

Jagna Brudzińska
Antropologia del conflitto
Lezioni italiane

Editrice Clinamen **TECNICA E VITA / 1**



TECNICA E VITA

Collana diretta da Matteo Galletti

Comitato scientifico

Maurizio Balistreri (Università di Torino); Caterina Botti (Università di Roma La Sapienza); Gianluca Cuzzo (Università di Torino); Matteo Galletti (Università di Firenze); Mirko D. Garasic (LUISS Guido Carli); Beatrice Magni (Università di Milano Statale); Sergio Filippo Magni (Università di Pavia); Valeria Marzocco (Università di Napoli Federico II); Gianfranco Pellegrino (LUISS Guido Carli Roma); Simone Pollo (Università di Roma La Sapienza); Alice Pugliese (Università di Palermo); Silvia Salardi (Università di Milano-Bicocca); Vera Tripodi (Università di Torino); Silvia Zullo (Università di Bologna); Federico Zuolo (Università di Genova).

Volume 1

“Tecnica e Vita” si propone come una collana interessata soprattutto ad approfondire il nesso suggerito dal titolo, privilegiando quelle riflessioni che si volgono all’analisi delle implicazioni “pratico-normative” (etiche, politiche e giuridiche) proprie delle applicazioni della tecnica alla vita umana, animale e vegetale.

Intento della collana è quello di ospitare saggi di ricerca su temi classici e innovativi della bioetica, dell’etica applicata e del biodiritto, nell’ambito della filosofia morale, della filosofia politica e della filosofia del diritto.

Jagna Brudzińska

Antropologia del conflitto

Lezioni italiane

Editrice Clinamen

This publication has been realized thanks to the support of the National Science Centre (NCN) Poland, project number UMO-2018/29/B/HS1/02953, (years 2019-2022)

Prof. Jagna Brudzińska's work was delivered to this publishing house in 2021



1ª edizione: settembre 2022

© Copyright 2022 Editrice Clinamen

Progetto grafico e immagine di copertina di Norma Tassoni

Editing e impaginazione: PCS - Servizi per l'editoria

Stampa: MDM - Forlì

Editrice Clinamen - Firenze, via Cigoli 49 - www.clinamen.it

ISBN: 978-88-8410-326-0

INDICE

INTRODUZIONE	7
1. DIALETTICA, POLARITÀ E CONFLITTO	11
1. Il conflitto come chiave di lettura antropologica, p. 11; 2. Il conflitto fondamentale: “pathos” e “logos”, p. 13; 3. Conflitto e scienza, p. 17; 4. Il conflitto nella dimensione pratica, p. 20; 5. Il modello dialettico, p. 26; 6. Il modello della polarità, p. 27	
2. CONFLITTO PSICHICO ED ERMENEUTICA DELLA PERSONA.	31
KARL JASPERS E SIGMUND FREUD	
1. Il pensiero della polarità e il metodo ermeneutico, p. 31; 2. Una psicologia basata sul comprendere, p. 34; 3. Psicologia comprendente e psicoanalisi: un incontro mancato, p. 39; 4. Conflitto e genesi della personalità: il punto di vista della psicoanalisi, p. 42; 5. Le polarità di attivo e passivo, interno ed esterno, piacere e dolore, p. 46; 6. La psicoanalisi come strumento per la trasformazione del conflitto, p. 49; 7. Ontogenesi e genesi attuale come dinamiche motivazionali, p. 52	
3. LA SVOLTA FENOMENOLOGICA	59
1. Fenomenologia come studio della coscienza: un nuovo empirismo, p. 59; 2. Fenomenologia delle essenze e fenomenologia della genesi, p. 61; 3. Persona naturale, spirituale e trascendentale, p. 63; 4. L'intenzionalità pratica, p. 65; 5. Attività e passività, p. 67; 6. La legge della motivazione e il conflitto come fatto trascendentale, p. 69	
BIBLIOGRAFIA	75

