inoltrato, e risuona come se fosse stata teorizzata il giorno prima¹.

La pubblicazione molto tardiva del testo, avvenuta solo nel 1830², lo condanna da subito, invece che all'indifferenza e all'oblio, ad

¹ Notissimo il passaggio testuale: nel dialogo tra *Il Primo* - che esprime i pensieri dell'autore - e *Il Secondo*, *Il Primo*, accingendosi ad enumerare «le qualità fondamentali del grande attore», dichiara: «esigo che abbia molto raziocinio; voglio che quest'uomo sia uno spettatore freddo e tranquillo; di conseguenza, richiedo da lui penetrazione e nessuna sensibilità [...]», D. Diderot, *Paradosso sull'attore* (1830), tr. it. Editori Riuniti, Roma 2000, p. 75 (la traduzione è stata lievemente modificata: per "nulle sensibilité" nessuna sensibilità invece di "punta sensibilità").

una sorta di vitalità perversa: il *Paradoxe* non cessa infatti, nel corso di tutto l'Ottocento, di essere discusso, approvato e respinto, ma del tutto al di fuori del discorso filosofico di Diderot. Sono gli attori, soprattutto, a mantenerlo in vita, richiamandone quell'unica tesi centrale con inevitabile parzialità all'interno di riflessioni e ripensamenti sull'arte della recitazione³. Due attori drammatici francesi, Talma e Coquelin, sono forse i più celebri ad essersi pronunciati sulla tesi diderotiana: Talma, nel 1825, esprimeva un parere contrario⁴, Coquelin molti anni dopo, a favore⁵.

Fu anche un attore drammatico, Henry Irving, a scrivere la prefazione alla prima traduzione inglese del *Paradoxe*, nel 1883; prefazione che mostrava in più punti, insieme ad una parzialità quasi animosa nella lettura del testo diderotiano, una sorta di confusione di ambiti: il "principio" dell'assenza di sensibilità, infatti, si trovava ad essere discusso e stigmatizzato ora sul terreno dell'arte della recitazione, ora su quello psico-antropologico, e perfino morale. Già le prime affermazioni sono in questo senso indicative: Diderot, si dice, dopo essersi persuaso che la sensibilità non deve avere posto alcuno nella pratica attoriale, si dispone «a provare che essa è una delle disgrazie,

² Il testo apparve in realtà per la prima volta nel 1770, in forma ridotta e diversa dalla stampa definitiva, nel periodico «Correspondance littéraire», di diffusione molto limitata, con il titolo *Observations sur Garrick*. Per ulteriori notizie sulle sue vicissitudini "editoriali" si veda L'Introduzione di Paolo Alatri a D. Diderot, *Paradosso sull'attore*, cit., pp. 8-19.

³ Il percorso di questa "ricezione" occupa un posto considerevole in tutte le storie della recitazione. Si vedano, solo a titolo di esempio, C. Vicentini, *Teorie della recitazione. Diderot e la questione del paradosso*, in *Storia del teatro moderno e contemporaneo*, diretta da G. Alonge e G. Davico Bonino, II, *Il grande teatro borghese. Settecento-Ottocento*, Einaudi, Torino 2000, pp. 5-47; S. Pietrini, *L'arte dell'attore dal Romanticismo a Brecht*, Laterza, Roma-Bari 2009.

⁴ Nei *Memoires de Lekain, précédés de réflexions sur cet acteur et sur l'art théâtral*, par F. Talma, dans la collection des Mémoires sur l'Art dramatique, 1821 à 1825, 14 voll., ripubblicati in *Reflexions de Talma sur Lekain et l'art theatral*, Auguste Fontaine, Paris 1856; alle pp. 40-44 e sgg. la «digression» a proposito di Diderot, generata dall'esame delle due qualità fondamentali dell'attore, sensibilità ed intelligenza.

⁵ Cfr. C. Coquelin, *L'art et le comédien* (1880), 4ème édition, Librairie Paul Ollendorff, Paris 1889, pp. 27-28.

addirittura uno dei vizi della mente umana»⁶. «Non è affar mio», dice Irving poco dopo, «prendere le difese della natura umana contro la fantasia del filosofo»⁷. Benché Diderot avesse la più alta opinione dell'arte della recitazione, la figura dell'attore che sbalzava dalle sue pagine era «una creatura senza valore, senza carattere né individualità, e totalmente priva di senso morale». Forse erano gli attori del tempo di Diderot ad essere così privi di sensibilità non solo sul palcoscenico ma anche nella vita, certamente non si poteva pretendere che fosse vero ai tempi di Irving⁸. Era anzi ipotizzabile e auspicabile che un attore dotato di estrema sensibilità riuscisse a dominarla e a trasfonderla sulla scena⁹.

Ma dopo aver chiamato a sostegno delle sue tesi le testimonianze di più di un attore, Irving concludeva abbandonando, inaspettatamente e improvvisamente, animosità e toni polemici: «Forse rimarrà sempre una questione aperta fin dove arte e sensibilità possano fondersi in una stessa mente. Ogni attore ha il suo segreto: potrebbe scrivere volumi di spiegazioni e la questione rimarrebbe un paradosso. [...] L'esaltazione della sensibilità nell'arte può essere difficile da definire, tuttavia è reale per tutti coloro che abbiano sentito il suo potere»¹⁰.

Queste pagine potrebbero rimanere un episodio marginale nella lunga "fortuna" del *Paradoxe*, segno semplicemente della scarsa "competenza", per così dire, di un attore peraltro benemerito nella promozione della cultura teatrale e nella diffusione di testi¹¹. Ma pochi anni dopo, nel 1888, compariva un libro

⁶ *The Paradox of Acting*, translated with annotations from Diderot's '*Paradoxe sur le comédien*' by Walter Herries Pollock, with a Preface by Henry Irving, Chatto & Windus, London 1883, p. IX.

⁷ *Ibid.*, p. X.

⁸ *Ibid.*, p. XI.

⁹ Cfr. *ibid.*, pp. XIII-XVIII.

¹⁰ *Ibid.*, p. XX.

¹¹ Era stato lo stesso Irving, ad esempio, a incoraggiare, pochi anni prima, la traduzione dei *Memoires* di Talma, pubblicata poi anche con una sua prefazione, molto diversa peraltro da quella al testo di Diderot: breve e quasi agiografica, con la sottolineatura finale dell'importanza che i temi del teatro

destinato ad avere grandissima risonanza, che raccoglieva e in qualche modo rilanciava le confuse critiche di Irving: *Masks or Faces? A Study in the Psychology of Acting*, scritto da William Archer, attore e critico teatrale. Il testo si proponeva di affrontare in modo “scientifico” e definitivo la questione sollevata dal *Paradosso* di Diderot, che l’aveva fondata su prove troppo esili, pochi aneddoti di interpretazione incerta. Una discussione davvero utile sull’argomento avrebbe dovuto svolgersi non tra un *Primo* «dogmatico» e un *Secondo* «docile», come nel dialogo costruito nel *Paradoxe*, ma tra uno psicologo esperto ed un attore anch’egli esperto e versatile. Archer si dichiarava null’altro che uno «psicologo dilettante», ma, persuaso che si dovesse finalmente tentare un’indagine accurata sulla questione, vi si cimentava: certo il suo libro avrebbe potuto in più punti aver bisogno di una revisione, diceva, ma almeno egli aveva raccolto una massa di dati e testimonianze di gran lunga più ricca di quanto fosse stato fatto fino a quel momento¹².

Archer, a tal fine, aveva proposto a grandi attori domande che non lasciassero spazio all’ambiguità o ad interpretazioni soggettive¹³. Non quindi domande generali come: «Lei prova sentimenti [*Do you feel*] quando recita? », «Si identifica con i personaggi che interpreta?», «Pensa che la sensibilità sia un vantaggio o uno svantaggio?»; sarebbe stato necessario un intero trattato solo per definire con precisione il significato di queste domande, e ci si sarebbe affidati troppo alle capacità di introspezione degli attori. Si poteva sperare di giungere a risultati concreti limitando le domande ai soli «sintomi esterni [*outward symptoms*]», riservandosi il compito dell’interpretazione; «una lacrima, un rossore, un tremito sono fatti esteriori,

e della recitazione avevano assunto in quegli anni. Cfr. H. Irving, *Preface to Talma on the Actor's Art*, London, Brickers and Son, 1883, pp.3-5.

¹² Cfr. W. Archer, *Masks or Faces? A Study in the Psychology of Acting*, Longmans, Green and Co., London 1888, pp. 3-4.

¹³ Le domande sono trascritte in inglese e francese in appendice al testo, cfr. *ibid.*, pp. 211-224.

visibili, sensibili», suscettibili di osservazione e descrizione come ogni altra azione: su questi «particolari esterni» quindi Archer aveva deciso di concentrare l'attenzione¹⁴.

Il testo che ne deriva è bizzarro e complesso, scandito in capitoli ciascuno dei quali, nell'intenzione dell'autore, tratta la questione proposta in una delle domande; i capitoli sono gravati da un'ampia messe di citazioni, in cui l'«interpretazione», che Archer aveva conservato per sé, irrompe a sprazzi, brevemente e spesso in modo criptico, ripetendo in più punti l'attacco a Diderot. Che Archer fosse a favore delle tesi dette «emozionaliste» sembra non esserci dubbio, più oscuro resta il principio «psicologico» sotteso a questa presa di posizione. L'apertura del cap. X dà però, in questo senso, un'indicazione preziosa: «Il vero paradosso della recitazione [...] - si dice - si risolve nel paradosso dello sdoppiamento della coscienza. Se fosse vero che l'attore non può provare un'emozione *senza abbandonare ad essa l'anima intera*, la teoria di Diderot, benché comunque un tantino esagerata, sarebbe giusta nell'essenziale. Ma la mente non è costituita a questo modo»¹⁵.

Sembra chiaro qui che ad essere inaccettabile è l'abbandono totale all'emozione, l'esserne completamente posseduti. Si chiarisce anche l'equivoco sulle tesi diderotiane, manifestato già, nel testo, quando Archer, prima di dare inizio al resoconto della sua indagine, discuteva la definizione di sensibilità proposta da Diderot; concludendo, citava un passo del *Paradoxe*: «La sensibilità [...] è, mi pare, quella disposizione compagna della debolezza dell'organismo, effetto della mobilità del diaframma, della vivacità dell'immaginazione, della delicatezza dei nervi, che inclina a [...] a perdere la ragione, a esagerare, a disprezzare, disdegnare, a non avere alcuna idea precisa del vero,

¹⁴ *Ibid.*, pp. 5-6.

¹⁵ *Ibid.*, p.150, corsivo mio.

del buono e del bello, a essere ingiusti, a essere folli»¹⁶. Archer dichiarava che allora, secondo questa definizione, «la sensibilità è uno stato morboso del corpo e della mente». Supponendo poi che una sola causa possa provocare una tale moltitudine di effetti, «possiamo chiamare sensibilità quella causa? Un nome sicuramente molto più adatto per quella malattia è isteria. Sostituendo questo termine, allora, possiamo leggere così la tesi di Diderot: “Il grande attore non deve essere isterico”. D’accordo, ma dov’è il paradosso?»¹⁷.

Anche Irving, nella sua *Prefazione*, aveva detto che, per proporre il suo paradosso, Diderot doveva supporre che la sensibilità fosse «un’emozione selvaggia e ingovernabile, assolutamente fatale ai nervi di coloro che ne sono afflitti»¹⁸.

Trascuravano, sia Irving che Archer, il contesto in cui Diderot aveva collocato la sua definizione di sensibilità: la dichiarata necessità, per l’attore, di «riprodurre tutte le nature, anche le nature feroci», dunque anche quelle lontanissime dal proprio vissuto e dalla propria “sensibilità”, anche «le carneficine di Shakespeare»¹⁹. «L’uomo sensibile – diceva ancora Diderot – è troppo in balia del suo diaframma per essere un grande re, un grande politico, un grande magistrato, un uomo giusto, un profondo osservatore, e di conseguenza un sublime imitatore della natura, a meno che non riesca a dimenticarsi, a distrarsi da se stesso, a crearsi mediante una forte immaginazione, e a mantenere fissi nella memoria, dei simulacri che gli servano da modello; ma allora non è più lui che agisce, è lo spirito di un altro che lo domina»²⁰. E questo, certo, non poteva piacere né ad Irving né ad Archer²¹.

¹⁶ D. Diderot, *Paradosso sull’attore*, cit., p. 112. Trascrivo il passo con gli stessi tagli compiuti da Archer: cfr. W. Archer, *Masks or faces?*, cit., p. 36.

¹⁷ W. Archer, *Masks or faces?*, cit., p.36.

¹⁸ H. Irving, *Preface to D. Diderot, The Paradox of acting*, cit., p. XIII.

¹⁹ D. Diderot, *Paradosso sull’attore*, cit., p.112.

²⁰ *Ibid.*, p. 127.

²¹ Il quale, peraltro, citava il passo del *Paradoxe* ovviamente nella traduzione inglese di Pollock, che rendeva “perdre la raison” con “loss of self-control”,

Nel libro di Diderot, comunque non privo di ambiguità, non c'è timore degli eccessi, sulla scena e nella vita, purché l'eccesso sia "naturale". E c'è, quanto all'arte della recitazione, una netta separazione tra palcoscenico e platea: l'attore deve imitare al meglio le passioni perché il pubblico possa avvertirle e sentirle nella loro pienezza. Lo spettatore può attraversare, grazie alla rappresentazione teatrale, tutta la gamma delle passioni più estreme e più remote da sé, proprio perché l'attore si serve non della sua limitata sensibilità, ma di un'arte senza limiti²². Sebbene Diderot faccia più di una volta riferimento alla sensibilità come debolezza dell'organismo, non c'è traccia, nella sua caratterizzazione, di accenti che richi amino un ambito "morboso" o "patologico": «perdere la ragione», «essere folli», è, nella vita, pienamente legittimo, come legittimi e vitali sono tutti gli «effetti» della sensibilità che in parte Archer aveva tagliato nella sua citazione del *Paradoxe*: compatire, fremere, ammirare, temere, turbarsi, piangere, svenire, soccorrere, fuggire, gridare.

2. Mimetiche meccanizzate

Al fondo del *Paradoxe*, com'è ovvio, lavora tutt'altra "psicologia" rispetto a quella degli ultimi decenni dell'Ottocento, quando scrivono Archer e Irving, quando Archer azzarda la sua indagine psicologica: una psicologia che insegue a tappe forzate, proprio in quegli anni, una "scientificità" nuova, ed incrocia su questo percorso, intricato e multiforme, l'arte mimetica dell'attore.

e non con "loss of reason" (Cfr. D. Diderot, *The Paradox of acting*, cit., p.56). E il *self-control* unito alla sensibilità era, per Archer come per Irving, qualità fondamentale dell'attore; entrambi opponevano all'ipotesi di un dominio totale della sensibilità sull'attore quella di una "double consciousness": cfr. ad esempio ancora H. Irving, *Preface to D. Diderot, The Paradox of acting*, cit., p.XV.

²² Cfr. *Ibid.*, p.134.

Archer, in verità, citava assai poco psicologi che non fossero, come lui, “dilettanti”²³; richiamava invece, più volte, il testo di Darwin comparso nel 1872, *L’espressione delle emozioni*. Del tutto indifferente all’ipotesi evoluzionistica che ne era il fondamento, ricorreva al testo darwiniano come ad una testimonianza “neutra”, “oggettiva”: l’aumento della traspirazione, ad esempio, quando si è in preda a forte dolore o paura; la gestualità che intensifica l’emozione²⁴. Che Darwin parlasse indifferentemente di emozioni e traspirazione in uomini, cavalli o rinoceronti sembrava, per inciso, non turbarlo affatto. Fedele alla sua intenzione originaria, quella di attenersi nella sua indagine ai soli sintomi esterni, corporei, Archer evidentemente considerava il lavoro di Darwin del tutto affidabile; l’espressione degli attori, in cui Archer cercava i segni di una sensibilità “equilibrata”, è anche quella di tutti gli uomini.

Darwin aveva, di fatto, costruito e offerto alle ricerche psicologiche di quegli anni una nuova fisiognomica, in un momento in cui lo studio e la comprensione della dinamica emozionale passava di necessità attraverso lo studio delle espressioni, dei movimenti del volto e del corpo²⁵. Nell’*Introduzione* a *L’espressione delle emozioni*, Darwin aveva lamentato la scarsa utilità dei più celebri trattati di fisiognomica pubblicati tra il 1600 e l’inizio del 1800 – Le Brun, Camper, Lavater – e aveva invece indicato come riferimenti importanti studi che, nel corso dell’Ottocento, avevano stabilito un nesso fondante con la

²³ Di Pierre Janet, eminente psicologo, riferiva ad esempio solo un parere espresso su Diderot: «spirito fumoso in cui tutto ribolle e fermenta senza posa» (W. Archer, *Masks or Faces*, cit., p. 36).

²⁴ Cfr. *ibid.*, p. 126 e 134.

²⁵ Si pensi, ad esempio, al posto che William James dava all’espressione corporea nella sua trattazione delle emozioni: cfr. W. James, *The Principles of Psychology*, Henry Holt and Company, New York 1890, II, ch. 25 (*The Emotions*), pp. 443-486. Il testo darwiniano è citato più di una volta, e lo stesso Archer vi gode di un riferimento (p. 465). Su questa sorta di rinascita della fisiognomica alla fine dell’Ottocento si veda M. Giuffredi, *Fisiognomica, arte e psicologia tra Ottocento e Novecento*, CUEB, Bologna 2001.

fisiologia: *Anatomy and Philosophy of Expression* di Charles Bell, ad esempio, e *The Physiology or Mechanism of Blushing* di Burgess. Ma dichiarava un debito particolare con il medico Duchenne, il quale gli aveva permesso di riprendere tutte le fotografie che desiderava dal suo trattato *Mécanisme de La Physionomie Humaine*, pubblicato nel 1862²⁶.

La fotografia era infatti elemento indispensabile della nuova “oggettività” garantita dalle indagini fisiologiche; di più, essa aveva promesso, fin dal suo nascere, di «cambiare il volto» della ricerca scientifica, consentendo l’esercizio del metodo induttivo, l’osservazione e l’esperimento, come mai prima²⁷. Ma il circolo virtuoso che, nelle intenzioni degli scienziati del tempo e dello stesso Darwin, si stabiliva tra la fisiologia delle emozioni e la sua rappresentazione fotografica “oggettiva”, incontrava, proprio nel momento dell’osservazione, il difetto della rappresentazione fittizia, il vizio della simulazione.

Duchenne, che era tra gli artefici di questa profonda innovazione, aveva infatti offerto una mimesi meccanizzata delle passioni umane, o, per meglio dire, elettrificata. Come annotava l’introduzione anonima alla seconda edizione del *Mécanisme de La Physionomie Humaine*, prima di lui Le Brun, Camper, Moreau e perfino Bell avevano trattato il ruolo dei muscoli nell’espressione della fisionomia, ma senza grandi risultati, perché non avevano fatto uso dell’elettricità. Duchenne invece, utilizzandola per «far parlare ai muscoli del volto il linguaggio delle passioni», aveva compiuto un’indagine di importanza epocale,

²⁶ Cfr. Ch. Darwin, *L’espressione delle emozioni nell’uomo e negli animali*, con introduzione, postfazione e commenti di Paul Elkman e con un saggio sulla storia delle illustrazioni di Philip Prodger, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 43-48.

²⁷ Cfr. Ph. Prodger, *La fotografia e L’espressione delle emozioni*, in appendice a Ch. Darwin, *L’espressione delle emozioni*, cit., p. 438. Sulle pretese di obiettività della scienza ottocentesca, sostenute da nuovi mezzi tecnici come la fotografia, cfr. L. Daston, P. Galison, *The Image of Obiectivity*, in «Representations», 40, 1992, Special Issue: *Seeing Science*, pp. 81-128. I due autori hanno curato nel 2007 un volume dal titolo *Obiectivity* (Zone Books, New York).

nella quale, fra l'altro, aveva mostrato «una singolare attitudine all'osservazione psicologica»²⁸. Ma Duchenne aveva provocato le espressioni facciali con l'applicazione di piccole scosse elettriche calibrate – pur sempre fastidiose, ammetteva – e poi le aveva offerte, con la fotografia, all'osservazione. Pur essendo persuaso che l'anima fosse la sorgente dell'espressione, che fosse l'anima a mettere in moto i muscoli, a far loro «dipingere sulla faccia [...] l'immagine delle nostre passioni»²⁹, egli si sostituiva a questa fonte interna forgiando dall'esterno quella che chiamava l'«espressione sintomatica delle passioni»³⁰. Certo, al contrario di coloro che l'avevano preceduto negli studi fisiognomici, Duchenne avvertiva la necessità di afferrare l'estrema mobilità dell'espressione: voleva offrire dunque alla scienza quello che chiamava con orgoglio «un nuovo tipo di anatomia», «un'anatomia animata»³¹; toglieva però all'«animazione» – troppo volatile e fuggevole per essere osservata – ogni spontaneità, di fatto ogni carattere espressivo: la linea che corre tra l'emozione e la sua espressione rimaneva tutta, nelle sue «osservazioni», sulla superficie del volto, nel gioco dei suoi muscoli. Duchenne però non aveva alcun dubbio sull'utilità di questa nuova «fisiologia muscolare del volto umano», sul suo intimo legame con la psicologia³²; ne faceva quindi derivare una nuova classificazione delle emozioni e delle loro espressioni, schema in cui, teneva a dire, aveva inserito soltanto «le espressioni [...] ottenute *artificialmente*, e [...] fissate, per la maggior parte, con l'aiuto della fotografia»³³. Non lo si sarebbe potuto accusare di aver «censito» le passioni umane

²⁸ Cfr. G.-B. Duchenne (de Boulogne), *Mécanisme de La Physionomie Humaine, ou analyse électro-physiologique de l'expression des passions*, 2^{ème} édition, accompagnée d'un atlas composé de 74 planches photographiées, de 9 planches photographiées représentant 144 figures et d'un frontespice, Librairie Baillière et Fils, Paris 1876, pp. IX-X.

²⁹ *Ibid.* (Préface), p. XI.

³⁰ *Ibid.*, p. 2.

³¹ *Ibid.*, p. 15.

³² *Ibid.*, p. 41.

³³ *Ibid.*, p. 48 (corsivo mio).

«arbitrariamente - come invece hanno sempre fatto i filosofi -, perché esse sono la riproduzione di quelle che l'anima stessa ha dipinto sul volto dell'uomo»³⁴. All'anima però non era possibile - come invece aveva sostenuto Descartes - nascondere o simulare le sue passioni. «È vero - ammetteva Duchenne - che certe persone, soprattutto gli attori, possiedono l'arte di simulare passioni che esistono realmente soltanto sulla loro fisionomia o sulle loro labbra. Creandosi una situazione immaginaria, essi possono, in virtù di un'attitudine speciale, fare appello a emozioni artificiali [*artificielles*]». Tuttavia, aggiungeva, gli sarebbe stato facile dimostrare «che non è dato all'uomo simulare o dipingere sul suo viso certe emozioni, e che un osservatore attento può sempre smascherare un sorriso bugiardo»³⁵.

C'era stato però un momento, nell'enorme lavoro di "produzione" e riproduzione dell'espressione delle emozioni, in cui Duchenne aveva ceduto alla tentazione di approfittare dell'arte mimetica dell'attore, della sua capacità di simulare, e lo aveva fatto, paradossalmente, solo laddove aveva avvertito la necessità di un'incursione nella "naturalità" dell'espressione.

Duchenne aveva utilizzato, per "rappresentare" e poi fotografare la maggior parte delle espressioni sotto stimolazione elettrica, un vecchio sdentato, non bello, ma provvidenzialmente quasi insensibile alle piccole scosse che gli venivano somministrate; era quasi, diceva, come un «cadavere ancora irritabile». Le sue espressioni indotte erano sì artificiali, ma non «catturavano meno la verità»³⁶. E tuttavia «la dimostrazione dei fatti messi in luce dalla sperimentazione elettro-fisiologica non poteva essere completa senza che fossero rappresentati per mezzo della

³⁴ *Ibid.*, pp. 48-49 (corsivo mio).

³⁵ *Ibid.*, pp. 51-52. Duchenne cita, di Descartes, un passo tratto da *Les passions de l'âme* (II parte, art. 113): «Generalmente tutti i movimenti, tanto del viso quanto degli occhi, possono essere mutati dall'anima quando, volendo nascondere la sua passione, ne immagina fortemente una contraria, di modo che ci si può servire di essi tanto per dissimulare le proprie passioni, quanto per esprimerle».

³⁶ *Ibid.*, «Explication de la légende», p. 7.

fotografia i movimenti espressivi naturali [*naturels*], a paragone con quelli prodotti tramite l'eletttrizzazione localizzata»³⁷. Duchenne non spiegava di più, la sua sembrava essere semplicemente un'esigenza di completezza. Individuati quindi i muscoli che muovono le sopracciglia come quelli che, tra tutti i muscoli espressivi, obbediscono di meno alla volontà, quelli che possono essere mossi parzialmente solo dall' «emozione dell'anima», Duchenne si trovava però sprovvisto di un "modello" adatto a "rappresentare" questi movimenti indotti dall'emozione: il vecchio utilizzato come «cadavere ancora irritabile» era «troppo poco intelligente e troppo poco impressionabile per rendere lui stesso le espressioni» che Duchenne aveva «riprodotto sulla sua faccia»³⁸. Era necessario un soggetto attivo e sensibile, ma anche abile simulatore: un «caso fortunato» aveva fatto incontrare a Duchenne un «artista» che era arrivato ad avere, dopo lungo esercizio, ampio dominio sui movimenti delle sue sopracciglia; un artista di talento ma anche un «anatomista», curioso di fare questo studio su se stesso. «Facendo appello ai suoi sentimenti [*sentiments*], egli rende spesso con perfetta verosimiglianza la maggior parte delle espressioni proprie di ciascun muscolo delle sopracciglia». L'«artista» non solo aveva acconsentito ad essere fotografato in questi «atteggiamenti», ma si era anche prestato ad una sorta di conferma empirica del dato acquisito: si era sottoposto, cioè, alla «faradizzazione [*faradisation*]» dei muscoli che muovevano le sue sopracciglia, e Duchenne aveva potuto constatare che «i movimenti artificiali erano simili ai movimenti espressivi [*expressifs*] che erano provocati dai suoi sentimenti»³⁹.

La fotografia aveva un ruolo non marginale in questo paradossale circolo vizioso tracciato tra autenticità e artificio dell'espressione delle emozioni: era uno «specchio» – così la

³⁷ *Ibid.*, «Explication de la légende», p. 8.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, pp. 8-9.

definiva anche Duchenne⁴⁰ – che permetteva nello stesso tempo l’artificio della “messa in scena” e l’illusione di una verità oggettivata⁴¹.

Anche Darwin, nel redigere il suo testo sull’espressione delle emozioni, cadde nella trappola illusoria della fotografia come “documento oggettivo”: non ritenendo sufficienti le fotografie di cui era in possesso, e mancandogli ancora immagini che illustrassero le espressioni degli adulti, si rivolse ad un singolare artista e fotografo, Oscar Rejlander, noto per le sue manipolazioni di negativi fotografici. Non sempre fu facile a Rejlander soddisfare le richieste di Darwin, tanto che in un’occasione gli scrisse: «è difficilissimo ottenere a comando le espressioni che voi desiderate, pochi hanno la padronanza o l’immaginazione necessarie per apparire realistici. [...] Così ho provato *in propria persona* – mi sono perfino accorciato i baffi, per cercare di farvi piacere...»⁴².

Prova modesta, ma pur sempre prova d’attore.

3. Foto isteriche

«In verità io sono semplicemente un fotografo, affermo quel che vedo»⁴³. Questa la dichiarazione di Jean-Martin Charcot in una delle sue “lezioni del martedì” nell’ospedale parigino della Salpêtrière, lezioni che sono forse tra gli episodi più celebri dell’intera storia della psichiatria.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 65.

⁴¹ Lo stesso Duchenne, nella lunga spiegazione premessa a ogni singola fotografia, descriveva le «scene», assai complesse in verità, che aveva voluto «dipingere», sempre con il sussidio della stimolazione elettrica: una madre, ad esempio, che aveva appena perso un figlio ma passava dalla disperazione alla gioia perché l’altro figlio, gravemente malato, migliorava (cfr. *ibid.*, p. 159).

⁴² O. Rejlander, lettera a Ch. Darwin, 30 aprile 1871, Darwin Manuscripts Collections, Cambridge University Library, vol. 176, item 115, citato in P. Prodger, *La fotografia e L’espressione delle emozioni*, cit., p. 447; l’intero saggio costituisce un importante contributo alla conoscenza del lavoro preparatorio de *L’espressione*.

⁴³ J.-M. Charcot, *Leçons du mardi a la Salpêtrière*, Policlinique 1888-1889, Lecrosnier & Babe, Paris 1889, traduzione di alcune pagine in F. M Ferro. e G. Riefolo (a cura di), *Figure dell’isteria. Dall’invenzione francese alla clinica psicoanalitica*, Mètis, Chieti 1996, p. 164.

In quella che è stata spesso definita come una scena, un teatro, Charcot teneva delle lezioni «pressoché improvvisate», «essenzialmente cliniche»⁴⁴, in cui esaminava malati che conosceva poco o non conosceva affatto; si disponeva dunque ad osservare ma anche a far osservare, perché le lezioni del martedì avevano un pubblico come parte costitutiva. Nonostante i casi clinici più diversi calcassero quella scena, una “malattia” è rimasta nella memoria come sua indiscussa e assoluta protagonista: l’isteria. Malattia «proteiforme», che aveva tutte le forme e nessuna, che arrivava sulla scena predisposta per lei alla Salpêtrière non con il segno dell’eccesso della follia, ma con lo stigma, il sospetto, per la sua forma sfuggente, dell’assenza di passioni e della sola simulazione di esse; lontana quindi dall’immagine ormai codificata della malattia mentale che anche Darwin testimoniava, quando riteneva opportuno – per dare alla sua indagine «un fondamento il più solido possibile», per accertare al di là dell’opinione comune «fino a che punto particolari movimenti dei lineamenti [...] siano realmente l’espressione di determinati stati mentali» – «studiare i malati di mente, dato che essi sono esposti alle passioni più sconvolgenti e le esprimono in modo incontrollato»⁴⁵. Nell’isteria le passioni erano troppo mobili, quand’anche vi venivano riconosciute, troppo simili alle *performances* di grandi attori, soprattutto di grandi attrici⁴⁶. Perché l’isteria, nonostante si fosse ormai superata, in quegli anni, l’ipotesi della sua origine uterina, continuava ad essere soprattutto donna, soprattutto quando vi si leggeva la simulazione. «Queste malate sono vere commedianti, [...] mascherano ed esagerano tutti i moti dell’animo, le idee e gli atti. Ostentano sentimenti che non hanno; recitano il dolore come la gioia, l’amore come l’odio. [...] In una parola,

⁴⁴ J.-M. Charcot, *Leçons du mardi a La Salpêtrière*, Policlinique 1888-1889, Lecrosnier & Babe, Paris 1889, p. 1 (Mardi 23 Octobre 1888).

⁴⁵ Ch. Darwin, *L’espressione delle emozioni*, cit., pp. 55-56.

⁴⁶ La capacità dei grandi attori di passare velocemente da un’emozione all’altra aveva offerto sostegno alla tesi di Diderot sull’assenza di sensibilità: cfr. D. Diderot, *paradosso sull’attore*, cit., p. 98.

la vita delle isteriche è perpetua menzogna [...]»⁴⁷. Questo dichiarava Jules Falret, insigne psichiatra, in una seduta della “Société médico-psychologique” del gennaio 1866. E Charles Lasègue, ancora nel 1881, presentava nella stessa “Société” una relazione dal titolo significativo: *Les hysteriques, Leur perversité, Leur mensonges*; il suo scopo era mostrare «che le menzogne, le invenzioni delle isteriche non sono che il risultato di una combinazione: un fatto falso da un lato, e dall’altro una singolare sagacia che dà al fatto inventato carattere di verosimiglianza»⁴⁸.

La clinica di Charcot prendeva le distanze dal «pregiudizio della simulazione», «uno dei principali ostacoli in neuropatologia»⁴⁹. Freud, nella relazione sul suo soggiorno di studio alla Salpêtrière, presentata al Collegio di medicina di Vienna nel 1886, riportava, tra i contributi di Charcot allo studio clinico dell’isteria, proprio quello di aver considerato «per lo più reale» la sintomatologia isterica, «senza tuttavia trascurare l’attenzione richiesta dall’insincerità dei malati»⁵⁰.

Il paradosso però fu che le isteriche, e gli isterici, finalmente quasi del tutto liberati dal sospetto di simulazione, finirono proprio a la Salpêtrière per essere oggetto non solo di osservazione ma anche di esperimenti e di “rappresentazione”. La loro sintomatologia prodigiosa era tutta platealmente corporale, mimica: crisi, inarcamenti, smorfie, lacrime, svenimenti, grida; una tentazione troppo forte per la psichiatria di quegli anni, attenta al visibile e letteralmente «ossessionata» dalla

⁴⁷ J. Falret, *Études cliniques sur les maladies mentales et nerveuses*, 1890, traduzione di alcune pagine in *Figure dell’isteria*, cit., p. 80.

⁴⁸ C. Lasègue, *Les hysteriques, Leur perversité, Leur mensonges*, «Annales médico-psychologiques», 1881, traduzione di alcune pagine in *Figure dell’isteria*, cit., p. 125.

⁴⁹ J.-M. Charcot, *Leçons du mardi à la Salpêtrière*, tr. it. in *Figure dell’isteria*, cit., p. 162.

⁵⁰ S. Freud, *Relazione sul mio viaggio a Parigi e Berlino*, Vienna 1886, tr. it. in S. Freud, *Charcot, il notes magico*, Padova 2012, pp. 28-29. Altro punto degno di riconoscimento nel lavoro di Charcot, secondo Freud, era la nuova attenzione per l’isteria maschile.

fotografia. «Un'arte nascente aveva forse fatto capire agli psichiatri la loro insufficienza nosologica riguardo ai segni visibili delle diverse forme di follia. Il fatto è che un po' dovunque, in Europa, i folli e le dementi *dovettero posare*; si fece a gara a chi faceva loro il maggior numero di ritratti»⁵¹.

A la Salpêtrière questa ossessione fu vissuta, si può dire, senza freni: tra il 1875 e il 1888 si costruì, si arricchì più volte e più volte si pubblicò un'*Iconographie photographique de la Salpêtrière*⁵²; principali interpreti di questo "teatro di posa" furono, naturalmente, le isteriche. Le quali non ebbero però l'occasione e la libertà di vivere e rappresentare le loro passioni, e, perché no, anche di simularle, esagerarle. Non fu lasciato molto spazio all'improvvisazione: le passioni venivano infatti provocate sulla scena fotografica, e con tutti i mezzi. Sull'immobilità letargica dei corpi e dei volti garantita dall'ipnosi e dal sonno indotto, vennero "impressi", letteralmente, i sintomi e le espressioni più diverse⁵³: con la faradizzazione, seguendo gli insegnamenti di Duchenne; con i contatti magnetici; con il suono assordante di un gong; con abbaglianti, piccole esplosioni⁵⁴.

La "rappresentazione" dell'isteria, così teatralmente curata, sembrava quasi risolvere in un'iperbole paradossale la questione proposta dal *Paradoxe* di Diderot: la sensibilità eccessiva e forse simulata, da "attrice", delle isteriche, veniva addormentata,

⁵¹ G. Didi-Huberman, *L'invenzione dell'isteria. Charcot e L'iconografia fotografica della Salpêtrière*, tr. it. Marietti, Genova-Milano 2008, p. 72. Anche Darwin aveva approfittato di quest'"ossessione" fotografica della psichiatria, che del resto era stata tra le prime scienze a servirsi della nuova tecnica: uno psichiatra inglese, Browne, gli fornì infatti molte fotografie per *L'espressione delle emozioni*, e pareri illuminanti. Cfr. P. Prodger, *La fotografia e L'espressione delle emozioni*, cit., pp. 442-443.

⁵² Dell'opera furono pubblicati tre volumi, tra il 1876 e il 1888, a cura di Bourneville e Regnard. Una traduzione italiana parziale, e una parziale riproposta delle *planches* fotografiche è in D.M. Bourneville, P.M.L. Regnard, *Tre storie d'isteria*, a cura di A. Fontana, Marsilio, Venezia 1982.

⁵³ Molte delle fotografie erano catalogate sotto il titolo di "attitudes passionnelles": ad esempio "extase", "beatitude", "supplication amoureuse". Cfr. Bourneville-Regnard, *Tre storie d'isteria*, cit., *passim*.

⁵⁴ Cfr. G. Didi-Huberman, *L'invenzione dell'isteria*, cit., pp. 211-291.

rimossa e poi sostituita da un'altra sensibilità perfettamente "recitata", con tutti i virtuosismi delle grandi attrici⁵⁵.

MONICA RICCIO è ricercatrice presso l'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (ISPF) del CNR-Napoli

riccio@ispf.cnr.it

⁵⁵ Secondo Didi-Huberman, i medici de la Salpêtrière speravano, in qualche modo, di arrivare alle stesse conclusioni del *Paradoxe*: le isteriche, come i grandi attori diderotiani, riuscendo a recitare così bene tutte le parti che erano loro "affidate", inducevano a sospettare della loro autenticità nella vita vera: «L'isterica *declama* così bene. Ma allora delle due cose una: o "compatisce" veramente la sua parte, e dunque è vero che il suo patire si rivela poco consistente? Oppure mima, interamente priva di affetto (...); il dolore che altrove *proclama* non è dunque, anch'esso, nient'altro che una finzione!? In breve, la sperimentazione ipnotica non avrà fatto altro che scavare un po' di più la questione relativa al *soggetto della simulazione*, nel tentativo di comprendere un soggetto isterico», *ibid.*, p. 286.

S&F_n. 14_2015

ANTROPOLOGIE

SALVATORE GIAMMUSSO

IDEE PER UN'ANTROPOLOGIA ERMENEUTICA*

1. Intro 2. Tra idealizzazione dell'umano e ideologia 3. Un'ermeneutica delle identità
4. Descrivere e comprendere le forme della vita 5. Riepilogo

ABSTRACT: *In the following paper, I would like to reconsider the paradigm of "classical" philosophical anthropology in the perspective of postmodernity. I plead in favor of an anthropological project continuing the tradition of Lebensphilosophie, especially Otto Friedrich Bollnow's claim for an anthropology without images. In fact, I present here a few considerations about a hermeneutic approach to anthropology. I try to make plausible that anthropology should not investigate the nature of the human being and his place in the cosmos, but rather describe identities in a practical sense. Its task is dual: it has to give a critical understanding of the unconscious images that form identities, both at a social and personal level; at the same time, it has to make appeal to a sense of responsibility for others and for the shaping of one's personal way of life. The mythological figure of Hermes, guide of souls and protector of transitions, is perfectly suited to this dual role of a hermeneutic anthropology, which not only makes theory, but also creates awareness and new opportunities for human advancement.*



1. Intro

Allo storico della filosofia e filosofo Kurt Flasch venne chiesto una volta durante un seminario perché fosse critico nei confronti dell'antropologia filosofica. "Sapete - rispose Flasch -, la filosofia ha a che fare con l'amore per il sapere, e non con le immagini dell'uomo. Se volete vedere immagini, vi conviene andare al cinema!" La risposta ironica di Flasch colpiva gli aspetti

* Questo scritto è dedicato con affetto al prof. Giuseppe Cacciatore per i suoi settant'anni.

idealistici e antropocentrici insiti nel concetto di “immagine dell’uomo” (*Menschenbild*); la sua è una buona provocazione, e va raccolta. Penso infatti che il progetto di un’antropologia abbia ancora senso, a patto di liberarla dagli aspetti inattuali e darle una forma più adatta alla situazione culturale della postmodernità. Per rimanere nel tema esposto in apertura, l’antropologia dovrebbe lasciare al cinema il compito di proiettare immagini dell’uomo e assumere per sé piuttosto il compito di indagarle criticamente.

La trasformazione dell’antropologia in senso critico si riallaccia alla proposta avanzata da Otto Friedrich Bollnow di un’antropologia priva di immagini; e sotto alcuni aspetti ne rappresenta la prosecuzione conseguente. Vorrei rendere plausibile questo approccio con alcune considerazioni sul paradigma classico dell’antropologia filosofica e sulle idee guida per una antropologia rinnovata negli obiettivi e nei metodi. Anticipo la tesi che andrò svolgendo: l’antropologia dovrebbe indagare non una generica condizione umana, ma i processi identitari a livello individuale e sociale; e a tal fine occorre un diverso filo conduttore: non la questione quale sia natura dell’essere umano e la sua posizione nel cosmo, ma chi siamo noi. L’accento non cade sull’essere, ma sul “noi”. Infatti, secondo una possibile concezione, l’antropologia riguarda l’autocomprensione della vita, e si distingue dagli intenti di un’ontologia fondamentale così come da quelli di una filosofia della natura umana orientata in senso più o meno idealistico. Seguendo il filo conduttore offerto dalla questione dell’identità, sostengo dunque un approccio ermeneutico all’antropologia: esso mette al centro dell’obiettivo la struttura delle identità sociali e individuali e procede in senso descrittivo-interpretativo, appellativo e critico. Un’antropologia filosofica assolve questo compito decostruendo le immagini che ci muovono; essa non è più un edificio sistematico fondato su precomprensioni dell’essere umano, ma diventa un sapere

fluido che rende visibile chi siamo noi e apre lo spazio per una decisione su chi vogliamo essere.

2. Tra idealizzazione dell'umano e ideologia

Il discorso può iniziare dal paradigma classico dell'antropologia filosofica. Mi riferisco soprattutto ai pionieri: Scheler, Plessner e Gehlen. Le loro rivalità sono note: si pensi ad esempio alla distanza tra le posizioni politiche di un liberale di sinistra come Plessner e un conservatore come Gehlen; del resto, la filosofia empirica di Gehlen è piuttosto lontana dall'approccio cosmologico come lo si trova in Scheler e Plessner: la prima si basa infatti sull'analisi del piano anatomico umano, il secondo sviluppa una comparazione delle forme di vita animali e dell'essere umano. Non sarebbe difficile aggiungere ulteriori esempi che rendano il senso delle differenze e dei contrasti personali, giunti fino ad accuse reciproche di plagio. Ma già queste polemiche sono piuttosto significative: si possono interpretare come una prova indiretta delle affinità inconsciamente percepite tra i diversi approcci, a dispetto delle rivalità teoriche e personali. Da una prospettiva diversa, oggi possiamo comprendere meglio le loro posizioni e riconoscere ad esempio che erano parti di un paradigma teorico unitario. Questo intendeva elaborare una nuova immagine dell'uomo in senso pratico che fosse fondata sui risultati delle scienze empiriche. Il concetto di una filosofia della natura era ben diverso da un ristretto positivismo: si collocava piuttosto sulla scia della filosofia kantiana in quanto questa aspirava a un filosofare scientifico quale base per l'orientamento pratico dell'essere umano.