INTRODUZIONE

In virtù della sua natura interdisciplinare e meta-disciplinare, l'antropologia filosofica si configura come un campo di ricerche difficile da definire. Ponendosi il problema di quali siano le caratteristiche peculiari dell'essere umano, dei suoi comportamenti, delle strutture permanenti del suo esperire, la riflessione filosofica sull'uomo è destinata a forzare gli argini che separano discipline metodologicamente ed epistemologicamente distinte, quali la psicologia, la sociologia, l'antropologia empirica e la filosofia stessa. In ciò che segue intendo mettere a frutto proprio tale forzatura per presentare i risultati di una riflessione che attinge parimenti alla filosofia, in particolare alla fenomenologia husserliana, e alla psicoanalisi. Lo scopo di questo libro è di proporre una meditazione sulla natura dell'uomo a partire dall'angolo visuale aperto da queste due tradizioni di pensiero che hanno fortemente influenzato la cultura occidentale nel Novecento. In esso convergono le mie ricerche di matrice husserliana e la mia pratica clinica. L'obiettivo è, in entrambi i casi, proporre una visione che non si limiti a integrare le tendenze conflittuali nella nostra immagine dell'uomo, ma che permetta di riscoprire il conflitto stesso come fonte di esperienza e di vita.

L'antropologia filosofica è per me, in prima istanza, uno sforzo di *approssimazione* al fenomeno uomo. Questo vuol dire che cercheremo di avvicinarci al significato della condizione umana rinunciando consapevolmente a un'attitudine normativa. Di più, la riflessione dell'antropologia filosofica ha il compito, a mio parere, di liberare il campo delle ricerche sull'uomo da un pregiudizio normativo, per aprirlo a un lavoro che deve essere primariamente descrittivo. Con normatività intendo un'impostazione, spesso dominante nella filosofia, che va in cerca dell'essenza dell'uomo per fondarvi delle aspettative specifiche. Per esempio, la classica definizione aristotelica dell'uomo come animale razionale porta con sé aspettative sul comportamento umano che producono una peculiare cecità nei confronti di aspetti arazionali o irrazionali del comportamento umano. Lo sforzo di definire l'uomo diviene un filtro per la percezione e un fondamento per giudizi e valutazioni che offuscano il senso dell'esperienza stessa. Al contrario, io miro a un approccio che rimanga legato

primariamente all'esperienza, cercando di approssimarmi all'uomo nella sua esperienza specifica, nel suo mondo vitale.

Tale forte riferimento all'esperienza implica naturalmente il rischio di essere fraintesi in senso empiristico. Le descrizioni prodotte sarebbero allora contingenti, casuali. Come Helmuth Plessner nota già in *Potere e natura umana* (1931) sarebbe questa una deformazione a posteriori dell'antropologia filosofica. Questa perderebbe di vista l'esigenza di individuare tratti persistenti, essenziali, della natura umana per sottrarsi al pregiudizio aprioristico che pretende invece di definire l'essere umano a prescindere dalla concretezza dell'esperienza. Il mio approccio descrittivo tenta una terza via. Esso mira a rendere comprensibile l'essere umano nel suo mondo proprio non in termini empirici, ma grazie a una descrizione fenomenologica. Questa attinge al cuore del vissuto, non riducendolo all'astrattezza di un'esperienza solo misurabile e fisicalista, ma riconoscendovi dei tratti invarianti. Per affrontare tale impresa, dalla fenomenologia traiamo strumenti metodologici per l'esplicazione dell'esperienza, mentre dalla teoria e prassi psicanalitica attingiamo la pienezza e densità di esperienza, colta nelle sue contraddizioni e sviluppi, legata alla capacità dell'uomo di conoscersi e soffrire, e pertanto irriducibile a formule astratte.

Il ragionamento prende le mosse da un excursus storico-filosofico che segue lo svilupparsi dell'idea di conflitto dall'iniziale paradigma della conflittualità cosmologica presocratica al paradigma della dialettica platonica fino alla versione hegeliana della dialettica. Se all'inizio sembra prevalere la visione del conflitto in termini di polarità, con l'avvento della descrizione fenomenologica e dell'interpretazione psicoanalitica vengono in luce aspetti della contraddizione psichica e antropologica meno riducibili a una mera alternanza tra polarità opposte. La ricerca tocca, quindi, alcuni passaggi dei testi editi e inediti di Husserl e dei lavori di Freud, Jaspers e di psicoanalisti contemporanei come Leo Würmser e Stavros Menzozos, per mostrare i punti di contatto e di differenza.

In questo quadro si pone, sullo sfondo, la questione dello statuto epistemologico delle scienze umane in relazione alle pretese metodologiche delle scienze naturali. Fenomenologia e psicoanalisi, in modi diversi, si presentano come modelli alternativi al paradigma naturalista dominante, poiché entrambe sono basate su una valorizzazione delle strutture interne dell'esperienza, sull'esplicitazione di profili e livelli diversi dell'esperire, sull'accoglienza verso l'opaco, il passivo, l'anonimo che pure fa parte della nostra vita psichica.

Come esempio di un possibile, anche se incompleto, incontro tra feno-

Introduzione

menologia e psicoanalisi si prenderà in considerazione, nel secondo capitolo, il caso di Karl Jaspers con la sua idea di una psicologia comprensiva o comprendente (*verstehende Psychologie*), fondata su una comprensione strutturale delle dinamiche psichiche. L'incrocio tra le due tradizioni operato da Jaspers rimane però insufficiente e costituisce più che altro un appello per ulteriore ricerca in questa direzione. Il promettente incontro tra psicoanalisi e fenomenologia esige infatti in prima battuta una nuova interpretazione della fenomenologia stessa che ne estenda il potenziale oltre la descrizione essenziale (eidetica) degli atti della coscienza, verso una teoria onnicomprensiva e complessa dell'esperienza personale. Nel terzo e ultimo capitolo, quindi, delinearò brevemente i tratti di una nuova fenomenologia, attenta all'intrinseca processualità della vita umana e pertanto adatta a confrontarsi, con rinnovati strumenti teorici, con il fenomeno mobile e dinamico del conflitto.

Il libro nasce da un'esperienza di didattica internazionale resa possibile dal progetto DFE Eccellenza del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione dell'Università di Torino. Poiché queste mie riflessioni si sono sviluppate in dialogo con gli studenti del corso di Pratiche filosofiche, esse hanno un carattere in certi casi didascalico. Mi sono sforzata di chiarire il più possibile i presupposti teorici dei miei ragionamenti al fine di dare a tutti gli strumenti terminologici necessari per partecipare al discorso comune, senza risparmiare però a nessuno la fatica del concetto e persino, in certi casi, l'incertezza e l'ambiguità che sono parti ineliminabili della condizione umana.

La versione finale del libro presenta le ricerche svolte nell'ambito del progetto di ricerca *Genetic Phenomenology of Personal Experience. The Interdisciplinary Potential of Edmund Husserl's Transcendental Philosophy* finanziato dal National Science Centre, Poland, Projekt Nr. UMO-2019/35/O/HS1/04218.

Ringraziamenti

Desidero ringraziare il professore Enrico Guglielminetti per l'invito a realizzare il progetto didattico di eccellenza, il professore Matteo Galletti per aver accolto questo lavoro nella collana da lui diretta e la professoressa Alice Pugliese per la revisione linguistica del testo.

I

DIALETTICA, POLARITÀ E CONFLITTO

1. Il conflitto come chiave di lettura antropologica

L'obiettivo di queste pagine è di presentare una specifica idea di natura umana. Invertendo la tendenza propria della filosofia a costruire un'immagine armonica, coerente e centrata dell'uomo che si sviluppi a partire da una caratteristica esclusiva o da una costellazione di tratti caratterizzanti (l'uomo come animale razionale o come animale sociale ecc.), la riflessione che propongo intende mettere al centro l'idea di conflitto e, in tal modo, rinunciare ad un'immagine irenica dell'essere umano per privilegiarne gli aspetti contraddittori e di tensione.