In un certo senso l'antropologia filosofica "classica" poteva essere considerata come una prosecuzione della filosofia kantiana con altri mezzi. L'ideale kantiano dell'autonomia della ragione rimaneva un punto di riferimento. Il rappresentante più avanzato

dell'antropologia filosofica, Helmuth Plessner, un autore vicino alla *Lebensphilosophie* diltheyana e alla fenomenologia husserliana, pensava in fondo come un kantiano: teneva fermo l'ideale della dignità umana, cercando di giustificarlo attraverso una filosofia del mondo organico. Rispetto a Kant l'antropologia filosofica "classica" si distingueva per il massiccio ricorso alle scienze della vita: così poteva stabilire una comparazione tra la struttura vitale delle forme organiche e dell'uomo e giungere alla tesi della particolarità dell'essere umano. Che Gehlen abbia basato la sua analisi solo sull'anatomia umana non è decisivo, giacché questo suo metodo giungeva a una conclusione che si lascia ben riassorbire all'interno di un paradigma comune, per il quale le scienze empiriche e la filosofia della natura dimostrano il monopolio umano di determinate forme di comportamento. Non a caso Scheler parla di "posizione nel cosmo" (*Stellung im Kosmos*), Gehlen di "posizione particolare" (*Sonderstellung*) e Plessner di "posizione mondana" (*Weltstellung*) dell'uomo; nonostante le differenze di accenti e le rivalità, questi autori condividevano un vocabolario comune e anche un modo determinato di porre le questioni e di trovarvi risposta. Li guidava la tradizionale questione dell'antropologia, cosa sia l'uomo, cui cercavano una risposta seguendo il filo conduttore offerto dal concetto di natura: la questione antropologica veniva così risolta nel determinare il luogo che l'essere umano occupa nella natura confrontando la sua forma di vita con altre forme.

La comparazione tra la forma umana e quella animale sembra oggi essere superata. Non è in discussione il metodo comparativo come tale, che è stato usato in filosofia sin dai tempi di Platone e Aristotele, e anche per le scienze umane contemporanee rappresenta ancora uno strumento di lavoro utile ad avanzare ipotesi per l'interpretazione di fatti problematici. Si pensi ad esempio a quanto avviene oggi nelle neuroscienze e nel cognitivismo, che lavorano tra l'altro a una comparazione dell'intelligenza

artificiale e di quella umana. Non è solo questo spostamento di interessi nell'orientamento della ricerca contemporanea a rendere obsoleto il paradigma dell'antropologia filosofica classica. Il punto cruciale è un altro. L'antropologia filosofica classica dava una risposta rassicurante alla questione circa il posto dell'uomo nel cosmo: comparando le forme di vita (o anche analizzando l'anatomia umana), riconosceva dei deficit naturali nella biologia umana e concludeva che l'uomo si trova in una condizione privilegiata proprio in virtù di questi deficit. In breve: la forma umana di vita si distingue rispetto ad altre forme organiche per una posizione di monopolio; solo l'uomo può ridere e piangere (Plessner), può avere istituzioni (Gehlen) e visione di essenze (Scheler). L'antropologia afferma dunque una distinzione in termini di principio tra l'animale e l'essere umano: con la tesi secondo cui l'autonomia del mondo umano sarebbe già scritta nella sua biologia si radicalizza così un principio idealistico.

Due argomenti parlano contro queste immagini ideali, così come ad esempio Plessner le elabora a difesa della dignità umana. Se consideriamo le tragiche esperienze politiche dell'Europa nel secolo passato, possiamo riconoscere che l'idealismo umanistico ha senso nel contesto della modernità classica, ossia in un contesto in cui lo Stato burocratico e totalitario minaccia la dignità e la stessa esistenza fisica delle minoranze e dei singoli. Ma al di fuori di questo ambito l'efficacia di questo genere di argomentazioni si sfilaccia. In una società multiculturale come quella odierna siamo confrontati con altri problemi, ad esempio l'integrazione delle culture e lo sviluppo delle libertà individuali e sociali nella vita democratica; e si avverte l'esigenza piuttosto di un concetto di democrazia valido dal punto di vista interculturale. Al contrario il concetto della dignità umana, un prodotto dell'antichità classica e del cristianesimo moderno, appare sotto questo aspetto troppo unilaterale, se non vago.

A queste osservazioni di natura politica si aggiungono argomenti epistemologici. Rigide distinzioni di principio sono esposte al rischio di entrare in conflitto con i dati empirici. Mi limito a ricordare il caso della scimpanzé Washoe, che fu addestrata sul fine degli anni Sessanta da Allen e Beatrice Gardner. A Washoe veniva posta la domanda cosa vedesse guardando la sua immagine allo specchio; Washoe rispondeva “Me, Washoe”: in altri termini Washoe poteva distinguere tra “io” e “me”. La tesi plessneriana secondo cui l’essere umano si distingue per la posizione eccentrica di vita implica che solo l’essere umano possa essere centro e periferia del suo ambiente di vita; e per questo motivo solo lui può distinguere linguisticamente tra un “io” soggetto e un “me” oggetto. Rispetto a questa flessibilità umana, l’animale appare piuttosto vincolato al suo centro di vita – la sua è infatti una posizionalità centrica – e non può mai oggettivarsi. Solo l’essere umano ne è capace.

Ora, a me sembra che con questa rigida distinzione Plessner voglia stabilire più che altro una nuova forma di sicurezza pratica e un *telos* per l’essere umano. Del resto proprio questo è il *punctum dolens* dell’antropologia filosofica classica. Ai problemi che essa poneva era sotteso il bisogno implicito di compensare un deficit di senso con un’immagine ideale, che potesse costituire un punto archimedeo per la teoria e la vita pratica. In effetti l’antropologia non si limitò a proporre una chiarificazione teoretica dell’identità umana, una determinazione scientifica, ma si estese anche a un “*Sollen*” implicito, a un insieme di doveri e fini che derivavano da quella determinazione come destinazione specifica dell’essere umano. Da un punto di vista storico-filosofico l’antropologia del Novecento rimane legata a quella tradizione idealistica che cerca una “*Bestimmung des Menschen*”, in cui appunto determinazione e destinazione si confondono. In Scheler abbiamo l’idea secondo cui l’uomo è un essere spirituale e per questo l’ascesi va considerata come la forma più compiuta di

umanità; non si fa fatica a cogliere l'immagine del conflitto titanico fra le forze spirituali e quelle vitali che anima la sua antropologia. Gehlen ricava invece dalla tesi dell'uomo come essere carente esposto alla minacciosa complessità della vita l'idea secondo cui il compimento dell'essere umano sta nella riduzione della complessità: questa è appunto l'immagine leviatanica delle istituzioni quali poteri che devono imporre una regola stabilizzante a un essere per sua natura precario e instabile. Nel caso di Gehlen vale la critica dell'ideologia più che quella dell'idealismo, giacché egli deriva la sua richiesta di istituzioni conservatrici direttamente dalla teoria dell'uomo come essere carente. Tuttavia anche la sua posizione sembra oscillare tra essere e dover essere, senza che sia stata chiarita e riflettuta del tutto la relazione dell'antropologia con il mondo storico. Nel paradigma classico dell'antropologia filosofica determinazione e destinazione dell'uomo appaiono dunque strettamente intrecciate e mediate da un'immagine, per cui il piano empirico e bisogno di orientamento pratico risultano confusi.

Penso che un'antropologia rinnovata dovrebbe guardarsi da questa confusione, e un primo passo in questa direzione consisterebbe nel chiarire lo status logico delle sue proposizioni. Mi sembra anche importante che l'antropologia riconsideri il suo rapporto con il modello scientifico offerto dalle scienze della natura. Nel nostro mondo postmoderno l'assolutizzazione della scienza sperimentale quale modello di razionalità non è più sostenibile; e anzi quella combinazione di scienza e filosofia della storia per la quale la storia umana tenderebbe alla razionalità scientifica appare sempre più come un mito della cultura positivista. Come Paul Feyerabend ha mostrato, i fatti scientifici sono componenti costitutive di un modello del mondo che li fa apparire come dati naturali; ma la formazione di questo modello è per sua natura un processo politico. Non è casuale dunque che al termine delle mie

considerazioni sosterrò un rinnovato approccio antropologico che sappia tenere nel giusto conto il momento dell'arte, qui intesa come arte del vedere critico.

3. *Un'ermeneutica delle identità*

Le perplessità nei confronti del paradigma dell'antropologia classica non devono condurci a una presa di distanza radicale dall'antropologia filosofica. Non si possono dimenticare i contributi fondamentali alla fenomenologia della corporeità e alla letteratura fenomenologica in genere offerti dagli autori che si sono richiamati all'orientamento antropologico in filosofia. Diversi concetti hanno dimostrato un notevole valore euristico per una teoria della cultura. Solo per citare alcuni casi, si può pensare alla teoria dell'insondabilità della vita nella scuola diltheyana, le cui ramificazioni arrivano alla stessa critica dell'antropologia nei tardi anni Settanta; e più in particolare alla teoria degli stili di vita in Erich Rothacker e a quella della relazioni vitali e del comprendere in Otto Friedrich Bollnow.

Occorre distinguere tra l'analisi fenomenologica della corporeità, intesa come luogo in cui natura e cultura risultano strettamente intrecciate, e il paradigma classico dell'antropologia. E non perché - come sosteneva Heidegger perfidamente - l'antropologia sarebbe poco filosofica. Ma perché nella sua fase classica era stata sospinta dall'approccio in chiave di filosofia della natura a ragionare in senso antropocentrico e ad affermare per conseguenza che solo l'uomo possa fare questo e quello. Dico dunque che l'antropologia classica oscillava tra idealismo e ideologia proprio per il suo modo di porre i problemi e cercarvi risposte (con un occhio rivolto alla filosofia contemporanea della mente si potrebbe dire qualcosa di analogo dell'approccio cibernetico e della sua indagine circa "*what computers can't do*"). L'argomento "solo l'uomo può fare 'x'" non è solo idealistico e

rassicurante ma anche tautologico; l'esito cui perviene – per parafrasare Gertrud Stein in modo provocatorio – sarebbe più o meno questo: “l'uomo è l'uomo è l'uomo è l'uomo”. L'antropologia filosofica classica giungeva a questo risultato ambivalente e tautologico poiché era animata dalla preoccupazione di dimostrare in modo scientifico e filosofico la dignità umana. Considerando il suo antropocentrismo, ci sarebbe da chiedere inoltre chi amministri questa immagine dell'essere umano e a quale fine. C'è il rischio che un discorso antropologico introduca in maniera surrettizia elementi ideologici. Nel dubbio, meglio l'iconoclastia che l'ideologia. In altri termini: un'antropologia rinnovata nel suo impianto dovrebbe liberarsi sia dall'antropocentrismo sia dall'ideologia, e apprendere a essere “negativa” e critica, specie nei riguardi delle istituzioni che hanno un interesse ad affermare un'immagine “positiva” dell'essere umano.

Una possibilità potrebbe essere data da quel tipo di posizione dei problemi che si regola secondo il principio di insondabilità (*Unergründlichkeit*). Questo principio sorge nel contesto determinato della *Lebensphilosophie* ermeneutica di scuola diltheyana, deriva cioè da una radicale concezione storica della vita; e tuttavia ha una portata che va molto oltre l'ambito ristretto di una scuola filosofica. Lo possiamo intendere come un approccio pluralistico e critico alla cultura e all'essere umano che pone in risalto il tema delle individualità storiche, e le fa valere in senso teorico e pratico. Il concetto dell'insondabilità della vita non aspira a una fondazione ultima delle scienze storico-sociali, né tanto meno va alla ricerca di un senso universale della storia; piuttosto suggerisce una regola: considerare ogni fenomeno individuale del mondo storico come già sempre formato in senso culturale e al tempo stesso aperto a nuove possibilità di senso grazie a nuove interpretazioni/decisioni. In questo modo si rivendica la specificità delle individualità storiche e si afferma anche qualcosa riguardo alla comprensione

dell'umano: ossia che le strutture della vita dipendono anche dal modo in cui si decide di categorizzarle.

Ora, come dovrà regolarsi un'antropologia che assuma la regola dell'insondabilità? Di sicuro non cercherà strutture ontologiche né porrà la questione della posizione dell'uomo nel cosmo; ma tanto meno potrà orientarsi seguendo solo i dati biologici e anatomici che distinguono la specie umana o le condizioni trascendentali della possibilità dell'essere umano, come faceva Plessner ancora negli anni Sessanta, ad esempio in "Conditio humana". Un'antropologia che si regoli secondo il principio di insondabilità rinuncerà volentieri alla pretesa di rappresentare una "prima philosophia" critica, che l'antropologia filosofica classica aveva avanzato sulla scia della filosofia trascendentale; ma a questa rinuncia farà seguito una nuova e più profonda consapevolezza della storicità: essa cercherà così di trasporre questo suo senso storico nel modo di porre le questioni che guidano la ricerca, in modo da tenere insieme determinatezza e apertura, strutture della vita e potere creativo, conoscenza e formazione di sé.

Si pone allora il problema di trovare un filo conduttore adatto a questo interesse conoscitivo. Occorre una questione che orienti la ricerca verso i caratteri, i tipi e gli stili di vita, e lo faccia in maniera tale da lasciar emergere anche una nuova coscienza creativa. La questione chi siamo noi, la questione dell'identità, ha queste caratteristiche. Vediamo di chiarire in quale senso determinato, giacché essa si lascia intendere in diversi sensi. Ad esempio la si può intendere come "cosa siamo noi?", e questo tipo di domanda porta in maniera più o meno consapevole – come è realmente accaduto nella storia della metafisica occidentale – a pensare che l'essenza sia una "cosa", una datità immutabile. È anche possibile porre l'accento sull'essere e la risposta che ne deriva potrebbe suonare così: l'identità dell'essere umano si definisce attraverso la relazione e la comprensione dell'essere.

In un'antropologia di orientamento storico-ermeneutico non può essere questo il centro dell'interesse, visto che questo senso della questione rientra piuttosto nell'ambito di una ontologia fondamentale. Ma un altro senso della questione chi siamo noi allude alla costruzione sociale e personale delle identità, e questo è rilevante per la ricerca antropologica. Infatti il tema può essere inteso anche in un senso oggettivo; e come tale potrebbe essere svolto ad esempio nel modo che segue: "chi siamo noi in quanto uomini della postmodernità, in quanto intellettuali, in quanto persone responsabili?" In questa accezione la questione va alla ricerca di connessioni di senso determinate; d'altra parte - come vedremo più avanti - essa contiene qualcosa in più, che non si esaurisce nella descrizione fenomenologica di strutture oggettive e sollecita piuttosto una presa di coscienza e una decisione creativa. Per questo la questione dell'identità ha un carattere insondabile, ossia cerca risposte determinate e al tempo stesso rimane indeterminata e provocatoria. Una antropologia rifondata su basi ermeneutiche può far ricorso a questo senso della questione e riorientare la sua ricerca: non più, quindi, una teoria comparativa dell'identità umana nel contesto della natura, ma un approccio che interpreti la struttura delle identità personali e sociali secondo il principio di insondabilità.

Senza alcun dubbio già nella formulazione di questa possibile trasformazione del paradigma è implicata una quantità di problemi. Giusto per restare nell'esempio citato, si potrebbe obiettare che discipline quali la storia della cultura, la psicologia sociale e la psicologia della personalità possono offrire una risposta alla questione dell'identità. A buon diritto si potrebbe chiedere quindi in che relazione si trovi un approccio in chiave di antropologia ermeneutica rispetto alle scienze particolari. A fare da avvocato del diavolo, si potrebbe dubitare che una antropologia ermeneutica si distingua dalle discipline particolari; e affermare inoltre che - se anche si distinguesse - non sarebbe realmente

necessaria per elaborare una teoria fenomenologico-ermeneutica delle identità sociali e personali, visto che per questo fine bastano le scienze particolari; infine anche l'elemento squisitamente filosofico in una antropologia ermeneutica potrebbe apparire dubbio, tanto più che essa poggia sul concetto di identità, che non è del tutto esente da problemi. Vorrei subito dire che queste possibili obiezioni sono serie e richiedono una discussione approfondita; qui posso solo indicare la direzione che una risposta soddisfacente dovrebbe intraprendere.

Comincio con una osservazione generale che riguarda il carattere filosofico di un approccio teorico. Ci sono autori che usano il termine "filosofia" riservandolo a se stessi e negandolo a quegli approcci che non sono riconducibili ai propri schemi. Si pensi a Heidegger e al suo rapporto con l'antropologia filosofica. Com'è noto, Heidegger imputava all'antropologia filosofica classica di essere poco "filosofica" e di pensare l'uomo come semplice presenza. Heidegger sosteneva il primato della questione dell'Essere e dell'Esserci e riteneva che solo a partire di qui si aprisse lo spazio per la riflessione filosofica. Non sorprende che sulla base di questo concetto ristretto di filosofia Heidegger potesse gettare ombre su approcci autonomi che non potevano essere ridotti alla sua terminologia. Portando all'assurdo il suo argomento, si dovrebbe considerare poco filosofico lo stesso Socrate, che del senso dell'essere non sapeva nulla e si dichiarava interessato solo alle cose d'amore. Un paradosso, ovviamente; ma non capita per caso. A renderlo possibile è una posizione filosofica autoreferenziale, una sorta di autismo filosofico che non riconosce la pluralità delle tradizioni di pensiero. Se dunque ci poniamo la questione del carattere filosofico dell'antropologia, non sarà quale forma di legittimazione di fronte a una specifica tradizione che – per quanto brillante – sia assunta come esclusivo criterio di

riferimento. Piuttosto si tratta di chiarire i rapporti tra filosofia e scienze particolari.

Infatti un'antropologia ermeneutica dovrebbe far ricorso ai contributi offerti dalle scienze. Non c'è dubbio che proverebbe un naturale interesse per quelle teorie che chiariscono i processi identitari ai diversi livelli della persona, della società e della cultura. Ma non potrebbe risolversi né in una teoria sistematica dell'identità come potrebbe intenderla una sociologia del sapere né in una teoria psicologica della personalità e neppure in una fondazione di queste discipline nel senso di una filosofia trascendentale. Un'antropologia ermeneutica è in un rapporto di circolarità con le scienze particolari, ma non per questo perde di vista il suo compito filosofico.

Ma quale è dunque questo compito? Sulla scia della tradizione fenomenologica possiamo indicarlo in primo luogo nella descrizione di strutture categoriali. Una fenomenologia delle identità indaga gli ambiti significativi all'interno dei quali individuiamo qualcosa in quanto qualcosa. La questione chi siamo noi si focalizza così su un obiettivo specifico: descrivere e far risaltare le condizioni per cui facciamo esperienza di qualcosa come ad esempio uomo postmoderno, intellettuale, persona responsabile. Ma qui si intende anche qualcosa di più rispetto a una pura analisi categoriale. Come accennavo, un'antropologia ermeneutica dovrebbe essere critica e portarci a scoprire quelle immagini e concezioni inconsapevoli su cui si costruiscono le identità. Ritornerò su questa idea in un punto successivo di queste considerazioni. Per il momento vorrei sottolineare che le scienze particolari e le teorie dell'identità non sono in grado di svolgere una critica della cultura. Per questo suo andamento fenomenologico e critico-culturale un approccio ermeneutico all'antropologia può quindi già dirsi "filosofico". Ma non è tutto. A caratterizzarla sono altri due altri elementi importanti che mancano quasi del tutto nelle scienze particolari – anche in

quelle che procedono con metodi qualitativi - , ossia un tratto integrativo e uno performativo.

Ricordiamo innanzitutto che la filosofia ermeneutica si può intendere alla luce del concetto di integrazione. Il principio di insondabilità offre la regola che disciplina l'aspirazione dell'ermeneutica a comprendere la testura del mondo, la realtà nella sua interezza. Esso afferma che le forme della cultura e i contenuti della vita storica sono fenomeni covarianti che crescono insieme e sono in rapporto reciproco. In base a questo principio il lavoro ermeneutico si concentra sui fenomeni particolari della vita umana, ma li tratta come testi, ossia come un sistema articolato di relazioni, che rinviano a contesti di più ampie dimensioni; e poi pone la questione quale ruolo e funzione i testi svolgano all'interno di un determinato contesto di vita. Chiamiamo integrativa questa procedura perché interpreta il senso di una parte in relazione a un intero; ma vale anche il contrario: si possono invertire i rapporti tra tutto e parti e chiedere ad esempio come debba essere articolato il contesto affinché un fenomeno testuale venga inteso come parte dotata di senso al suo interno. Questa procedura ermeneutica è ben diversa dalla concezione idealistico-dialettica dello spirito come soggetto che si sviluppa attraverso i fenomeni particolari. Nella prospettiva ermeneutica i rapporti tra tutto e parti sono del tutto reversibili: e dunque non c'è fenomeno testuale che non possa essere considerato sotto un altro punto di vista come un contesto. Tutto dipende dall'interesse conoscitivo. Entrambe le direzioni di indagine, quella dalla parte al tutto e quella dal tutto alla parte, creano connessioni di senso e interpretano i loro oggetti in senso integrativo, senza per questo assolutizzare una determinata linea causale.

Se dunque rivendichiamo per l'antropologia un procedere integrativo, le stiamo attribuendo il compito di descrivere identità in modo critico e di renderle comprensibili

interpretandole alla luce della logica ermeneutica di tutto e parti. Cito un paio di esempi per illustrare sulla base di fenomeni particolari questo metodo. Inizio con un esempio scelto dal campo della politica. Nel mondo occidentale siamo ormai così abituati al concetto di democrazia che ci appare ovvio. Ma sappiamo bene che non è così. Le esperienze del secolo scorso in Italia, Germania e Spagna hanno mostrato come possano cadere regimi liberali e repubbliche cui manchi una diffusa cultura della democrazia. Se poniamo la questione chi siamo noi in quanto democratici occidentali, vogliamo dunque creare uno spazio per una rinnovata riflessione critica sulla nostra identità politica in quanto occidentali. Ritornerò più avanti sul fatto che in questo caso non si sta evocando un nazionalismo ingenuo e reazionario né si intendono idealizzare i sistemi politici liberali; al contrario, la questione va in una altra direzione: occorre cercare i presupposti e le opzioni implicite in un sistema democratico che ritenga ad esempio la stabilità del sistema finanziario più importante rispetto al diritto dei cittadini a una vita buona e alla loro partecipazione ai processi decisionali. Questo è un punto delicato che non riguarda solo la riflessione teorica. La qualità della vita pubblica dipende anche dalla concezione implicita della democrazia che ne hanno i cittadini.

Ora, il principio di insondabilità ci direbbe che le forme di autocomprensione umana e le strutture del mondo della vita rinviano l'una all'altra e che dunque dobbiamo indagare le prime per comprendere le seconde, e viceversa. Questo potrebbe spingerci a cercare una risposta alla questione della nostra identità di democratici in un'analisi delle relazioni tra le concezioni della democrazia e i sistemi oggettivi che formano la vita politica: da una parte rappresentazioni sociali e tendenze dei cittadini, in breve: la loro mentalità, dall'altra il sistema giuridico ed economico. Si dovrebbe chiedere ad esempio se una concezione della democrazia che da un lato accetti come fisiologiche la corruzione,

l'evasione fiscale e la manipolazione dell'opinione pubblica attraverso il controllo dei media, e d'altro lato consideri secondario educare e motivare i cittadini all'assunzione di una responsabilità politica dica qualcosa riguardo alla struttura reale del potere. Formulato con il linguaggio della logica ermeneutica: ci sarebbe da indagare se l'analisi delle parti e della loro funzione lasci intravedere un senso dell'intero che non conosciamo del tutto proprio perché è incompatibile con il senso preteso nella narrativa pubblica. Sarebbe anche sensato chiedere inoltre come il sistema politico debba essere articolato nel suo insieme perché quei fenomeni appaiano dotati di senso. Si potrebbe ben ipotizzare che un siffatto sistema abbia solo l'impalcatura formale della democrazia senza per questo averne l'ethos, ragione per cui è esposto a nemici più raffinati se confrontati con i fascismi del ventesimo secolo.

Cito un altro esempio tratto dalla sfera dell'etica. È in discussione un tema sensibile per le società industriali avanzate quale il fenomeno della nascita. Il principio di insondabilità ci direbbe che anche un fatto così strettamente connesso alla *conditio humana* come la nascita è formato in senso culturale e dipende dalla concezione che ne ha una società ovvero, su un altro piano, una persona particolare. Se un'antropologia ermeneutica pone la questione chi siamo noi in quanto membri di società in piena regressione demografica, vuole dunque comprendere il fenomeno della nascita alla luce delle forme culturali della società e rendere queste responsabili. Al lavoro interpretativo toccherebbe avanzare ipotesi al riguardo facendo ricorso a una pluralità di metodi. Si dovrebbe ad esempio indagare che funzione svolgano fenomeni come il controllo delle nascite, le interruzioni di gravidanza, la perdita del desiderio e poi per converso come le strutture sociali debbano essere articolate nel loro insieme perché questi comportamenti vi appaiano sensati. Si potrebbe ad esempio avanzare l'ipotesi che si tratti di società afflitte da un

narcisismo di massa in cui il modo di intendere la sessualità non ha più quel ruolo emancipatorio che poteva avere ancora negli anni Sessanta, e rappresenta piuttosto un fenomeno regressivo che rinuncia alla responsabilità per il futuro.

Infine un ultimo esempio tratto dall'ambito della psicologia. Se chiediamo chi siamo noi in quanto esseri che respiriamo, intendiamo richiamare l'attenzione su una funzione della nostra corporeità che è essenziale per la vita. Il respirare è un'attività tanto ovvia che iniziamo a osservarla quando siamo stanchi o in affanno. Perlopiù respiriamo senza accorgercene. Ma proprio questo è il punto. Il respiro è al tempo stesso ovvio e inconscio. Ora, la questione chi siamo noi ha un effetto straniante perché in questo caso porta l'attenzione su qualcosa che non viene percepito e lo rende visibile. Si potrebbe indagare ad esempio se uno stile contratto del respiro dica qualcosa di nuovo sulla costruzione generale della personalità. Come negli altri esempi citati, sarebbe anche possibile invertire la direzione della ricerca e indagare come il carattere debba essere strutturato nel suo insieme perché questo stile determinato appaia adeguato al contesto. Si potrebbe ipotizzare che il carattere introverso sia correlato con questo stile del respiro; e in libera variazione si potrebbe porre la questione riguardo agli effetti che uno stile più rilassato potrebbe avere sul carattere.

Non posso entrare qui in dettagli più particolareggiati. Mi basta rendere plausibile un modo di lavorare che integri i risultati delle scienze particolari nel contesto dell'attività filosofica. Ma l'accento va posto su quest'ultima. Quando l'antropologia pone la questione chi siamo noi nel senso su citato, tratta contenuti oggettivi, avanza ipotesi, fa ricerca, propone tesi che possono essere dibattute e recepite, insomma fa anche una serie di operazioni che sono proprie del lavoro "scientifico" delle discipline umanistiche; ma in realtà fa tutto questo guidata dal fine di comprendere la vita, e si approssima a questo scopo

estraniano e rendendo visibile in un altro modo quello che è ovvio e implicito. Si capisce allora che la questione filosofica dell'identità - pur essendo legata a un ambito della realtà oggettiva e ai saperi che la studiano - eccede l'ambito della scienza, anche di quella in prevalenza qualitativa. Si vede dagli esempi di che cosa si tratta: la risposta alla questione descrive e interpreta forme dell'inconscio e in più provoca una risposta, giacché mette in discussione di volta in volta la nostra identità quali cittadini di una democrazia, quali membri di società tardo-capitalistiche, quali individui incarnati. Essa vuole rendere visibili nuove possibilità dell'essere uomini, che si distinguono per una più adeguata responsabilità politica, etica, personale.

Del resto, già nella sua forma linguistica la questione chi siamo noi rimanda a qualcosa di più di una risposta descrittivo-interpretativa. In breve, potremmo dire che suona "strana". Ma questa sua stranezza non è casuale: vi risuona un sapere andato perduto, una sorta di "non mi raccapezzo" (*ich kenne mich nicht aus*), che secondo Wittgenstein ha ogni vera questione filosofica; d'altra parte essa contiene una forte tensione a realizzare la conoscenza di sé secondo l'antico monito delfico, che anche per un moderno come Baltasar Gracián rappresenta la condizione di ogni forma sociale di vita. L'effetto straniante e sorprendente dipende dunque dal fatto che nella questione si incrociano due sensi opposti: al tempo stesso un'aporia e un desiderio di sapere. Questo incrocio di sensi ci mette in difficoltà, ma ci sollecita anche a vedere con altri occhi quanto ci sembra già sempre conosciuto e ovvio. Di questo vivono appunto l'amore e la ricerca del sapere. Per questo un'antropologia che segua questo ambiguo filo conduttore è "filosofica": essa estrania il proprio e ovvio in un modo tale da rendere possibile un nuovo movimento del sapere, un appropriamento nuovo e produttivo dell'estraneo e inconscio.

Abbiamo detto che la risposta alla questione può regolarsi secondo una logica ermeneutica che descrive e interpreta testi e contesti, ma – come ora si comprende – non si esaurisce in questo suo movimento teoretico. Essa si compie piuttosto nell'appello e nella pro-vocazione: ha senso perché chiama in causa, chiama a una decisione, proprio come faceva l'antico Diogene, quando nel mezzo del pieno giorno si aggirava per l'agorà di Atene con una lanterna cercando l'uomo. Questo paradosso si lascia intendere come sfida a diventar uomini e a decidere di se stessi; e sotto questo aspetto non appare come la bizzarria di un vecchio pazzo, ma è del tutto comprensibile nel suo carattere provocatorio e pratico. In modo analogo risuona nella questione dell'identità un appello, che provoca una presa di posizione responsabile su chi si vuole essere. Anche per questo suo legame con la dimensione pratica l'antropologia non può essere confusa con una scienza particolare. Siccome cerca di rendere comprensibile la costruzione delle identità, ha alcuni punti di contatto con quelle parti della sociologia comprendente, della psicologia sociale e della teoria della personalità che si occupano dell'identità sociale e personale. Ma se ne distacca in primo luogo per il modo specifico in cui si tratta i suoi oggetti, che appunto si muove nel solco della tradizione fenomenologico-ermeneutica; a questo si aggiunge un ulteriore aspetto: essa motiva alla ricerca dell'identità e a divenir se stessi, un processo che d'altra parte non è mai completamente compiuto, e in questo senso è insondabile. Le risposte dell'antropologia alla questione chi siamo noi sono dunque oggettive e al tempo stesso sempre aperte per nuove appropriazioni e determinazioni di senso.

Non potrebbe essere altrimenti, perché la questione si riferisce a un fenomeno dalla struttura ambigua, che non si lascia mai risolvere in modo definitivo. Vediamo perché. La sfera di quello che è ovvio e conosciuto si forma nel mondo della vita in maniera naturale attraverso istituzioni come la famiglia, la scuola, il

lavoro ecc. Per questo noi abbiamo già sempre una conoscenza di chi noi siamo; d'altra parte è pur vero che non possiamo mai determinare del tutto la nostra identità. Le forme della nostra vita ci sfuggono ed è pura illusione pensare di poterle controllare rigidamente. Diverse tradizioni e filoni della filosofia contemporanea hanno richiamato l'attenzione su questo fenomeno: "sono, ma non mi ho", affermano Bloch e Plessner, e questa tesi trova parecchie assonanze nel concetto dell'ambiguità del corpo vissuto in Merleau-Ponty. Il corpo proprio non è mai del tutto disponibile, e men che meno lo è l'inconscio. Come Waldenfels dice efficacemente, la relazione a se stessi è in realtà un esser sottratti a se stessi (*Selbstbezug ist eigentlich Selbstentzug*). Questo si lascia ben dimostrare nel caso del fenomeno dell'identità: essa è al tempo stesso qualcosa di noto e ovvio, ma anche qualcosa di aperto all'estraneità. Infatti l'identità non è mai statica, il suo limite è fluido e cambia attraverso appropriazioni e perdite.

Per la verità, si potrebbe obiettare che per questo fenomeno ambivalente il concetto di identità non sia adatto. Da un punto di vista logico l'identità è esprimibile come $A=A$. La formula si riferisce al fatto che un certo essere non cambia e rimane appunto uguale a se stesso; al contrario qui si sostiene che nel vissuto dell'identità si trova un inseparabile intreccio del proprio e dell'estraneo. Ora, l'obiezione su citata sarebbe efficace solo se si potesse ridurre l'uomo nella sua interezza al mero soggetto logico-epistemologico. Questo tipo di obiezione muove in maniera implicita o esplicita da un presupposto riduzionistico che afferma il primato del soggetto logico. Ma proprio a questa semplificazione si sono opposti l'antropologia e la fenomenologia a partire da Dilthey.

Del resto non è un caso che il concetto di identità svolga un ruolo rilevante nelle scienze sociali. Si pensi ad autori classici come Kurt Lewin, Erwin Goffman, George Herbert Mead, Erik Erikson,

che per l'appunto hanno tolto a oggetto delle loro indagini la costruzione sociale e personale dell'identità. Nelle loro teorie - e anche nelle teorie contemporanee come in quella di Habermas - il termine non designa una costante antropologica: per "identità" si intende piuttosto l'insieme delle caratteristiche nell'autocomprensione di individui e gruppi che vengono considerate significative e costitutive del Sé. Si può quindi ben usare il concetto di identità per descrivere un campo di rappresentazioni, atmosfere e tendenze con cui individui e gruppi si identificano, un campo cui sentono di appartenere nella distanza dall'altro da sé. In questo senso il concetto è neutro e non risulta appesantito da pregiudizi di tipo politico.

Che il tema "identità politica" possa diventare parola d'ordine e strumento di potere di una politica regressiva che instilla in una popolazione odio e ansia per lo straniero, non ha a che fare con la scienza, ma con l'ideologia. Questo è il risultato di un'altra forma di semplificazione - questa volta in mala fede - che manipola il bisogno di appartenenza in maniera tale da trasformarlo in una aggressione contro l'estraneo. È appena il caso di aggiungere che queste strategie non rappresentano una buona obiezione contro il concetto di identità in quanto tale, e anzi testimoniano in maniera indiretta quanto sia importante per gruppi e individui il processo di autoidentificazione.

Una antropologia ermeneutica prende in considerazione questo bisogno in una maniera che la differenzia dalle discipline particolari. Anche quando procedono in senso qualitativo, queste ultime vogliono fissare e determinare. Nel caso delle questioni delle scienze naturali (e anche nelle scienze sociali) vale quello che Simmel affermava in relazione al denaro: esso disciplina il qualitativo di modo che venga ridotto al quantitativo. Richiamandosi alla logica ermeneutica di Misch, Plessner parlava a proposito del metodo esplicativo-causale come di una *cognitio circa rem*, che rende disponibile la qualità sotto forma di una

costellazione di dati quantitativi. Invece la filosofia è una forma di vita che ha una disciplina sui generis (per non dire che è indisciplinata). Faceva bene Kurt Flasch a ricordare che la filosofia è innanzitutto amore per il sapere; ma in quanto tale è una forma di vita che non si lascia ridurre a dati numerici, e vive piuttosto di qualità. Lo possiamo reinterpretare liberamente in termini ermeneutici: la filosofia - potremmo dire - è movimento, animato da un'energia erotica, che va dal non sapere al sapere, dall'estraneo e sorprendente alla conoscenza, e viceversa, si avventura anche dal noto e conosciuto verso l'ignoto. Questo, tra l'altro, era proprio il caso di Socrate, che - sapendo di non sapere - era disponibile a incontrare gli altri con fiducia sul terreno del dialogo. Ora, la questione filosofica dell'identità va giusto in questa direzione: essa compie lo stesso movimento di Socrate perché ammette di non sapere e si muove verso il sapere. In altri termini, cerca risposte oggettive alla questione delle identità avvalendosi dei contributi delle scienze particolari e vuole rendere visibili identità formate; d'altra parte - come si è detto - non si risolve del tutto in queste risposte teoretiche. La questione chi siamo noi contiene qualcosa in più: rappresenta un appello a conoscere e a diventare se stessi; e in questo senso essa si compie nel movimento opposto, dal sapere all'essere, secondo il monito di Pindaro "Diventa ciò che sei", che Nietzsche giustamente apprezzava molto. Questo duplice movimento, filosofico per eccellenza, caratterizza dunque un'antropologia ermeneutica e rende obsoleta anche l'obiezione di Heidegger secondo cui l'antropologia sarebbe troppo poco filosofica.

Vorrei dire qualcosa in più su questo secondo movimento dal sapere all'essere in cui si compie la ricerca antropologica. Si consideri che nella questione dell'identità chi indaga e l'oggetto dell'indagine non si trovano in un luogo esterno alla questione stessa, e sono essi stessi in gioco. Per parafrasare il Rilke del "Torso arcaico di Apollo", la questione chi siamo noi ci ammonisce

a cambiare la nostra vita, ad assumere la responsabilità dell'identità già formata e a trasformarla creativamente. Se quindi, da un lato, abbiamo già sempre un'identità, che discipline particolari possono indagare secondo un metodo oggettivo-qualitativo e presentare, d'altro lato essa rimane pur sempre un compito, proprio come è sempre un compito diventare il corpo che noi già sempre siamo, secondo la felice formulazione di Gernot Böhme. Il senso della questione antropologica consiste anche in questo: risveglia e mette la vita in movimento. Nella risposta alla questione dell'identità siamo coinvolti nel compito di comprendere meglio e decidere chi siamo noi. La questione antropologica dà un impulso per un nuovo pensare e per nuove decisioni in relazione al proprio e all'estraneo. Formulato in termini generali: un'antropologia ermeneutica mette in relazione il familiare e l'estraneo di modo che diventi possibile un'appropriazione dell'estraneo e un'estraneazione del proprio. E questo è proprio il movimento erotico della filosofia.

Seguendo il filo conduttore della questione dell'identità, un'antropologia ermeneutica svolge così una duplice funzione. In primo luogo descrive e interpreta la ipseitas, il Sé, che secondo Dilthey si trova al "centro della struttura vitale" e viene vissuta come dotata di senso ed essenziale in opposizione a quanto è indifferente o privo di senso. In quanto tale il suo compito è quello una critica della cultura che renda visibile quello che è inconscio e nascosto. Al tempo stesso essa deve rimanere appellativa e provocatoria e creare spazio per la mobilitazione sociale e il processo individuale di autorealizzazione. Si capisce che, così inteso, il duplice movimento della filosofia è giusto il contrario di una teoria politica regressiva che fa della parola "identità" il programma di una linea conservatrice. Mentre questa afferma lo statu quo evocando sentimenti di paura e ansia rispetto al nuovo e all'estraneo, un'antropologia ermeneutica vuole presentare possibilità di confrontarsi in maniera produttiva con

l'estraneo e inconscio in modo che divenga possibile un'appropriazione responsabile.

4. Descrivere e comprendere le forme della vita

Ho accennato al fatto che un'antropologia ermeneutica dovrebbe rendere visibile e interpretare il centro delle forme di vita. Vorrei ora articolare meglio questa idea, riallacciandomi alla tesi esposta in apertura secondo cui un'antropologia adatta a tempi fluidi non dovrebbe costruire immagini dell'uomo, ma dovrebbe piuttosto condursi come critica delle immagini. Ricordiamo quello che afferma il mago Prospero nella *Tempesta* di Shakespeare: "Noi siamo della stessa sostanza dei nostri sogni" (*"We are such stuff as dreams are made of"*). Queste parole valgono per la prospettiva antropologica. Infatti le immagini attraversano l'intera sfera del sapere, dell'inconscio - come appare subito evidente -, ma anche della coscienza. La sfera dell'opinare e intendere si costruisce su precomprensioni e pregiudizi, su metafore e proiezioni; e anche i concetti più astratti della vita razionale contengono ancora componenti immaginose, come risulta ad esempio nel caso del moderno concetto filosofico di riflessione. Non a caso Foucault ha potuto affermare che l'immagine va considerata come il concetto più generale che dà ordine alle cose. Questa tesi sembra plausibile, specie se si considera il ruolo che le immagini hanno nel mediare tra vita cosciente e inconscio.

Una antropologia ermeneutica prende sul serio questo ruolo considerando quanto afferma Goethe, là dove egli vede il carattere mediante delle immagini fondato nella duplice funzione dell'occhio. Questo "percepisce e parla" (*vernimmt und spricht*), rendendo così possibile un duplice rispecchiamento: quello del mondo all'esterno, e quello dell'uomo all'interno. Su questa base l'antropologia può trattare le immagini di cui è intessuto il mondo della vita come un elemento intermedio che consente il rispecchiamento e l'identificazione. Questa via indiretta

all'autocomprensione attraverso le immagini si rende necessaria perché l'esperienza umana ha una certa "ambiguità". I nostri occhi possono rispecchiare il mondo esterno e il mondo interno, ma mai se stessi. Non possiamo mai vederci del tutto né comprendere completamente le nostre espressioni. Va ricordata in questo luogo la tesi di Foucault, per il quale l'atto del rappresentare è irrepresentabile; e si può aggiungere quella proposizione di Wittgenstein secondo cui un'immagine non può raffigurare la sua forma del raffigurare. Queste affermazioni, in apparenza paradossali, sono comprensibili nel loro voler rappresentare l'opacità dell'essere. Un'antropologia ermeneutica accetta questa tesi, senza per questo chiudersi in una forma di inconcludente scetticismo. Anzi. Essa crede nella possibilità che un'immagine adeguata ed efficace possa fungere da specchio e mostrarci forme della nostra vita. A questo contesto si adatta bene quell'antico detto Sufi per il quale l'uomo è lo specchio degli uomini. Proprio questo è il compito dell'antropologia: mostrare chi siamo noi, rispecchiando le immagini che costituiscono la testura del mondo della vita.

Abbiamo già accennato al fatto che un'antropologia ermeneutica si distingue dalle scienze particolari per il suo carattere integrativo e appellativo. Possiamo ora aggiungere un ulteriore elemento. La questione chi siamo noi può essere articolata più precisamente seguendo il filo conduttore offerto dal concetto di immagine. Comprendiamo chi siamo noi quando diventiamo consapevoli dell'immaginario da cui siamo portati, di modo che possiamo prendere posizione rispetto a esso. Si intendono qui ad esempio le rappresentazioni sociali, le atmosfere, le tendenze, ma anche gli stili di personalità e la costellazione degli oggetti interni che costituiscono l'identità. Questo è il punto di attacco di un'antropologia ermeneutica. Essa lavora sulle *formae mentis* – come possiamo dire ricorrendo a un'espressione antica densa di significati – che si estendono dalla vita cosciente a quella

inconscia. Attraverso descrizioni e interpretazioni adeguate, essa tira fuori, elabora e rende visibile la mentalità: e così comprende e fa vedere il centro di una forma di vita in maniera tale da metterla anche in movimento.

Per questo compito l'antropologia ha bisogno dell'arte. Mi riferisco a specifici atti linguistici che gli psicologi, i mistici e i poeti conoscono molto bene. Intendo quella forma di evocazione linguistica che proprio grazie alla sua immaginosa metaforicità produce nuove comprensioni di senso. Si pensi al caso dei paradossi zen, i cosiddetti "koan". Si tratta di quelle affermazioni rompicapo che i maestri sottopongono agli allievi, ad esempio dire quale sia il suono di una mano sola o mostrare il volto che si aveva prima che nascessero i genitori. Questi paradossi non possono mai essere risolti in maniera razionale attraverso il linguaggio ordinario e vanno piuttosto intesi come l'evocazione di un senso che viene "compreso" solo quando avviene nell'allievo una profonda trasformazione interiore, nel senso di un'apertura a una dimensione non centrata sull'ego e sulla coscienza. Si può pensare ancora alla pittura giapponese, che ha subito in misura determinante l'influsso della spiritualità Zen: qui l'invisibile, soltanto accennato nel quadro, viene reso visibile da una prestazione creativa del fruitore, che porta a compimento il senso dell'opera d'arte. In queste situazioni è all'opera una forma di comprensione che possiamo chiamare poietica e distinguere dalla comprensione pratica. Quest'ultima può contenere elementi di creatività, ma finalizzati a un obiettivo determinato. Comprendere in senso pratico significa saper compiere operazioni corporee per disporre e venire a capo degli elementi di una certa situazione. Mentre la comprensione pratica converge verso un fine, la comprensione poietica è per il suo tipo una prestazione del pensiero divergente, un atto di fantasia e creatività, che piuttosto sospende la comprensione pratica abituale e rende possibile nuovi orientamenti. Ora, l'uso

evocativo del linguaggio sollecita la comprensione poietica, ed è su questo che deve puntare un'antropologia ermeneutica se vuole produrre consapevolezza e crescita nella responsabilità. Essa deve rendere intuibile qualcosa dotato senso, ma in maniera tale che il senso venga costituito solo nella ricezione dell'immagine. Concepita in questo modo, l'antropologia sarebbe scientificamente informata, ma anche capace di parlare con un linguaggio evocativo che risvegli a nuove comprensioni di senso; essa praticerebbe il sapere scientifico come un'arte che renda intuibile il senso delle identità in modo tale da metterle in movimento. *Ut pictura poesis*.

5. Riepilogo

Mi sembra che il paradigma di un'antropologia basata sul concetto di immagine dell'uomo sia divenuto inattuale e abbia bisogno di rinnovamento. Una possibilità sarebbe quella di percorrere la via cui ho accennato: ossia praticare l'antropologia quale teoria delle identità in senso pratico. Dal punto di vista storico-filosofico, questo approccio si colloca nel solco della tradizione moralistica, della fenomenologia e dell'ermeneutica. Possiamo parlare in breve di antropologia ermeneutica, perché essa si riallaccia alla tradizione della *Lebensphilosophie* ermeneutica a partire da Dilthey. Inoltre la figura di Hermes si adatta alla perfezione al suo carattere. Sappiamo che Hermes porta sogni ed è guida dell'anima, e inoltre è il dio che protegge gli incroci, le transazioni e i viandanti. Lo possiamo dunque ben intendere come dio transizionale, dio dei passaggi e delle trasformazioni di senso. In quanto tale Hermes simboleggia una prestazione cognitiva, una comprensione critica di immagini che apre a trasformazioni della vita. Un'antropologia guidata dallo spirito di Hermes ha dunque il compito di descrivere e interpretare le identità in modo da creare nuova consapevolezza e responsabilità. Essa lascia vedere e comprendere le immagini inconsce della vita (e in questo sta il suo tratto specificamente fenomenologico-

ermeneutico); e svolge questo suo compito con un linguaggio evocativo che sia in grado di suscitare l'interesse per intraprendere passaggi e nuove direzioni. In breve: lavorando sulle forme, l'antropologia lavora alla formazione della vita.

Non si può contestare che una tale antropologia ermeneutica abbia un genuino carattere filosofico. "Pensare significa identificare", scrive Adorno. E questo è proprio quella che fa anch'essa: non abbozza alcuna immagine ideale dell'uomo, non esegue dunque alcun ritratto idealizzato, ma "pensa" presentando identità come forme di conduzione di vita già sempre formate e ulteriormente formabili. Essa è critica e informata scientificamente, senza per questo fare dell'esattezza scientifica un feticcio. Altri momenti del concetto antico e moderno di filosofia quale saggezza e forma di vita hanno non meno valore. Si pensi al dialogo quale luogo attraverso entriamo a contatto con noi stessi attraverso gli occhi e le parole dell'altro; si pensi ancora alla meditazione silenziosa su un oggetto di interesse che fa scoprire un'identità al di qua dell'ego; si pensi ancora al potere della scrittura come arte che esprime quello che si è visto ironicamente e con questo fa scoprire nuovi sensi. Tutti questi sono momenti di un'antropologia ermeneutica che non solo comprende identità, ma le orienta anche. Essa ha dunque un valore pratico, anche se questo va piuttosto inteso in senso "edificante" sulla scia del concetto rortyano dell'ermeneutica quale "*edifying philosophy*". Infatti essa può rendere visibili forme della nostra vita che altrimenti rimarrebbero opache, ma ogni decisione su chi vogliamo essere può sempre solo rimanere aperta e insondabile.

SALVATORE GIAMMUSSO insegna Storia della Filosofia all'Università degli Studi di Napoli Federico II

giammuss@unina.it

S&F_n. 14_2015



ETICHE

MARIA TERESA SPERANZA

FORMALITÀ E MATERIALITÀ DELL'ETICA.

DAL DOVER ESSERE ALL'EVIDENZA ASSIOLOGICA

1. Una gerarchia meravigliosamente ordinata
2. Preferenza e posposizione 3. A priori e a posteriori

ABSTRACT: The paper intends to investigate the deconstruction of the kantian ethical formalism by Max Scheler, who, adopting the phenomenological method, establishes an order of a priori knowledge absolutely distinct from natural and the scientific knowledge. Phenomenological knowledge leads to intuition of essences, that, according to their degree of generality, can be formal or material. Identifying a form of knowledge different from intellectual synthesis and the sensitive perception, namely fühlen or axiological feeling, Scheler releases the a priori from legislator mechanism of intellect and also from characteristics of objects. The a priori is rather a plainness that appears immediately in eidetic intuition, such as hierarchical structure of meanings and values, which constitutes the logos that permeates the universe.



1. Una gerarchia meravigliosamente ordinata

È possibile un'etica materiale e tuttavia a priori? La realtà e l'assolutezza della legge morale risiedono soltanto nella formalità del dovere? Esistono intuizioni etiche di ordine materiale? Questi interrogativi conducono Max Scheler verso una riformulazione concettuale di categorie fondamentali nel lessico filosofico: a priori e a posteriori, formale e materiale. Egli, partendo dalla decostruzione del formalismo kantiano, operata già nel suo *Habilitationsschrift Sul metodo trascendentale e sul*

metodo psicologico (1899), intende fondare una nuova modalità di accesso all'evidenza della norma etica e alla sua incondizionata autonomia, date dall'indipendenza sia rispetto alle forme pure della ragione, sia rispetto alle contingenze fattuali e dall'esperienza induttiva. Con l'adozione del metodo fenomenologico (1901), Scheler supera l'antinomia kantiana tra essere e dover essere. Nell'*Osservazione preliminare* del *Formalismusbuch*, il filosofo monacense sostiene che l'etica kantiana, «colosso di acciaio e di bronzo»¹, impedisce alla filosofia di formulare una teoria concreta ed evidente dei valori morali, della loro gerarchia e delle norme che in essa si fondano, indipendentemente dall'esperienza storica e psicologica. L'imperativo categorico, infatti, non consente all'etica di incarnare i valori morali, poiché è incapace di restituire la ricchezza esperienziale e la pienezza vitale in cui essi si manifestano.

Finché quella formula, terribilmente vuota e sublime, continuerà a passare come l'unico risultato rigoroso ed evidente di ogni etica filosofica, saremo condannati a ignorare la ricchezza del mondo morale e delle sue qualità, e a rinunciare a ogni certezza sulle qualità e sui loro rapporti².

Scheler critica l'idea formale di etica in generale, pur riconoscendo a Kant il merito di aver attribuito all'etica dei fondamenti assoluti, che la svincolano dal relativismo di ogni etica dei beni e degli scopi. Vi sono però, secondo l'autore del *Formalismus*, alcuni presupposti errati dell'etica kantiana, riguardanti la concezione dell'etica materiale dei valori. Il fondamento puro, formale e a priori della legge morale implica che ogni etica materiale debba essere necessariamente un'etica dei beni e degli scopi, valida solo su un piano empirico a posteriori. La *materiale Wertethik* si identificherebbe quindi per Kant con un'etica edonistica ed eteronoma, che subordina la persona ai

¹ M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di R. Guccinelli, Milano 2013, p. 41.

² *Ibid.*

propri stati sensoriali di piacere e all'eterogeneità delle cose intese come beni. Solo l'etica formale ha una validità assoluta e a priori, ossia indipendente dall'esperienza induttiva, poiché assume come portatore originario dei giudizi di valore "buono" e "malvagio" l'intenzione morale, o il volere che si fonda sui principi morali. Solo l'etica formale può fondare e garantire la moralità del volere, l'autonomia e la dignità della persona. Essa è valida per ogni essere razionale, al di là di ogni egoismo e di ogni particolare organizzazione naturale dell'essere umano.

Scheler, animato dal profondo desiderio di superare le inevitabili antinomie del metodo trascendentale in vista di una rappresentazione olistica dell'essere, inteso come una totalità gerarchicamente strutturata, afferma che l'assolutezza, l'universalità e l'autonomia della legge morale non derivano affatto dal suo carattere formale. La *materiale Wertethik*, però, non implica una fondazione *materialistica* in senso stretto dei giudizi di valore e degli stati assiologici. I valori non designano mere proprietà delle unità delle cose fisiche, unità che Scheler definisce "beni". I beni sono portatori dei valori ma i valori sono indipendenti dagli oggetti fisici in cui si manifestano. Ad esempio, è possibile accedere in linea di principio a valori come il piacevole, il nobile, il prezioso, senza doverli necessariamente rappresentare come qualità di cose e di persone. I valori non sono identificabili con le caratteristiche costanti che riscontriamo nelle persone, nelle azioni e negli oggetti, poiché è possibile cogliere l'essenza dei valori anche grazie a una sola azione e una sola persona che si rende in quel momento portatrice di valore. Per esprimere adeguatamente un valore non basta ricavarlo dalle caratteristiche e dalle proprietà delle cose, è necessario piuttosto che esso si offra in un'intuizione originaria, ossia un'esperienza fenomenologica. Esistono qualità di valore autentiche e oggettive che costituiscono un ambito specifico di oggetti e stabiliscono

tra loro determinati rapporti e correlazioni, in base ai quali esse occupano una posizione superiore o inferiore.

Nel regno dei valori esistono un *ordine* e una *gerarchia*, che possiamo esperire «*a priori*» assolutamente indipendenti dal *mondo dei beni* in cui essi si manifestano; indipendenti anche dall'evoluzione e dalla trasformazione del mondo dei beni nella storia³.

A questo punto si potrebbe muovere un'obiezione alla tesi per cui i valori sono indipendenti dalle caratteristiche delle cose: muovendo dal sensismo di Locke si potrebbe obiettare che i valori sono forze, facoltà o disposizioni delle cose capaci di causare in soggetti senzienti determinati stati emotivi e desideri. Non dobbiamo, però, confondere il fatto che esistano nelle cose e nei corpi disposizioni ai valori o a essere portatori di valori con l'affermazione che il valore di queste cose non sarebbe altro che una certa disposizione o una certa capacità.

I valori sono fenomeni che si afferrano chiaramente nel sentire (*fühlen*), sono qualità materiali ordinate tra loro secondo rapporti di superiorità o inferiorità, a prescindere dalla forma d'essere che assumono. La *materialità* del valore consiste nel suo contenuto oggettivo, nel suo essere un *fatto*, un *dato*, indipendente sia dalle costruzioni del nostro intelletto, sia dalle proprietà e dalle caratteristiche degli oggetti. I valori sono materiali nel senso che essi *esistono* autonomamente, sono qualità autosussistenti, poiché consistono in essenze pure e irriducibili rispetto alla sintesi categoriale dell'intelletto, come pure rispetto alle determinazioni dei beni in cui essi si manifestano. Se giudico un oggetto utile o piacevole è perché l'utilità e la piacevolezza si *danno*, si manifestano, si rivelano in quel determinato oggetto, come *essenze*, *plena*, o interi strutturati. Queste essenze sono strutture ontologiche ricche e differenziate al loro interno, sono *vincoli* che strutturano, modellano, forgianno l'essere delle cose consentendo loro di assumere una determinata qualità, che è materiale perché non

³ *Ibid.*, pp. 55-56.

dipende dalle forme soggettive, ossia dall'a priori formale dell'Io, (che in Scheler non è un meccanismo legislatore della natura, bensì una processualità storica in atto) né dalle proprietà degli oggetti. L'idea di utilità o di piacevolezza, però, non deve essere platonicamente intesa. La gerarchia assiologica di Scheler non è affatto riducibile al mondo delle idee.

Le idee per Scheler non sono separate rispetto alle cose, non c'è *mimesis*, *methexis* o *parousia* tra il mondo della vita e quello ideale, che ne costituirebbe l'archetipo imperituro, immutabile e perfetto. Le essenze non sono immagini che le cose rappresentano, o di cui partecipano. Le essenze non "dimorano" presso le cose, ma in esse si incarnano. Il mondo della vita, così pieno, ricco e differenziato, è un rigoglioso fiorire di strutture, significati e valori, è una totalità indivisa e poliedricamente organizzata in una pluralità di livelli ontologici e nessi di esperienza. Le essenze per Scheler non costituiscono un universo ideale disgiunto dalla realtà, cosa che implicherebbe un intervento demiurgico che plasma la materia dandole una forma e un mondo della vita che "tende verso" la perfezione immutabile delle idee. La gerarchia metafisico-assiologica di Scheler impregna la *Lebenswelt*, non ne è separata, non ne costituisce il modello perfetto e imperituro. L'Io e il mondo sono soggetti a incessanti trasformazioni storiche, sono realtà in *fieri*, tuttavia, *all'interno* del mondo della vita si dà una pluralità di vincoli oggettivi, gerarchicamente strutturati e ordinati in base a rapporti ugualmente oggettivi. Questi vincoli resistono alla trasformazione storica e sono indipendenti sia dal mondo sia dall'Io; essi rendono le cose ciò che sono e consentono loro di assumere determinate qualità e di essere portatrici di valore.

Le strutture vincolanti sono costituite da limiti e rapporti trasponibili da una forma d'essere a un'altra. Forme, grandezze, dimensioni, proprietà che una cosa può assumere possono cambiare,

ma la sua cosalità, il suo essere in sé e per sé resta invariato, poiché deve rispettare una determinata struttura unitaria di vincoli che ne costituisce l'essenza. In etica vale lo stesso principio: le persone e le azioni sono mutevoli, ma se in una determinata persona o azione si coglie un determinato valore è perché il valore si dà come struttura vincolante, un *plenum* o intero strutturato che in quella determinata azione o persona si manifesta in modo immediato ed evidente attraverso l'intuizione eidetica. Per questo motivo i valori non sono ricavabili dall'esser così delle cose, sono le cose a essere impregnate di strutture eidetiche ricche, articolate e complesse, a loro volta tenute insieme da rapporti gerarchici oggettivi, la cui evidenza si rivela nell'atto dell'esperienza fenomenologica.

L'assoluta indipendenza dell'essere dei valori dalle cose, dai beni, dagli stati assiologici si manifesta chiaramente in una serie di fatti. Possiamo distinguere una fase della presa assiologica in cui il valore di una *res* si manifesta già con un'estrema chiarezza ed evidenza senza che ci siano dati i portatori di valore. Così ad esempio *sentiamo* che una persona è sgradevole o piacevole anche se non siamo ancora capaci di dire da cosa dipenda il nostro *fühlen*, oppure consideriamo una poesia o un'opera d'arte bella, brutta, sublime o volgare ben prima di conoscere le proprietà del contenuto figurale dell'opera che giustificano il nostro giudizio. Nella sfumatura assiologica (*Wertnuance*) di un oggetto si manifestano sia l'elemento principale, ossia ciò che dell'oggetto ci colpisce e che ne costituisce una *parte*, sia il valore dell'intero al quale esso appartiene, ossia il *plenum*, la struttura unitaria dei vincoli fondanti l'essenza assiologica. La sfumatura è il *medium* nel quale l'oggetto sviluppa il suo contenuto figurale o il suo significato concettuale, ma il valore lo precede, è il primo messaggero della sua natura specifica. Dunque, se l'oggetto è ancora oscuro e impreciso, il valore può già essere chiaro e distinto: questo

accade perché nella presa percettiva dell'oggetto noi afferriamo prima l'intero non ancora analizzato e nell'intero il valore, nel valore dell'intero afferriamo poi i valori parziali, nei quali infine vengono individuati i singoli oggetti dell'immagine.

È chiaro dunque che le qualità di valore non mutano con le *res*. Come il blu non diventa rosso se una sfera blu viene dipinta di rosso, così i valori e il loro ordine gerarchico non cambiano se cambia il valore dei loro portatori. Il nutrimento resta nutrimento, il veleno resta veleno, indipendentemente dal fatto che una sostanza sia nutriente o velenosa per questo o quel tipo di organizzazione. Il valore dell'amicizia non viene meno se un amico si rivela un falso amico e mi tradisce⁴.

In quanto fenomeni assiologici, i valori sono oggetti puri e si distinguono da ogni stato emotivo che li accompagna: il valore del piacevole è diverso dal piacere che suscita un determinato oggetto, che qualifichiamo come un bene in quanto portatore del valore del piacevole. Esiste una proporzione matematica tra beni, valori, cose e qualità. I beni stanno ai valori come le cose stanno alle qualità che riempiono di contenuto le sue proprietà figurali. Bisogna quindi distinguere i beni, cioè le cose di valore, dai semplici valori che si manifestano nelle cose nell'atto del sentire.

L'indipendenza del valore dal bene implica che il valore non sia fondato sulla cosalità del bene, ma che il bene sia impregnato di valore e che l'unità di un valore orienti in anticipo la sintesi di ogni altra qualità che scopriamo nel bene. La creazione di un mondo di beni viene orientata da una certa gerarchia di valori, come ad esempio la creazione artistica di un'epoca determinata. Nel rapporto gerarchico dei beni, così come nel singolo bene si riflette dunque una gerarchia dominante. La gerarchia dei valori non definisce affatto in modo univoco il mondo dei beni corrispondente, ma ne delimita l'ambito di possibilità, tracciando quei confini (quei vincoli) oltre i quali nessun processo di formazione di beni potrebbe compiersi. La gerarchia dei beni è

⁴ *Ibid.*, p. 63.

dunque a priori rispetto al mondo dei beni, poiché viene guidata dalla gerarchia assiologica dominante.

La gerarchia di valori è una gerarchia materiale, un ordine di qualità assiologiche. Non essendo una gerarchia assoluta ma solo dominante essa si manifesta nelle regole di preferenza delle qualità assiologiche che costituiscono l'anima di un'epoca. I sistemi di questo tipo sono definiti "stile" nella sfera dei valori estetici e "morale" nella sfera dei valori pratici⁵.

2. Preferenza e posposizione

A questo punto la posizione di Scheler è chiara. Egli ammette il principio kantiano per cui nessuna filosofia dei valori può basarsi su dei beni, altrimenti essa non potrebbe avere carattere universale poiché la sua validità sarebbe relativa a una determinata classe di beni, ma allo stesso tempo essa non può nemmeno fondarsi sul carattere formale delle leggi morali, altrimenti non riuscirebbe a rappresentare la pienezza vitale e spirituale delle serie materiali dei valori. Queste però pur essendo materiali sono del tutto indipendenti dal mondo dei beni e dalle sue mutevoli configurazioni. Per questo motivo i valori sono dati a priori, ossia sono essenze oggettive che orientano la produzione del mondo dei beni e gli atti di natura pratica.

Per Scheler, il tentativo di Kant di ridurre i significati dei termini assiologici di buono e malvagio a un dover essere è fallito, non si può dimostrare che se non vi fosse una legge morale i giudizi di valore buono e malvagio non esisterebbero. Innanzitutto Kant sbaglia quando esclude che buono e malvagio siano valori materiali. Essi invece sono valori materiali che possiamo afferrare chiaramente nel nostro sentire assiologico, quindi non li deduciamo a partire da un vuoto dover essere. Il valore buono in senso assoluto è quel valore che appare in conformità di una legge essenziale nell'atto di realizzazione di un valore più elevato, il valore malvagio in senso assoluto è invece quel valore che appare nell'atto di realizzazione di un valore più basso. Relativamente buono o malvagio è invece quel

⁵ *Ibid.*, p. 71.

valore che appare nell'atto di realizzazione di un valore, considerato dal punto di partenza assiologico contingente, superiore o inferiore.

Poiché l'esser superiore di un valore si dà nell'atto di preferire e l'essere inferiore nell'atto del posporre, possiamo affermare che è moralmente buono l'atto di realizzare valori che, in base alla materia assiologica intesa, si accorda con il valore preferito e contrasta con quello posposto, è invece malvagio l'atto di realizzazione del valore che, in base alla materia assiologica intesa, si accorda con il valore posposto e contrasta con quello preferito. Dunque la relazione tra buono e malvagio con altri valori, che Kant nega, esiste, per questo è possibile un'etica materiale che, in base all'ordine gerarchico degli altri valori, stabilisca quale modalità di realizzazione assiologica sia buona e quale malvagia. In ogni sfera assiologica materiale, di cui un essere sia a conoscenza, esiste una determinata etica materiale in cui si manifestano leggi di preferenza tra valori materiali adeguate al contenuto di questa sfera. Nella sfera del volere, il criterio per distinguere il buono consiste nell'accordo del valore inteso nella realizzazione con il valore preferito e nel contrasto con quello posposto. Viceversa il criterio per distinguere il malvagio è il contrasto nella realizzazione con il valore preferito e l'accordo con quello posposto.

Ogni valore buono o malvagio è necessariamente connesso ad atti di realizzazione che seguono a possibili atti di preferenza. Non è però necessariamente connesso ad atti di scelta, poiché il buono e il malvagio si danno immediatamente nell'atto del volere che segue direttamente al preferire, senza una scelta preliminare. Ogni scelta si fonda in un atto di preferenza, ma quest'ultimo non sceglie, non elimina cioè dal proprio orizzonte il valore posposto rivolgendosi semplicemente alla realizzazione del preferito, ma coglie la superiore significatività di quest'ultimo. Il preferire è un atto conoscitivo perché, a seguito della sua realizzazione,

si dà una distinzione che prima non si manifestava, e con essa la collocazione di un evento in una gerarchia di senso; tale distinzione è inoltre esperita come distinzione in *re* e non come posta da noi.

Scheler respinge fermamente l'affermazione kantiana per cui buono e malvagio ineriscano originariamente solo agli atti del volere. Ciò che invece possiamo definire originariamente buono e malvagio, ossia portatore del valore materiale buono e malvagio, indipendentemente dai singoli atti, è soltanto la persona, l'essere della persona in quanto tale. La semplice riduzione di buono e malvagio all'adempimento d'atti, conformi alla legalità del dovere, rende immediatamente implausibile la prospettiva kantiana, perché per Scheler non ha senso dire che l'essere della persona consiste nell'adempimento di atti conformi al dovere. Il fatto che Kant consideri l'atto del volere come il portatore originario dei giudizi di valore buono e malvagio in effetti dipende da questo: egli non riconosce il buono e il malvagio come valori materiali e tende a ricondurli all'essere conforme o meno degli atti alla legge morale, all'essere conformi o meno a una *forma*.

Rifiutare, come giustamente fa Kant, un'etica materiale dei beni e degli scopi non implica rifiutare un'etica materiale dei valori. I valori, infatti, non dipendono dagli scopi e non sono astratti dagli scopi, ma costituiscono già il fondamento dei fini del nostro tendere i quali a loro volta costituiscono i fondamenti del nostro volere. Perciò, la gerarchia della sfera pratica prevede la priorità del sentire assiologico (*fühlen*) sul tendere (*streben*) e sul volere (*willen*). Poiché i contenuti figurali del tendere dipendono dai valori materiali e i loro rapporti dipendono dai rapporti dei valori materiali, l'etica materiale dei valori è a priori rispetto alla totalità del contenuto figurale dell'esperienza. Il nostro volere è buono nella misura in cui preferisce il valore più alto tra quelli che si manifestano nelle

inclinazioni. Il volere non si conforma a una legge formale a esso immanente, ma alla conoscenza, maturata nel preferire, della superiorità delle materie assiologiche che si danno nelle inclinazioni.

Un altro presupposto kantiano per Scheler assolutamente sbagliato è quello di vedere nelle tendenze che si presentano automaticamente, ad esempio, in tutto ciò da cui una persona si sente tentata, un completo caos e una serie di processi che dipendono soltanto dall'associazione meccanica, nei quali solo la volontà razionale e la ragione pratica dovrebbe mettere ordine realizzando una costruzione sensata. Piuttosto, la natura profondamente morale di una persona si rivela nel fatto che l'involontario e automatico manifestarsi dei suoi moti tendenziali e dei valori materiali, ai quali essi mirano, si svolga già secondo un ordine di preferenza, e che i valori rappresentino per il volere un materiale già ampiamente formato. L'ordine di preferenza, che discende dalla gerarchia di valori, si trasforma così nella sfera pratica come la regola interna dell'automatismo del tendere stesso e del modo in cui le tendenze penetrano nella sfera centrale del volere. Le inclinazioni umane sono perciò espressione della gerarchia valoriale, ne rispecchiano il contenuto e la struttura. Dunque esse non costituiscono un caos informe su cui successivamente interviene la legge morale per dare loro ordine e forma. Esse sono già *ab origine* formate e ordinate dalla gerarchia oggettiva dei valori.

Se Kant giustamente respinge un'etica dei beni e degli scopi, giustamente rifiuta anche ogni etica che fondi i contenuti del proprio volere sui risultati dell'esperienza induttiva, storica, biologica e psicologica. In questo senso ogni esperienza del bene e del male presuppone la conoscenza di ciò che è buono o malvagio. Posso chiedermi che cosa abbiano considerato buono o malvagio in questo o in quel caso gli esseri umani, come si siano formate queste opinioni, come si risvegli il discernimento morale e

mediante quale sistema di mezzi risulti efficace la volontà buona o malvagia ma tutte queste domande, alle quali si deve rispondere solo muovendo dall'esperienza, secondo il metodo induttivo, sono in genere sensate solo nella misura in cui esiste una conoscenza etica di tipo eidetico. Che il discernimento etico non dipenda dall'esperienza induttiva non significa solo, come afferma Kant, che il bene deve essere indipendente dal fatto che qualcuno abbia agito bene o no. Sebbene questa tesi sia giusta, non indica il motivo per cui l'esperienza dovrebbe essere qui madre dell'illusione.

Anche se non fosse stato mai *giudicato* cattivo, l'omicidio rimarrebbe cattivo. Anche se non fosse mai stato "considerato" "buono", il bene sarebbe buono. L'empirismo è una prospettiva erronea non *perché* (come sostiene Kant) sarebbe impossibile "estrarre" il dovere dall'essere; *perché*, al contrario, è impossibile estrarre l'essere dei valori da una qualche forma di essere reale, (azioni reali, giudizi, esperienze vissute del dovere), dalla quale infatti non dipendono le *loro* qualità e le *loro* relazioni⁶.

3. *A priori e a posteriori*

Per quanto la tesi kantiana secondo la quale i principi etici devono essere a priori sia giusta, essa non spiega precisamente il modo in cui deve essere esibito l'a priori. L'etica a priori se non vuole restare una vuota costruzione, deve indicare in che modo i *Fakten* della ragione pura, sui quali si fonda, si distinguono dai fatti dell'osservazione e dell'induzione. Qual è la differenza tra un fatto della ragione pura e un fatto psicologico? Ignorando l'esperienza fenomenologica in cui appare come dato dell'intuizione ciò che a titolo di forma e presupposto è già implicito nell'esperienza naturale e scientifica, Kant non può rispondere a questa domanda.

Quando Kant dice che la legge morale nasce da un'autolegislazione della ragione e che la persona di ragione è legislatrice della legge morale, fa una serie di affermazioni che non ci restituiscono il fondamento fenomenico dell'a priori che egli pone

⁶ *Ibid.*, p. 113

alla base della legge morale. Egli non coglie perciò la classe dei fatti sui quali un'etica a priori deve fondarsi. D'altronde, secondo Scheler, egli non avrebbe potuto cercare questa classe di fatti finché avrebbe considerato l'etica a priori come un'etica formale, invece che un'etica materiale. Solo un'etica materiale può fondarsi sui fatti, a differenza delle costruzioni soggettive dell'etica formale. Essa pone la priorità del *dato* sul *costruito*. Scheler avverte dunque l'esigenza di fondare l'etica riproponendo con forza il tema del dato originario di esperienza. Pur criticando il formalismo kantiano, da lui riprende uno degli assunti di fondo ossia quello secondo il quale l'etica non può consistere nella ricognizione analitica delle varie eticità in vigore, piuttosto in un preliminare chiarimento di quella conoscenza, che egli qualifica come eidetica, che è presupposto essenziale dell'intenzione etica di ogni giudizio di valore espresso o esprimibile in società. Egli ritiene che il presupposto di ogni intenzione etica consiste in un fatto, un dato, ossia qualcosa che si offre a un certo tipo di esperienza e solo a partire dal quale i giudizi etici possono modularsi. Come Kant, anche Scheler ritiene che i principi etici devono essere a priori, il problema è però sapere se solo i principi formali di Kant possano impedire all'etica di procedere in modo induttivo oppure se vi possa essere un'etica materiale che sia allo stesso tempo a priori. Occorre dunque stabilire cosa significa per Scheler a priori, cosa che implica l'individuazione dei fatti fondamentali dell'etica: le due questioni si coimplicano. Interrogarsi sull'a priori significa interrogarsi sulle caratteristiche distintive del dato e su quale tipo di esperienza è in grado di presentarcelo. Gli a priori sono le unità semantiche ideali e le proposizioni che vengono a datità evidente nel contenuto di un'intuizione immediata, indipendentemente sia dalla posizione del soggetto che la pensa sia dalla posizione dell'oggetto a cui può applicarsi. Un'intuizione di questo tipo è un'intuizione eidetica, o

intuizione fenomenologica o esperienza fenomenologica. Il *quid* che essa offre non può manifestarsi in modo più o meno adeguato, come avviene nel caso di un oggetto che possiamo osservare con maggiore o minore precisione. Al contrario, esso viene colto intuitivamente e allora è dato in se stesso, oppure non viene colto intuitivamente e allora non è dato. L'a priori è quindi un contenuto, una materia, la cui originarietà è anteriore a qualsiasi posizione oggettiva o soggettiva. Tutto ciò che si fonda su un'immediata intuizione di sé ed è presente nel suo stesso vivere e intuire, è dato a priori. L'a priori è quindi una quiddità, un'essenza, che si manifesta come originaria, come essente in quanto tale, senza alcuna gradualità nella manifestazione.

L'a priori di un fatto o di un dato è il rendersi presente di qualcosa in modo immediato, è quindi proprio l'immediatezza la caratteristica qualificante dell'a priori. L'evidenza di un oggetto immediatamente presente, è un tipo particolare di esperienza che Scheler chiama esperienza fenomenologica o semplicemente intuizione. Gli a priori sono dunque fatti essenziali e come tali essi precedono ogni induzione o spiegazione causale e le proposizioni che si concretano in questi fatti immediatamente evidenti sono proposizioni a priori. In questo modo Scheler rovescia il rapporto kantiano tra giudizio e categorie. Per Scheler l'a priori costituisce il criterio di verità delle proposizioni che vi si concretano, mentre per Kant, sono i giudizi sintetici a priori a fondare le categorie, le quali sono valide proprio perché possono essere dedotte dalle forme del giudizio. La natura eidetica del dato a priori, secondo Scheler fa sì che le proposizioni che in esso si realizzano siano indipendenti da quanto possa venire osservato, descritto o contestato ricorrendo all'esperienza induttiva.

Ogni volta che si offrono essenzialità di questo tipo e le loro relazioni, le verità delle proposizioni che in esse trovano

verifica intuitiva è del tutto indipendente dall'intero ambito di quanto possiamo descrivere, osservare e constatare ricorrendo all'esperienza induttiva e quindi da tutto ciò che può rientrare in una spiegazione causale. Queste proposizioni sono vere a priori perché i fatti in cui esse trovano verifica intuitiva sono veri a priori. Quindi l'a priori non è vincolato alle proposizioni, ossia non è vincolato alle forme del giudizio da cui Kant trae le categorie come funzioni unificatrici del pensiero. Questa critica alla deduzione trascendentale ribalta completamente il rapporto tra le proposizioni e gli a priori.

Nel sistema della ragion pura la sussunzione del molteplice sensibile entro l'unità del concetto puro è giustificata *de iure* attraverso il funzionamento dell'Io penso e delle forme del giudizio, di cui le categorie ossia gli a priori costituiscono le leggi funzionali. Le proposizioni fondamentali dell'intelletto, ossia i principi dell'intelletto puro, costituiscono le regole in base alle quali le categorie si applicano ai fenomeni sensibili. Questo significa che c'è un rapporto di dipendenza tra le proposizioni e gli a priori. Gli a priori in quanto leggi funzionali dell'intelletto dipendono dalle proposizioni fondamentali dell'intelletto stesso. Per Scheler invece gli a priori non dipendono dall'Io penso, essi sono piuttosto autodatità evidenti. L'a priori appartiene al dato, alla sfera dei fatti e una proposizione è vera soltanto se trova verifica intuitiva in quei fatti.

Scheler sottolinea non solo il carattere di evidenza originaria del fatto che è oggetto di intuizione, ma anche che l'esperienza consiste tutta nell'accesso originario e immediato a questo ambito di fatti. L'esperienza fenomenologica ha come connotazione peculiare il fatto di essere contraddistinta da ogni altro tipo di esperienza, ad esempio quella scientifica. Essa consiste nel porre in evidenza le essenze originarie dei fatti, ossia nel vedere i contenuti a priori separati da ogni altra cosa. In essa ogni

determinazione contingente del fatto scomparire, per lasciare il posto a ciò che il fatto è in sé e per sé. Inoltre, per Scheler l'esperienza fenomenologica è l'unica esperienza puramente immanente, poiché in essa l'a priori è un dato sempre presente e attuale, per via dell'immediata coincidenza tra il dato e l'inteso. Nell'intuizione eidetica infatti non vi è alcuno scarto tra ciò che noi intendiamo di un particolare fatto e ciò che il fatto è in sé e per sé. Dove il dato vada oltre l'inteso o l'inteso non si dia in sé e perciò compiutamente, non vi è alcuna esperienza fenomenologica.

La riduzione fenomenologica consiste perciò in quella pratica essenziale che consente di comprendere l'essenza originaria dei fatti, prescindente qualsiasi segno, indicazione, determinazione spazio-temporale. In ogni esperienza fenomenologica noi prescindiamo tanto dagli elementi concomitanti all'essenza originaria, quanto dagli specifici contenuti di realtà con cui essa è data. Abbiamo perciò da un lato una metodologia sicura per accedere al dato nella sua purezza, poiché l'esperienza fenomenologica è diversa rispetto a quella scientifica, dall'altro una pratica di messa fuori gioco delle contingenze che necessariamente caratterizzano quel dato. Fin da subito Scheler carica la riduzione eidetica di un connotato etico-esistenziale, il fatto che la liberazione del dato da ogni condizione implichi un'indifferenza a ogni come, a ogni modalità specifica di esperienza, significa per Scheler, non l'assunzione di un'impossibile condizione disincarnata, quanto piuttosto uno sguardo aperto sulla pura attualità vivente. La fenomenologia è da lui intesa come un traffico di vissuti (che sia il più intenso, immediato e vitale) con il mondo stesso e con le cose con cui ha a che fare, ossia con le cose che si danno nell'atto di esperienza e sono presenti soltanto in quest'atto. Lo sguardo della fenomenologia è assetato d'essere, si dirige perciò verso le cose stesse, e si riposa soltanto quando l'esperienza viva e il suo

oggetto (di qualsiasi natura esso sia, fisico psichico ecc.) si toccano l'uno con l'altro. Per questo motivo soltanto la fenomenologia può approcciarsi alla realtà in modo empirico, perché ha come oggetto i fatti e soltanto i fatti, non le costruzioni dell'intelletto. Ogni teoria deve perciò adeguarsi ai fatti e i metodi sono conformi al loro scopo soltanto nella misura in cui conducono a teorie adeguate ai fatti. L'aver attribuito alla fenomenologia il vero atteggiamento empirico nei confronti della realtà, implica anche la critica al concetto kantiano di intuizione sensibile.

L'errore di Kant per Scheler consiste nell'aver identificato il dato originario con il contenuto sensibile. L'essenza di un dato per Scheler non coincide con la percezione sensibile del dato, la quale è inevitabilmente condizionata dalle contingenze fattuali e dal valore che il dato assume per noi, nella misura in cui il nostro corpo è impegnato in un'azione sul dato stesso. Inoltre, per non dissolvere l'a priori nella materia dell'esperienza fattuale, Kant ha identificato il formale con la sfera del razionale, ossia nel senso di un pensiero formatore che attraverso la sintesi unifica e ordina il molteplice e il caos dell'esperienza. Il problema di fondo è però quello di aver considerato il mondo come un coacervo di sensazioni e l'uomo come un caos di pulsioni, sui quali poi interverrebbero le funzioni organizzative del soggetto. In questo modo noi consideriamo l'a priori non come qualcosa di in sé e per sé sussistente, ma come un atto del soggetto. L'a priori è invece costituito dalla struttura essenziale degli oggetti all'interno dei vari ambiti dell'esperienza, cui corrispondono determinati atti e rapporti funzionali.

Scheler in questo modo trasforma la differenza classica tra a priori e a posteriori. Non si tratta di esperienza da un lato e condizione di ogni esperienza dall'altro (condizione che a sua volta non è esperibile in alcun modo), piuttosto di due tipi

diversi di esperienza: l'esperienza pura e immediata da un lato e l'esperienza condizionata dalla posizione soggettiva e oggettiva. Nell'esperienza fenomenologica non sono i fatti ad adeguarsi all'esperienza ma è il contrario, è l'esperienza a rappresentare il dato nella sua purezza, immediatezza ed evidenza. Se il fondamento di ogni giudizio è costituito dai fatti puri e i fatti puri sono quelli che si presentano nell'intuizione eidetica, ossia immediata e autoevidente, allora quando giudico una cosa giusta ciò avviene perché essa si presenta come giusta in modo immediato ed evidente, perché così si offre alla mia intuizione, non perché io proietto su di essa il mio concetto di giusto, derivante dalle forme del mio pensiero, ossia dall'organizzazione del mio intelletto. In base a quanto precede è chiaro che l'ambito dell'evidente a priori non coincide con il formale e che la contrapposizione tra a priori e a posteriori non coincide con quella tra formale e materiale. La differenza tra a priori e a posteriori è assoluta e si fonda sulla diversità dei contenuti che verificano intuitivamente i concetti e le proposizioni. La differenza formale e materiale riguarda invece il grado di generalità dei concetti e delle proposizioni.

Così ad esempio le proposizioni della logica pura e le proposizioni dell'aritmetica sono *ugualmente* a priori (tanto gli assiomi quanto i corollari). Questo *non* impedisce tuttavia le prime sono "formali" rispetto alle seconde e le seconde materiali rispetto alle prime. Per verificare le seconde infatti è necessario un *plus* di materia intuitiva. D'altra parte anche il principio secondo il quale date due proposizioni, "A è B" e "A non è B", una è falsa, è vero solo se muoviamo da un'intuizione *fenomenologica* materiale: l'essere e il non essere di qualcosa (intuitivamente) sono incompatibili. In questo senso anche il principio indicato si fonda su una *materia dell'intuizione* che non diminuisce solo perché spetta a *ogni* oggetto, qualunque esso sia. Quel principio è "formale" solo nel senso *toto coelo* diverso, che A e B potrebbero essere sostituiti da una *qualunque* serie di oggetti; rispetto a due oggetti determinati di una serie qualsiasi, esso è formale⁷.

Dunque, nella sfera complessiva delle evidenze intuitive a priori esistono infinite differenze tra formale e materiale. Anche nella dottrina dei valori esistono infinite differenze tra a priori

⁷ *Ibid.*, p. 125.

formale e a priori materiale. L'a priori materiale indica che l'oggetto colto dall'esperienza eidetica ha la stessa rigorosa evidenza di un a priori formale, soltanto è valido per una classe più specifica di oggetti. L'a priori formale rispetto a quello materiale ha la stessa rigorosa evidenza ma è valido per una classe più ampia di oggetti. Formale e materiale significano dunque generico e specifico: questi contenuti possono essere colti a priori tramite esperienza eidetica e a posteriori tramite esperienza naturale o scientifica, cioè basata su osservazione e induzioni. L'a priori dunque può essere formale e materiale e su quello materiale si basano le proposizioni dell'etica. D'altronde anche le proposizioni che valgono solo a posteriori possono avere carattere formale e materiale, se in esse distinguiamo la forma logica e il contenuto materiale.

Dall'acquisizione del metodo fenomenologico, indispensabile per cogliere quel mondo di essenze che soggiace alla mutevolezza della realtà storica, quel fondamento originario e assoluto di cui la vita è una delle manifestazioni deriva il compito principale della filosofia, un compito di ordine teoretico e pratico. Come da un punto di vista teoretico, la filosofia attraverso l'*epochè* (sospensione del giudizio) e la riduzione eidetica purifica le intuizioni da quelle determinazioni che non sono affatto contenute nell'intuizione pura, ossia che non sono state esperite nella loro autodati originaria, immediata e immanente, così da un punto di vista pratico possiamo distinguere i dati dell'esperienza naturale da quelli dell'esperienza fenomenologica.

Nell'esperienza naturale ci sono dati i beni, proprio come sul piano teorico ci sono date le cose. Solo in seconda istanza *sentiamo*, per intuizione eidetica, i valori delle cose e il sentire assiologico stesso, ossia il *fühlen*, quell'atto intenzionale della vita emotiva nella cui realizzazione si verifica il disvelamento di una sfera valoriale. Poi, in terza istanza sentiamo i possibili stati affettivi di piacere e

dispiacere che i beni esercitano su di noi, infine avvertiamo i vissuti emotivi di sensazione intrecciati con questi stati. Dunque dopo aver colto, attraverso il *fühlen*, ossia il sentire assiologico-intenzionale, il valore di piacevole o spiacevole rispetto a un determinato bene, avvertiamo lo stato affettivo connesso a questo valore, ossia il piacere o il dispiacere, e solo alla fine sentiamo il vissuto emotivo corrispondente a questo stato affettivo, ossia benessere e malessere. Se il valore dipendesse dal piacere e dal benessere corrispondenti, allora i valori non sarebbero più qualità immediatamente evidenti e aprioristicamente date, perché il loro disvelamento e coglimento sarebbe subordinato agli stati affettivi e ai vissuti emotivi dell'uomo, che dipendono dal rapporto tra il corpo-vivo e l'ambiente. Non bisogna dunque confondere il valore dall'effetto che questo valore esercita sull'io, perché i valori non sono costruzioni arbitrarie dell'io né dipendono dalla mutevolezza dei suoi stati; se così fosse si ritornerebbe al relativismo dell'etica dei beni e degli scopi, fondata sulla priorità del bene rispetto al valore, ossia sull'astrazione delle qualità valoriali dai beni che l'uomo reputa utili o piacevoli per la sua esistenza. In questo modo Scheler ha già abbozzato una fenomenologia della vita emotiva, che si presenta in modo stratificato e ordinato: dal sentire intenzionale allo stato affettivo, dallo stato affettivo al vissuto emotivo. (*Fühlen*, *Gefühlzuständen* e *Gefühl*). Ora, ciò che occorre specificare in prima battuta è l'assoluta distinzione tra la materia assiologica e il contenuto dello stato affettivo, ossia tra il *Fühlen* e il *Gefühlzuständen*: è chiaro che variando il contenuto del sentire varia anche lo stato affettivo corrispondente ma la materia assiologica è completamente indipendente dalle variazioni degli stati. I valori esperiti dal sentire assiologico sono indipendenti rispetto agli stati affettivi, ad esempio la gradevolezza dello zucchero è una materia assiologica, oggetto del sentire, la quale è indipendente sia

dallo stato affettivo di piacere che avvertiamo quando lo assaporiamo sia dal vissuto emotivo di benessere che ne consegue. Se la gradevolezza dipendesse dal piacere e dal benessere corrispondenti, allora i valori non sarebbero più qualità immediatamente evidenti e aprioristicamente date, perché il loro disvelamento e coglimento sarebbe subordinato agli stati affettivi e ai vissuti emotivi dell'uomo, che dipendono dal rapporto tra il corpo-vivo e l'ambiente. Non bisogna dunque confondere il valore dall'effetto che questo valore esercita sull'io, perché i valori non sono costruzioni arbitrarie dell'io né dipendono dalla mutevolezza dei suoi stati, se così fosse si ritornerebbe al relativismo dell'etica dei beni e degli scopi, fondata sulla priorità del bene rispetto al valore, ossia sull'astrazione delle qualità valoriali dai beni che l'uomo reputa utili o piacevoli per la sua esistenza.

L'indipendenza dei valori dai beni chiarisce per quale motivo ogni epoca storica coglie una determinata gerarchia assiologica (colta in modo intuitivo e alogico ossia nella sua autodatiata evidente) in una determinata classe di beni. Dunque è la gerarchia dei valori a fondare la gerarchia dei beni e non viceversa, così come è dalla gerarchia valoriale che dipende la classe degli stati affettivi e la sfera dei contenuti emotivi. I valori si danno nella dimensione dell'intuizione eidetica, dunque per disvelamento e coglimento, non tramite costruzione intellettuale.

A priori e a posteriori sono, quindi, rispettivamente i contenuti dell'esperienza fenomenologica e quelli dell'esperienza naturale e scientifica, mentre la distinzione formale/ materiale si riferisce al grado di generalità di questi contenuti, quindi prescinde dal modo in cui essi sono esperiti, tanto che abbiamo a priori formali e materiali, così come abbiamo, un aspetto formale e materiale dell'a posteriori. Ma anche l'identificazione di a priori con razionale e a posteriori con sensibile è erronea, perché paralizza la teoria della conoscenza, immobilizzandola sul presupposto

(kantiano) per cui il contenuto della conoscenza deve essere o di natura sensibile o di natura razionale. A partire da questo presupposto non è possibile portare a evidenza intuitiva né i contenuti della logica, ossia concetti come cosa, realtà, forza, uguaglianza, somiglianza, azione efficace, spazio, tempo e numero e nemmeno i contenuti dell'etica, ossia i concetti di valore.

Per Scheler, le categorie e i valori sono oggetto di intuizione fenomenologica, che supera il dualismo tra intelletto e sensibilità, perché gli a priori non sono né costruiti arbitrariamente né recepiti dai sensi, essi si danno nella loro evidenza intuitiva, ossia attraverso l'esperienza fenomenologica. Dunque, affinché tutti i concetti della logica e dell'etica non siano posti arbitrariamente dal pensiero e nemmeno ricavati dalla sensibilità bisogna che essi siano dati a priori nell'intuizione eidetica. Se così non fosse, se non riconosciamo al dato la sua autonomia rispetto al soggetto, il suo essere portatore di uno schema cognitivo indipendente dall'organizzazione del soggetto, la nostra conoscenza non potrebbe poggiare su un fondamento assoluto, e resterebbe relativa alla specifica organizzazione dell'essere umano, nella misura in cui egli ha un contenuto sensibile e una forma logica vuota, suscettibile di essere riempita da intuizioni sensibili.

Il motivo per cui l'a priori è stato identificato con le forme pure della ragione deriva, secondo Scheler, da una sorta di timore, diffidenza e sospetto nei confronti della ricchezza e della complessità della vita, la quale viene percepita come un caos di dati sui quali devono intervenire le funzioni organizzatrici della ragione. I concetti puri dell'intelletto servono a dare forma e ordine al caos delle intuizioni sensibili, proprio come la legge morale universale serve a dare forma e ordine al comportamento umano, altrimenti esso sarebbe un coacervo di pulsioni istintuali, che potrebbero anche condurre a processi autodistruttivi. L'a priori viene perciò pensato da Kant come un

correttivo del caos, una funzione organizzativa e ordinante che interviene sulla natura humeana e sull'uomo hobbesiano. Per Scheler, invece, se provassimo a sostituire l'angoscia per il caos con l'amore per il mondo, non percepiremmo più il bisogno continuo di azione, organizzazione e dominio. Come le qualità essenziali, anche le loro relazioni ci vengono date a priori e non sono costruite o prodotte dall'intelletto. Vengono afferrate intuitivamente e non costruite. Sono relazioni originariamente date tra realtà, non leggi imposte agli oggetti solo perché sono leggi degli atti con cui le afferriamo. Soltanto grazie a queste relazioni a priori tra le essenze è possibile, secondo Scheler, comprendere il logos che compenetra l'universo, ossia l'ordine gerarchico di interi strutturati che dà significato e valore al mondo della vita, che riempie, vivifica e arricchisce la nostra stessa esperienza del mondo.

MARIA TERESA SPERANZA è dottoranda di ricerca in Scienze filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II

speranza.mariateresa@gmail.com

S&F_n. 14_2015

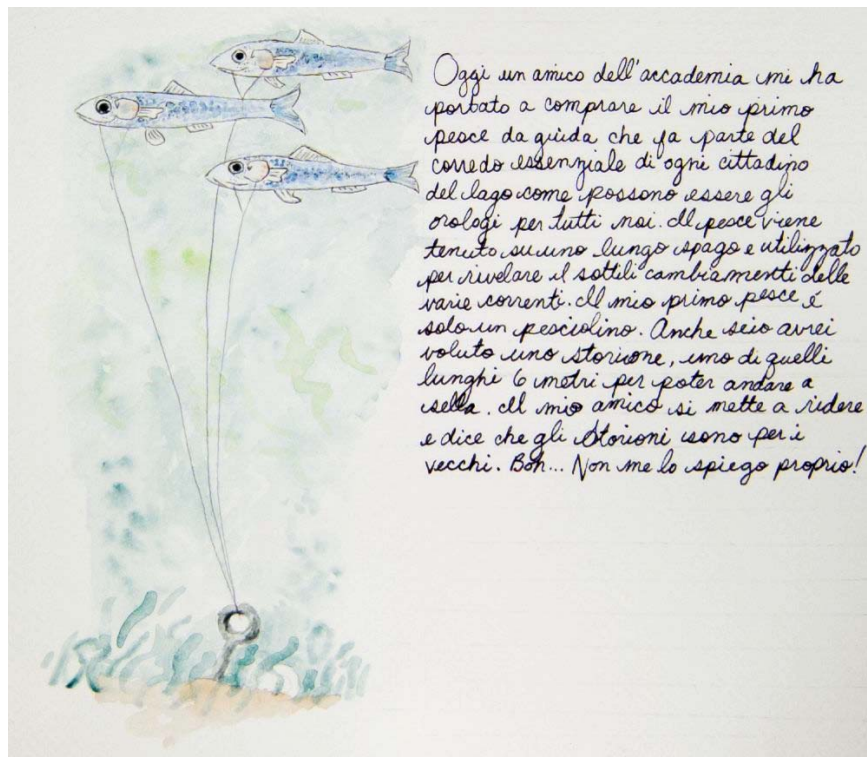
LINGUAGGI

SANDRO BALLETTA

IMRE LAKATOS E IL PROBLEMA DELLA DEMARCAZIONE

1. Un punto di vista pratico 2. I criteri di demarcazione e l'effettiva pratica scientifica
 3. La metodologia dei programmi di ricerca scientifici 4. Considerazioni finali

ABSTRACT: The aim of the paper is resurrecting the "Demarcation Problem", which was considered dead in a paper written by Larry Laudan in 1983. I will go through the analysis of Imre Lakatos' thought, which represents the most mature synthesis between the fallibilism of science and the rationality of the demarcation attitude. Lakatos' philosophical trick is directed to acknowledge the inclinations of the contemporary philosophers, to grasp the best they can offer, and to propose a more suitable philosophy of science. He follows the middle path between dogmatism and skepticism: the favorite position in order to safeguard the phenomena suggesting a rational unity of the science in an "anarchic" historical period.

**1. Un punto di vista pratico**

Nel 1983 Larry Laudan scrisse un articolo demolitore di poche pagine con l'intento di porre fine una volta per tutte al vecchio problema di separare in maniera netta la scienza dalle altre forme di sapere. Sebbene sia possibile parlare di un maturo dibattito sul "problema della demarcazione" solo dagli inizi del Novecento, Laudan riconduce gli intenti demarcativi ad Aristotele e ai filosofi greci impegnati a distinguere la *doxa* dall'*episteme*. Nello scritto in questione, il cui titolo suona icasticamente *Il*

*decesso del problema della demarcazione*¹, Laudan traccia un breve profilo storico del problema della demarcazione da Aristotele a Popper, ed evidenzia come i vari criteri per demarcare la scienza si siano rivelati infruttuosi; spingendosi a sostenere che «probabilmente è corretto dire che non c'è una linea di demarcazione fra scienza e non-scienza, o fra scienza e pseudoscienza» dacché «dopo tutto, [la] scienza è veramente *sui generis*», e forse «non ci sono caratteristiche epistemiche che tutte e solo le discipline che noi accettiamo come “scientifiche” hanno in comune»². Ciò spiegherebbe il motivo per cui i millenari tentativi di individuare i tratti che contraddistinguono la scienza – o, più in genere, un sapere fondato su basi solide – sono miseramente falliti. Ciò che noi oggi consideriamo scienza – se mai ci fosse tale riconoscimento unanime – ha travalicato inesorabilmente tutt'i limiti demarcativi che i filosofi e gli epistemologi nel corso del tempo hanno tracciato. Da Aristotele a Popper la scienza non s'è fatta imbrigliare da banali categorizzazioni, essa ha cambiato aspetto più e più volte mutando irriconoscibilmente. I numerosi tentativi di isolare i tratti necessari e sufficienti alla scienza – continua Laudan – sono solamente vuota retorica volta a espungere dal campo di battaglia le idee rivali; perciò ogni demarcazionista altro non fa che definire la *propria* scienza. La breve storia del problema della demarcazione che Laudan delinea nel saggio succitato sembra confermare ancora una volta le tesi dell'anarchico Paul Feyerabend, che un decennio prima andava diffondendo un'idea del tutto eversiva e caotica dell'impresa scientifica³.

Negli anni successivi al lavoro di Laudan l'interesse per il problema della demarcazione venne meno, e il lungo dibattito fu, perlopiù, abbandonato. La fiducia sull'esistenza di una scienza

¹ L. Laudan, *The Demise of the Demarcation Problem*, in «Boston Studies in the Philosophy of Science», 76, 1983, pp. 111-127.

² *Ibid.*, p. 112.

³ P. Feyerabend, *Contro il metodo* (1975), tr. it. Feltrinelli, Milano 2005.

che si distingue *positivamente* dalle altre forme di sapere o abilità sarebbe, in ultima analisi, infondata, sebbene questa fiducia condizioni «la nostra vita intellettuale [...] e larga parte della nostra vita sociale e politica»⁴. Ma non è forse per queste ragioni che sarebbe necessario continuare a riflettere sulla natura della scienza? Non è forse in virtù di questa penetrante diffusione della scienza che sarebbe auspicabile una maggiore comprensione? In tempi recentissimi, la questione è stata rimessa in gioco da alcuni studiosi come S. O. Hansson, M. Mahner e M. Pigliucci. In particolare, quest'ultimo invita a ripensare il problema della demarcazione non come una separazione netta, ma come un gradiente di «linee sfumate e distinzioni gradualali»⁵; Mahner, invece, nel lavoro del 2007, si sforza di sottolineare proprio l'esigenza pratica di demarcare la scienza dalle altre discipline che si spacciano per essa⁶. Il crescente successo delle cosiddette scienze dure spinge sempre più i ricercatori di altre discipline a rincorrere l'aggettivo "scientifico" per rendere onore al proprio lavoro, e a questo proposito non è raro assistere a banali scimmiettamenti del metodo della fisica o della chimica. Con l'etichetta di scientificità, una qualunque ricerca guadagna presto un massimo grado di credibilità che gli permette – tra le altre cose – d'esser visibile nelle riviste più autorevoli. "Scientifico" diventa sinonimo di "ragionevolmente vero", e la maggior parte degli uomini è disposta ad arrendersi di fronte a tale "verità". L'ambiente sanitario, per fare un solo esempio, è dominato dall'ideale regolativo della scientificità: il paziente è nelle mani della scienza. Imboccare la facile scorciatoia che ci porta a concedere un carattere *sui generis* e indefinibile alla scienza, precludendoci la possibilità di distinguerla dalle

⁴ L. Laudan, *op. cit.*, p. 111.

⁵ M. Pigliucci, M. Boudry, *Philosophy of Pseudoscience. Reconsidering the demarcation problem*, Chicago University Press, Chicago 2013.

⁶ M. Mahner, *Demarcating Science from Non-Science*, in *Handbook of the Philosophy of Science: General Philosophy of Science - Focal Issues*, Elsevier, Amsterdam 2007, pp. 515-575.

pseudo-scienze, porta subito a un notevole sollievo intellettuale; ma se davvero così fosse, se davvero la scienza fosse un insieme di speculazioni come tutte le altre, assisteremmo a un caotico e rovinoso agone scientifico in cui tutti i pretendenti fanno a gara per appaltarsi un posto d'onore in ambito accademico: che difficoltà c'è nel trasformare una disciplina qualunque in una disciplina *sui generis*, ovvero in una scienza? Il motivo per cui ciò non accade è presto detto: la comunità scientifica "sente" che ciò che è davvero scienza ha qualcosa di peculiare, e nel giudicare una ricerca, la giudica sempre alla luce di un qualche criterio di demarcazione. La soluzione migliore non è, quindi, quella di scrollarsi di dosso l'impegno teorico di riflettere sulla demarcazione disincantando agli occhi degli uomini l'aggettivo "scientifico", ma è quella di cercare di capire e spiegare che cos'è questa scientificità che tacitamente caratterizza e dirige il più democratico e affidabile mezzo di conoscenza. Nel far ciò bisogna anzitutto accettare l'idea di una scienza fallibile – scardinando così il pregiudizio che vorrebbe la scienza come conoscenza certa – ma non per questo indistinguibile dalle altre forme di sapere. Ciò che occorre è una razionalità senza certezze.

Il presente scritto s'inserisce nella scia tracciata da chi come Massimo Pigliucci sostiene che «finché siamo d'accordo che c'è sicuramente una differenza riconoscibile fra, per esempio, biologia evoluzionistica da un lato e creazionismo dall'altro, allora dobbiamo anche accettare il fatto che ci sono criteri demarcativi – per quanto elusivi possano apparire a un primo sguardo»⁷. A questo proposito, nelle pagine che seguono, proporrò una ricognizione delle idee epistemologiche di Imre Lakatos, nella convinzione che «[le] acquisizioni teoriche lakatosiane [rappresentano] uno dei più fini e persuasivi strumenti disponibili [...] per la comprensione dell'attività scientifica e

⁷ M. Pigliucci, *op. cit.*, p. 11.

della stessa attività del pensare»⁸.

Dieci anni prima dell'articolo di Laudan, Lakatos aveva già notato che le soluzioni che erano state avanzate per demarcare la scienza risultavano problematiche e insoddisfacenti; ma convinto del fatto che il tipo più rispettabile di conoscenza, a cui comunemente diamo il nome di scienza, debba essere in qualche modo caratterizzato da note peculiari, Lakatos delineerà la sua filosofia della scienza, che può essere letta, appunto, come il tentativo di risolvere il problema della demarcazione. La risoluzione di tale problema, come s'è detto, non coinvolge solamente aspetti teorici e speculativi, ma avrebbe importanti implicazioni anche per la vita sociale e politica:

La teoria di Copernico venne bandita nel 1616 dalla Chiesa cattolica in quanto pseudoscientifica. Venne tolta dall'indice nel 1820 perché in quel momento la Chiesa credeva che i fatti l'avessero dimostrata e che fosse, per ciò, divenuta scientifica. Il Comitato centrale del Partito comunista sovietico nel 1949 dichiarò pseudoscientifica la genetica mendeliana e mandò i suoi sostenitori, come l'accademico Vivilov, a morire nei campi di concentramento⁹.

Anche i casi storici ci inducono a pensare che le teorie vengono sempre giudicate alla luce di un criterio di demarcazione di qualche tipo, e le conseguenze di questi giudizi, s'è visto, possono essere drammatiche. I fallimenti passati non dovrebbero gettare il filosofo della scienza nello sconforto spingendolo a rifiutare un atteggiamento demarcativo, al contrario, egli dovrebbe invece, sotto la guida di un passato adeguatamente interpretato, continuare la sua ricerca di ciò che è, *essenzialmente*, questo "criterio di demarcazione di qualche tipo"; visto che, in un modo o nell'altro, si è soliti tirarlo in ballo senza adeguate delucidazioni. Una cosa, però, dev'essere subito chiara: un criterio stabile e valido *a priori* è negato fortemente anche da Lakatos, il quale chiarisce: «Comincio con una lista dei buoni e dei cattivi, a proposito della quale sono disposto però a

⁸ G. L. Linguiti, *Imre Lakatos e la «filosofia della scoperta»*, Maria Pacini Fazzi Editore, Lucca 1981.

⁹ I. Lakatos, *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici. Scritti filosofici I* (1978), tr. it. Il Saggiatore, Milano 1985, p. 10.

essere flessibile»¹⁰; ammettere una certa elasticità nel criterio di demarcazione non significa, però, mettere da parte la razionalità e il dialogo critico tra diverse metodologie scientifiche.

Lakatos, arrivato a fare filosofia dalla porta di servizio, ha inizialmente recepito le tendenze intellettuali dei filosofi della scienza a lui più vicini – subendo l’influenza di Popper prima e di Kuhn poi –, ne ha interiorizzato i risultati e ha coscientemente proposto un’alternativa che mirasse a inglobare e superare le precedenti – non senza un certo spirito hegeliano. La sintesi che darà vita alla filosofia di Lakatos avrà al tempo stesso un valore normativo (popperiano) e si dimostrerà essere (kuhnianamente) fedele all’effettivo svolgimento dell’impresa conoscitiva. Prima di proporre la propria soluzione al problema della demarcazione, però, Lakatos espone e argomenta nei suoi scritti i tentativi precedenti mostrandone i punti deboli e i punti di forza. È opportuno notare che l’interpretazione che Lakatos offre del dibattito a lui contemporaneo è opinabile e, forse, viziata da fraintendimenti: il volume *Critica e crescita della conoscenza*¹¹ ne è un attendibile testimone. Il fatto è anche sottolineato da B. Larvor, allorché afferma che «la maggior parte del clamore è dipeso da un fraintendimento delle idee di Kuhn»¹². Ma ciò non c’interessa che di scorcio, dacché «Lakatos provò a emulare la sensibilità storica del lavoro di Kuhn, mentre provò a evitare ciò che egli vide come concessioni di Kuhn all’irrazionalismo. Perciò, ciò che ci serve è precisamente il Kuhn così come lo lesse Lakatos»¹³. Nel paragrafo successivo prenderò in considerazione il contesto in cui Lakatos maturò la sua riflessione, e, così com’egli li lesse, i tentativi di

¹⁰ M. Motterlini [a cura di], *Sull’orlo della scienza. Pro e contro il metodo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, p. 153.

¹¹ I. Lakatos, A. Musgrave [a cura di], *Critica e crescita della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1976.

¹² B. Larvor, *Lakatos: An Introduction*, Routledge, London and New York 1998.

¹³ *Ibid.*, p. 37.

demarcazione storicamente a lui più vicini.

2. I criteri di demarcazione e l'effettiva pratica scientifica

Uno dei più grandi meriti di Lakatos è stato riconosciuto per la prima volta da P. Feyerabend, l'anarchico epistemologico che incarna il nemico intellettuale *par excellence* del filosofo ungherese. Egli scrive che «Lakatos è uno fra i pochissimi pensatori che hanno rilevato il distacco enorme esistente fra varie immagini della scienza e la “cosa reale”; egli si è reso conto anche del fatto che il tentativo di *riformare* le scienze rendendole più vicine all'immagine è destinato a danneggiarle e può anche distruggerle»¹⁴. Fornire una spiegazione razionale del modo in cui procede la scienza, presuppone un continuo contatto con la storia reale e con gli accadimenti più notevoli nell'evoluzione della scienza: «la storiografia della scienza dovrebbe imparare dalla filosofia della scienza e viceversa»¹⁵. In virtù di ciò, e contrario a qualunque speculazione priva di documentazione storica, Lakatos si preoccupa di esaminare i più noti argomenti demarcativi e di valutarli alla luce della storia normativamente interpretata. Si proceda cronologicamente.

La prima forma di demarcazionismo che Lakatos prende in esame è il *giustificazionismo*, ovvero l'idea seicentesca secondo cui è possibile caratterizzare la scienza come un sapere infallibile e «dimostrat[o] ogni oltre possibile dubbio. A uno scienziato, degno di questo nome, non era permesso fare congetture: ogni frase che pronunciava doveva essere dimostrata dai fatti»¹⁶. Secondo Lakatos, questa posizione va ricondotta alla volontà degli scienziati di adeguare la propria conoscenza a quella teologica, la quale era infallibilmente dimostrata dalla Rivelazione e dalla Chiesa. Gli scienziati del tempo riconducevano dunque la

¹⁴ P. Feyerabend, *Contro il metodo*, cit., p. 149.

¹⁵ I. Lakatos, *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici. Scritti filosofici I* (1978), tr. it. Il Saggiatore, Milano 1985, p. 131.

¹⁶ I. Lakatos, *Matematica, scienza e epistemologia. Scritti filosofici II* (1978), tr. it. Il Saggiatore, Milano 1985, p. 5.

conoscenza scientifica alla conoscenza certa: provata dalla ragione o provata dai fatti. Quest'idea sopravvive tenacemente fino all'inizio del Novecento, e – in maniera più o meno mascherata – è stata portata avanti dai neopositivisti viennesi e berlinesi. Passare dai fatti a proposizioni fattuali, e da quest'ultimi a proposizioni universali – tramite processi induttivi o deduttivi –, è la ricetta della scienza per i neopositivisti – variamente rimaneggiata nel corso degli anni. Le difficoltà di tale posizione sono oggi molto note, e «pochissimi filosofi o scienziati continuano a pensare che la conoscenza scientifica sia, o possa essere, conoscenza dimostrata»¹⁷. Accanto a una confutazione logica, mirabilmente svolta da Popper¹⁸, il giustificazionismo se ne attira anche una storiografica: una ricostruzione razionale della scienza secondo i canoni del giustificazionismo non è adeguata per rendere conto della varietà e della complessità dell'impresa scientifica. In risposta all'ormai superato criterio giustificazionista sono nate tre scuole di pensiero: *l'anarchismo epistemologico*, *l'elitismo* e il *falsificazionismo* – che rientra nell'ambito del *demarcazionismo*. Tutti questi approcci devono rendere conto del fatto che la conoscenza scientifica non è, come si pensava prima, un'*episteme* – etimologicamente parlando –, bensì una forma di sapere fallibile, e non dimostrabile una volta per tutte. Tuttavia, come negare all'impresa scientifica una qualche razionalità? Tenendo in gran conto le *Lezioni sul metodo* del 1973 e il saggio *La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici* mostrerò come Lakatos interpreta le soluzioni demarcative e ne discute le caratteristiche, criticandole sia dal punto di vista logico sia dal punto di vista storiografico. «Vi ricordo che stiamo affrontando un problema drammatico, se non troviamo una soluzione soddisfacente o ragionevole al problema della demarcazione,

¹⁷ *Ibid.*, p. 11.

¹⁸ K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, cit.

ricadiamo o nel relativismo culturale di Feyerabend o nell'autoritarismo di Polanyi, e credo che queste due posizioni non piacciono a nessuno»¹⁹.

Vediamo perché.

Anarchismo epistemologico. Il principale esponente di questa prospettiva è, senza dubbio, P. Feyerabend. Egli inizia il suo famoso *Contro il metodo* con la seguente affermazione: «La scienza è un'impresa essenzialmente anarchica: l'anarchismo teorico è più umanitario e più aperto a incoraggiare il progresso che non le sue alternative fondate sulla legge e sull'ordine»²⁰. Feyerabend considera il problema della demarcazione uno pseudo-problema, giacché dal punto di vista epistemologico, tutte le teorie sono sullo stesso piano. Ogni credenza è a suo modo valida, e la scienza è soltanto un tipo particolarmente forte di credenze. Il passaggio da una teoria a un'altra non costituisce alcun progresso, e meno che mai è rintracciabile all'interno della scienza un percorso di razionalità. Il confronto fra teorie diverse è quasi impossibile, è quando vien fatto non produce motivi validi razionalmente per scegliere una teoria piuttosto che un'altra. Non esistono né criteri demarcativi né criteri d'onestà intellettuale: "Tutto va bene", è il motto dell'anarchico. Egli s'appella alla fallibilità della scienza e si limita a descrivere senza prescrivere. Ma a ben vedere, questa descrizione della scienza non funziona. Dire che la scienza è un'impresa "essenzialmente anarchica" significa negare validità al lavoro di teorici e scienziati che da molti anni sono alle prese con la *costruzione* di una scienza razionale. Essa è stata ed è pensata come qualcosa che *deve* avere un metodo rigoroso che la contraddistingua. La descrizione di Feyerabend va in contraddizione con il concetto culturalmente declinato che è giunto a noi oggi col nome di "scienza". Basta accendere il

¹⁹ M. Motterlini [a cura di], *op. cit.*, p. 45.

²⁰ P. Feyerabend, *op. cit.*, p. 20.

televisore per sentire che il prodotto X è stato *scientificamente* testato, basta leggere una qualunque rivista alimentare per sapere che del cibo Y è stata dimostrata *scientificamente* la nocività; nessuno, però, sarebbe disposto a credere che codesti studi siano, sotto sotto, irrazionali. Non è banale questa fiducia nella scienza, e i suoi motivi sono ben più profondi della semplice assuefazione culturale – anche se, in fondo, è sempre arduo dire in che cosa consiste *precisamente* la scientificità. Dire che la scienza è irrazionale non ci aiuta affatto a capirla; per caratterizzarla adeguatamente, invece, bisogna seguirne l'idea regolativa che ne costituisce l'essenza: la razionalità. L'atteggiamento scettico di Feyerabend è uno dei principali nemici di Lakatos; egli, invece, è fermamente convinto che la fallibilità della scienza non implica che essa sia priva di razionalità e di metodo: la scienza è nata sulla base di una razionalità descrivibile in modo peculiare. In che cosa consiste questa razionalità, di preciso, si vedrà più avanti.

Elitismo (o autoritarismo). Secondo questo punto di vista, rappresentato maggiormente da T. Kuhn, se esiste una demarcazione – cioè una separazione tra ciò che è scienza e ciò che non lo è –, questa dipende da una demarcazione tracciata tra la comunità scientifica e le altre comunità. Non esistono criteri demarcativi per valutare le singole teorie, ma solo modi per individuare una certa comunità scientifica. La scienza, che s'identifica con il lavoro di tale comunità, è guidata da un paradigma condiviso a cui gli scienziati prestano fede (condizione necessaria affinché ci sia una comunità scientifica), e, precisa Kuhn, «perché una disciplina sia una scienza, le sue conclusioni devono essere *logicamente derivabili* da *premesse condivise*»²¹. All'interno della comunità scientifica il passaggio da un atteggiamento critico a uno dogmatico segna l'inizio della "scienza normale". L'attività principale della scienza (normale) è la risoluzione di problemi

²¹ I. Lakatos, A. Musgrave [a cura di], *op. cit.*, p. 78.

alla luce del paradigma; e tale tradizione di risoluzione di problemi è ciò che separa *de facto* le scienze dalle altre attività. La comunità degli scienziati può però incorrere in periodi di “crisi”, a causa dei quali il vecchio paradigma, ora adeguatamente controllato e messo in discussione, viene sostituito bruscamente da uno nuovo. Tra il vecchio e il nuovo paradigma l’incomprensione è assicurata, e il passaggio da un paradigma a un altro è governato dall’irrazionalità, assomigliando più a una conversione religiosa che a una scelta ponderata e cosciente. Kuhn, agli occhi di Lakatos, «esclude ogni possibilità di ricostruzione razionale della crescita della scienza»²²; e perciò la visione elitista va abbandonata.

Falsificazionismo. È il punto di partenza da cui Lakatos dice di aver sviluppato la sua soluzione demarcativa, e perciò merita più attenzione. Per il falsificazionista sarà scientifica quella teoria che avrà specificato in anticipo un esperimento cruciale in grado di contraddirla. La falsificazione, quindi, è il frutto di un duello fra *una* teoria e l’osservazione. Ci sono, tuttavia, più modi di praticare il falsificazionismo. Un modo *dogmatico* (o naturalistico) è certamente inadeguato, in quanto presuppone una base empirica *assolutamente salda* contro la quale far scontrare *tutte* le teorie scientifiche per deciderne la refutazione. Se un evento osservabile contraddice la teoria, essa dev’essere rigettata senza remore. La teoria possiede in questo modo una base empirica, cioè l’insieme dei falsificatori potenziali, che la rende falsificabile e quindi scientifica. L’errore – secondo Lakatos – sta nell’ammettere l’esistenza di fatti puri e semplici e nel credere di poter dimostrare una proposizione fattuale con l’esperimento. Ma anche se ciò fosse possibile, «il falsificazionismo dogmatico ancora sarebbe inutile per il fatto che elimina la classe più importante di quelle che sono

²² *Ibid.*, p. 225.

comunemente considerate teorie scientifiche»²³. Ecco come la storia rende inadeguato questo criterio di demarcazione: le grandi teorie della scienza non vietano mai nessuno stato di cose osservabile, giacché è sempre possibile avanzare ipotesi ausiliari che pospongono il momento falsificante. Se si seguisse questa strada, la maggior parte della scienza risulterebbe, a ben vedere, non-scienza.

Un tipo migliore di falsificazionismo, ma non ancora sufficientemente adeguato per demarcare la scienza, è stato praticato per la prima volta da Popper: il *falsificazionismo metodologico*. Questo mutato approccio cerca di riparare all'errore dogmatico ponendo convenzionalmente alcuni asserti "osservativi" singolari come non falsificabili, ovvero come conoscenza di sfondo. Questa conoscenza di sfondo, lungi dall'essere facilmente rintracciabile dallo scienziato, dovrebbe essere quella nei confronti della quale controllare le teorie – come si sarà intuito dalle virgolette, la conoscenza di sfondo è solo latamente osservativa: è, infatti, soltanto convenzionalmente osservativa. Lo scienziato è moralmente obbligato a specificare in anticipo quale evento "osservabile", se effettivamente occorre, falsifica la teoria. La scienza che risulta da questa prospettiva è *scienza negativa*, scienza che considera valide solo quelle scoperte frutto di falsificazioni. Ma com'è possibile, però, eliminare *del tutto* le teorie confrontandole soltanto con asserti pseudo-empirici? Secondo Lakatos non è possibile. La reale storia della scienza falsifica anche l'evoluzione metodologica del falsificazionismo, poiché «gli esperimenti sono delle lotte almeno a tre fra due teorie rivali e l'esperimento, e [...] alcuni dei più interessanti esperimenti risultano, *prima facie*, una conferma piuttosto che una falsificazione»²⁴. Le teorie nascono in un oceano di anomalie, e se lo scienziato si sforzasse di impiegarle per la confutazione

²³ *Ibid.*, p. 174.

²⁴ *Ibid.*, p. 190.

delle teorie – cosa che giustamente non fa –, riuscirebbe senza problemi a falsificarle tutte: «alla luce del falsificazionismo [...] la crescita della scienza nel suo complesso è irrazionale e gli scienziati si comportano in modo irrazionale. In altri termini: Popper non può spiegare in modo razionale la presenza delle anomalie»²⁵. Con un attento sguardo alla storia della scienza ci si accorge che le migliori teorie scientifiche sono tenaci, e non sono quasi mai vittima di atteggiamenti confutatori. Benché il falsificazionismo metodologico funzioni dal punto di vista di logico, risulta inadeguato per la ricostruzione razionale della storia. Bisogna tener conto del fatto che, normalmente, gli scienziati ignorano le anomalie. Ma c'è di più. Guardando alla storia della scienza, si scopre che molte teorie si sono affermate grazie a verifiche importanti piuttosto che a mancate falsificazioni.

A questo punto è opportuno introdurre il modo corretto d'intendere il falsificazionismo. Lakatos lo chiama *falsificazionismo sofisticato*. Da questo nuovo punto di vista «una teoria è “accettabile” o “scientifica” soltanto se ha un aumento di contenuto empirico corroborato rispetto alle teorie precedenti (o rivali), cioè soltanto se conduce alla scoperta di fatti nuovi»²⁶. In gioco, adesso, non c'è più *una sola* teoria e l'“osservazione”, ma *due* o più teorie e l'“osservazione”, la quale non perderà il ruolo di arbitro imparziale. La falsificazione di una teoria T è possibile solo se una nuova teoria T^1 eccede di contenuto empirico rispetto a T e ne spiega il successo; in più, parte del nuovo contenuto empirico dev'essere corroborato. Tuttavia, secondo Lakatos, l'unità minima della scienza non è la teoria singola ma un insieme di teorie. E ciò che viene sottoposto al vaglio della critica demarcazionista non è una teoria isolata, ma una successione di teorie che si mostrano in una certa continuità, e

²⁵ M. Motterlini, *op. cit.*, p. 139.

²⁶ I. Lakatos, A. Musgrave [a cura di], *op. cit.*, p. 191.

tale continuità fissa la serie in un *programma di ricerca*.

3. La metodologia dei programmi di ricerca scientifici

La storia della scienza è ricostruibile adeguatamente come storia di programmi di ricerca, piuttosto che di teorie isolate. Un programma di ricerca è un insieme di teorie e regole metodologiche che delineano un'euristica negativa e un'euristica positiva:

Tutti i programmi di ricerca possono essere caratterizzati dal loro "nucleo". L'euristica negativa del programma ci impedisce di rivolgere il *modus tollens* contro questo "nucleo". Dobbiamo invece usare la nostra ingegnosit  per articolare o anche inventare delle "ipotesi ausiliari", che formino una *cintura protettiva* intorno al nucleo e dobbiamo rivolgere il *modus tollens* contro quest'ultimo nuovo obbiettivo²⁷.

Il nucleo, dopo un lento accrescimento per prove ed errori, si forma come una serie di asserti convenzionalmente non confutabili e, solo dopo un'adeguata maturazione, costituir  il punto nevralgico dell'intero programma di ricerca. L'euristica positiva, invece,   delineata dalla cintura protettiva, ovvero da «un insieme abbastanza articolato di proposte o di suggerimenti su come cambiare e sviluppare le "varianti confutabili" del programma di ricerca, su come modificare e sofisticare la cintura protettiva "confutabile"»²⁸. La cintura protettiva assorbe le anomalie, difende il nucleo adattandosi ai casi recalcitranti e – oltre a spiegare fenomeni conosciuti – predice fatti nuovi. Predire fatti nuovi e sorprendenti   un punto di forza del programma di ricerca, e le conferme di tali predizioni giocano un ruolo di primo piano nella comunit  scientifica. Tuttavia, i tempi di predizione possono essere piuttosto lunghi, e perci  la non-confutabilit  e la tenacia degli scienziati diventano una caratteristica essenziale della scienza. Se vogliamo render conto di come effettivamente si comporta la comunit  scientifica dobbiamo ammettere che la «storia della scienza   piena di casi di *tenacia*

²⁷ *Ibid.*, p. 209.

²⁸ *Ibid.*, p. 211.

[...]. E senza tenacia non ci sarebbe progresso scientifico»²⁹. Ciò implica l'abbandono di una razionalità istantanea à la Popper, poiché prima che un buon programma di ricerca venga adeguatamente sviluppato può passare molto tempo, e la razionalità, diversamente da quanto si crede, opera lentamente e fallibilmente: non esistono, secondo Lakatos, esperimenti decisivi in grado di eliminare istantaneamente un programma di ricerca. La storia è testimone di molti casi in cui un preteso esperimento cruciale viene successivamente trasformato in una vittoria per il programma "sconfitto": gli esperimenti contro la legge della caduta libera dei gravi di Galileo e quelli contro la legge della gravitazione di Newton. L'esperimento cruciale di cui normalmente si parla è, per Lakatos, nient'altro che una retrovalutazione di un caso particolare alla luce dello sviluppo di tutto il programma di ricerca. Per essere battezzato "cruciale", l'esperimento deve avere la caratteristica di falsificare un programma e corroborarne un altro a un tempo.

I programmi di ricerca possono essere *progressivi* o *regressivi*. Nel primo caso la serie di teorie porta il programma a predire fatti nuovi e a corroborarli, nel secondo caso il programma collassa su sé stesso a causa di aggiustamenti *ad hoc* e ipotesi empiricamente vuote. Il nuovo criterio di demarcazione di Lakatos non distingue una teoria scientifica da una pseudoscientifica bensì una «"scienza matura" consistente di programmi di ricerca» da una «"scienza immatura", consistente solo di una trama raffazzonata di prove ed errori»³⁰. La scienza matura è un dispositivo euristico in grado di portare il ricercatore a scoprire fatti nuovi alla luce di una struttura che ingloba la continuità in un nucleo saldo e convenzionalmente condiviso. E, entro una dose ragionevole di tempo, è del tutto razionale evitare i controesempi rifiutando alcuni dati sperimentali e proseguire

²⁹ M. Motterlini, *op. cit.*, p. 125.

³⁰ I. Lakatos, A. Musgrave [a cura di], *op. cit.*, p. 252.

guidati dall'euristica positiva. Lavorare a un programma di ricerca regressivo, come quello marxista o freudiano, è lecito ma, tutto sommato, irrazionale, e perciò pseudo-scientifico. La razionalità consiste nel saper aderire a un programma progressivo o a trasformarne uno regressivo in progressivo secondo le regole lakatosiane. In questo modo, il criterio di demarcazione è stato tradotto ulteriormente; ma questa volta si tratta di un criterio mobile e aggiornabile: un programma regressivo può diventare progressivo se rispetta i parametri delineati da Lakatos. Nelle scienze naturali ci sono molti programmi di ricerca progressivi, ma non nelle scienze sociali; e Lakatos si chiedeva come mai non riuscisse a convincere gli studenti a occuparsi dei programmi di ricerca nelle scienze sociali. Ma il fatto è che «nessuno vuole contrapporsi ai suoi professori col mostrare che le scienze sociali sono nel complesso senza senso»³¹. Un programma di ricerca dev'essere pubblicamente giudicato progressivo o regressivo, la demarcazione dev'essere pubblica; e lo scienziato deve sapere dove il lavoro è più proficuo, ovvero, propriamente scientifico. Ma, come si è detto, non è un reato lavorare a un programma di ricerca regressivo. Questo è ciò che s'intende con *liberalismo scientifico*. Lakatos ha quindi creato una dimensione di razionalità in grado di valutare gli stadi del cammino della scienza, ha costruito un *metaspazio* teorico di discussione comune e di confronto dialettico.

4. Considerazioni finali

La personalità eccentrica e geniale di Lakatos ha lasciato un'orma profonda nella filosofia della scienza contemporanea e non solo. Egli si è sforzato di salvaguardare la razionalità nella scienza senza perdere mai di vista l'importanza pratica e politica del problema epistemologico, evitando di cadere nell'irrazionalismo e nel relativismo modaiolo. L'ultima grande battaglia contro lo

³¹ M. Motterlini, *op. cit.*, p. 153.

scetticismo scientifico è stata combattuta da Lakatos con argomentazioni fruttuose e tecniche intellettuali valide che a tutt'oggi vengono discusse con grande interesse in ambito epistemologico, storico ed economico. Dopo la morte di Lakatos molti studiosi hanno cercato di applicare la metodologia dei programmi di ricerca alla concreta pratica scientifica, ma questi tentativi non sono stati privi di difficoltà. Lo stesso Lakatos era consapevole dei problemi che specie all'inizio affollano la metodologia dei programmi di ricerca: è necessario identificare il nucleo del programma, guardare con attenzione alla storia, capire cos'è *ad hoc* e cosa no, e così via.

Ricostruire la storia della scienza è un'attività il cui risultato muta al mutare di una posizione metodologica, e la scelta di una metodologia fornisce gli strumenti metastorici per ricostruire la storia senza pretese di completezza e validità universali. Dev'essere la storia della scienza normativamente interpretata a convalidare una teoria della razionalità scientifica. In questo modo è possibile lasciare spazio a una metodologia superiore che ricostruisca in maniera migliore il percorso scientifico. La metodologia dei programmi di ricerca, oltre che caratterizzare l'impresa scientifica, «può [...] fornire stimolanti indicazioni per riconoscere, negli specifici e autonomi tentativi umani di orientarsi nella conoscenza della realtà, un atteggiamento razionale comune: quello, cioè, consistente nell'affrontare i vari implessi di problemi, attraverso una rete programmatica di mosse interpretative e predittive»³². Lakatos ci ha lasciato in eredità un campo di battaglia per combattere il mito del quadro, l'irrazionalismo e l'incomunicabilità: i nemici del Novecento.

SANDRO BALLETTA studia filosofia all'Università di Pisa

s.balletta@libero.it

³² G. L. Linguiti, *op. cit.*, p. 88.

S&F_n. 14_2015

ALTERAZIONI

VALLORI RASINI

UNA FILOSOFIA PER LA NEUROFISIOLOGIA:

WEIZSÄCKER E LA FORMA DELL'ESPERIENZA

1. Neurofisiologia sperimentale e speculazione filosofica 2. L'accadere psicofisico
3. Illusioni sensoriali e vertigini 4. La forma dell'esperienza

ABSTRACT: The German doctor and physiologist Viktor von Weizsäcker believes philosophy is like an indispensable support for natural sciences, in particular for biology and neurophysiology. Man is not only a physical body and his subjectivity is very important in the study of human nature and in medicine. The introduction of subjectivity in sciences is possible by collaboration with philosophy; philosophy can transform a cluster of quantitative data in experiences with "a form", or in the narrative of a living being.



1. Neurofisiologia sperimentale e speculazione filosofica

Nella Germania dell'inizio del secolo scorso erano ancora abbastanza frequenti gli scambi tra ambito filosofico e ambito scientifico; non era tuttavia scontato che un neurologo sperimentale e medico clinico, quotidianamente alle prese con laboratori e pazienti, dedicatesse alla riflessione filosofica tanta passione da elaborare una propria teoria dell'organismo vivente e

orientare un'intera area della pratica medica. Victor von Weizsäcker (1886-1957) – ideatore della «teoria del *Gestaltkreis*» e fondatore della cosiddetta «Antropologia medica» – appartiene però proprio a questo genere di studioso. Discendente di una nota famiglia aristocratica del Baden-Württemberg, dopo avere frequentato l'Istituto fisiologico di Johannes von Kries a Friburgo, prosegue le proprie ricerche a Heidelberg, nella prestigiosa clinica neurologica di Ludolf von Krehl, dedicandosi in particolare alla fisiologia patologica dei sensi. Ma mentre svolge un'intensa attività pratico-scientifica, Weizsäcker frequenta i seminari di Wilhelm Windelband e coltiva l'amicizia di alcuni tra i più significativi filosofi del secolo, come Franz Rosenzweig, Max Scheler e Martin Buber.

Senza filosofia – sostiene Weizsäcker – la scienza rischia di essere sterile. La filosofia è uno strumento indispensabile per la ricerca: non si può essere solo «tecnici della scienza», per non smarrire il senso del tutto e il valore del proprio operato. Dal canto suo, la filosofia «non può costituirsi come sospesa nell'aria, sopra o accanto alla ricerca scientifica»; deve operare in accordo con la concretezza, poiché ne va «del legame con l'esperienza sensibile e con la verifica sperimentale e dunque [...] del legame morale della filosofia con la scienza naturale»¹. Il richiamo a un «legame morale» non ha il senso della rivendicazione di una verifica empirica o di una fondazione esperienziale della filosofia; esprime soltanto la necessità che il sapere filosofico aderisca a quella realtà che nell'esperienza sensibile si offre in modo pieno e autentico. Pensare ed esperire, pensare e agire sono atti reciprocamente connessi nell'interazione del vivente con il mondo, e la datità materiale – sostiene – viene plasmata come «mondo del senso e dei fatti» dal processo dinamico

¹ V. von Weizsäcker, *Natur und Geist* (1954), in Id., *Gesammelte Schriften*, I-X, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, sgg., I, pp. 9-190, p. 19. Sul suo lavoro teorico, mi permetto di rimandare a V. Rasini, *Theorien der organischen Realität und Subjektivität bei Helmuth Plessner und Viktor von Weizsäcker*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008.

e non scomponibile di progettazione-azione-sensazione-osservazione messo in atto dall'uomo².

La filosofia può fare in modo che i dati «bruti» della sperimentazione neurofisiologica possano inserirsi in un percorso «storico» e «narrativo», favorendo la liberazione della pratica scientifica dal giogo di griglie concettuali rigide e di un metodo riduzionistico non sempre vantaggioso per lo sviluppo scientifico³. Così, l'appello alle riflessioni di Kant, Schelling o Hegel gli viene in aiuto nella valutazione delle nuove tendenze della biologia⁴, mentre tenta una ricollocazione delle concezioni meccanicistiche all'interno di una visione sistematica superiore del vivente⁵. Nella ricerca, l'uso di differenti metodi può soltanto favorire la conoscenza della realtà umana e biologica in generale, una realtà che Weizsäcker definirà «antilogica» (cioè non conforme alle leggi della logica). Causalità e teleologia sembrano comporsi in essa in un imbarazzante gioco di alternanza; ebbene – dice Weizsäcker – «cercai di cogliere questo “o-o” come un “sia-sia”: l'antinomia non doveva essere concepita come una deplorevole limitazione, ma ottimisticamente come una dotazione positiva»⁶.

2. L'accadere psicofisico

L'aggancio al pensiero speculativo è una chiara manifestazione di rifiuto di quella tradizione positivistica che nel settore medico, forse più ancora che nel restante ambiente scientifico, aveva

² Cfr. D. Wyss, *Viktor von Weizsäckers Stellung in Philosophie und Anthropologie der Neuzeit*, in V. von Weizsäcker – D. Wyss, *Zwischen Medizin und Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, pp. 181-290, p. 186, dove si sottolinea l'affinità di questa posizione con il Pragmatismo.

³ Si veda, ad esempio, V. von Weizsäcker, *Natur und Geist*, cit., p. 117.

⁴ Si veda il saggio *Neovitalismus*, in «Logos», II, 1911-1912, pp. 113-124.

⁵ Cfr. V. von Weizsäcker, *Kritischer und spekulativer Naturbegriff*, in «Logos», VI, 1916-17, pp. 185-209.

⁶ Id., *Natur und Geist*, cit., p. 117.

improntato tanto la teoria quanto la pratica⁷. Nello spirito del positivismo, le cliniche erano concepite come istituti autonomi di osservazione, come laboratori di analisi per il controllo delle malattie, la valutazione della loro origine, del loro decorso e della loro eventuale eliminazione, nella convinzione che la malattia costituisca una deviazione dal normale corso della vita, una condizione irregolare dell'organismo a cui occorre restituire l'integrità originaria. L'isolamento del paziente, la sua osservazione e talora persino il suo allontanamento dalle cure terapeutiche, aveva lo scopo di capire come si possa intervenire su un «oggetto», senza il minimo interesse per il significato che la malattia riveste per la vita dell'individuo, la cui «soggettività» viene così totalmente trascurata. Mancava il riconoscimento di una portata psicologica della malattia (e tanto meno di una sua dimensione sociale) e non si poneva il problema di un'etica di fronte al paziente.

A questo genere di impostazione Weizsäcker preferisce quello della medicina romantica, il cui tratto universalistico - scrive - ha molto in comune con l'esigenza di totalità e di unitarietà dell'epoca contemporanea⁸. Il pensiero romantico esalta il significato della vita e conserva il valore dei suoi aspetti più oscuri e nascosti. La malattia non rappresenta una deviazione «quantitativa» da uno stato persistente e regolare, ma una manifestazione facente parte del corso esistenziale dell'individuo, un momento dell'accadere vitale, che come tale incide sulla realtà materiale e psichica dell'uomo. Con questo «accadere» l'uomo si confronta; non si può dunque paragonare la malattia a un semplice fenomeno di corruzione fisica. L'indagine che scruta dall'esterno con distacco, come dinanzi a un corpo fisico qualunque, non consente un approccio adeguato; il

⁷ Si veda T. Henkelmann, *Viktor von Weizsäcker. L'uomo e la sua opera*, introduzione a V. von Weizsäcker, *Filosofia della medicina*, Guerini, Milano 1990, pp. 21-28.

⁸ V. von Weizsäcker, «*Romantische Medizin*». *Zum Werk von Werner Leibbrand*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., I, pp. 544-547, p. 544.

riconoscimento della soggettività del paziente ripristina l'integrità di questo singolare oggetto di studio e contemporaneamente rivela l'inevitabilità di una interazione, di una relazione creativa con un osservatore. È dunque più ampio il quadro da valutare: osservato e osservatore vi si inseriscono in un contesto di reciproco incontro e di «produzione» di fatti scientifici.

Si tratta, dunque, di rinunciare all'idea di un ordinamento puramente razionalistico dei fatti, omogeneo e privo di discontinuità, di contrasti e di contraddizioni, perché la vita non si lascia subordinare a una costruzione di questo genere. L'atteggiamento dello scienziato verso il vivente deve mantenersi aperto al libero porsi delle questioni. La domanda sul modo in cui considerare la natura, se ad esempio in relazione a un dio, a un'anima o se adottando un atteggiamento morale, ha a che fare con decisioni fondamentali nella regolamentazione dell'indagine e con la possibilità di riconoscere la struttura non banalmente oggettiva del vivente (non solo dell'essere umano). Abbandonando la pretesa di una costruzione compatta e lineare del sapere, la nuova scienza potrà infine «riconoscere la necessità del contrasto», insieme all'introduzione del soggetto nella scienza⁹. E' questo che Weizsäcker tenta con la teoria del *Gestaltkreis*: una formulazione della struttura circolare onto-gnoseologica dell'«atto biologico», in grado di afferrare la sostanziale «antilogicità» della vita: poiché dove c'è vita c'è sempre contrasto.

3. Illusioni sensoriali e vertigini

Intorno alla fine degli anni Venti Weizsäcker lavora a quell'insieme di questioni che lo condurranno a elaborare la teoria, complessa e polivalente, del *Gestaltkreis*. Saranno importanti soprattutto alcuni risultati ottenuti studiando il

⁹ Id., *Natur und Geist*, cit., p. 82.

problema della percezione dello spazio e numerosi esperimenti sulle vertigini. Inizialmente, in una fase che egli stesso definisce «kantiana»¹⁰, aveva coltivato la convinzione di poter individuare un organo del senso spaziale, collocato nel cervello e capace di rappresentare gli oggetti sensibili all'interno di uno spazio matematico omogeneo. Il disturbo di questo organo avrebbe causato, ad esempio, certi fenomeni di deformazione delle dimensioni spaziali e degli oggetti percepiti. Ma le osservazioni effettuate in clinica e in laboratorio non gli permisero di confermare simili ipotesi: non tutti i fenomeni osservati nei pazienti con disturbo della percezione spaziale si lasciavano sussumere sotto il caso della disfunzione di un unico organo. Il senso dello spazio e la capacità di orientamento gli sembrano piuttosto il risultato di una molteplicità di prestazioni organiche reciprocamente indipendenti. Per questo, comincia a ritenere opportuna la revisione di certe basi teoriche della neurofisiologia tradizionale.

Ulteriori sperimentazioni sui fenomeni di illusione sensoriale permettono a Weizsäcker di avanzare importanti ipotesi di critica del metodo e di stabilire che una deduzione strettamente fisiologica del rendimento dei sensi comporta forti incongruenze. Ritene che nella spiegazione dei processi percettivi si debba tenere conto non solo dei dati oggettivi, ma altresì dei «vissuti soggettivi», e inoltre della eventualità che si verifichi un palese contrasto tra ciò che colgono i sensi e ciò che si dà come stato di cose oggettivo, perché parte del fenomeno nel suo insieme. Anche le ricerche sulle patologie delle funzioni sensorie aggiungono preziosi elementi, grazie ai quali elabora il «principio del cambiamento funzionale» (*Funktionswandel*): il disturbo di determinate prestazioni sensoriali non comporta una semplice soppressione della funzione da essi svolta; piuttosto si innesca un processo di trasformazione della funzione complessiva.

¹⁰ *Ibid.*, p. 90.

L'organismo, cioè, mediante un'attività «creativa» di modificazione dei propri processi biologici, tenta di porre rimedio all'insorgere di una mancanza. Di conseguenza, il concetto di «funzione» non è da legare all'idea di un'azione fissa, ma va riconsiderato in relazione a un ordine fluido dei processi biologici, alla «prestazione» (*Leistung*) complessiva realizzata dall'organismo¹¹.

All'inizio degli anni Trenta, insieme a Paul Vogel, Weizsäcker approfondisce lo studio delle vertigini otocinetiche da rotazione. Essendo l'equilibrio corporeo una delle prestazioni organiche più essenziali e complesse, ritiene possibile raggiungere risultati considerevoli a favore del principio del cambiamento funzionale. Le sue conclusioni confermano che il verificarsi della vertigine non dipende da un organo specifico: per il soggetto sperimentale infatti «ciascuna delle velocità critiche della rotazione corrisponde a determinate composizioni dell'attività motoria e della percezione»¹². La vertigine ha a che fare con l'associazione di funzioni statiche, ottiche e vestibolari e, per mantenere l'equilibrio, il soggetto ha la possibilità di adottare due differenti soluzioni, una percettiva e l'altra motoria. La perfetta equivalenza sul piano funzionale di queste soluzioni implica una precisa valutazione teoretica del dato psichico soggettivo e del dato fisico oggettivo: è a questo punto che «si introduce la concezione del *Gestaltkreis*»¹³. Essa rappresenta il tentativo di inquadrare l'accadere organico secondo un piano teorico e metodologico dalle premesse sostanzialmente nuove, nella convinzione che per trovare risposte ai problemi della fisiologia occorre partire da domande filosofiche. E la questione di fondo,

¹¹ Cfr. Id., *Funktionswandel der Sinne* (1940) e *Funktionswandel und Gestaltkreis* (1950), in *Gesammelte Schriften*, cit., III, pp. 577-594 e pp. 619-634.

¹² Id., *Natur und Geist*, cit., p. 73.

¹³ *Ibid.*, p. 74.

quella che mostra priorità assoluta, riguarda dunque cosa si debba realmente intendere per «realità biologica essenziale»¹⁴.

4. La forma dell'esperienza

La teoria del *Gestaltkreis* supera la questione del rapporto tra ordinamento fisico e dimensione psicologica, intrecciando tra loro la realtà soggettiva e la realtà oggettiva, il «proprio» e il «fuori» del vivente. Alla base di questa teoria, c'è l'idea che l'esperienza sia da descrivere non attraverso la giustapposizione lineare e discreta di momenti connessi causalmente, ma valutando la configurazione complessiva che assume una prestazione biologica. Per questo Weizsäcker usa il termine «*Gestaltkreis*», una «immagine concettuale» in cui la circolarità (*Kreis*) ha lo scopo di richiamare l'interdipendenza di soggettivo e oggettivo, indicando contemporaneamente l'impossibilità di individuare l'esatto momento di inizio e di fine dell'accadere biologico; mentre la forma (*Gestalt*) rimanda all'insieme, alla complessità unitaria del fenomeno vitale.

Nel breve saggio *Der Gestaltkreis, dargestellt als psychophysiologische Analyse des optischen Drehversuchs*, pubblicato in rivista nel 1933, Weizsäcker presentava una trattazione ancora ristretta della sua concezione; essa era tuttavia ben delineata nei suoi tratti essenziali. «Quando un malato si lamenta di avere la mano "come paralizzata" - dice -, osserviamo non di rado che egli non distingue affatto tra disturbo sensorio e disturbo motorio; solo la nostra indagine scopre, per lui e per noi, se si tratta dell'uno, dell'altro o di entrambi»¹⁵. Le due forme del disturbo - prosegue - hanno evidentemente qualcosa in comune nel modo in cui si manifestano, occorre perciò chiedersi cosa ne sia al fondamento, e soprattutto se non sia il

¹⁴ *Ibid.*, p. 76.

¹⁵ *Id.*, *Der Gestaltkreis, dargestellt als psychophysiologische Analyse des optischen Drehversuchs* (1933), in *Id.*, *Gesammelte Schriften*, cit., IV, pp. 23-61, p. 23.

caso di «correggere la nostra rigida separazione tra funzioni sensorie e funzioni motorie»¹⁶. Il fenomeno di fusione, che si manifesta in questo particolare disturbo del malato, non costituisce una patologia d'eccezione. Sempre e comunque la nostra attività percettiva si salda all'attività motoria in un intreccio che non genera processi paralleli o connessi tra di loro secondo una successione lineare, ma un «atto unico», un «accadere complessivo»; di fatto, «non possiamo fare nulla senza anche sentire qualcosa; non possiamo sentire nulla senza anche avere un qualche comportamento motorio»¹⁷. Il fondamento di questa unità, della fusione essenziale della percezione e del movimento in una unica prestazione, può essere trovato secondo Weizsäcker solo superando il tradizionale dualismo che affligge la fisiologia contemporanea, riconoscendo che «ogni distinzione è già di per sé una "astrazione"» e che la vita non si presenta mai sotto forma di momenti alternativi che si escludano l'un l'altro¹⁸.

Nella prestazione organica, la serie dei fenomeni percettivi e quella dei fenomeni motori - vale a dire l'insieme dei dati «psichico-soggettivi» e di quelli «fisico-oggettivi» - si richiamano reciprocamente, si alternano e si scambiano secondo una disposizione circolare. Alle modalità fenomeniche di un oggetto percepito, secondo le quali lo si può afferrare, seguono le modalità fenomeniche dell'atto con il quale lo si afferra e, dopo che questo è stato afferrato - osserva Weizsäcker - si ottiene ancora una nuova percezione tattile dell'oggetto. Pare così che una successione che descriviamo in modo lineare, in qualche modo, si racchiuda in un circolo: «percezione della cosa, emozione, movimento, presa della cosa, percezione della cosa»¹⁹. Ma mentre in questo caso abbiamo a che fare con un processo per la cui descrizione ci sentiamo pienamente autorizzati a fare ricorso a

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, pp. 23-24.

¹⁸ *Ibid.*, p. 24.

¹⁹ *Ibid.*, p. 25.

una scansione temporale in momenti distinti successivi, se pensiamo al tentativo di riconoscere un oggetto al buio, con il solo uso del tatto, quel reciproco richiamo di percezione e movimento apparirà più immediato e la loro unità, in vista della prestazione complessiva, ancora più evidente. Il processo conoscitivo generato dalla tastazione si realizza poco a poco attraverso un gioco reciproco di atti percettivi e di atti motori, e quell'insieme di momenti, che parevano disposti nel tempo in una successione lineare continua, ora sembrano piuttosto costituire un processo unico e in certo senso simultaneo, nonostante vi si possano distinguere delle tappe. La disposizione «chiusa» delle tappe del processo rende impossibile stabilire «oggettivamente» se sia davvero il movimento a precedere e causare la percezione o viceversa quest'ultima a precedere e causare il movimento. L'atto nel suo complesso, dotato di una doppia direzionalità, procede tanto dall'oggetto verso l'organo quanto dall'organo verso l'oggetto. In questo atto – dice Weizsäcker – «la dipendenza dei processi ritorna su di sé come in un movimento circolare, in cui non si può stabilire dove sia l'inizio e dove la fine»²⁰. Naturalmente è possibile fissare un «primo momento» del processo, ma esso è arbitrario, perché stabilito dall'osservatore intenzionato a descrivere l'atto biologico secondo un certo percorso, a dare un ordine e una sequenza ai momenti che lo determinano; per questo, qualunque «prima» o «dopo» possono avere soltanto un carattere relativo. La percezione *insieme con* il movimento genera l'atto biologico; e i due elementi non si compongono in un insieme come se fossero «parti» di un fatto accostate l'una all'altra, o una causa e un effetto che si susseguono²¹.

Per questo, né la psicologia né la neurofisiologia, prese come scienze tra loro separate, con prospettive autonome e

²⁰ *Ibid.*, p. 26.

²¹ *Ibid.*, p. 32.

reciprocamente alternative, sono in grado di rendere conto dell'«atto biologico» nella sua totalità; d'altro canto, occorre abbandonare lo schema duale di cui si serve la fisiologia tradizionale: il rapporto tra stimolo e reazione nella fisiologia del riflesso, quello di stimolo e sensazione nella fisiologia dei sensi: «quando ci dedichiamo alla fisiologia delle sensazioni come teoria della percezione – dice Weizsäcker – ci sfugge la funzione motoria che l'accompagna, e quando studiamo le funzioni psicomotorie ci sfugge la percezione sensibile loro connessa»²². Un modello adeguato deve riuscire a comporre insieme un momento esterno (la stimolazione), un processo di reazione (il movimento organico) e un processo soggettivo (la sensazione o il vissuto)²³; lo schema per la rappresentazione di tale attività dovrà dunque coordinare tre variabili: lo *stimolo*, la *sensazione* e il *movimento*. Con l'inserimento di una terza variabile – corrispondente alla cosiddetta «introduzione del soggetto» nell'analisi neurofisiologica – si può acquisire una nuova ottica per la spiegazione di fenomeni considerati in genere semplici «modificazioni soggettive» del dato reale, che attestano invece l'esistenza di un circuito funzionale tra le attività dell'organismo e la sua aderenza all'ambiente circostante. Adottato dunque per chiarire il rapporto sussistente tra la percezione e il movimento in ogni «atto biologico», il concetto di *Gestaltkreis* assume una portata descrittiva che ne va incredibilmente oltre. In un appunto per la preparazione delle proprie lezioni, Weizsäcker gli attribuisce inoltre la descrizione del rapporto tra psiche e soma, tra soggetto e necessità, tra libertà e necessità, tra soggetto e predicato²⁴. Nella sua più ampia valenza, esso coglie il divenire composito del vivente in generale, la sua forma esistenziale contrastata e metamorfica,

²² *Ibid.*, p. 28.

²³ Cfr. *Id.*, *Natur und Geist*, cit., pp. 75-76.

²⁴ Cfr. T. Henkelmann, *Viktor von Weizsäcker (1886-1957). Materialien zu Leben und Werk*, Springer, Heidelberg 1986, p. 149.

quella di un oggetto che non può essere adeguatamente definito mediante determinazioni ontologiche, giacché la sua natura, attiva e ricettiva, non si lascia fissare nella statica, semplice modalità dell'essere.

S&F_n. 14_2015

COMUNICAZIONE

CRISTIAN FUSCHETTO

*FRUIZIONE INCARNATA DEI BENI CULTURALI
TRA DISSEMINATION E INTERACTION DESIGN*

1. *Conoscenza e fruizione (incarnata)*
2. *Corpo, conoscenza e godimento*
3. *Comunicazione scientifica e apprendimento situato*

ABSTRACT:

Microgeolocation technologies are ushering in a new way to use of cultural heritage. In particular, among the immersive environments, "Augmented Aurality" projects (soundwalks) distinguish oneself as effective instruments of dissemination. This paper shows some aspects of the relationship between soundwalks and dissemination tools.



1. Conoscenza e fruizione (incarnata)

Alla riconquista della soggettività da parte della res extensa contribuisce in modo decisivo l'avanzata delle nuove tecnologie connesse al design di brain-computer interfaces. Siamo di fronte a tecnologie che prolungano gelhenianamente le facoltà del soggetto ridefinendone l'identità¹.

In particolare, dal punto di vista delle teorie dell'apprendimento, sulla scorta dello Human Information Processing (H.I.P.), fino agli anni Ottanta prevale una tradizione prevalentemente cognitivista che considera il computer come un istruttore universale e veicola l'idea della conoscenza come rispecchiamento della realtà. Verso la metà degli anni Ottanta invece, come osserva Antonio Calvani, «Quella particolare

¹ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica: problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, tr. it. Armando, Roma 2003.

solidarietà tra modello della conoscenza (conoscenza come acquisizione-elaborazione di informazioni), modello didattico e di apprendimento (sequenziale e curricolare) e modello tecnologico (computer istruttore)»² incomincia a sgretolarsi, e i concetti di corpo e tecnologia trovano un terreno comune laddove all'idea di tecnologie della mente, ancora di stampo cognitivista, si sostituisce l'idea di tecnologie della mente/corpo. È in questo periodo che prende piede la progettazione di ambienti sensibili basati sul rapporto Uomo-Macchina (Human Machine Interface) in un contesto spaziale non circoscritto alla dimensione schermo/mouse con l'utente, ma più marcatamente orientata alla ridefinizione del corpo come nuovo "cursore" con cui muoversi nello spazio digitale/digitalizzato di un ambiente interattivo potenziato per mezzo di esperienze di augmented reality.

Tra esse, in particolare, stanno assumendo una posizione di largo consumo esperienze immersive e interattive definibili di "Augmented Aurality". Come nel caso della Augmented Reality, i progetti di "auralità aumentata" intendono costruire un'interazione sensoriale con lo spazio che non si sovrappone integralmente al mondo reale nel tentativo di rimpiazzarlo con un'esperienza artificiale, come invece accade nei progetti di Virtual Reality, ma piuttosto di interagire con esso integrandolo con suoni e stimoli sensoriali site specific. I suoni mirano cioè a entrare in relazione dinamica con quanto realmente presente nello spazio e nel tempo della fruizione.

Seminali in questo senso sono le ricerche e le realizzazioni dell'artista americana Janet Cardiff che, attraverso uno studio accurato dei contesti acustici di determinati luoghi urbani e mediante l'utilizzo di tecnologie di registrazione binaurale del suono, realizza delle vere e proprie narrazioni aumentate dello spazio, i cosiddetti "soundwalks", che attraverso voci, suoni e

² A. Calvani, *Costruttivismo, progettazione didattica e tecnologie*, in D. Bramanti (a cura di), *Progettazione formativa e valutazione*, Carocci Editore, Roma 1998, p. 34.

musiche prodotte ad hoc e fruiti mediante cuffie, accompagnano il fruitore nell'esplorazione dei luoghi, estendendone e approfondendone l'esperienza estetica ed emozionale³. L'evoluzione tecnologica ha negli ultimi tempi permesso di trasferire l'esperienza dei soundwalks dalla semplice riproduzione su dispositivi portatili (cd portatili, lettori mp3) di tracce sonore pre-registrate, alla possibilità di costruire esperienze di sonorizzazione e narrazione acustica dello spazio nelle quali i contenuti audio non sono pre-organizzati in una logica lineare e secondo un tempo predefinito di fruizione.

2. Corpo, conoscenza e godimento

Nella fruizione di un bene culturale non è solo la ragione ma anche il corpo a trarne godimento. In questo senso le tecnologie connesse alla produzione e fruizione di ambienti sensibili rappresentano la più compiuta smentita del razionalismo soggettivista dominante nella tradizione epistemologica moderna. Con un po' di fantasia, ma neanche troppa, si potrebbe dire che le tecnologie "sinestetiche", nell'ampliare il raggio percettivo della visita in un sito archeologico o in un museo, rendono definitivo lo squarcio aperto da Friedrich Nietzsche nel soggettivismo razionalista e astratto lasciatoci in dote dalla modernità. «Con il separare nettamente i sensi dalla capacità di pensare astrazioni, cioè dalla ragione, quasi che si tratti di due facoltà completamente distinte, Platone ha distrutto l'intelletto come tale e ha incoraggiato quella separazione del tutto erronea fra "spirito" e "corpo", la quale, soprattutto dopo di lui, grava come una maledizione sulla filosofia»⁴ sentenza da par suo Nietzsche nel 1873. Soltanto ora, a distanza di un secolo e mezzo da queste parole, la filosofia pare cominciare a redimersi.

³ Cfr. J. Cardiff, *Janet Cardiff: The Walk Book*, New York 2005.

⁴ F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, tr. it. Adelphi, Milano 1991', p. 233.

Il crescente interesse delle scienze cognitive e psicologiche per i fondamenti evoluzionistici del pensiero ha infatti indirizzato negli ultimi decenni gli studi filosofici e didattico-pedagogici a indagare il ruolo delle emozioni nella riflessione sulla mente e sui processi di apprendimento. È in particolare il neuroscienziato Antonio Damasio con *L'errore di Cartesio*⁵ a rovesciare in modo definitivo il tradizionale approccio "top-down" connesso allo studio delle "passioni dell'anima", secondo cui gli stati emotivi dovrebbero essere analizzati in riferimento a ciò che li accomuna al pensare in generale, e a imporre in questo senso uno studio del mentale di tipo "bottom-up", nel cui solco le corporeità ed emotività diventano il centro di ogni gnoseologia. Dalla filosofia alla medicina, dal diritto alla pedagogia, dall'antropologia alla psicologia, oggi tutte le discipline "umanistiche" rivendicano la centralità del corpo, e nell'ambito degli studi sulla cognizione e sull'apprendimento vanno moltiplicandosi le qualifiche della mente e della cognizione quali "situate", "embodied" o "distribuite". In tale prospettiva non c'è da stupirsi se si arriva a riconoscere che «la maggior parte delle conoscenze, specie quelle vitali, sono espresse nella struttura stessa del corpo»⁶ il quale non è più considerato come un semplice mediatore tra il nostro cervello e la realtà esterna, ma come un'autentica «macchina della conoscenza»⁷.

3. Comunicazione scientifica e apprendimento situato

Le tecnologie di geolocalizzazione e di microlocalizzazione consentono, attraverso i dispositivi mobili comuni (smartphone e tablet), l'attivazione di contenuti multimediali in base alla posizione fisica nello spazio dell'utente. Queste possibilità tecnologiche permettono di reinterpretare in modo radicale il

⁵ A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, tr. it. Adelphi, Milano 1994.

⁶ G. O. Longo, *Dal Golem a Godel e ritorno, Macchine e automi, Laboratorio Interdisciplinare dell'Immaginario scientifico*, Cuen, Napoli 1995, p. 67.

⁷ Cfr. H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, tr. it. Raffaello Cortina, Milano, 1990, p. 44.

concetto di godimento di un bene culturale, laddove al livello puramente (e astrattamente) cognitivo si affianca e sovrappone quello emotivo e corporeo della sua fruizione. Visitare un museo, una mostra o un sito archeologico con l'ausilio di suoni e stimoli sensoriali *site specific* significa allora non solo vivere un'esperienza conoscitiva o estetica, ma un'esperienza di apprendimento situato. Al di là del processo di acquisizione di conoscenze preposizionali, Lave e Wenger definiscono l'apprendimento come un fenomeno strettamente connesso al contesto di specifiche forme di compartecipazione⁸. Nel processo di apprendimento, l'individuo non acquisisce soltanto una quantità definita di conoscenze astratte da applicare successivamente in altri contesti, ma acquisisce l'abilità di agire impegnandosi effettivamente nel contesto di riferimento. Secondo i due autori a giocare un ruolo decisivo nell'apprendimento situato sono l'ambiente realistico e le potenzialità interattive del contesto in cui viene presentato un tipo di conoscenza. In questo senso esperienze "immersive" come i soundwalks impiegati nella pratiche di disseminazione o fruizione culturale e scientifica possono legittimamente configurarsi come episodi di apprendimento situato. Per apprendere è dunque necessario fare esperienza. Da questo punto di vista, l'approccio della cognizione situata suggerisce che l'apprendimento è possibile attraverso la partecipazione e l'interazione diretta con un contesto capace di suscitare un autentico interesse nel discente.

Se l'apprendimento non avviene solo tramite l'imitazione di realizzazioni altrui o l'acquisizione di conoscenze trasmesse per mezzo dell'insegnamento, ma consiste piuttosto nel coinvolgimento diretto in attività, la possibilità di ricostruire un ambiente interattivo e riprodurre in modo realistico un contesto fruibile altrimenti conoscibile solo "per descrizione", significa porre le

⁸ Cfr. J. Lave, E. Wenger, *L'apprendimento situato*, tr. it. Erickson, Trento 2006, pp. 67-78.

condizioni affinché l’“utente-discente” possa essere direttamente coinvolto in un’attività “didatticamente significativa”. Al di là delle applicazioni strettamente scolastiche, esperienze molto importanti in tal senso possono darsi, per fare solo qualche esempio, sia che si percorra un soundwalk in una Domus pompeiana, sia che lo si percorra all’interno di uno Science Center.

S&F_n. 14_2015



ARTE

LEONARDO V. DISTASO

LE "SCARPE DI VAN GOGH" E LE SCARPE DELLA CONTADINA

1. Rottamare un filosofo? 2. Tempo libero 3. Voglio "di più"
4. Mai e poi mai a Berlino! 5. Le scarpe della contadina

ABSTRACT: Rethinking Heidegger between his provincialism and the rejection of urban modernity seems to be a different approach to the understanding of his Nazi's support. With some Adorno's remarks taken from Jargon der Eigentlichkeit (1964) we try to pursue this hypothesis.

1. Rottamare un filosofo?

Non è facile per coloro che hanno dedicato la vita accademica e anni di studio al pensiero di Martin Heidegger decidere oggi, con la pubblicazione dei *Quaderni neri* in corso, di rivedere alcune posizioni intorno al suo pensiero, o di affrontare con schiettezza i temi scabrosi ivi contenuti per ripensare e riconsiderare

l'impianto teoretico, le pretese della sua riflessione, del suo linguaggio e delle sue tematiche¹. Ormai la letteratura sull'argomento è nota e fin qui già ampia: non ci dilungheremo su questo, ma ricorderemo soltanto ai pochi che non lo sapessero che



¹ La pubblicazione presso l'editore Klostermann dei 34 *Schwarze Hefte* occuperà lo spazio dei volumi 94-102 della *Gesamtausgabe* heideggeriana. In traduzione italiana abbiamo al momento solo il volume 94 della GA, 1931-1938 (Frankfurt a.M., 2014), tradotto da Alessandra Iadicicco: *Quaderni neri, 1931/1938, Riflessioni II-VI*, Bompiani, Milano 2015.

le origini del contendere intorno al “caso Heidegger” risalgono a molto tempo fa e che per svariati motivi, dovuti a buona o cattiva coscienza, le sue radici affondano in un terreno un po’ dimenticato. Queste note intendono far emergere appena qualche ramo di queste radici avendo come punto di partenza la convinzione che il “caso” non riguardi solo direttamente il “mago di Messkirch”, ma l’orizzonte degli heideggeriani nel contesto della filosofia tedesca.

In uno spazio limitato si può solo fare cenno a qualcosa e le brevi considerazioni che seguono hanno come punto di partenza alcune osservazioni compiute da Th.W. Adorno tra il 1962 e il 1964 in un testo pubblicato una prima volta nel 1964, poi ampliato e ristampato nel 1967 e tradotto in italiano nel 1989 con introduzione di Remo Bodei: mi riferisco a *Il gergo dell’autenticità*². Il *Gergo* è un testo in parte sottovalutato e in parte mal compreso: in primo luogo perché è stato letto come un mero pamphlet polemico che prende di mira in particolare Heidegger utilizzando uno stile e un approccio ritenuto, colpevolmente, “più basso” rispetto al linguaggio arcanamente filosofico del suo avversario. Lo stesso Bodei, nell’*Introduzione*, pensa che Adorno non prenda troppo sul serio il suo avversario, quando poi di fatto ne coglie in toto la pericolosità³. In secondo luogo, ed è sempre Bodei a sottolinearlo, sembra che Adorno prenda gusto ad attaccare Heidegger in quei momenti in cui questi abbassa la tensione intellettuale cedendo in direzione di una minore concentrazione della coscienza⁴. Rileggendo il testo di Adorno non solo non ci pare che le cose stiano così – Adorno non approfitta mai del suo avversario colpendolo a guardia bassa perché in questo caso non godrebbe del piacere di vederlo al tappeto – ma lo stesso Heidegger non fa che ritenersi un filosofo tanto serio ed epocale

² Th. W. Adorno, *Il gergo dell’autenticità*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1989.

³ *Ibid.*, *Introduzione*, p. LI.

⁴ *Ibid.*, p. XXXV.

che mai mostra un abbassamento della concentrazione e della tensione fino a cadere nella chiacchiera. Heidegger stesso ci invita continuamente a non considerare mai chiacchiera il suo discorso: l'importanza dei *Quaderni neri* sono lì a dimostrare che nelle sue intenzioni non c'è mai abbassamento della tensione intellettuale, anche là dove il genere testuale sembrerebbe suggerirlo. Proprio la parola d'ordine di smettere di filosofare per porre la domanda sul *nuovo inizio* va a coincidere con l'uscita dalla razionalizzazione della tecnicizzazione, dall'erudizione e dalla storia, così come dall'ontologia⁵, ma soprattutto coincide con l'autocompiacimento di sé e della sua scrittura come di qualcosa che non giunge mai al di sotto del suo pensare. Lo stesso curatore dei *Quaderni neri*, Peter Trawny, sottolinea come essi siano *avamposti invisibili del fondamentale stato emotivo del domandare* costituenti un *nuovo percorso espressivo* di Heidegger *accanto, e non sotto*, quello che già conosciamo⁶. Allo stesso modo il discorso di rettorato viene considerato da Heidegger come l'enunciazione di *qualcosa di essenziale*⁷. Dunque, se per Heidegger non v'è mai un momento di allentamento, allora a maggior ragione è lecita la *serietà* della satira illuministica del *Gergo*⁸. Se la parola di Heidegger è sempre seria e mai chiacchiera, anche quando essa appare di un tono minore, allora è lecito prenderlo sempre sul serio e non certo a intermittenza.

2. Tempo libero

D'altronde in un intervento che potremmo giudicare meno elevato e più discorsivo, tenuto alla radio tedesca il 25 maggio del 1969,

⁵ Considerazioni in merito sono sparse qua e là nei *Quaderni neri*, cit., per es.: pp. 88, 444, 531-534, 568-571.

⁶ *Ibid.*, Postfazione del curatore, pp. 691-693.

⁷ *Ibid.*, p. 377; pp. 423-424.

⁸ In questo caso non è Adorno che espone al ridicolo il suo avversario, quanto e questi che si espone al ridicolo attraverso il suo atteggiamento di serietà, cosicché il *Gergo* risulta, a suo modo, una proficua e stimolante *occasione di crescita del pensiero filosofico*. Cfr. *Il gergo dell'autenticità*, Introduzione, cit. p. LI.

Adorno ha dato implicitamente ragione alle pretese heideggeriane di costante serietà del lavoro del filosofo, pur rovesciandone la prospettiva⁹. Prendendo spunto dalla questione del tempo libero e riferendosi all'ambito dell'esperienza personale, Adorno in quella intervista dichiara di non avere alcun hobby non perché si ritiene un animale da lavoro, ma in quanto: «ciò a cui mi dedico al di fuori della mia professione ufficiale, è per me, senza eccezione, così serio, che l'idea che si possa trattare di hobby, dunque di occupazioni di cui io vada assurdamente pazzo, soltanto allo scopo di ammazzare il tempo, mi procurerebbe uno stato di choc se la mia esperienza non mi avesse reso resistente a quelle manifestazioni di barbarie che ormai sono diventate ovvietà». Adorno continua rimarcando il fatto che il suo lavoro di produzione filosofica e sociologica e quello dell'insegnamento «è stato finora per me così pieno di soddisfazioni che non potrei ricondurlo a quell'antitesi col tempo libero, che la drastica classificazione corrente esige dagli uomini». In tal modo, conclude Adorno, ogni attività non strettamente legata al suo lavoro non è affatto in contrasto con esso e, avendo il privilegio riconosciuto di poter scegliere e organizzare il lavoro secondo le proprie intenzioni, i momenti di tempo libero – comporre o ascoltare musica, andare a teatro o al cinema, o quant'altro – rientrano a loro titolo nell'ambito di ciò che, dalla situazione di privilegio, viene condotto a vantaggio di una condizione di vita unitaria.

Applicando questo criterio alle valutazioni che il *Gergo* fa intorno all'autenticità heideggeriana vediamo come queste confermino la pretesa di costante serietà del detto heideggeriano, anche là dove esso cade di tono; in tal modo esse legittimano non solo le scelte del *Gergo*, ma indicano che proprio in quei momenti appare di nuovo, forse in altra forma, il motivo dominante del lavoro e della riflessione del filosofo che non smette di esserlo

⁹ Mi riferisco al testo *Tempo libero*, pubblicato in *Parole chiave. Modelli critici*, tr. it. SugarCo, Milano 1974, in part. p. 81.

anche quando esteriormente è chiamato a distrarsi, pena la rottura della continuità che lo introdurrebbe nel circolo dell'alienazione tra lavoro e tempo libero. Insomma, sarebbe la stessa pretesa di serietà che Heidegger impone a se stesso e ai suoi lettori che dà ragione ad Adorno della scelta di tono delle sue critiche, confermando con ciò l'urgenza di analizzare i lati oscuri del pensiero heideggeriano anche alla luce dei suoi scritti laterali.

3. *Voglio "di più"*

Appurata la serietà del detto heideggeriano le domande che guidano le nostre considerazioni non sono tanto quelle che interrogano se e come è possibile che un grande filosofo sia stato un nazista e un antisemita, o se e come un nazista e un antisemita possa essere stato anche un grande filosofo – domande importanti, sia chiaro, che hanno tutto per essere gli indicatori di una riflessione – quanto quelle che si possono formulare così: come è stato possibile che il nazismo sia sorto in Germania e abbia avuto un tale consenso a tutti i livelli della popolazione? Che cosa ha a che fare il nazismo con la Germania? Che cosa ha a che fare un filosofo tedesco con il nazismo e quali sono i motivi per cui alcuni filosofi tedeschi sono stati nazisti e altri no? Non risponderemo estesamente a queste domande, ma le terremo come indicatori.

Tocchiamo alcune considerazioni di Adorno. Nel registrare il fenomeno di standardizzazione del gergo dell'autenticità, che inizialmente aveva il carattere di linguaggio d'élite e di simbolo del privilegio socializzato, Adorno ne coglie l'attuale diffusione tale che esso permea le masse che il gergo stesso ha cercato di tenere lontane: ciò è dovuto al fatto che il gergo ha perso contatto con la realtà dell'esperienza, propria e dell'alterità, sciogliendosi nella mera identità apparente tra l'autocostituzione del gergo e il suo messaggio¹⁰. La standardizzazione va di pari

¹⁰ Th. W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., pp. 8-9.

passo con il culto dell'autenticità: «L'autorità dell'assoluto viene deposta dall'autorità assolutizzata», e ciò mostra non solo come il fascismo si sia sviluppato all'interno di una forte tendenza sociale condivisa, ma che si sia presente palesemente come una salvezza.

Modello fisso di comportamento da parte dell'autenticità è il divenire il suo contrario, nel momento stesso in cui lo nega. Ciò va di pari passo con il fatto che il gergo rende superfluo il pensare, in quanto pensa al posto del pensante: esso indica, senza percorrerla, la strada verso quel "di più" che risiederebbe in un fantomatico spazio di trascendenza della verità rispetto al significato delle singole parole, uno spazio capace di costituire l'orizzonte dell'ideale entro cui l'intera filosofia ritiene di essersi ritirata¹¹. Con ciò l'ipocrisia diventa l'apriori stesso: nel momento in cui non è più in grado di soddisfare il proprio concetto, la filosofia opera il suo ritiro nella sfera del "di più ideale" dalla quale riveste il non identico con parole auratiche – si parla *qui e ora* il linguaggio quotidiano come se fosse quello sacro. La modalità della comunicazione del gergo sta proprio in ciò, che chi pensa e parla ritiene di essere l'interezza della persona, che prende le distanze dalla massa recuperando ciò che ritiene di aver perso nel processo della comunicazione spersonalizzata. Proprio per questo, scrive Adorno, tale illusione raccoglie l'entusiastico accordo di tutti¹².

Il "di più" raccolto e offerto dall'autorità di quella interezza emerge nell'*autenticità* heideggeriana declinato in un gergo provincialistico la cui tematizzazione mostra quegli elementi sociali tipici del processo di standardizzazione che si illude di negare. Il valore delle cose semplici ricalca *la tacita identificazione dell'arcaico con il genuino*: il ritiro nella provincia carica di genuinità traccia la strada a quel pensiero

¹¹ *Ibid.*, p. 3.

¹² *Ibid.*, pp. 13-14.

omologante che, tramite l'autenticità, sale verso le vette dell'astrazione e, contemporaneamente, cade nella banalità filosofica propria di una presunta magica appartenenza all'assoluto – in questo caso all'Essere. Ecologica genuinità e metereologica disposizione mostrano la strada della vicinanza all'Essere e alla sua verità, strada che viene percorsa dal *Brief über den Humanismus* (1946) fino *Aus der Erfahrung des Denkens* (1954) senza mai prescindere dall'imperativo del "nuovo inizio" indicato dai *Beiträge* (1936-1938).

Scrivi Adorno che, in questo caso, il pensatore autentico abbandona senza pentimento i percorsi di *una cosa così moderna come la filosofia*, per seguire i sentieri dove fioriscono i narcisi isolati nascosti nel prato ... o lo scampanio delle mandrie che passano lente sui clivi ... là dove precipitano i ruscelli e la pioggia scroscia, sgorgano le sorgenti e dimorano i venti...¹³.

Nel conferire un significato positivo al provincialismo, Heidegger esprime l'ideale nella figura dell'arcaico individuando in esso la vicinanza all'originario: niente di più magico che affrontare il mito avendo dismesso la filosofia, per sostituirla con una meditazione di ciò che la parola non coglierà mai – in attesa di un domandare sempre a venire!¹⁴ – e ritrovarsi, così, a subire la vendetta del mito cadendo nella banalità dell'inarrivabile.

4. Mai e poi mai a Berlino!

Adorno coglie nel rifiuto di Heidegger di una cattedra a Berlino uno dei caratteri del gergo dell'autenticità. Heidegger esplicitò le motivazioni di tale rifiuto in un articolo dal titolo: *Perché restiamo in provincia?* Adorno riporta un passo dell'articolo in cui il domandare essenziale (in attesa del quale attende l'intero

¹³ *Ibid.*, pp. 38-39.

¹⁴ Le parti indicate come Riflessioni IV, V e VI dei *Quaderni neri* sono quasi interamente dedicate all'abbandono della filosofia in luogo della meditazione poiché il domandare filosofico manca di quella essenzialità che fonderebbe la nuova storia del pensiero (vedi per es. p. 423 e p. 444).

pensiero giunto al termine) si materializza attraverso il momento meteorologico tipico e prototipico della Selva Nera alemanno-sveva. Così è scritto: «Quando in una notte fonda d'inverno una tempesta di neve infuria con i suoi colpi attorno alla baita e tutto copre e nasconde, allora il tempo è maturo per la filosofia. Il suo domandare deve allora diventare elementare ed essenziale»¹⁵. Ora, che il domandare essenziale attenda le giuste condizioni metereologiche nel luogo adatto della Selva Nera per essere svelato e che solo colui che sa dire di “no” al richiamo dell'università metropolitana – un'università che, a detta di Heidegger, certamente soffre di essere invasa dalla scienza moderna, da un livello di tecnicizzazione intollerabile che avvelena le scienze dello spirito, da un ideale di progresso che affossa ogni *autentico* tentativo di pensare cedendo così al dominante elemento metropolitano piccolo-borghese¹⁶ – possa cogliere questo “nuovo inizio” e assumerlo nella sua meditazione, appare tanto sconcertante quanto ovvio nella sua banale pretesa di genuinità.

Essere radicati nel sangue e nel suolo comporterebbe incrociare con complicità gli occhi del contadino che intimano, *con sguardo sicuro e bocca rigidamente chiusa*: “Non andare a Berlino!”¹⁷; ma allo stesso modo esso implicherebbe anche prendere le distanze dalla metropoli, dal suo frenetico intensificarsi della vita nervosa e psichica e dall'adattamento del blasé, per rifugiarsi nell'arcaicità della provincia e *nei cliché più stinti dello strapaese*¹⁸.

Ma c'è di più: qui non solo si rivela la più totale incomprendimento del mondo contadino dovuta all'intimo senso di superiorità del filosofo interrogante – superiorità che non viene esplicitata, ma è contenuta negli istinti ammuffiti del Kitsch tedesco piccolo-

¹⁵ Th. W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 40.

¹⁶ M. Heidegger, *Quaderni neri*, cit., p. 239.

¹⁷ Th. W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 41.

¹⁸ G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, tr. it. Armando, Roma 2005.

borghese e nei suoi cliché, da cui Heidegger tenta invano di prendere le distanze, e che gli impedisce di comprendere la sottrazione solo apparente che l'odierno mondo contadino ha con la società di scambio e con l'economia della produzione di merci¹⁹ – ma emerge evidente il chiaro e netto rifiuto di quella Berlino che, analogamente, lo stesso Hitler odiava, tanto da spostare il suo QG al Berghof, sull'Obersalzberg.

Quella Berlino è la metropoli delle *Berliner Straßenszenen* e del *Cafègarten* di Ernst L. Kirchner; delle *Straßen* e dei *Tanzsalon* di Max Beckmann; delle masse di luci e colori, dei brandelli umani e delle file di finestre di Ludwig Meidner, elementi di una nuova e dirompente percezione del paesaggio urbano. È la Berlino delle folle di Piscator e delle apocalissi di *Metropolis*. Ma anche la Berlino delle caricature politiche di George Grosz e dei ritratti ai tavolini del caffè di Otto Dix: appunto, del Café des Westens sul Kurfürstendamm o del Romanisches Café sulla Tauentzienstraße. È la Berlino dei grandi magazzini Tietz sulla Alexanderplatz e dei KaDeWe che daranno vita alla zona del Kudamm. Berlino è la metropoli operaia di Hugo Krayn, delle scene di strada di Nikolaus Braun, così come quella della *flânerie* della Friedrichstraße e Unter den Linden in cui sono coglibili i minimi dettagli di una quotidianità a cui sfugge il senso complessivo e la visione d'insieme, ma non per questo rinuncia a darne un senso. Massima concentrazione e massima distrazione; lo descrive molto bene Moholy-Nagy:

Con l'eccezionale sviluppo della tecnica e delle metropoli i nostri organi di ricezione hanno ampliato la loro idoneità a una funzione acustica e ottica simultanea. Esempi di questo genere si riscontrano anche nella vita di tutti i giorni: dei berlinesi attraversano la Potsdamerplatz. Mentre conversano, essi odono contemporaneamente: lo strombazzare delle automobili, lo scampanellare dei tram, i segnali degli omnibus, gli incitamenti dei cocchieri, il sibilo della metropolitana, le grida del venditore di giornali, il suono di un altoparlante, ecc., e sanno mantenere distinte queste diverse

¹⁹ La cui soluzione non potrebbe che essere, incalza Adorno, soltanto il regressivo sfruttamento familiare che ha caratterizzato il mondo contadino pre-moderno: una soluzione peggiore del problema, cfr. *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 41.

impressioni acustiche. Invece, poco tempo fa, sulla stessa piazza, un provinciale si lasciò sconcertare talmente dalla quantità di impressioni da rimanere come inchiodato davanti a un tram che sopraggiungeva. Ovviamente è possibile ricostruire un caso analogo con le esperienze ottiche. *È anche altrettanto chiaro che l'ottica e l'acustica moderna, usati come mezzi di creazione artistica, vengono recepiti e possono arricchire solamente gli uomini aperti al tempo presente*²⁰.

Ecco: gli uomini aperti al tempo presente sono all'opposto dei provinciali il cui eloquio si immerge nella genuinità arcaica intesa come l'elemento autentico che pretende di esser colto attraverso un'esperienza originaria che non abbia nulla della mediazione culturale o della riflessione filosofica. Il disgusto per la filosofia che emerge dalle pagine dei *Quaderni neri* si illude di prendere le distanze da ogni mediazione culturale irretendosi di fatto nel sociale, quanto maggiore è lo zelo con il quale cerca di allontanarsi dalla società e dal suo spirito oggettivo²¹. Il rifiuto del Si impersonale e ontologizzato vorrebbe esprimere la condanna della chiacchiera, ma non della brutalità che si nasconde dietro la caduta dell'autenticità all'interno della chiacchiera stessa: "resta in campagna e vivi onestamente!" diventa il motto che accusa la società urbana di livellarsi sul piano del Si e di coltivare le dinamiche frutto della curiosità²². La brutalità emerge nella superbia nei confronti del meramente ontico e nei tratti del sociale conforme al fascismo proprio nella forma arcaica del provincialismo rurale che si bea delle fanfaronate sul sangue e sul suolo nel momento stesso in cui assume l'economia contadina nei rapporti di dominio dell'economia liberale di mercato: tutto questo mentre nel Terzo Reich il capitalismo industriale aveva raggiunto un livello di concentrazione massimo.

Cliché, banalità, incomprensione: ciò si rivela mentre l'adesione all'ideologia *völkisch* risuona nelle condizioni meteorologiche

²⁰ L. Moholy-Nagy, *Pittura Fotografia Film*, ed. it. Einaudi, Torino 2010, p. 41, corsivo mio.

²¹ Th. W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 70.

²² *Ibid.*, pp. 75-78.

della Selva Nera: dalle illusioni dell'uomo come dominatore della natura si passa alle illusioni dell'uomo in ascolto della natura selvaggia, con la quale si è appena in accordo e con la cui complicità ci si sottrae ai valori industriali e urbani della modernità, aderendo allo stile della rivoluzione conservatrice. È George Mosse che ce lo ricorda: nella negazione dei valori moderni risiedono le aspirazioni alla vita rurale proprie dell'ideologia del Volk, in tal modo «anziché essere incoraggiato ad affrontare i problemi posti dall'urbanesimo e dall'industrializzazione, l'uomo era allettato a ritirarsi in una nostalgia arcadica. Non nell'ambito della città, ma del paesaggio, nella campagna indigena, l'uomo era destinato a fondersi e a radicarsi nella natura e nel Volk»²³.

Se con la pioggia e il vento giunge il tempo del domandare fondamentale ciò mostra l'identità, propria dell'ideologia *völkisch*, tra il ritmo naturale e il ritmo dell'anima umana: ma questo, sottolinea Mosse, era già contenuto nelle parole di uno scrittore come Otto Gmelin voce, tra le altre, di quel concetto di radicamento di cui si impossesserà la propaganda del BluBo (*Blut und Boden*).

Dobbiamo risalire a Wilhelm H. Riehl, autore di *Die bürgerliche Gesellschaft* (1854) e di *Land und Leute* (1863) per vedere espresse, nell'ideologia *völkisch*, le accuse verso la borghesia di corruzione dei legami storici tra natura e Volk, con la conseguente superiorità della campagna e del paesaggio sulla città²⁴. L'antimodernismo è servito in salsa locale. La città è causa di tutti i mali storici, comprese le rivoluzioni del 1848, date le sue inquietudini e la mancanza di certezze; l'ambiente rurale, invece, è il modello della struttura sociale da realizzare sulla base di un ristabilimento della disparità delle classi sociali gerarchizzate secondo gli antichi stati sociali

²³ G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 2003, p. 28.

²⁴ *Ibid.*, p. 32 sgg.

medioevali. L'ideale identità di popolo e paesaggio fa regredire le strutture sociali ai livelli di un'ecologia antimoderna e antiborghese in nome di un *popolo di genuini* i cui rapporti di produzione devono tornare a essere scanditi dal rincorrersi delle stagioni e dall'armonia prestabilita supposta tra le gilde medioevali restaurate per l'occasione.

Contro questo gioca la città, con le sue irrequietezze, la sua instabilità, la sua molteplicità e moltiplicazione, con lo sradicamento e la sua curiosità, il suo passeggio e il frenetico lavoro. E, ci ricorda Mosse, l'ebreo, *inquieto per sua propria natura*, appartenente a «un Volk che non occupava un territorio specifico ed era quindi destinato allo sradicamento»²⁵. Anche Adorno sottolinea questo elemento importante dello sradicamento proprio della figura di Asvero, l'ebreo errante: «La fortuna della mobilità diviene una maledizione per chi è senza patria.» Il carattere quotidiano del Si coincide con la sua instabilità e inautenticità: in *Sein und Zeit* «l'intellettuale privo di radici ha il segno giallo di ciò che è distruttivo.»²⁶

Torniamo per un momento a Riehl; la città per lui costituiva una minaccia perché dominata dal proletariato alienato e dall'ebreo sradicato: l'origine *völkisch* dell'ideologia nazionalsocialista in ciò trova un elemento di base. Berlino come feudo degli ebrei e tomba del germanesimo, accanto a una "naturale" avversione per la metropoli, sembrano essere quei *fervidi* sentimenti che *nobilitano* le folkloristiche motivazioni del rifiuto di Heidegger a insegnare all'Università metropolitana. Ironizza Mosse, riferendosi ai bombardamenti delle città tedesche: «fu soltanto con la distruzione che le città raggiunsero, sul piano ideologico, l'uguaglianza con i radicati abitanti della campagna»²⁷.

²⁵ *Ibid.*, p. 37.

²⁶ Th. W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., pp. 78-79.

²⁷ G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, cit., p. 39.

5. *Le scarpe della contadina*

Quando la contadina calza le scarpe nel campo, solo in esso esse sono quello che sono: quanto meno la contadina pensa alle scarpe, tanto più esse sono ciò che sono. Ma il carattere di *mezzo* delle scarpe non basta a cogliere la verità delle scarpe come mezzo: un paio di scarpe da contadina non possono essere solo un paio di scarpe da contadina. Esse sono anche *l'esser-mezzo del mezzo* e la contadina le custodisce nel suo mondo poiché quelle scarpe si immedesimano nella custodia di quel mezzo che appartiene alla terra. E così in quelle scarpe si palesa la fatica del cammino, la pesantezza del lento procedere sui solchi del campo battuti dal vento ostile, l'umidore del terreno che impregna il cuoio sotto le cui suole passa silenzioso il richiamo della terra insieme al silenzioso timore per la sicurezza del pane, nonché il tremore dell'annuncio della nascita e l'angoscia della prossimità della morte. L'uso non basta: la contadina porta semplicemente le sue scarpe, ma ciò riposa nell'essere essenziale del mezzo – la *fidatezza* (*Verlässigkeit*)²⁸. Con questo termine, che ripropone ancora il gergo dell'autenticità, Heidegger illude di superare la banale abitudine dell'uso a partire dalla fabbricazione delle scarpe fino al suo immediato utilizzo da parte della contadina: materia e forma delle scarpe hanno un'origine ben più lontana, scrive Heidegger, ma non sono le scarpe che ci rivelano tale origine, bensì l'opera d'arte. Le scarpe da contadino disegnate nel quadro di Van Gogh ci mostrano l'origine del mezzo, ossia che cosa le scarpe della contadina sono in verità – la verità dell'ente posta in opera nell'opera d'arte. Per superare la mera utilizzabilità delle scarpe della contadina, che ella calza senza sapere, Heidegger guarda alle scarpe disegnate da Van Gogh e non alle scarpe in quanto tali, sebbene esse custodiscano quella

²⁸ Il riferimento è chiaramente a M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte* (1936), in *Sentieri interrotti*, tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1984, pp. 18-20.

stessa “sacralità naturalistica” che gli ha intimato di non accettare la cattedra all’Università di Berlino.

Ma nell’opera di Van Gogh Heidegger non guarda l’opera d’arte, bensì ciò che essa fa vedere in un astratto aprimento di ciò che si vede – un paio di scarpe da contadino – e che non deve essere visto e basta (così come la contadina che le usa e basta), bensì colto nella sua origine, cioè nella sua essenza che proviene da un’origine. Non sono le scarpe che parlano a Heidegger, ma l’opera che racconta ciò che le scarpe tacciono e custodiscono nel silenzio: quel “di più” che trascende le scarpe, il quadro e l’immagine; in tutto ciò Van Gogh è solo un accidente che fa da tramite tra il mondo rurale dell’ignara contadina e lo sguardo del mago in ascolto del vento ostile della Selva Nera.

LEONARDO V. DISTASO insegna Estetica all’Università degli Studi di Napoli Federico II

leonardo.distaso@unina.it

S&F_n. 14_2015

RECENSIONI & REPORTS

Attualità di Gabriel Tarde: sociologia, psicologia, filosofia

Giornata di studi in onore di Gabriel Tarde

Biblioteca di Area Umanistica dell'Università Federico II di Napoli
14 Ottobre 2015

attualità di Gabriel Tarde
sociologia
psicologia
filosofia

Mercoledì 14 ottobre 2015
BRAU - Sala Conferenze
Piazza Vincenzo Bellini, 60 - Napoli

ore 9:45
Saluti del Direttore del Dipartimento di Studi Umanistici, prof. Edoardo Massimila, e del Coordinatore della Sezione di Filosofia, prof. Paolo Annunzio

ore 10:15
Presentazione della giornata di studi, prof. Felice Ciro Papparo, Università di Napoli "Federico II"

I parte
Il pensiero di Gabriel Tarde

ore 10:30
Pensiero di Tarde, dott. Salvatore Pirrali, Università di Napoli "Federico II"

ore 11:00
Individuo e individuazione secondo Tarde, dott. Filippo Domenicali

ore 11:30 - Pausa caffè

ore 11:45
Tarde primo sociologo delle emozioni, dott. Massimo Carlucci, Università di Torino

ore 12:15
Da "Les crimes des foules" a "L'esprit de groupe": un'analisi della dimensione collettiva in Gabriel Tarde, dott. Sabina Curi, Università di Perugia

ore 12:45
Discussione

II parte
Gabriel Tarde e i problemi dell'oggi

ore 15:00
Masse, classi e suggestione, prof. Andrea Cavalletti, Università di Venezia

ore 15:30
Tarde e le soggettività neoliberali, prof. Laura Bazzicalupo, Università di Salerno

ore 16:00
Tavola rotonda di discussione tra tutti i relatori

La partecipazione documentata al Convegno consentirà agli studenti del Corso di Laurea in Filosofia l'acquisizione di un credito.

per info: sad.pirrali@gmail.com

SU
Dipartimento di Studi Umanistici
Università di Napoli "Federico II"

discussione pratica
Savatore Caruso, Nino Officina grafica
via Santa Maria Nuova, 20 - Napoli

Abstract: *The conference has brought to light the relevance of Gabriel Tarde, sociologist, psychologist and philosopher, considered one of the founders of criminology. His work, long neglected by the academic debate, is fundamental to understanding social dynamics and the forces that govern human action. Invention, imitation, belief and desire: these are the basic categories of Tarde's thought, which enable us to appreciate his modernity, his sensitivity to the phenomenon of social deviance, his confidence in the human will, the true cause which conducts the process of historical change.*

Oscurate dalla celebrità di Durkheim e Freud, neglette per molti anni dal dibattito accademico, la sociologia e la psicologia di Gabriel Tarde (1843-1904) costituiscono un affascinante orizzonte di ricerca, di cui il convegno ha messo in luce la sorprendente attualità. Pochi conoscono questo autore, magistrato di professione e filosofo inconsapevole, profondamente animato dal desiderio di comprendere l'essere umano, le leggi che ne disciplinano le azioni e le relazioni con i suoi simili, le dinamiche del suo comportamento sociale e il processo di formazione della sua individualità. Il convegno, organizzato dal Prof. Felice Ciro Papparo dell'Università Federico II di Napoli, che costituisce la prima giornata nazionale di studi su Tarde, ha raccolto significativi interventi di un gruppo di ricercatori che hanno analizzato il pensiero di Tarde mettendo in rilievo la sua complessa concezione della soggettività, declinandola e modulandola sia nelle sue forme individuali e singolari, sia nella sua originaria e imprescindibile dimensione

collettiva, da cui emerge un Io il cui *principium individuationis* consiste nell'agire sociale, ossia nel suo essere socialmente strutturato sin dal suo primo apparire nel mondo.

Da magistrato, Tarde condusse numerose ricerche volte a comprendere le motivazioni che spingono le persone a delinquere, tanto che egli viene annoverato, insieme a Lombroso, tra i fondatori della criminologia. Il suo interesse per i fenomeni della devianza sociale è però ricompreso all'interno di uno spazio speculativo ben più ampio: psicologia, sociologia e filosofia sono solo i più rilevanti campi di interesse di un percorso multidisciplinare ricco, complesso e articolato. Egli cercò di far comunicare diversi domini del sapere, dalla politica alla biologia, dalla fisica alla filosofia morale. Estraneo per gran parte della sua vita al mondo accademico, si concentrò su una pluralità di tematiche che tra loro dialogano e si intrecciano, fino a esplodere in una vastissima produzione letteraria che però non comincia prima degli anni della maturità. La poderosa opera di Tarde venne presto dimenticata e per molto tempo considerata solo come un passato a cui rendere onore, non con cui confrontarsi e dialogare, costruendo uno spazio critico foriero di nuovi spunti di riflessione e campi di indagine.

Già alle soglie della Grande guerra, Tarde scomparve dal dibattito culturale, egemonizzato da Freud per la psicologia, da Durkheim per la sociologia. L'autore fu riscoperto soltanto alla fine degli anni Sessanta, caratterizzato dal fiorire di un forte interesse nei confronti delle dinamiche comunicative, dove grande spazio è dato alle singolarità individuali. Cominciò così a emergere l'attualità del pensiero di Tarde: egli è stato, infatti, uno dei primi teorici della moda, intesa come fenomeno di irraggiamento e contagio imitativo. Ne *Les lois de l'imitation* (1890), infatti, l'autore sostiene che il corso della vita sociale è regolato dall'invenzione e dall'imitazione, principi elementari su cui l'umanità è incardinata e su cui ruotano le forze, i sentimenti,

le credenze e i desideri individuali e collettivi. Il fenomeno sociale elementare è la suggestione, la quale muove dagli inventori, personalità geniali, *leader* e capi, alle moltitudini, imitatrici e ripetitrici di credenze e desideri che nel processo di imitazione curvano e particolarizzano le forze sociali in atto declinandole in base alle differenze individuali. Dal concorso di invenzione e imitazione sorgono le forme sociali, all'interno delle quali si dà una differenziazione data dal processo di formazione della personalità, che intercetta i costumi sociali per poi collocarvisi in modo originale, dando vita alla novità nella ripetizione, alla differenza nell'imitazione, all'individualità nella società. Interessanti sono di Tarde anche i suoi studi sulla psicologia economica, dove il desiderio viene considerato come un elemento fondamentale nella produzione industriale e nelle strategie di marketing: il desiderio, infatti, investe la merce che deve essere venduta, la quale non è più solo un bene di consumo, ma un oggetto che veicola il bisogno di appartenenza dell'individuo alla comunità.

Deleuze, in *Différence et répétition* (1968), colse l'originalità dell'indagine sociale di Tarde, in base alla quale coniò termine microsociologia:

Sarebbe assolutamente falso ridurre la sociologia di Tarde a uno psicologismo o persino a un'interpsicologia. Tarde rimprovera a Durkheim proprio di porre come dato ciò che va spiegato, "la somiglianza di milioni di uomini". All'alternativa: dati impersonali o Idee di grandi uomini - egli sostituisce le piccole idee dei piccoli uomini, le piccole invenzioni e le interferenze tra queste correnti imitative. *Tarde instaura così la microsociologia [...]*¹.

La società è fatta da movimenti molecolari, microscopici, che si combinano e ricombinano tra loro creando i fenomeni di massa. Attraverso l'accumulo di piccole azioni elementari Tarde spiega le similitudini collettive, la sua metodologia di indagine giunge alla comprensione di fenomeni sociali macroscopici attraverso il brulicare di piccole differenze individuali. A una

¹ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, pp. 103-104.

rappresentazione olistica del fenomeno sociale, che lo sintetizza all'interno di un'immagine globale, (metodologia ascrivibile all'idealismo, che sussume i fenomeni particolari entro il processo di autocomprensione dello Spirito), Tarde sostituisce uno sguardo analitico, che coglie l'agire molecolare degli uomini, un universo ricco e differenziato caratterizzato dall'incessante combinazione di volontà particolari, che concorrono alla formazione del fenomeno sociale.

Questo continuo combinarsi e ricombinarsi di credenze e desideri in un vortice imitativo e ripetitivo, generatore di livelli plurimi di essere e di differenze individuali, viene rappresentato da Tarde come un sogno o uno stato ipnotico. Per Tarde

lo stato sociale, come lo stato ipnotico, non è che una forma del sogno, un sogno su comando e un sogno in azione. Non avere che idee suggerite e crederle spontanee: tale è l'illusione propria del sonnambulo, così come dell'uomo sociale².

Lo stato sociale, come espressione del proprio esser sogno, chiama in causa categorie fondamentali del pensiero di Tarde: credenza e desiderio. Esse sono forze misurabili, innate e costitutive del soggetto, suscettibili di un'analisi quantitativa. Credenza e desiderio sono le sole grandezze interiori soggette a variazioni continue che però non le snaturano; esse mantengono la loro identità sostanziale pur variando il loro grado di intensità. Credenza e desiderio generano molteplici combinazioni, di cui le convinzioni, i comportamenti, le direzioni intraprese dagli individui riuniti in gruppi sono il risultato. Ogni società per Tarde ha un capitale attivabile, un potenziale psicologico propulsore di azioni, formato da credenza e desiderio, e dal modo in cui queste due forze si combineranno dipenderà l'armonia o il conflitto nella società.

Per studiarle, il sociologo deve ricorrere a due scienze: la logica sociale, che ha per oggetto le combinazioni di credenze, e la teleologia sociale, che ha per oggetto le correnti di desideri.

² G. Tarde, *Le Leggi dell'imitazione*, tr. it. Rosenberg&Sellier, Torino 2012, p. 120.

Credenza e desiderio, attraverso la dinamica imitativa, si trasmettono da un individuo a un altro senza consumarsi, senza disperdersi. Nelle relazioni sociali e intrapsichiche il grado di contagiosità che esercitano la credenza, la fede, il desiderio e la volontà non ha eguali. Per Tarde credenza e desiderio non sono il risultato dell'organizzazione dell'attività intellettuale o dell'azione, ne sono piuttosto la base, le forze costruttive. È dal combinarsi di credenza e desiderio che si formano i giudizi e gli atti volontari.

Il processo imitativo, che consiste nell'operare di alcune credenze e desideri su altre credenze e desideri, provoca un loro cambiamento di gradiente sia all'interno del singolo sia nel campo sociale. Il contagio imitativo, questa forza di suggestione sonnambolica, agisce come un moltiplicatore delle energie di credenza e desiderio, concentrandone una certa quantità su una stessa idea da sostenere o uno stesso oggetto da desiderare. In base al processo imitativo di credenza e desiderio, l'individuo per Tarde non è mai astraibile dalla società, egli nasce e si sviluppa sempre all'interno di una rete di rapporti sociali, per cui l'individuo è già da sempre sociale.

Rispetto a Leibniz, la monadologia di Tarde inserisce un'unica, ma decisiva variazione: le monadi non vanno concepite come entità chiuse e prive di finestre, ma come monadi aperte che si compenetrano tra loro, invece di essere esterne l'una all'altra. La monade di Tarde – ogni singola monade – è un progetto, una molteplicità, un rapporto tra rapporti; nondimeno, la monade è differente da ogni altra monade: la differenza è l'aspetto sostanziale delle monadi, la loro caratteristica più comune. Per Tarde «esistere significa differire»³. La monade è già piena di un universo differenziato, ossia una pluralità di sogni concorrenti tra cui si svolge la battaglia per la vita,

³ G. Tarde, *Credenza e desiderio. Monadologia e sociologia* (1893), a cura di S. Prinzi, tr. it. Cronopio, Napoli 2012, p. 72-73.

annientatrice dei meno adatti. La lotta per la sopravvivenza non sarebbe possibile senza lo scontro tra individui tra loro differenti, è la variabilità il suo presupposto fondamentale. Sono i sogni concorrenti, i diversi programmi desideranti, costituitisi in base al rapporto imitativo con l'altro, a reggere le sorti dell'universo intersoggettivo.

La credenza e il desiderio sono sempre frammiste alle sensazioni, perché sono responsabili della loro formazione e del loro raggruppamento. Credenza, desiderio e sensazione costituiscono il nucleo di ogni fenomeno della psiche, ma non hanno una valenza solo psichica, poiché sono forze cosmiche che compenetrano l'intero universo. L'universo è animato da forze psichiche, non solo da forze fisiche e materia bruta. Anche la materia è spirituale. I rapporti intermonadici si costituiscono attraverso una gerarchia basata sulla potenza con cui ognuna delle monadi cerca di soggiogare le proprie rivali, imponendo perciò le proprie credenze e i propri desideri. Dal punto di vista della sociologia positiva, l'individualità per Tarde è costituita dalla somma delle credenze e dei desideri che si costituiscono nel tempo. Queste forze, però, non sono una prerogativa dell'essere umano, pensato come un'eccezione e una discontinuità all'interno dell'universo, esse hanno una portata cosmologica perché ogni monade, ossia ogni punto vivente del cosmo, è già spirito, sostanza animata, credente e desiderante.

La soggettività per Tarde è sempre dinamica, sempre *in fieri*, essa è attraversata continuamente da flussi di credenza e desiderio. Vi sono correnti anonime di credenza e desiderio che si attualizzano nelle persone, flussi scanditi da *quanta* che si creano, si esauriscono, si trasformano, si aggiungono, si sottraggono, si combinano. I processi di individualizzazione sono per Tarde i modi e le forme attraverso cui vengono modificate e implementate nuove correnti di desideri e credenze, che si aggiungono e si ricombinano al possesso spirituale dell'io. Ne *Le Leggi*

dell'imitazione Tarde concepisce l'individualizzazione come un doppio processo di duelli e combinazioni, un processo di ordine logico se riguarda le credenze, di ordine teleologico se riguarda i desideri. Le credenze possono essere sommate solo quando sono logicamente compatibili, così come si danno combinazioni teleologiche solo quando i desideri si dirigono verso gli stessi fini.

L'individualizzazione si sviluppa attraverso il rapporto di imitazione che l'individuo intrattiene con il gruppo sociale, perché i desideri e le credenze dell'individuo sono sempre credenze e desideri di un altro. L'individuo non è una monade chiusa e autosussistente ma intrattiene un rapporto di imitazione con altre monadi. Non vi è un'unica via alla conquista dell'identità, vi sono piuttosto percorsi molteplici e plurali. Lo sviluppo dell'Io viene arricchito dai rapporti umani, dall'incontro e dalla comunicazione con altri individui, diretti o mediati che siano, che fanno sì che l'individuo attraverso i mezzi di comunicazione entri a far parte di cerchie sociali sempre più ampie. L'individuo, infatti, in epoca moderna diventa parte di gruppi non più solo riconducibili al suo nucleo familiare, con la sua entrata in nuove cerchie sociali si realizzano, infatti, sempre nuove modalità di formazione delle soggettività.

Dopo aver analizzato il processo di individualizzazione nell'opera di Tarde, il convegno si concentra sul tema della collettività, che ha un ruolo fondamentale nella sua produzione scientifica. Egli, introducendo il concetto di "spirito di gruppo" e di "pubblico", declina l'indagine criminologica su una prospettiva microsociologica. Tarde compie il passaggio dalla folla al pubblico e all'opinione pubblica, ossia alla società. La collettività è per Tarde tenuta insieme da diversi rapporti e legami che la strutturano in modalità differenti: come folla, pubblico e società. La folla per Tarde non è solo il luogo in cui il livello di moralità e di autocoscienza dell'individuo si

abbassa fino a manifestazioni violente e criminali, essa stessa è oggetto di inganno, suggestione e manipolazione da parte di un ideatore-*leader*. I meccanismi di suggestione e imitazione si propagano per scoperta e rispecchiamento, da individuo a individuo, da uno a uno, e questo processo si struttura in base alle gerarchie socio-economiche, ossia in base ai rapporti di forza tra gli individui. Nel loro ripetersi e moltiplicarsi da individuo a individuo le idee e le emozioni si differenziano e si intrecciano tra loro, si curvano in base alle particolarità individuali e si intersecano rispecchiando la modalità e la qualità delle relazioni intersoggettive.

Per Tarde, come per Le Bon e per Freud, nella folla, nel pubblico e nella società il legame sociale si origina sempre dall'iniziativa di un singolo soggetto. L'iniziativa individuale del *meneur* nella folla, del giornalista nel pubblico e del politico nella società è sempre oggetto di imitazione. Su questo, le prospettive dei tre autori convergono. La folla è una forma di associazione elementare, essa, come la famiglia, è caratterizzata da un legame unilaterale tra il capo e il gruppo sociale. La società è un prodotto della folla, che per Tarde non ha un'anima collettiva come per Le Bon. La folla non è originariamente delinquente o intelligente. Essa sogna ed è essa stessa un sogno. La folla è una moltitudine di sonnambuli, che obbedisce ai comandi di un *meneur*, si tratta di un legame magnetico, un'attrazione tra due opposti campi di forza.

Il dibattito su Tarde ha, dunque, illuminato molteplici percorsi di indagine filosofica, che convergono tutti su tematiche attuali. Innanzitutto, leggendo l'opera di Tarde abbiamo occasione di riflettere su cosa sia e su come si costituisca una società, tema decisivo non solo per la sociologia ma anche per filosofia politica. Tarde mostra una costituzione del sociale che viene prima di ogni contratto, perché prima di ogni decisione e di ogni individualità consapevole e razionalmente strutturata, c'è

un'imitazione, un contagio, qualcosa di cui non si è consapevoli, che passa attraverso il corpo e l'agire. La società si costituisce prima del contratto sociale, il quale interviene a siglare solo alcuni aspetti parziali dell'agire sociale, proprio per questo ogni contratto può sempre essere messo in discussione. La discussione e la ridefinizione del contratto sociale non implica necessariamente disordine e anarchia, poiché per Tarde, che aveva vissuto l'esperienza della Comune di Parigi del 1870, la società in qualche modo resiste alla deflagrazione, trovando sempre il modo per riassetarsi e conservare il suo interno equilibrio. Un altro campo di ricerca su cui si potrebbe ragionare consiste nel tema della comunicazione: Tarde studia concetti di pubblico e conversazione, dinamiche che richiamano il funzionamento dei mezzi di comunicazione di massa, delle *community* virtuali, dei social network. Anche il tema della guerra richiama la forte attualità di Tarde: egli morì nel 1904 ma intuì la guerra mondiale e ne presagì anche la sua sublimazione nelle forme della discussione e della concorrenza economica.

Il convegno ha avuto, dunque, il merito di aver rivelato la grande attualità di questo pensatore, di cui possiamo apprezzare, come sosteneva Bergson, che gli successe alla direzione del *Collège international de philosophie*, le vedute originali e brillanti, il pensiero penetrante e l'immaginazione ardita, la sua fiducia nel singolo e nelle volontà individuali, che costituiscono per Tarde le vere forze motrici della trasformazione storica.

MARIA TERESA SPERANZA
speranza.mariateresa@gmail.com

Ludwig Binswanger
La psichiatria come scienza dell'uomo

a cura e con un saggio introduttivo di Bianca Maria D'Ippolito
Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 92, € 12



L'intero senso di questo volume potrebbe essere espresso da questa considerazione, secondo la quale «lo psicoterapeuta di orientamento analitico-esistenziale dovrà dunque indicare il rapporto che ha con il malato non come “contatto psichico”, in analogia con il rapporto tra due batterie elettriche, ma come libero incontro di liberi sull’“abisso dell’esserci”» (pp. 53-54). In questa breve e fulminante citazione si raccoglie tutta l'intensità del progetto di Binswanger: da un lato la necessità di una riflessione profonda sul senso della *libertà* che soltanto nell'*incontro* trova la sua realizzazione, dall'altro la definizione concreta e reale di un abisso, sul limitare del quale si agitano le azioni degli individui “sani” e “malati”, o, come preferirebbe lo stesso psichiatra svizzero, le azioni degli *uomini* al di là della separazione, avvenuta in un momento preciso e secondo dispositivi da analizzare, tra “uomo sano” e “uomo malato”: «quanto più queste ricerche, come del resto i moderni metodi fisicali e chimici in psichiatria, si sviluppano sotto il segno della comunicazione esistenziale e non solo dell'ambizione psico e fisioterapeutica e della routine terapeutica, tanto prima anche il folle, abbandonato il ruolo del combattente cieco e martire sulla scena della follia, potrà essere da parte sua un compagno dell'esistenza, cioè non solo un uomo *sano*, ma un *uomo*» (p. 55). L'immagine dell'abisso,

che fa da sfondo all'intero progetto di Ludwig Binswanger, richiama da vicino la sua rappresentazione del *terribile* come ciò che precede ogni possibile modificazione ontica della struttura ontologica fondamentale, o, come direbbe la D'Ippolito nel bel saggio introduttivo, «ciò che dà allo spazio dell'esser-uomo la sua curvatura e il suo significato è il "terribile", in cui la possibilità è l'essere esposti all'annientamento come alla realizzazione» (p. 30). Il "dramma" dell'esistenza per Ludwig Binswanger non risiede in una qualche concezione "naturale" della malattia – una concettualizzazione in questo senso è assolutamente assente dal suo programma di una psichiatria come scienza dell'uomo – ma nella determinazione fondamentale dell'ek dell'ek-sistere proprio dell'uomo: la storicità, il mondo della possibilità, la realizzazione e l'annientamento risiedono, in definitiva, nello stesso ek dell'uomo ed è per questo che la malattia e la salute rappresentano modalità differenti di realizzare la propria struttura esistenziale ed è sempre per questo che la differenza sostanziale tra queste due modalità, la salute e la malattia, sta tutta nella realizzazione delle possibilità, tra infinito della realizzazione e finitudine dell'annientamento nell'incontro sempre possibile tra esistenze differenti sull'orlo dell'abisso: «solo nel rischio di tale incontro, infatti, sarà possibile allo psichiatra aprire all'altro uomo malato che è per lui il compagno dell'esistenza la comprensione della struttura dell'esserci umano, indicargli dove, come e quando in questa struttura egli si è "perduto nelle altezze", posto "di sghembo", irrigidito nella "maniera", perduto nei sogni, smarrito, abbattuto, per trarlo via dal suo mondo di eccentricità, obliquità o irrigidimento manieristico, nel mondo della cura comune; per trarlo, dal suo sotterraneo mondo-buca o mondo-caverna sulla terra; per ricondurlo dal suo mondo sghembo o distorto al mondo del "diritto"» (p. 54). Ed è in questo senso che Ludwig Binswanger può costruire un modello all'interno del quale –

ancora una volta, verrebbe da dire – il folle incontra il poeta e il filosofo sul limitare dell’abisso: mentre il “folle” è colui che si abbandona in un modo o nell’altro «agli artigli del “grande avvoltoio dell’angoscia”» (p. 53) e in lui il *terribile* diviene *destino*, il poeta e il filosofo, che riescono a immergersi nelle profondità delle e *abissali* del *terribile*, hanno sempre la possibilità di volgersi di nuovo alla vastità del mondo delle possibilità umane, attraverso un movimento che solo può permettere l’incontro e la comunicazione esistenziale; soltanto chi è in grado di risiedere nell’angoscia e di agire la scena del *terribile* può aprirsi alla vera *simpatia*, alla vera comunicazione sull’orlo dell’abisso. La D’Ippolito suggerisce, nel saggio introduttivo, che «il folle, il poeta e il filosofo (come fenomenologo) rappresentano per Binswanger tre modi per esperire il *terribile*, in quanto essi sono i tre modi esemplari del manifestarsi dell’essenza umana nel suo forte rapporto con la *figuralità*. Visione delirante, visione poetica e visione d’essenza rappresentano l’inquietante lavoro del ‘demoniaco’ o dell’immaginazione trascendentale, che non fa sorgere un mondo se non distruggendo e consumandone *temporalmente* la forma» (p. 31). Il motivo, insomma, per cui la *psichiatria* è una *scienza dell’uomo* sta proprio nel fatto che essa, partendo dai risultati dei saperi “scientifici e operativi” delle scienze naturali ma non seguendo la seduzione di una rappresentazione dell’essenza come semplice-presenza, può permettere l’apertura alla stessa problematizzazione che investe ogni avventura umana nel mondo e portare avanti ciò che ha iniziato Freud, «la trasformazione della nostra conoscenza dell’essere umano e della nostra idea di scientificità» (p. 77). Quest’opera di Ludwig Binswanger, dunque, rappresenta una sorta di *summa* della sua riflessione, sia dal punto di vista filosofico sia dal punto di vista psichiatrico, e il testo si compone di tre interventi brevi ma densissimi, raccolti dallo stesso autore all’interno di un’unica pubblicazione. Il primo saggio, *La*

psichiatria come scienza dell'uomo, cerca proprio di raccontare la maniera attraverso la quale è concepibile l'idea di una psichiatria che abbia al proprio centro l'idea di *uomo* come *esserci*, non soltanto nella sua gettatezza ma nella sua struttura fondamentale: Heidegger viene "evocato" spesso nelle pagine di Binswanger e lo stesso psichiatra svizzero ci tiene a sottolineare come la differenza fondamentale tra il filosofo tedesco e lo psichiatra-fenomenologo consista proprio nel fatto che il primo analizza la struttura fondamentale (ontologica) dell'esserci, il secondo, in maniera empirica, analizza le modificazioni ontiche cui questa struttura può andare incontro, nella consapevolezza che «noi non potremmo affatto parlare di forme e corsi di esistenza *determinati*, averli dinanzi, se la fondamentale struttura ontologica dell'Esserci non mostrasse in ogni effettivo modo di esistenza, differenze ben determinate, che si possono indicare in modo preciso» (p. 35). Il terzo saggio, brevissimo, della raccolta si intitola proprio *Martin Heidegger e la psichiatria* e rappresenta un omaggio al filosofo tedesco e una sottolineatura della sua importanza anche nell'ambito appunto della psichiatria. Il secondo saggio, infine, rappresenta il confronto tra Ludwig Binswanger e Sigmund Freud; nonostante la distanza più volte segnalata dallo stesso psichiatra nei confronti dell'"inventore" della psicanalisi, si tratta di un saggio molto complesso e che, attraverso la definizione di tutto il percorso di avvicinamento e confronto tra i due, determina qual è l'apporto fondamentale di Freud alla conoscenza della struttura fondamentale dell'uomo e delle sue "deviazioni". L'elemento probabilmente più innovativo dell'analisi di Binswanger è rappresentato sicuramente dal fatto che Freud sarebbe un filosofo della *natura* e non soltanto della *natura umana*, laddove l'elemento fondamentale della sua riflessione consiste proprio nel sostantivo "natura" più che nell'aggettivo "umana": «se ci ricordiamo del fatto che dietro ogni sogno v'è un atto psichico pienamente valido, o, che per

Freud è lo stesso, una connessione psichica di senso nel suo pieno valore; e se tale connessione di senso è ricostruibile solo in “ampia misura” come “inconscia”, se almeno “in un punto” si perde nell’inconoscibile, ne deriva che l’*homo natura* va considerato come un essere “dotato di senso”, tale cioè che nutre “mire e tendenze” fin nelle profondità insondabili del suo essere. Tali mire e tendenze però non si trovano solo nell’essere dell’uomo singolo, ma nell’essere della natura, e ciò deriva dal fatto che “ciascuno di noi esseri umani” corrisponde ad uno degli innumerevoli “esperimenti” in cui le “ragioni della natura entrano nell’esperienza”» (p. 75). È proprio l’unità di *psiche* e *natura* a rendere vertiginosa l’esperienza di pensiero di Freud e, a nostro avviso, nelle parole di Binswanger, si respira ancora una volta l’idea che la vera rivoluzione concettuale della modernità sia rappresentata dal darwinismo: la vita è qualcosa che eccede l’uomo e di cui l’uomo non è che un’espressione limitata e “finita”, o, come forse preferirebbe Binswanger, limitata e finita nella misura in cui può essere illimitata e in-finita nelle sue mire e tendenze. La *psiche* è complessa e “potente” nella misura in cui tutta la *vita* è complessità e potenza. Il fatto che Freud, in poche parole, non raggiunga mai o non ritenga di poter raggiungere mai un risultato definitivo o una “verità” sulla struttura della *psiche* umana e giochi tra meccanismi di personalizzazione delle funzioni e spersonalizzazione della coscienza, rappresenta più che una prudenza empirica una sorta di timore reverenziale nei confronti dell’immensità e insondabilità della natura. Insomma, un testo fondamentale, non soltanto per lo “studioso” di Ludwig Binswanger, ma anche per tutti coloro che si interrogano sul destino dell’uomo, sulla scena terribile da cui prende avvio la sua esistenza, sull’abisso intorno al quale si gioca la piccola porzione di vita umana tra salute e malattia, tra potenzialità e impotenza, tra in-finito e finitudine.

DELIO SALOTTOLO

Erwin W. Straus

Il vivente umano e la follia.

*Studio sui fondamenti della psichiatria**

a cura di Alberto Gualandi, Quodlibet, Macerata 2010

pp. 112, € 22



L'intero progetto filosofico che sostiene l'opera di Erwin W. Straus *Il vivente umano e la follia* risulta evidente dalle ultime frasi del testo, laddove l'autore afferma: «mi è parso necessario delineare innanzitutto la "situazione primaria", comune all'uomo e all'animale, su cui si costruisce il mondo umano» in maniera tale da mostrare che «la medicina antropologica necessita di una propedeutica antropologica» (p. 106).

Il testo, il cui titolo originale è *Philosophische Grundfragen der Psychiatrie II. Psychiatrie und Philosophie*, ha come proprio scopo quello di connettere la filosofia alla psichiatria in maniera tale da rendere conto dell'una attraverso l'altra. Questo è forse uno degli aspetti più interessanti: Straus è convinto che per comprendere come sia possibile che il *vivente umano* possa "ammalarsi" nello "spirito" (la possibilità della *follia* come possibilità tutta umana) è necessario sottoporre a critica proprio il modo attraverso il quale noi poniamo il nostro sguardo interpretativo sul fenomeno umano. L'analisi dei "fondamenti della psichiatria" non è altro che un'analisi filosofica dei fondamenti della filosofia stessa, la possibilità della psichiatria si dà soltanto nel momento in cui

* Questa recensione era già apparsa in S&F_n. 3_2010, ma ci è parso il caso di riproporla qui.

l'analisi filosofica del fenomeno umano si libera di tutta una serie di scorie che le provengono dal passato lontano e vicino.

In primo luogo Straus liquida rapidamente ogni concezione medica che cerca la radice della "malattia dello spirito" in un organo (il cervello) ma non tanto per portare una critica a ogni forma di riduzionismo quanto piuttosto per definire la "difficoltà di definizione" della psichiatria stessa, per comprendere il luogo da cui la psichiatria parla (e *deve* parlare). Si può affermare, allora, che «mentre la pratica medica in generale è diretta verso l'uomo in quanto essere vivente, verso l'organismo e i suoi organi, lo psichiatra ha a che fare con l'uomo in quanto cittadino del mondo o dei mondi storici e sociali» (p. 4). Straus viene solitamente accomunato a Binswanger, von Gebstall e Minkowski all'interno della "scuola" fenomenologico-psichiatrica, la quale si interroga sull'umano confrontandosi con la nozione heideggeriana di *esistenza* e con la nozione husserliana di *mondo della vita*.

Però (e questo è il *primo* colpo di scena) Straus si confronta proprio con Heidegger (la cui analitica dell'Esserci per Binswanger è fondamentale per definire le basi della psichiatria) in maniera fortemente critica: da un lato l'analitica dell'Esserci non fa altro che creare una frattura insanabile nell'insieme dell'esistente riproponendo una centralità del fenomeno umano (in quanto Esserci) e non rendendo conto di quell'insieme di caratteristiche che manifestano l'uomo in quanto animale, dall'altro la stessa definizione di Esserci risulta essere un'astrazione: «la parola Esserci è un neutro, senza sesso; non ha plurale, è un termine astratto, impersonale, obbiettivante» (pp. 14-15) per cui se ci si vuole avvicinare alla possibilità di comprensione del fenomeno umano bisogna analizzarlo in maniera radicale, non cercandone il fondamento «nell'assolutizzazione dell'esistenza in opposizione alla vita» (p. 12). Ed è proprio questo un altro limite dell'analisi di Heidegger, quello di non

aver trattato a sufficienza la questione della *vita*, riducendola a «ciò che soltanto-ancora-vive» (p. 17), e la questione della *natura* riducendola a “semplice-presenza”. In più quando Heidegger afferma che l’Esserci incontra il mondo originariamente come “utilizzabile” compie un vero e proprio capovolgimento tra mondo artificiale e mondo naturale: per Straus originariamente l’uomo incontra il mondo come natura e poi attraverso un meccanismo di specializzazione e di distanziamento produce il mondo artificiale degli enti utilizzabili e traduce in termini di utilizzabilità la stessa natura. Ma ciò che per Straus è indicativo dell’appartenenza di Heidegger alla tradizione di pensiero occidentale – quella della frattura insanabile tra “anima” e “corpo”, “interno” ed “esterno” – è il fatto che il *corpo* vivente dell’uomo (che effettivamente agisce nella realtà) non rientra nell’analitica dell’Esserci anzi «già l’espressione “gettatezza” rinvia al fatto che il corpo viene esperito come peso, limite, destino, appunto come quel “ci” [*Da*], in cui l’Esserci si trova gettato» (p. 20).

In poche parole per Straus l’analitica dell’Esserci e l’analisi esistenziale che da essa deriva hanno avuto un compito fondamentale nel momento in cui hanno strappato la psichiatria al dominio della scienza naturale e medica e alla sua fisiologia riduzionista, ma ora «resta ancora il compito di assegnare all’essere-nel-mondo un luogo gravitazionalmente ancorato al tutto della natura» (p. 21).

Il tentativo complesso di Straus consiste nel cercare il punto in cui è possibile illuminare quella relazione primaria che lega (ma in maniera oppositiva) l’uomo alla natura, per determinare la relazione tra la parte naturale e la parte culturale dell’uomo, tra *vita* ed *esistenza*. Questo progetto (che è pienamente *filosofico*) dovrebbe condurre alla definizione di ciò che l’uomo nella sua struttura originaria è e quindi permettere di comprendere il senso delle definizioni mediche di *normale* e

patologico: soltanto la precisa definizione della *norma* permette di definire l'*ab-norme*. In questo senso Straus è pienamente convinto che attraverso un'utilizzazione radicale del metodo fenomenologico si possa raggiungere la definizione della struttura dell'umano, di quella struttura elementare «che sta alla base di tutte le varianti storiche e sociali» (p. 26).

La questione a questo punto è di cogliere questa struttura elementare e, per farlo, bisogna preliminarmente staccarsi da ogni concezione coscienzialistica del fenomeno umano che si iscrive nella sequenza Cartesio-Kant-Husserl. Insomma è ancora una volta “l'errore di Cartesio” a essere sottoposto a critica, è ancora una volta necessario sottolineare che la distinzione tra le *res* (ma anche la riduzione dei viventi a pure macchine estese), rappresenta da un lato la costruzione di un modello e metafisico e scientifico e dall'altro rappresenta il *sintomo* del male antropologico della modernità. Straus è radicale e critica nello stesso tempo la tradizione empiristica che parcellizza i vissuti in atomi psichici e i razionalisti che non rendono conto del fatto che l'uomo è “incarnato”. La dicotomia coscienza-mondo (ovvero la storia della modernità filosofica) è un falso problema.

Dunque: per uscire dall'*impasse* del moderno bisogna partire dalla *motilità* (questo il *secondo* colpo di scena); e bisogna partire da essa in quanto «l'uomo e l'animale sono così creati o, perlomeno, così costituiti da potersi ergere al di sopra di un suolo che li sostiene in quanto esseri sé-moventi, e potersi ad esso opporre in quanto individui auto-affermantisi» (p. 44); in questa affermazione che sembra avvicinare le riflessioni di Straus a quelle proprie dell'antropologia filosofica tedesca, è già contenuta la possibilità della *coscienza*: «col sollevarsi dal suolo giunge a compimento quella contrapposizione con il mondo che domina la struttura d'insieme di tutta l'esperienza» (p. 51).

Il vivente *umano* e *animale* (questo è un altro aspetto interessante: Straus partendo dalla *motilità* non opera una cesura

ontologica tra umano e animale) nel suo atto di sollevarsi si rapporta al mondo in maniera da non sentirsi più pienamente parte di esso ma non sentirsi completamente indipendente da esso: questa relazione Straus la definisce attraverso l'espressione *Allon*.

Per *Allon* bisogna intendersi quella "situazione animale originaria" attraverso la quale si costituisce la possibilità di un'azione nel mondo, di produzione di quella "distanza" che attraverso il movimento e l'ergersi caratterizzano l'uomo e l'animale nei riguardi del mondo: un'appartenenza che non è più completamente tale, ma una separatezza che non è mai assoluta. Attraverso la nozione di *Allon* Straus tenta di rendere conto della relazione individuo-ambiente, definendo la possibilità stessa di una coscienza e di un mondo come un qualcosa che accade già all'interno del mondo; l'uomo-animale – ergendosi – costituisce se stesso come coscienza e soggetto e costituisce il mondo come ambiente e oggetto. Ma l'uomo non è mai un soggetto assoluto così come l'ambiente non è mai un oggetto assoluto: questa la questione antropologica primaria, questo l'*Allon*.

Lo studio della relazione Io-*Allon* può avvenire solamente attraverso un'*estesologia* la quale – come nota Gualandi nell'ottimo saggio introduttivo – «dovrebbe [...] ispirare un approccio al mondo dei sensi e del sentire che metta in luce tutta la ricchezza delle sue strutture e del suo senso pre-linguistici e pre-categoriali» per cui essa è una «*descrizione delle strutture a priori incarnate nei sensi e nel corpo umano e animale*» (p. XIII). Dunque: i sensi come vero e proprio *a priori materiale*.

E la *follia*? Essa sorge da una distonia di questa relazione originaria Io-*Allon*; si presenta nel momento in cui l'ergersi umano nei confronti dell'*Allon* non permette la costruzione dell'*a priori materiale* necessario per il dialogo con il mondo e con gli altri uomini; ma come si dà una tale possibilità? come sopraggiunge a un certo punto tale distonia? è un problema di sguardo? ma soprattutto: è culturale o naturale?

La follia non è un tema realmente trattato in questo testo se non nelle ultimissime pagine e in maniera rapida e rapsodica; se la psichiatria e la filosofia possono trovare i propri fondamenti nella rappresentazione della follia come limite, è chiaro che la follia stessa si pone ben al di là di questo confine; se l'osservazione della follia da un lato permette (per contrasto) di costruire il senso della ragione umana e i suoi fondamenti in vista di un funzionamento *normale*, dall'altro non può che fallire nel tentativo di definire i contorni della follia in quanto essa è ciò che sfugge a ogni definizione e ciò che non si "contorna". L'*ab-norme* permette la comprensione della *norma*, ma non dell'*ab* che rimane ineffabile: è la definizione di una distanza, di un allontanamento "senza definizione".

DELIO SALOTTOLO

Jean Piaget

***Saggezza e illusioni della filosofia.
Carattere e limiti del conoscere filosofico***

tr. it. a cura di A. Munari, Einaudi, Torino 1975

pp. 246, € 7



L'esordio del testo di Piaget ha il sapore di una confessione, quella di un pentito che tenta di fare ammenda attraverso il resoconto dettagliato della nascita e dello sviluppo del suo misfatto: Piaget vuole farsi perdonare un peccato di gioventù, la sua passione inconfessabile per la filosofia, cominciata con un esordio "osceno", *L'évolution créatrice* di Bergson.

Se la filosofia presenta da sempre il *duplice fine della conoscenza* e della coordinazione dei valori, l'adolescente

Piaget, come tutti gli adolescenti è spinto a questa "perversione" «prevalentemente dal bisogno della coordinazione dei valori» (p.15), vuole a tutti i costi conciliare la fede con la ragione, il fervore religioso materno con l'agnosticismo paterno e raggiunge la *gioia estatica*, quando, leggendo Bergson, viene invaso dalla «certezza che Dio era la vita» (p. 17). Da qui i suoi studi e la sua carriera, l'incontro esaltante col primo maestro, Arnold Reymond, un logico, la cui tensione razionale smorzava gli slanci estatici del Piaget bergsoniano, la lettura di Spencer, la spiegazione della vita attraverso le sole dimensioni di materia e movimento, e l'elaborazione delle due idee fondamentali in merito alla vita stessa: gli organismi presentano una struttura permanente che si modifica a contatto con l'ambiente ma che tuttavia permane come struttura globale; conoscendo, dunque

l'organismo non fa che *assimilare* l'ambiente, nella tendenza a mantenere l'equilibrio secondo un principio omeostatico.

L'esito di queste ricerche lo condurrà a definirsi un *ancien futur ex-philosophe* (p. 41), che ha potuto esaudire il sogno di costruire un'epistemologia scientifica «che delimitasse i problemi della conoscenza accentrandosi sulla questione di sapere “come crescono le conoscenze”» (*ibid.*). Del resto il titolo del primo capitolo non potrebbe essere più chiaro: si tratta della storia di una “deconversione”; l'ex filosofo è talmente pentito da arrivare a sostenere con una punta di civetteria di essere stato eletto membro dell'*Institut International de Philosophie* senza essersi mai candidato (p. 9). Insomma l'epistemologo Piaget, lo psicologo Piaget si sta togliendo alcune pietre dalle scarpe e tenta di rimettere in equilibrio posizioni e gerarchie, a favore soprattutto della psicologia sperimentale, che spesso è stata interpretata come sorella povera, ancella della filosofia.

Il rapporto tra scienza e filosofia e il loro confine risulta mobile; se consideriamo la filosofia come «una presa di posizione ragionata sulla totalità del reale» (p. 52), dove per ragionata intendiamo scevra da elementi di tipo affettivo o pratico, è chiaro per Piaget che «i più grandi sistemi della storia della filosofia [...] sono tutti nati da una riflessione sulle scoperte scientifiche dei loro stessi autori o su di una rivoluzione scientifica contemporanea o immediatamente anteriore alla loro epoca» (p. 60). Questo vale da Platone per la matematica, ad Aristotele per la logica, a Cartesio per l'algebra e la geometria, fino a Husserl con la logistica di Frege. Fino al XIX secolo, per Piaget la relazione scienza-filosofia si è sviluppata senza conflitti; poi però «alcune filosofie si sono improvvisamente convinte di possedere un modo di conoscenza *sui generis* superiore a quello della scienza» (p. 91).

L'epistemologo vuole prendere posizione nei riguardi di questa “conoscenza parascientifica”, presentata dai suoi promotori come

“sovrascientifica” e dunque più rilevante e più veritiera della conoscenza scientifica stessa. Piaget vuole delimitare i campi, distinguendo ciò che può essere circoscritto e verificato, dall’affascinante mondo della speculazione onnicomprensiva quanto fumosa.

La filosofia è diventata ormai mero *esercizio spirituale* e coloro che ne criticano prerogative e metodi vengono relegati tutti nell’angusto spazio di un becero positivismo. Piaget ha bisogno del controllo dei dati, della loro verificabilità, sebbene continui a credere che essi vadano inseriti all’interno di una speculazione di ampio respiro: «Da ciò deriva la regola essenziale secondo la quale non si dovrà porre un problema se non in termini tali che rendano possibili la verifica e l’accordo: una verità infatti non esiste in quanto verità che dal momento in cui è stata controllata» (p. 25).

A ben vedere la polemica dell’epistemologo pare rivolta più contro alcuni filosofi che contro la riflessione filosofica in sé, in particolare contro Sartre e Merleau-Ponty; con quest’ultimo poi l’attrito si fa personale, poiché Piaget gli succede alla Sorbona e non mancherà di notare che gli allievi di Merleau-Ponty, senza neanche riconoscerlo, nelle prove di verifica criticheranno aspramente, come il loro maestro, la visione di Piaget.

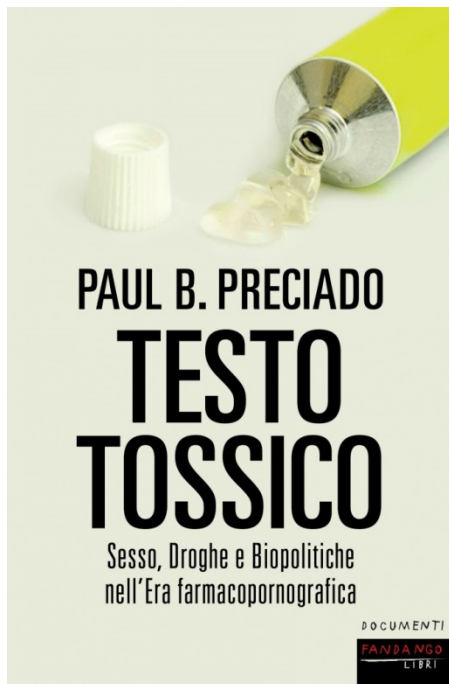
Tuttavia questo corpo a corpo contro la filosofia e i suoi esponenti si chiude con una resa a metà: come Jaspers, Piaget pensa che «l’uomo non può fare a meno della filosofia» (p. 224), ma che deve perseguirne la *saggezza*, intesa come coordinazione ragionata, che consiste, sempre parafrasando Jaspers, in una *ricerca della verità senza mai possederla*, poiché in filosofia non esiste mai *un’unanimità che stabilisca un sapere definitivo* (p. 225).

FABIANA GAMBARELLA

Paul B. Preciado

***Testo tossico. Sesso, Droghe e Biopolitiche
nell'Era farmacopornografica***

tr. it. Elena Rafanelli, Fandango Libri, Roma 2015
pp. 430, € 22,00



Il percorso che il *Testo tossico* compie per arrivare tra le mani del lettore italiano non è lineare. Il *Testo Yonqui*, pubblicato in Spagna nel 2008, *Testo Junkie* per la Francia dello stesso anno e per il mondo anglofono dal 2013 in poi, è tradotto dallo spagnolo da Elena Rafanelli, subendo una riconfigurazione inquinante che lo arricchisce con le modifiche presenti nella versione francese e con le aggiunte anglofone. Il *décalage* cronologico che il testo

subisce ha già fatto sì che i contenuti ne ricevessero una convalida anticipata su un'attualità italiana ed europea che mostra sempre più le spire di quel serpente deleuziano-guattariano che ha ormai prepotentemente sostituito la vecchia talpa monetaria.

Se il passaggio dalla società disciplinare alla società di controllo, da presagio distopico quale sembrava ancora potesse essere a quotidianità infestante è già avvenuto, Preciado identifica nell'era farmacopornografica un'ulteriore trasformazione del biopotere foucaultiano, volta all'elaborazione e all'immediata codificazione in regime di verità di una matrice suprema, unica e univoca, di quella teoria degli affetti che, se non opportunamente imbrigliata, agisce come fonte di moltiplicazione di saperi e di pratiche. Allo scopo di controllare

e sfruttare la pulsione desiderante della collettività, il capitalismo farmacopornografico non si limita alla depredazione del *general intellect*, ossia di quell'insieme di conoscenze prodotto in orario extralavorativo e individuato da Gorz come immateriale; se nella *knowledge society* il soggetto veniva incitato alla partecipazione cognitiva della produzione di sé, nel nuovo regime lo sguardo si sposta dalle esternalizzazioni del lavoratore salariato (intelligenza, cultura, immaginazione) a quella consistenza biologica e numerica che Preciado chiama *über-Materialität*. L'occhio del controllo si rivolge verso l'interno, utilizzando nuove tecnologie volte all'elaborazione e alla gestione di un circuito eccitazione-frustrazione che coinvolge i corpi delle soggettività politiche; il processo di soggettivazione non passa più attraverso la porta dell'economia classica, ma per un'economia libidinale nella quale la forza lavoro è sostituita dalla *potentia gaudendi*, da mettere docilmente al servizio del capitalismo.

La prima, fondamentale conseguenza di questa alterazione epistemologica è la scissione tra le caratteristiche anatomiche dell'attore politico e la propria capacità di azione sulla rappresentazione del sé: il corpo non deve produrre nulla, la biotecnologia e la pornocomunicazione si preoccuperanno di inventarlo come soggetto desiderante, insegnandogli l'eterosessualità come "nuova epistemologia visuale sessopolitica". L'imperativo normalizzante non si applica più sui corpi a partire dall'occhio benthamiano, ma entra nella stessa struttura biomolecolare per correggere l'anormale o il deviante rispetto alla costruzione tecnologica del maschile e del femminile, sulla base di un'"ontologia visiva" volta a preservare quella coppia oppositiva che ne è, in realtà, il fondamento. Ecco come il panottico entra nella farmacopornopolis sotto forma di *packing* della pillola anticoncezionale, di catalizzatore del desiderio sessuale (Viagra o cocktail di estrogeni), di inibitore

della serotonina (Prozac), di antidepressivo (Seroxat), di droghe legali mirate a sopperire ai deficit degli affetti da ADHD (Ritalin), di rigidi protocolli di medicalizzazione che garantiscano il successo del passaggio da un sesso all'altro, in un processo pseudo-omeopatico che trasforma il corpo in un tecnocorpo, ossia in un corpo politicamente già morto, suggerendo al contempo che, fuori da quella strada, non si sopravviverebbe, data l'alta concentrazione di tossicità della quotidianità post-fordista.

Preciado dedica il proprio esperimento di autointossicazione a base di testosterone in gel "ai nostri morti", ossia a chi, seguendo il principio di autocavia, ha fatto di sé stesso il proprio laboratorio, unica possibilità di affermazione come soggetto politico. Seguendo il loro esempio, non diverso da quello offerto da Freud o da Benjamin, Beatriz Preciado si lancia in quell'esercizio performativo che la porterà a intavolare un dialogo immaginario con l'amico e alter ego appena scomparso Guillaume Destan, in un processo di sostituzione, imitazione, sovrapposizione che rifiuta totalmente la logica identitaria dello stadio dello specchio, di lacaniana memoria. Sebbene nel corso dei sette anni che ci separano dalla pubblicazione del volume Beatriz abbia lasciato il posto a Paul, non è con l'intenzione di un cambio di sesso che Preciado inizia l'autosomministrazione di ormoni maschili: il suo obiettivo principale è la delegittimazione dello statuto originale del corpo come sesso incarnato sulla base di tratti somatici ben precisi (presenza di peluria sul viso, il timbro della voce, ecc.) per mezzo di una trasformazione endocrina autoindotta fuori da ogni protocollo di medicalizzazione, l'affermazione di un corpo in divenire che rifiuta di recidere la propria molteplicità. La narrazione dell'esperienza accompagna il lettore lungo un circolo libidinale che coinvolge soddisfazione immediata, desiderio, frustrazione e dipendenza; questi punti notevoli delineano al contempo una seconda cartografia,

fondamentale nella narrazione preciadiana, ossia quella dell'evoluzione del rapporto d'amore intessuto con Virginies Despentes, l'anarco-femminista autrice e co-regista di *Baise-moi*. Contro l'occhio unico della contemporanea politica snuff, che permette al pubblico mondiale di assistere inerme alla propria autodistruzione per avvelenamento, non senza un inconfessabile compiacimento, l'intreccio stabilito da Preciado soddisfa la struttura plurale e differenziale incoraggiata dal maestro Derrida, senza per questo abbandonare il ruolo, fondamentale, dell'autosperimentazione sul corpo: il corpo tossico permette infatti di stabilire microcooperazioni fondate sulla condivisione di uno spazio pubblico (come nel caso, dettagliatamente analizzato, del laboratorio *drag king*), base fondamentale per stabilire "un'ermeneutica del sospetto di genere" che permetterà una riconfigurazione delle pratiche collettive. Questa micropolitica della disidentificazione passa in Preciado tanto attraverso la somministrazione di testosterone quando nella pratica di scrittura, impedendo così di ridurre il senso dell'operazione a un *mémoire*. Il *Testo tossico* è un invito alla cooperazione contro quell'ottundimento generalizzato che l'era farmacopornografica ci suggerisce essere il modo migliore per affrontare la nostra quotidianità, da compiere per appropriazione del soma huxleyano - e non per rifiuto - al fine di creare sacche di resistenza politica che i macrodiscorsi sul genere non riescono a intercettare.

EMILIA MARRA
emiliamarra91@hotmail.it

Aldo Masullo – Paolo Ricci
Tempo della vita e mercato del tempo.
Dialoghi tra filosofia ed economia sul tempo: verso una
critica dell'azienda capitalistica

Franco Angeli Editore, Milano 2015, pp. 111, € 13



GIANLUCA GIANNINI

ECONOMIA E DESTINO
(PROSSIMAMENTE ÁNTHROPOS?)

Con quanta maggiore gravità e verità Aristotele ci rimprovera, perché non restiamo stupefatti di fronte a queste elargizioni di denaro che si fanno per adescare la massa. [...] Quel piacere della massa si estende per un tempo breve ed esiguo, ed esso si origina da qualsivoglia cosa di scarsa rilevanza, nella quale, ad ogni buon conto, assieme alla sazietà viene meno anche il ricordo del piacere.

Aristotele, *Sulla ricchezza**

I. Οίκονομία

L'economia non è il nostro destino.

Non esiste un sistema di leggi economiche autonome. [...]

Vale a dire: l'economia non costituisce un processo naturale, ma è sempre stata – e tale rimarrà per l'avvenire – una creazione culturale scaturita dalla libera decisione degli uomini. Sicché anche il futuro dell'economia, o di un determinato sistema economico, è rimesso alla valutazione che discende dalla libera volontà di uomini i quali, nella realizzazione dei propri obiettivi, risultano vincolati alle esigenze imposte tanto dalla natura quanto dallo spirito.

Nella sua essenza, il futuro assetto dell'economia è quindi un problema non di scienza ma di volontà: in quanto tale, esso non riguarda affatto lo scienziato, il quale deve limitarsi a stabilire ciò che è, senza giudicare come dovrebbe essere¹.

Nell'incipit di questo breve saggio del 1932 – da poco edito anche in edizione italiana a cura di Roberta Iannone –, che trae spunto

* Rif. in Cicerone, *De officiis*, II, 16, vv. 56-57.

¹ W. Sombart, *L'avvenire del capitalismo* (1932), tr. it. Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2015, p. 27.

dalla conferenza del 29 febbraio dello stesso anno tenuta presso la “Società di studi per l’economia monetaria e creditizia” tedesca, nel pieno della crisi politico-economica che di lì a undici mesi avrebbe condotto alla tragica fine della Repubblica di Weimar e all’avvento del Nazionalsocialismo, il grande sociologo dell’economia Werner Sombart, di fronte a una platea di “scienziati dell’economia”, è di una chiarezza solare e, finanche, se si pensa appunto al contesto, irriverente e altamente corrosivo.

S’intende: per la gran parte degli astanti di allora e, se possibile, ancor più irriverente e altamente corrosivo, per la grandissima platea ipotizzabile di scienziati dell’economia d’oggi, almeno all’apparenza, monopolisti incontrastati d’ogni forma di dibattito pubblico in uno scenario dominato da un unico oggetto problematico: la crisi economica.

Negare infatti, come ha fatto Sombart, il fattore *destinaltà* all’economia equivale a dissolvere quell’elemento di sua certa ed evidente – agli scienziati dell’economia, ovvero l’uditorio dell’epoca e, in maniera equivalente, quello ipotizzabile dell’oggi – *datità*, a qualche titolo e in qualche modo, inscritta nell’essere delle cose, nell’essere delle cose che pre-esistono al punto da configurare *nómoi* autonomi, letteralmente fuori spazio e tempo.

Certo, commisurata alla solennità sempre contraddistinta (ieri come oggi) da accenti di definitività degli scienziati dell’economia, detta negazione poteva/può suonare o come la bizzarria di un “non addetto ai lavori” o, per l’appunto, persino il tentativo maldestro e poco cortese di spiegare agli scienziati dell’economia stessi il senso e i modi del proprio sapere che, invece, in quanto tale, in quanto autonomo e indipendente, è retto da un’aura di sacralità.

In realtà, se si pone la giusta attenzione ai passaggi interni delle affermazioni di Sombart, è possibile anzitutto prendere

contatto con una duplicazione significativa per quel che concerne l'oggetto in discussione, *oíkonomía*. Duplicazione significativa di cui sembra essersi smarrita, ieri come oggi, non solo la predisposizione elaborativa, ma finanche la vaga percezione.

Per il tramite della rivendicazione di un'accezione di *oíkonomía* quale portato della libera attività creativa di *ánthropos*, quale realizzato sempre in situazione – e perciò culturale (e, aggiungerei, storico) – Sombart ha, in buona sostanza, ricondotto ogni eventualità di discussione in fatto di *oíkonomía*, ieri come oggi, oggi come domani, al suo ambito proprio. Ambito proprio che consta di un perimetro preciso in cui a misurarsi sono due modi del significato contigui e, pur tuttavia, irriducibili, in linea di principio, l'uno all'altro.

Quando difatti il sociologo tedesco reclama e quindi avanza la centralità di *ánthropos* nel suo situazionale libero agire/creare, sta sicuramente mirando una concezione di *oíkonomía* originaria quale autentica attività dell'elaborare (da parte di *ánthropos*) *nómoi* per l'*oíkos*. Sta indicando in direzione di un'accezione di *oíkonomía* chiaramente non riconducibile e, dunque, risolvibile in qualsivoglia altro significato che la individui quale processualità indistinta, senza soggetto in cui in gioco sono, come fattori dominanti, modi dell'essere, *nómoi* appunto, autonomi, extra-antropici e, perciò non finiti e universali.

Una germinale azione del governo della casa alla quale punta Sombart in cui, se da un lato, si fa evidente la necessità di tendere alla edificazione di un vero e proprio programma normativo che concerne la prassi e la teoria di regole di buona amministrazione/gestione dei “beni di famiglia” al fine di tutelarli e conservarli, dall'altro lato, e correlativamente, proprio perché centra tutto in *ánthropos*, in *ánthropos* stesso individua sia l'attore sintagmatico dell'azione, che il fine stesso della medesima, in un'ottica, per quanto generica e informe, astratta, di sua tutela e *preservazione*.

Tale accezione originaria permane, se si vuole, del tutto inalterata, anche quando, con Aristotele, si realizza una decisa estroflessione di *oíkonomía*, per il tramite del pieno appaiamento tra *oíkos* e *pólis*, tant'è che «gli elementi dell'amministrazione familiare corrispondono» a quelli della città, «dal momento che la città è costituita di famiglie»².

Nel riportare quindi al centro tale accezione/concezione Sombart, propriamente, ne ha fatto il vero e proprio contraltare di quella *oíkonomía* quale “scienza della ricchezza” che, a partire dal 1615, con il *Traité d'économie politique* di Antoine de Montchrestien e, a certo modo sino ai giorni nostri, nel configurarsi quale sapere che si occupa di studiare la produzione dei beni e, di concerto, la distribuzione degli stessi e, perciò, la relativa utilizzazione della ricchezza, ha finito per voler indicare quella specifica disciplina che nel tentativo appunto di descrivere problematiche concernenti la produzione, la distribuzione e il consumo della medesima ricchezza, s'è fatta normativa in senso decisamente altro e profondamente trasfigurato rispetto all'originario. Ovvero s'è fatta disciplina tesa a proporre norme e precetti su ciò *come deve essere* in un'ottica di aprioristica compenetrazione tra essere e dover essere, di fatto agendo gli individui e i loro comportamenti per conseguire il fine di ottenere il massimo vantaggio, imponendosi, imponendo sé, sempre più, come sapere, oltre che autonomo e perciò extra-antropico e universale, oltremodo incondizionato.

Da qui, poi, se il contesto è quello in qualche modo di impronta capitalistica - al tempo di Sombart come oggi, con tutte le legittime e storicizzabili evidenti differenze del caso - vantaggio è già sinonimo di profitto. Profitto per chi, di fatto, nella situazione concreta di una economia di mercato, in cui lo scambio dei beni, nel tendere a divenire sempre più fine in sé e per sé, poiché si fonda su una complessa ed eteronomamente diretta

² Aristotele, *Politica*, 1253 b 3-5.

articolazione dell'interazione tra domanda e offerta, si è predisposto alla produzione di questi stessi medesimi beni.

Ora, certo, non è questa la sede per entrare ulteriormente nel dettaglio di questi delicatissimi passaggi e, dunque, lavorare di fioretto per quel che concerne definizioni sempre più proprie e, perciò, complesse, su quello che è, indefettibilmente, il pluriverso significativo di oíkonomía e, indi, di "scienza economica". Così come non è mia intenzione riattraversare un multiverso analitico che, nella migliore delle ipotesi, imporrebbe di render conto, quanto meno in forma descrittiva, di piattaforme critico-problematiche in fatto di capitalismo, neo-capitalismo, economia di mercato appunto, fordismo, post-fordismo e quant'altro.

È tuttavia fuor di dubbio che l'elaborato contrappositivo in qualche modo suggerito oramai quasi un secolo fa da Sombart, epurato dunque da qualsiasi incrostazione anche ideologicamente connotabile, abbia il merito di cogliere in pieno un tema decisivo, tornato fortemente di attualità ai giorni nostri, i giorni della "crisi economica", i giorni di una "crisi mai vista", i giorni in cui la voce degli scienziati dell'economia si alza più forte, configurando proprio quello scenario monopolistico cui si accennava in apertura.

Il tema decisivo del destino dell'uomo nel pieno della crisi economica.

E già perché, di là da tutto, in scia proprio con l'indicazione offerta da Sombart, non è possibile porsi legittima domanda sul destino dell'economia come *luogo* della crisi e, perciò, *luogo* del dopo crisi, omettendo di interrogarsi circa il destino di ánthropos.

Omettendo di interrogarsi non tanto e non solo circa il destino di ánthropos nell'epoca della krísis ma, anche e soprattutto, circa il destino di ánthropos quale fulcro della krísis.

È proprio qui che si apre una faglia problematica che, di per sé, già contrae – fino a dissolverle quasi del tutto come nelle dichiarate intenzioni dello stesso Sombart – le pretese degli scienziati dell'economia: il problema non è più solo e semplicemente l'uomo nell'epoca della *krísis* con tutti i suoi articolati (economici) del caso – consumi, tendenze, scelte di beni etc. – né, tanto meno, la tanto agognata, prossima-ventura, configurazione *antropologica* di un innovato *homo oeconomicus* quale ricetta e soluzione della *krísis* per il post-*krísis*, bensì e propriamente, *ánthropos* stesso come *krísis*.

Così come, se il solco in cui porre l'attenzione è in tal guisa figurabile, sembra venir meno anche qualsiasi altra – altra rispetto agli scienziati dell'economia – eventualità analitica e prospettica di chi, al cospetto della *krísis*, dall'interno proprio di una “crisi economica mai vista prima”, nel lucidamente individuare *nuove questioni sociali* derivanti, ha avanzato la necessità cogente di una innovata e innovante *etica del dare* in cui «il legame sociale» si ristabilizzerebbe «a partire dal dono»³ quale, di fatto, mitigazione, e perciò panacea, situazionale.

Una mitigazione situazionale, per molti versi e per non poche collimanze teoriche, riconducibile alle tanto celebrate analisi e proposte del Premio Nobel Amartya Sen che, per quanto in parte elaborate nel periodo pre-crisi economica [ante 2008, per intenderci], ancora persuadono chi, in qualche modo, ambisce a coniugare, in ottica a-religiosa, l'ossimoro di un prossimo venturo “capitalismo compassionevole”. Cosa che si realizzerebbe anzitutto *relativizzando* il più possibile quelle direttrici del pensiero economico contemporaneo in fatto di *antropologia*

³ Il riferimento, tutt'altro che polemico come è chiaro, è al testo di P. Sloterdijk, *La mano che prende e la mano che dà* (2010), tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2014 (in particolar modo citata, p. 101) che, sicuramente, si segnala per la consueta, pragmatica oltre che sensata, capacità di generosa indagine critica e, come si accennava, prospettica ma che, rispetto al problema di cui si è cominciato a riferire, evidentemente decentrato, dacché, dal centro “di una crisi economica mai vista prima”, nella *krísis* “sbagliata”.

economica (e/o *economia antropologica*) tutte fondate nel paradigma di una vera e propria ipertrofia di un “io” preoccupato solo del proprio, illimitato, benessere, per far posto, poi, a una nuova centralità dell’etica in vista, appunto, di una rifondazione etica dell’economia quale strumento e servizio per la piena fioritura della «persona umana» in cui conterà il comunitario «star bene (*Well Being*)» e la ricchezza non sarà altro che mezzo e non fine⁴. Ma, come si diceva, anche questo tipo di elaborazioni altre – e, a qualche modo, alternative, giacché comunque sembrano mirare a riportare al centro quell’accezione di *oíkonomía* in precedenza analizzata – rispetto a quelle quotidianamente dagli scienziati (puri?) dell’economia, impattano il proprio limite costitutivo non tanto nella *pars construens*, bensì già in premessa, laddove focalizzano la propria attenzione sull’*homo oeconomicus* quale uomo della *krísis*, non configurando, dunque, il problema nei termini in cui in oggetto è l’uomo *come* *krísis*.

E perciò allora: non tanto e non più la *krísis* di *ánthropos* in congiuntura. Bensì, appunto: *ánthropos come* *krísis* e, indi, la congiuntura, questa congiuntura-qui come congiuntura della *krísis* che, nell’esplicitarsi in superficie quale “crisi economica”, svela al fondo l’inquietante da pensare: la messa in radicale questione di visioni di sé e del mondo da parte di *ánthropos* stesso.

II. Nella *krísis*

Ora, ed è qui il punto che si tentava di porre in risalto precedentemente quale *punctus a quo* per decomprimere, anche sulla scorta della assimilazione di quel problematico riaffioramento significativo originario di *oíkonomía*, le pretese assolute e dominanti degli scienziati dell’economia, nella presente congiuntura, le visioni di sé e del mondo che *sono*, perché *fanno*,

⁴ Cfr. in particolar modo A.K. Sen, *Etica ed economia* (1988), tr. it. Laterza Editore, Roma-Bari 2000.

l'uomo Occidentale, sono - e da tempo, ovvero non solo all'atto della presente congiuntura - in crisi, al punto che sembra venire meno l'in-vista-di.

Ma l'in-vista-di chi?

Ovviamente, vien fatto di getto da dire e, viste le premesse, di *ánthropos*. Di *ánthropos* così come la tradizione, la tradizione Occidentale, è stata in grado di concepirlo e plasmarlo.

Già qui, a ben riflettere, un primo tangibile motivo da cui "*ánthropos come krísis*".

E, pur tuttavia, persino a questa altezza di minimali considerazioni di superficie, una messe di problemi immediatamente si presenta. Primo fra tutti quello relativo al fatto che la nostra tradizione, la tradizione Occidentale appunto, non ha certo offerto una monolitica concezione d'*ánthropos* e per cui non una forma plasmata cristallizzabile in un unico calco.

E di conseguenza, sarebbe forse il caso di stabilire, e più precisamente indicare: a quale *ánthropos* concepito e plasmato dalla tradizione Occidentale si sta indicando?

Cionondimeno, rispondere a un tal tipo di domanda già imporrebbe una ulteriore, preliminare finanche, forma interrogativa: è plausibile individuare una versione specifica concepita e plasmata dalla tradizione Occidentale nella maniera più asettica, ovvero nel modo più immune possibile da qualsivoglia scivolamento apologetico, ossia da qualsivoglia trascinamento in monitoraggi a qualche titolo sorretti da specifici intenti ideologicamente esclusivisti?

In certo qual modo sì e, per certi versi, è persino plausibile individuare nella variante ultima dell'uomo della metafisica, della Metafisica come Struttura, ovvero l'*homo oeconomicus*, lo *specifico* *ánthropos* concepito e plasmato dalla tradizione Occidentale, come colui il quale è entrato in crisi. L'*ánthropos* che, per intenderci, *modellato* e ancorato ai criteri di utilità e logica funzionalità derivanti dalla scienza computazionale, si è

imposto, assurgendo finanche, ad autentico campione di “quantificabilità”, cioè di quella riduzione più ampia che si esercita sulla pura causalità, il cui sottogenere più miserabile è, senza ombra di dubbio, quello che ha messo mano a una vera e propria considerazione economica del mondo storico e sociale. Considerazione economica del mondo storico e sociale nei termini del computativo e algido a-umano che è, fuor di dubbio, lo stato di questa-epoca-qui, dimentica dell’umano.

Ciononostante, appare da subito evidente che un’ipotetica, cruda, riscrittura dei motivi intimi di una tradizione più che bimillenaria tesa all’obiettivo di stanare nel dettaglio quale immagine/versione autoesplicativa e autonarrativa sia entrata in crisi, così come si è poc’anzi iniziato a fare, non farebbe altro che sortire l’effetto di far perdere di nuovo di vista l’*oggetto* della constatazione da cui s’era partiti: *il venir meno dell’in-vista-di*. Giacché, in linea di principio, non sposterebbe di molto un “qui” situazionale che, come in precedenza s’è segnalato, restituirebbe un ancoramento e, dunque, anche un approccio, non solo relativo e di superficie ma, anche e soprattutto, elusivo proprio dell’oggetto in questione.

Ragion per cui, per non correre tale rischio, può risultare proficuo decentrare. Apparentemente decentrare, e perciò porre l’attenzione sul termine ricorrente in oggetto e in tal modo approntare un primo vero senso al *venir meno dell’in-vista-di*.

Chiedersi perciò, in via assolutamente preliminare, prima ancora, dunque, del “perché” e del “come” della *krísis* di *ánthropos*, cosa voglia effettivamente significare “*krísis*”.

A un approccio di tipo etimologico *krísis*, che si radica nel verbo *krínein*, inizialmente si riferisce all’ordine del «separare, distinguere, passare al setaccio, scegliere e decidere, risolvere, giudicare» che, in special guisa se l’ambito della sua germinale circoscrizione è quello della lingua religiosa greca, traduce la

facoltà e l'attività dell'interpretazione «del volo degli uccelli, dei sogni», in vista della «scelta delle vittime sacrificali».

Qualora si decidesse di approfondirne ulteriormente l'uso nell'antichità si scoprirebbe, di poco posteriore, un notevole bacino cui andare ad attingere. Non vi è dubbio che, così come è stato di recente constatato, dall'interno di questo notevole bacino, «l'accezione che ci è oggi più familiare» di *krísis* «proviene dal campo della malattia e della medicina».

Infatti, colta a questa angolazione precipua, *krísis* sta a indicare, anzitutto e per lo più, «il momento in cui si deve decidere (*krínein*), il trattamento del malato, perché la fase è considerata decisiva, ovvero critica».

Ragion per cui *krísis* è

il momento della malattia in cui interviene un cambiamento improvviso, si svela in modo evidente la patologia nascosta e si decide la via d'uscita, buona o cattiva che sia. Essa associa alcune caratteristiche essenziali: una situazione patologica segnata da perturbazioni del corpo e sofferenza; una rottura nel ritmo temporale della malattia stessa, un'evoluzione brutale in un senso o nell'altro, l'intervento di uno sguardo clinico che propone una diagnosi e formula la prognosi di un esito in forma di alternativa (miglioramento o aggravamento) e dunque di un'uscita dalla crisi⁵.

Qualunque ne sia lo sbocco, evidentemente.

Ora, di là dall'esito stesso, quel che appare oltremodo indiscutibile, quando si parla di *krísis*, quando il discorso in qualche modo verte e vede coinvolto il termine *krísis*, fosse anche nei limiti appena assunti, ovvero quelli “medici”, ci si trova necessariamente inseriti in una dinamica temporale. Dinamica temporale in cui vi è un “prima” – nel caso, “prima della malattia” quale stato di sanità e normalità –, un “durante” quale qui e ora – in cui la malattia si slatentizza e, via via, si evolve sino a raggiungere il suo culmine, il momento di sua espressione massima, indi, in cui manifesta tutta la sua capacità di alterazione dello stato di sanità e normalità –, infine la

⁵ M. Revault d'Allonnes, *La crisi senza fine. Saggio sull'esperienza moderna del tempo* (2012), tr. it. O barra O Edizioni, Milano 2014, pp. 16-17.

“svolta” quale esito da venire. Un sarà, perciò, a partire dal punto critico che determinerà un nuovo stato di normalità. Di normalità altra quale divenuto e che a partire dal punto critico è possibile definire, a buon diritto, “futuro”. Un “futuro”, un da-venire che si realizza e, perciò, il *nuovo divenuto*.

E per questo, allora, dinamica temporale nei termini di una durata.

Di una durata quale tempo orientato nel cui svolgimento la *krísis* avviene; in cui se ne matura contezza; in cui si prospettano eventualità del superamento. Se si vuole: uno svolgimento cronologico – cioè nei termini di *kronos* quale successione sempre uguale a se stessa nell’ordine della progressione numerica – in cui si passa da uno stato di normalità a uno stato di alterazione di questa normalità, per concludere nel prima auspicato e poi ben individuato e delineato ripristino dello status iniziale, fosse pure nei termini di una sostanziale rigenerazione e, perciò, nei termini dell’inizio di uno svolgimento altro quale serie nuova.

Quale serie temporale nuova che fonda in una certezza. La sola e unica certezza del tempo.

Pur tuttavia, in situazione, rispetto allo specifico della *krísis* di *ánthropos*, non è possibile non rilevare una certa qual diversa cadenza che, con buon grado di approssimazione, è plausibile definire come “stato di ordinarietà”. È davvero arduo non registrare e, indi, in altri termini esplicitare, che questa *krísis*-qua di *ánthropos* abbia oramai assunto la fisionomia di «uno stato “normale”, una regolarità segnata per di più dalla moltiplicazione delle incertezze: incertezza relativa alle cause, alla diagnosi, agli effetti e alla possibilità stessa di una via di fuga»⁶ e che fanno, perché sono, l’ordinario, cioè la consuetudine che, via via, essa stessa, diviene la (nuova) normalità.

⁶ *Ibid.*, pp. 10-11.

Quindi, una ordinarietà che, l'ordinario, questo nuovo ordinario quale status effettivo e permanente che, in quanto tale, non semplicemente segna questa epoca. Ma che è, anzi, non semplicemente il marchio e l'effigie di un'epoca, bensì il modo suo proprio di questa-epoca-qua.

Questa-epoca-qua, dunque, non meramente della *krísis*, bensì questa-epoca-qua *come* *krísis*.

Krísis che è, perciò, questa-epoca-qua quale arresto di svolgimento.

E per cui e a buon diritto: *krísis* epocale. Ma epocale non quale mera trascrizione di "questa congiuntura" temporale in transizione, superamento, ma, precisamente, proprio perché arresto di svolgimento che si fa ordinarietà, quale unicità che dice epoca al modo - esclusivo e, perciò, tutt'altro che in transizione e superamento - di *krísis*.

Che dice epoca al modo di *krísis* strutturando una declinazione altra e inedita di congiuntura.

E perciò, in via ultimativa, *krísis* epocale che consta di un qualcosa di eventualmente irredimibile o, quanto meno, tale da individuare una unicità, un "mai visto" giacché investe, e a grandi, grandissime, profondità, la trama interna dell'endoscheletro identitario dell'uomo Occidentale medesimo. Dal che, appunto: *il venir meno dell'in-vista-di (ánthropos)* come fuoriuscita dal tempo che si è arrestato.

Qui, dunque, come è chiaro, l'oggetto assume la fisionomia non più del mero *venir meno dell'in-vista-di* una versione d'*ánthropos* entrata in crisi come nel caso dell'*homo oeconomicus*, la versione/variante di uomo Occidentale che sembra tutto risolversi nel computazionale-quantitativo. Bensì, in maniera più radicale e profonda, *il venir meno dell'in-vista-di* ogni evenemenzialità d'*ánthropos* a-venire.

Come che sia, al cospetto di questo *unicum*, per quanto vana possa apparire, se è vero che ci si colloca in una dimensione non più

decodificabile nei termini e nei modi di uno svolgimento temporale quale successione sempre riproponentesi, comunque si impone la necessità di un superamento, di un rinnovamento o, forse meglio, la necessità di un energico e fattivo tentativo di rigenerazione. Fosse anche nei limiti (asfittici e finanche disperati) del tentativo estremo.

Si impone, in altri termini, comunque e nuovamente, nonostante tutto, nonostante questo nuovo ordinario quale status effettivo e (apparentemente) insuperabile, la necessità di *krísis* quale autentica rigenerazione-rinnovamento al cospetto dell'*unicum* della *Krísis* quale venir meno dissolvente dell'in-vista-di *ánthropos* nella sua evenemenzialità a-veniente.

E la filosofia, quale innervatura strutturale e ancora fortemente strutturante dell'uomo Occidentale, non può certamente chiamarsi fuori.

Anzi la filosofia, da più parti decantata nella sua agonia, è per certi versi l'unica deputata non solo a non potersi chiamare fuori ma, anche, a poter prospettare eventualità di rigenerazione/rinnovamento a partire, dunque, da quel che è il vero epicentro significativo da cui l'epocalità, quale nuova ordinarietà, di questa *Krísis*-qua e che non è semplicemente esplicitabile nella formula in ordine al quale esso risiede in un significativo cambiamento relazionale tra *ánthropos* e il tempo in un'ottica - per molti versi debitrice alle straordinarie intuizioni arendtiane⁷ - di effettiva *lacuna temporis* quale nuovo «dato antropologico che struttura il nostro rapporto al mondo comune»⁸.

Ma, invece, il *proprium* da cui la possibilità di perimetrazione dell'effettivo dell'epicentro da cui l'epocalità di questa *Krísis*-qua, è nella radicale fuoriuscita di *ánthropos* dal tempo.

⁷ Cfr. H. Arendt, *Tra passato e futuro* (1961), tr. it. Garzanti Editore, Milano 2011, n particolar modo la *Premessa: La lacuna tra passato e futuro*, pp. 25-39

⁸ M. Revault d'Allonnes, *La crisi senza fine. Saggio sull'esperienza moderna del tempo*, cit., p. 154. In questo epicentro evidenziato, a mio avviso, il limite speculativo incolmabile di questo apprezzabile recente lavoro.

Fuoriuscita di *ánthropos* dal tempo e che rinviene, qui e ora, nell'ambito dell'economico, il suo ultimo e più evidente slatentizzarsi.

III. *Prossimamente ánthropos*

Se questa è la cornice problematica con la quale confrontarsi quando, liberatici definitivamente dall'opprimente tenore che quotidianamente si registra a partire dalle analisi e ricette varie che si sono imposte e s'impongono a partire dal sacrale sapere che è la scienza economica al cospetto di una "crisi economica mai vista prima", ovvero reimmessi in un *proprium* in cui è *ánthropos* stesso l'epicentro della sua stessa *Krísis* dacché fuoriuscito dal tempo e di cui, al massimo, l'ambito economico lascia intravedere solo il segmento ultimo di questa stessa "fuoriuscita" iniziata molto addietro, non è possibile non prendere in considerazione chi di fatto, dall'interno dell'*unicum* della *Krísis* d'*ánthropos*, tenti di lavorare e riflettere sul suo, autentico, specifico.

È il caso, ad esempio, di un testo fortemente dissonante nel solco, sempre più ampio come è ovvio, di quella che si potrebbe definire legittimamente "letteratura della crisi" quando non addirittura, "retorica della crisi". È il caso, cioè, del ricchissimo dialogo a tre tempi tra un filosofo (Aldo Masullo) e una tipologia di scienziato dell'economia peculiare: non un analista finanziario, non uno studioso di mercati in senso astratto, non – come da più parti si tende a *smerciare* i *funzionari* dell'asettico quantitativo-computazionale di cui prima – "economista puro", bensì un economista aziendale (Paolo Ricci). Masullo e Ricci in questi tre dialoghi – ma, come si accennava, è possibile considerarli un dialogo unitario che si svolge in tre tempi diversi e interrelati – dal titolo *Tempo della vita e*

*mercato del tempo*⁹, hanno avuto sicuramente il merito - e da ciò sicuramente la loro dissonanza - di posizionarsi in maniera immediatamente diretta nell'epicentro da cui l'*unicum* della Krísis.

Pur tuttavia, a un primo approccio, mi permetterei di dire, di fatto scevro da qualsiasi questione e/o problema speculativo fondamentale e, perciò, sostanzialmente superficiale, forse sotto la spinta dell'indicazione contenuta nel sottotitolo (*critica dell'azienda capitalistica*), anche questo intenso dialogo a tre tempi potrebbe essere trattato e ascritto alla nuova fetta di "mercato editoriale" della "letteratura [e retorica] della crisi" in precedenza indicata. E per cui, a un occhio acritico, *Tempo della vita e mercato del tempo*, nella lettura scivolerebbe via piuttosto rapidamente in ragione di una chiave d'accesso nemmeno troppo originale. Una chiave di accesso e lettura in conseguenza della quale lo sviluppo del capitalismo contemporaneo, il cosiddetto "sviluppo finanziario del capitalismo", avrebbe minato le fondamenta umane dell'economia - se si vuole, l'originaria accezione di oíkonomía di cui s'è detto a partire dalle considerazioni di Werner Sombart -, realizzando uno scenario [quello della crisi appunto] in cui il complessivo impoverimento dell'economia reale avrebbe, de facto, comportato un sostanziale, e antropologicamente inquietante, impoverimento della vitalità umana, al punto da prosciugarla del tutto.

In fondo, se si mettono in sequenza le alternate considerazioni di Masullo e Ricci che si dispiegano nel dialogo a tre tempi - considerazioni del tipo: si passa dalla «azienda sistema vivente»¹⁰ in cui «forte è il carattere della vita»¹¹, in cui al centro vi sono «vita, prassi, tempo» ovvero «... la vita ... sono i fini; la prassi ... è l'organizzazione realizzatrice di quei

⁹ A. Masullo-P. Ricci, *Tempo della vita e mercato del tempo. Dialoghi tra filosofia ed economia sul tempo: verso una critica dell'azienda capitalistica*, Franco Angeli Editore, Milano 2015, pp. 111.

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹¹ *Ibid.*, p. 20.

fini. Il tempo unisce la vita con la prassi»¹², a una concezione e realizzazione di azienda [quella appunto oggi dominante] in cui se la cifra distintiva e connotante è la «somma di negozi giuridici»¹³ che si raccolgono attorno all'«arricchimento» quale «fine a se stesso»¹⁴, e per cui se il «fine della pura finanza è il profitto, nella semplice e immediata forma della rendita»¹⁵, l'esito incondizionato non può che essere che «la finanziarizzazione è distruzione di tempo presente, di vita reale, mentre in cambio si offrono fantasmi di futuro»¹⁶ – lo sviluppo interpretativo di superficie che si segnalava è non solo esibito ma, di concerto, si correderrebbe di scivolamenti moralisticheggianti necessitati e che, come è ovvio, sono distanti anni luce dalle intenzioni dei dialoganti stessi. Scivolamenti moralisticheggianti che, in un certo qual modo, visto che da Masullo e Ricci non è prospettato, in concreto, alcun effettivo disancoramento dal pluricomposito modello capitalistico in situazione, assurgerebbero persino ad autentico “buon messaggio” di consolazione ai lettori del testo i quali, al più, sotto l'effetto del *prosciugamento* delle proprie vite, converrebbero, amaramente felici (?), che «il capitalismo è il parassita per eccellenza della vita»¹⁷.

Come s'è detto, invece, questo dialogo a tre tempi è non solo molto di più, molto di più principalmente dell'esercizio della consolatoria “buona coscienza” critica, ma anche e soprattutto genuina prova del da-pensare in situazione giacché centra la questione capitale da cui l'*unicum* della Krísis che consta nel *venir meno dell'in-vista-di* ogni evenemenzialità d'ánthropos avvenire. Ovvero, l'impossibilità per ánthropos di oramai riferirsi al tempo per autoindividuarsi e dirsi. E perciò, fuoriuscita dal

¹² *Ibid.*, p. 28.

¹³ *Ibid.*, p. 19.

¹⁴ *Ibid.*, p. 30.

¹⁵ *Ibid.*, p. 31.

¹⁶ *Ibid.*, p. 55.

¹⁷ *Ibid.*, p. 108.

tempo quale impossibilità a dirsi ancora come tempo per *ánthropos* e da cui, dissoluzione d'ogni evenemenzialità d'*ánthropos* avvenire.

Tempo della vita e mercato del tempo è esercizio genuino del *da-pensare* in situazione giacché, centrando la questione capitale, la fuoriuscita di *ánthropos* dal tempo, nel contestualizzarla all'ambito dell'"economico", la affronta individuando traccianti che la rilanciano evidentemente decontestualizzata. E già, perché proprio qui il punto nodale e che in qualche modo si segnalava anche in precedenza: il tempo *non c'è più*, non per opera dell'economia o della finanziarizzazione dell'economia. *Tempo non è più* già da quando Einstein ne ha dimostrato la sua illusorietà, esplicitando che la "realtà del tempo" è *relativa* a ogni singolo e specifico oggetto nell'universo che, di per sé, è ancorato alla sua disposizione-dislocazione spaziale. Da quando, cioè, il grande fisico tedesco(-svizzero-statunitense) ha ipotizzato, e poi verificato, che il tempo oggettivo è mera illusione dacché mera variabile che dipende, ogni volta e mai universalmente, dal *proprium* del sistema di riferimento inerziale in questione.

Ma *tempo non è più* anche – e forse soprattutto – da quando, lungo questo solco tracciato dalla fisica einsteniana, la successiva fisica dell'indeterminato ha dissolto finanche la presunta "durezza" e pre-esistenza della realtà in un vero e proprio pullulare di particelle che si muovono senza uno schema prefissato, secondo logiche al più computabili provvisoriamente e, in conseguenza di ciò, prevedibili solo a livello probabilistico nel nuovo modello epistemico delle quattro dimensioni spaziali. E cioè, ancora: *tempo non è più*, da quando la fisica contemporanea ha ipotizzato, e via via verificato, che questo brulichio di particelle che si muovono e si dispongono spazialmente in lunghezza, larghezza e profondità, si individua anche a partire dalla coordinata spaziale "tempo", e cioè che in un determinato istante (come luogo fisicamente determinabile e determinato per

intenderci), detto pullulare configura taluna o tal'altra trama al cospetto delle quali è possibile prevedere, appunto con proiezioni di certo grado probabilistico, l'esito, ossia quel o quell'altro ente tridimensionalmente percepito qui e ora in una provvisoria unità sincronica che è, di fatto, un sostanziale dinamico identificarsi diacronico in cui, *semplicemente*, un oggetto si estende lungo la direzione temporale così come si estende lungo le tre direzioni spaziali.

E se tempo è questo, illusione, variabile e finanche dimensione dello spazio che è sempre in riconfigurazione, davvero *tempo non è più*.

E se *tempo non è più*, *ánthropos* non è più, giacché non ha possibilità di individuarsi, dirsi e narrarsi.

Visto che lo scenario con cui ci si cimenta è questo, il *punctus a quo* è che l'uomo della metafisica, nella sua ultima versione/variante, *homo oeconomicus*, ha impattato e finanche, in certo qual modo, condotto a termine tutto questo. Da qui la *krísis* identitaria profonda, che non è quindi di "settore", ma investe il "settore" *oíkonómia* perché evidentemente onnipervasiva e onnicomprensiva.

E se lo scenario è questo, rispetto al tenore di lucida consapevolezza che attraversa *Tempo della vita e mercato del tempo* nell'immediatamente individuare la "questione capitale", quello che allora si propone è un registro di lettura e interpretazione che ne comporta anche una scomposizione e una sua ricomposizione secondo un ordine "alterato" agli occhi del lettore di superficie ma che, in senso proprio, restituisce il dialogo a tre tempi in tutta la sua portata e forza speculativa, oltre che vigoria argomentativa.

Se si vuole, proprio perché *ánthropos* è «tempo vissuto. È la temporalità che coincide con l'uomo stesso. L'uomo è tempo, è la sua vita che viene avvertita nel suo temporale viveri [...] è

l'uomo stesso nell'avvertimento del proprio vivere»¹⁸, che questa nuova oíkonomía, in cui «l'azienda» è «insieme di contratti [...] deresponsabilizzata nella sua azione» svuotata «di personalità, concretezza soggettività»¹⁹, si rivela come l'agito ultimo, la sanzione definitiva e la consacrazione della fuoriuscita di ánthropos stesso dal tempo.

Non l'agito di un processo astratto, fuori spazio-tempo appunto, ma l'agito di ánthropos stesso, giacché se è vero come è vero che

le aziende che fanno finanza hanno perso di vista il loro principale scopo: contribuire alla crescita e allo sviluppo delle aziende che producono beni che il mercato è in grado di assorbire. Hanno di fatto mutato i propri fini, non sono più al servizio delle altre aziende ma al servizio di se stesse. Forse non hanno più una finalità ... le banche non interpretano il proprio ruolo come infrastruttura del mercato, fanno affari, solo e semplicemente affari ... e provocatoriamente potremmo dire che non hanno anima²⁰,

è pur vero che questa intra-presa non è altro che l'approdo ultimo esposto di ánthropos, di quell'ánthropos che s'è modellato e squadernato nei termini della metafisica, della Metafisica come Struttura, che ha perseguito, in oltre duemilacinquecento anni, il suo generoso slancio originario di un sovrappiù di sicurezza per ánthropos stesso.

Fino al culmine suo, però, fino al culmine di un controfinalismo, di un antifinalismo che, nel negare il tempo fino a farne anonimo oggetto di mercanzia, ha negato ánthropos in radice.

E dunque, di là dalla evidente impossibilità a sviluppare ulteriormente e come meriterebbe la questione, un dato sembra oramai certo: che dall'*unicum* della Krísis è possibile autentica krísis come necessità di un superamento, di un rinnovamento, necessità di un energico e fattivo tentativo di rigenerazione, se e solo se si mira in direzione di una decisiva evasione dalla metafisica.

Di là, perciò, dalla persuasività della specifica – e, me ne rendo ben conto, generica indicazione in considerazione della

¹⁸ *Ibid.*, p. 24.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 19-20.

²⁰ *Ibid.*, p. 92.

contestuale elaborazione -, la questione merita definitiva dischiusura in tutta la sua problematicità, dischiusura che, ed è questa la sensazione chiara dallo studio di *Tempo della vita e mercato del tempo*, ha trovato una sua originale formulazione.

Detto altrimenti: alla filosofia - anche in questo solo apparentemente strano connubio con la scienza economica -, in visuale, tocca di dismettere l'abito dell'*agonizzare* per continuare a immaginare, sul suolo Occidentale, *ánthropos* nei termini e nei modi di un necessario *nuovo inizio* extra-metafisico. Un'immaginare *ánthropos*, dunque, quale prefigurazione di uno spazio per-esistentivo tutto da formulare che pur implicando una impossibilità evidente di *slancio* a *ritroso*, non può mostrare *ritrosie* nell'assumere che questo bisogno di un nuovo inizio, di un senza precedenti dunque, non è possibile senza riletture e ripetizioni. Ovvero, come sagacemente indicato da Jacques Derrida:

il senza precedenti non è mai possibile senza ripetizione, non c'è mai qualcosa assolutamente senza precedenti, totalmente originale o nuovo; o, meglio, il nuovo può essere nuovo, radicalmente nuovo, soltanto nella misura in cui qualcosa di nuovo viene *prodotto*, cioè dove c'è memoria e ripetizione. Quindi, due punti. Primo: non può esservi alcuna rottura, alcuna esperienza della rottura che non presupponga una non-rottura, che non presupponga una memoria. Secondo: la contaminazione deriva da questa iterabilità, la quale risulta costitutiva del senza precedenti²¹.

Uno spazio per-esistentivo tutto da formulare, quindi, in cui e per cui, come ha proposto proprio Aldo Masullo in direzione, anche, di una trasfigurazione del tempo quale "memoria e ripetizione" (e perciò re-invenzione) - possibilità-necessità perciò per una non rottura quale contaminazione costitutiva del senza precedenti per rientrare nel tempo -, in cui è necessario ripartire dall'assunzione in ordine alla quale

la vita è, o non è. La condizione di ogni nostra azione è la vita. Può essere considerata per questo come un fine. La vita è la vita. Il fine è nella vita, quindi il valore è la vita stessa ed è il tempo come continuo cambiamento. In sé però il tempo è un'astrazione e non ha una sua esistenza. Esiste il cambiamento inarrestabile e irrevocabile. [...] La vita è la condizione di se stessa. E questo è il paradosso.

²¹ J. Derrida, *Nietzsche e La macchina (Intervista con Richard Beardsworth)* [1994], tr. it. Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2010, p. 57.

Non ha altre condizioni la vita. Perché è la vita stessa. Poiché la vita è cambiamento, e a questo cambiamento diamo il nome di tempo, si può dire che il tempo è la condizione della vita, così come la vita è la condizione del tempo. Il valore è la stessa intensità della vita²².

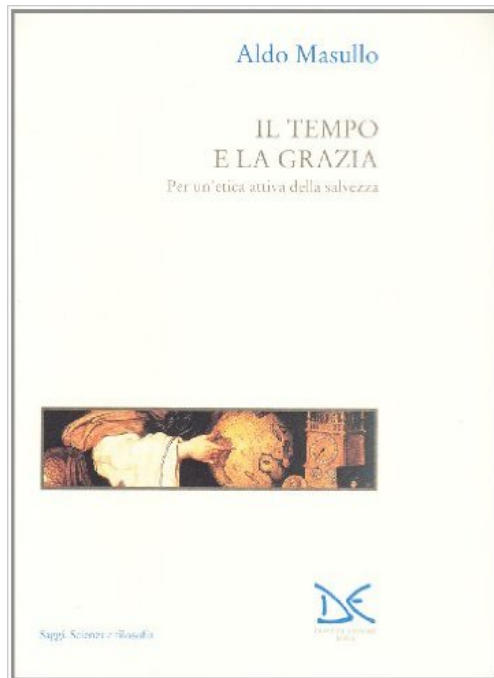
E per cui, ed è in questo la propositività di questo dialogo a tre tempi: prossimamente *ánthropos* a partire da una straordinaria fiducia in *ánthropos*.

Fiducia che sia capace, ancora, di reinventarsi come tempo, consapevole che tempo *non-è*, è un'astrazione.

E questo, se si vuole, infine, come nel caso del futuro dell'*oíkonómia*, torna a essere una questione di mera *volontà di uomini*.

²² A. Masullo - P. Ricci, *Tempo della vita e mercato del tempo. Dialoghi tra filosofia ed economia sul tempo: verso una critica dell'azienda capitalistica*, cit., pp. 106-107.

Aldo Masullo
Il tempo e la grazia.
Per un'etica attiva della salvezza
 Donzelli, Roma 1995, pp. 135, € 18



Essere filosofi significa in gran parte saper cogliere e comprendere il tempo come «fenomeno originario *primario*, quello che in sé contiene la possibilità di tutti gli altri» (p. 20), come struttura e concetto dentro il quale l'essere si dispiega nella pluralità dei suoi significati e nell'unità del suo senso. Il tempo è infatti anche cognizione, è un dato misurabile ed esperibile ma è soprattutto una trama di vita, di perdita, di apertura e di passione.

È, nel linguaggio di Masullo, il *patico*.

Le manifestazioni di tale radicato dolore e del suo riscatto sono tra le più importanti forme del vivente: il desiderio, l'amore, la morte, il nuovo, la grazia.

Desiderio è non un darsi contingente della volontà ma è il costante lavoro con il quale i viventi cercano di reintegrare ogni loro perdita in modo che essa non distrugga l'intero. Il cibo, l'aria, la luce, la socialità, gli affetti, costituiscono gli ambiti nei quali si produce una continua perdita e nei quali il desiderio tenta quindi ogni volta e daccapo di colmare il vuoto con altri pieni. «Il desiderio risulta allora il gemello siamese del "tempo"» (p. 86). Tra le innumerevoli espressioni del desiderio, la più potente è l'amore. La perdita dell'oggetto amoroso è infatti perdita di una parte di sé, la migliore, quella che ci apre al futuro e rende il presente una festa. La perdita amorosa significa dunque sperimentare da vivi il morire, il cui

timore e tremore è quello di una differenza radicale, quella che dissolve ogni raggiunta identità. «La “paura della morte”, la “paura assoluta”, disegna il *pathos* originario dell’incessante perdita di sé. Il *tempo* non è che questa *passione assoluta*» (p. 47). Ogni novità ha per gli umani il sapore dell’inedito, del futuro che si apre, ma anche l’inquietudine di una destabilizzazione del presente che prepara, indica e significa la perdita finale che inevitabilmente il futuro porterà con sé. È per questo che gli umani desiderano e temono ogni novità. Filosofare significa anche trasformare il timore in desiderio, accogliendo il futuro per ciò che esso è diventato qui e ora, per il suo essere *καιρος*, grazia splendente dell’ora e del sempre.

È dunque chiaro che «la vita, non come sequenza di posizioni “spaziali” sostituentisi le une alle altre “nel tempo”, ma appunto come vita *vissuta*, non è “nel tempo”, non è una sequenza cronologica, bensì è “il” tempo» (p. 15). La vita è infatti sempre pienezza e fuga. Pienezza del presente che siamo e fuga del presente che va, il quale mentre è si dissolve nelle pieghe del divenire e nella sostanza della materia che muta. Il significato metafisico dell’entropia sta qui, sta nell’aver restituito misurabilità all’irreversibile e piena realtà al divenire, contro ogni immobilismo eleatico o fisico.

In quanto stasi e divenire, nuovo e ripetuto, perdita e desiderio, il tempo è Differenza e Identità. «Se infatti il passare non fosse che il fluire dell’identico, pura continuità d’essere, non si darebbe vera innovazione, non ci sarebbe divenire. Perché divenire ci sia, occorre che l’identico ceda alla differenza e dunque la continuità d’essere si rompa» (p. 45). Il tempo consiste *anche* nel rimanere identico di qualcosa che cambia e nel mutare di ciò che permane. A cominciare dall’ente che dice “io”. Il linguaggio esprime sempre tale dinamica. E tuttavia il linguaggio, il pensare e il vivere implicano una tensione continua verso la potenza del tempo che non riescono a dire, a pensare e a vivere. Noi abitiamo

in questa tensione ed è anche per questo che «la dimora propria dell'uomo è il *tempo*» (p. 125). Una dimora che è il dolore degli umani i quali sanno di dover morire e in ogni perdita anticipano il proprio dissolvimento, ma una dimora che è anche il loro privilegio, quello di chi conosce la struttura del mondo e in esso dunque si immerge come il pesce nelle acque che gli danno vita.

Il tempo è pertanto «non cambiamento bensì “ritmo”, “misura” *affettiva* del cambiamento, *sensu* della destabilizzazione, “patire” come pena per la vita che, ogni volta, si perde, e come desiderio di riaverla tutt'intera, per sempre al riparo dal cambiamento. Dimorare nel *tempo* dunque non è un illusorio scampare alla rapidità del cambiamento, trovando riposo in una magica immobilità, ma il calarsi a fondo nell'*e-sistere*, ossia nella destabilizzazione stessa, incessantemente vissuta. Tutti gli enti naturali sono immersi nel cambiamento, anzi sono cambiamento, e l'uomo come ogni altro. L'uomo, però, pur pervaso dal cambiamento, può “dimorare” nel tempo. Solo scegliendo di abitare il *tempo*, l'uomo si trova finalmente *presso di sé*» (p. 125).

Ecco perché essere filosofi significa in gran parte saper cogliere e comprendere il tempo, significa – di più – riconoscere che la temporalità che siamo è la grazia stessa dell'essere.

ALBERTO GIOVANNI BIUSO
agbiuso@unict.it

NORME REDAZIONALI

I testi vanno inviati esclusivamente via email a
redazione@scienzaefilosofia.it
in formato Word con le seguenti modalità:

Abstract in inglese (max. 200 parole)

Testo
Carattere: Calibri o Times o Times New Roman
Corpo: 12 Interlinea: 1,5

Le note vanno inserite a fine testo con:
Carattere: Calibri o Times o Times New Roman
Corpo: 10 Interlinea: singola

Per favorire la fruibilità telematica della rivista, i contributi devono aggirarsi tra le 15.000 - 20.000 battute, tranne rare eccezioni, e gli articoli vanno sempre divisi per paragrafi. Anche le note devono essere essenziali, limitate all'indicazione dei riferimenti della citazione e/o del riferimento bibliografico e non dovrebbero contenere argomentazioni o ulteriori approfondimenti critici rispetto al testo. È indispensabile un abstract in lingua inglese (max. 200 parole). A esclusione delle figure connesse e parti integranti di un articolo, le immagini che accompagnano i singoli articoli sono selezionate secondo il gusto (e il capriccio) della Redazione e non pretendono, almeno nell'intenzione - per l'inconscio ci stiamo attrezzando - alcun rinvio didascalico.

Note

Norme generali

- a) *Autore*: nome puntato e cognome in Maiuscolo/minuscolo tondo seguito da una virgola. Se si tratta di due o più autori, citarli tutti di seguito inframmezzati da virgole o trattino. Evitare l'uso di Aa.Vv. e inserire il curatore o i curatori come Autori seguito da "(a cura di)".
- b) *Titolo*: Maiuscolo/minuscolo corsivo sempre, seguito da virgola.
- c) *Editore*: occorre inserire la Casa Editrice.
- d) *Città e data*: Maiuscolo/minuscolo tondo, non inframmezzate da virgola. Le città straniere vanno in lingua originale.
- e) L'anno di edizione. Nel caso in cui non si cita dalla prima edizione a stampa, occorre specificare l'edizione con un apice.

Esempio:

¹ G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

² A. Caronia, *IL Cyborg. Saggio sull'uomo artificiale* (1984), Shake, Milano 2008.

³ E. Morin, *IL paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* (1973), tr. it. Feltrinelli, Milano 2001.

⁴ G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

⁵ P. Amodio, R. De Maio, G. Lissa (a cura di), *La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli 1998.

⁶ G. Macchia, *IL paradiso della ragione*, Laterza, Roma-Bari 1961², p. 12. ["2" sta per seconda edizione].

Nel caso in cui si tratti di uno scritto già precedentemente citato, le indicazioni circa l'opera possono essere abbreviate con le seguenti diciture: "cit." (in tondo), "op. cit." (in corsivo), "ibid." o "Ibid." (in corsivo).

Dopo la prima citazione per esteso si accetta il richiamo abbreviato costituito da: Autore, Prime parole del titolo seguite da puntini di sospensione e dall'indicazione "cit." (invariata anche nel caso di articoli di riviste).

Esempio:

¹² A. Caronia, *IL Cyborg...*, cit.

Casi in cui si usa "cit.":

Quando si tratta di opera citata in precedenza ma non nella Nota immediatamente precedente (per quest'ultimo caso si veda più avanti).

Esempio:

¹ E. Morin, *IL paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, cit.

- Casi in cui si usa "op. cit." (in corsivo):

Quando si tratta di un Autore di cui fino a quel punto si è citata un'unica opera.

Esempio:

¹ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.

² G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

³ B. Croce, *op. cit.*, p. 230. [Il riferimento è qui chiaramente a *Discorsi di varia filosofia*, poiché nessun'altra opera di Croce era stata precedentemente citata].

Nel caso in cui, invece, siano già state citate due o più opere dello stesso Autore, o nel caso in cui in seguito si citeranno altre opere dello stesso autore, *op. cit.* va usato solo la prima volta, poi si utilizzerà “cit.”.

Esempio:

¹ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.

² G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

³ B. Croce, *op. cit.*, p. 230.

⁴ Id., *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1913, p. 44.

⁵ P. Piovan, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966, p. 120.

[Se a questo punto si dovesse citare nuovamente B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, per non creare confusione con *Saggio sullo Hegel*, si è costretti a ripetere almeno il titolo seguito da “cit.”; la Nota “⁶” sarà dunque]:

⁶ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, cit., pp. 234-235.

In sostanza, “*op. cit.*” sostituisce il titolo dell’opera (è questo il motivo per cui va in corsivo) e comprende anche le indicazioni tipografiche; cit. sostituisce solo le indicazioni tipografiche (è questo il motivo per cui non va mai in corsivo).

- Casi in cui si usa “*ibid.*” o “*Ibid.*” (in corsivo):

a) Quando si tratta di un riferimento identico alla Nota precedente.

Esempio:

¹ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1942, pp. 232- 233.

² *Ibid.* [Ciò significa che ci riferisce ancora una volta a B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233].

[N.B.: *Ibid.* vale anche quando si tratta della stessa opera, ma il riferimento è ad altra pagina e/o volume o tomo (che vanno specificati)]:

³ *Ibid.*, p. 240.

⁴ *Ibid.*, vol. I, p. 12.

b) Quando ci si riferisce a uno scritto diverso, ma dello stesso autore (ad esempio nelle raccolte moderne di opere classiche. In tal caso, inoltre, la data della prima pubblicazione va tra parentesi).

Esempio:

¹ F. Galiani, *Della moneta* (1750), in Id., *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerri, in *ILLuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI, pp. 1-314.

² Id., *Dialogues sur le commerce des bleds* (1770), *ibid.*, pp. 345-612. [*ibid.* in tal caso sostituisce: F. Galiani, *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerri, in *ILLuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI].

c) Quando ci si riferisce a uno scritto contenuto in opera generale (l’esempio classico sono i volumi collettanei) citata nella Nota immediatamente precedente:

Esempio:

¹ G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *IL Libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980, pp. 117-124.

² P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350. [*ibid.* in tal caso sostituisce: *IL Libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980].

Tutte queste indicazioni valgono non solo quando si tratta di Note diverse, ma anche quando, nella stessa Nota, si cita più di un’opera.

Esempio:

¹ Cfr. G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *IL Libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Milano-Napoli, 1980, pp. 117-124; ma si veda anche P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350.

Nel caso in cui si tratta dell’edizione moderna di un classico, è indispensabile specificare tra parentesi l’anno di pubblicazione e quindi il curatore, in particolare se si tratta di edizioni critiche.

Esempio:

¹ G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi* (1632), a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino 1970, pp. 34-35.

Opere in traduzione

Quando si cita dalle traduzioni è consentito omettere il titolo originale, ma occorre sempre specificare la data dell’edizione originale tra parentesi, e l’editore della traduzione preceduto dall’abbreviazione “tr. it.”, “tr. fr.” ecc.

Esempio:

¹ M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. Utet, Torino 1969, p. 124.

² Id., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), tr. fr. Gallimard, Paris 1985.

Articoli di riviste

La citazione completa è così composta:

Autore, Titolo del saggio, indicazione “in” seguita dal titolo della rivista tra virgolette basse, annata in numeri romani, numero del fascicolo in numeri arabi (sempre preferito all’indicazione del mese), numeri delle pagine.

Esempio:

¹ D. Ferri, *Profilo di Tranquillo Marangoni*, in «Grafica d’arte», XV, 57, 2004, pp. 22-25

Citazioni

Le citazioni nel testo possono essere introdotte in due modi:

- 1) se si tratta di brani molto lunghi o di particolare rilevanza possono essere trascritti con corpo più piccolo rispetto al resto del testo, preceduti e seguiti da una riga vuota e senza virgolette.
- 2) se si tratta di citazioni più brevi o interrotte e spezzettate da interventi del redattore dell'articolo vanno messe nel corpo del testo principale, introdotte da caporali: «XXXXXX»
Nel caso 2) un'eventuale citazione nella citazione va posta tra virgolette inglesi semplici: «Xxxx "XXXXXX"»

Segno di nota al termine di una citazione

Quando la citazione rimanda a una nota, il richiamo di nota deve venire subito dopo l'ultima parola nel caso 1, subito dopo le virgolette nel caso 2: solo dopo va introdotto il segno di punteggiatura che conclude la frase.

Esempio:

«Conobbi il tremolar della marina»².

Congiunzioni ("d" eufonica)

Si preferisce limitare l'uso della "d" eufonica ai soli casi in cui essa serva a staccare due vocali uguali.

Esempio:

"a essi" e non "ad essi"; "ad anticipare" e non "a anticipare".

È consentito "ad esempio", ma: "a esempio", in frasi del tipo "venire citato a esempio".

Bibliografie

Evitare le bibliografie, i testi di riferimento vanno in nota.

Avvertenza sulle note

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, le note devono essere essenziali e non introdurre nuovi elementi di analisi critica. Questi ultimi vanno solo ed esclusivamente nel testo.

Titoli e Paragrafi

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, gli articoli vanno titolati e suddivisi in paragrafi. Qualora l'autore non provvedesse, il redattore che cura l'editing dell'articolo è tenuto a dare il titolo all'articolo e a suddividere l'articolo in diversi e brevi paragrafi.

S&F_scienzaefilosofia.it

ISSN 2036 _ 2927

www.scienzaefilosofia.it