La natura umana è attraversata da tendenze conflittuali profonde e ineliminabili che costituiscono altrettante chiavi di lettura del comportamento umano, delle sue possibilità e limiti. I conflitti, nelle loro diverse forme intra- e interpersonali, sono fondamentali per definirci come esseri umani. Nel tentativo di chiarire la portata teorica di questa tesi e le sue conseguenze per l'antropologia filosofica, cercherò di delineare alcune tappe fondamentali attraverso cui l'idea di conflitto ha segnato la riflessione filosofica e psicologica sull'uomo.

A partire dalla modernità, infatti, l'aspetto conflittuale dell'esperienza umana ha subito un oscuramento, un'eclissi. Da una parte tale oblio ha svolto l'importante funzione di supportare la pretesa di scientificità del pensiero antropologico. Si è così fatta strada la possibilità di elaborare una visione coerente e circostanziata dell'uomo. Dall'altra, questo modo di procedere ha prodotto un'immagine per certi versi semplificata e persino stereotipata dell'essere umano. Nel momento stesso in cui il ruolo e la dignità dell'uomo nell'universo acquistano consistenza, si comincia infatti a porre in secondo piano il fatto che la situazione dell'essere umano all'interno del mondo della vita sia caratterizzata dal conflitto, dall'ambivalenza, dalla lotta tra desideri contrastanti.

Questo atteggiamento, proprio della filosofia e della psicologia moder-

ne, si spiega con la tendenza alla progressiva “naturalizzazione” del soggetto umano. Sin da questo primo passaggio ricostruttivo diventa chiaro come la riflessione sul tema del conflitto persegua anche l’obiettivo di impostare il discorso sulla “natura umana” al di fuori dei limiti imposti dal naturalismo. Con naturalismo si intende un paradigma ampiamente diffuso nella filosofia contemporanea che universalizza il valore del metodo e dei criteri di scientificità delle scienze naturali, proponendoli come modello per la filosofia e le altre scienze umane ¹. Secondo tale visione, tutti i campi della ricerca valida e fondata vanno fatti rientrare nella natura e sottoposti alle procedure di oggettivazione, misurazione e standardizzazione proprie delle scienze naturali. Di conseguenza, secondo questo paradigma, l’unico metodo valido per studiare anche l’essere umano è osservarlo nella sua evoluzione naturale e in relazione alle prestazioni del suo organo caratteristico, il cervello e il sistema nervoso. In tal modo le scienze cognitive e le neuroscienze si affermano come modelli per le discipline più varie, dall’etica (neuroetica) all’estetica (neuroestetica) ².

Questa impostazione ha portato dei vantaggi in termini di conoscibilità della vita sociale e biologica dell’essere umano, ma al costo di una radicale semplificazione che ha finito per mettere in secondo piano la significativa conflittualità della condizione umana. La mia tesi è invece che il conflitto determini in modo essenziale la natura degli umani intesi come persone, o, più precisamente, come unità personali. Per quanto esso sia difficile da definire e misurare e abbia una natura sfuggente, il conflitto va tuttavia preso sul serio in ogni teoria che intenda effettivamente esplorare la natura umana nella sua concretezza e non semplicemente fornire modelli astratti scarsamente predittivi.

Per sostenere questa tesi procederò prima indicando alcuni passaggi nella storia della filosofia e nella psicologia in cui la nozione di conflitto viene elaborata e valorizzata, per poi approfondire l’interpretazione psicoanalitica e fenomenologica del conflitto. Fenomenologia e psicoanalisi forniscono, infatti, a mio parere, degli strumenti indispensabili per una esplicitazione delle forme e dinamiche del conflitto.

¹ Cfr., per esempio, J. KIM, *The American Origins of Philosophical Naturalism* (APA Centennial Volume), in «Journal of Philosophical Research», 28, 2003, pp. 83-98 (https://fewd.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/inst_ethik_wiss_dialog/Kim_J_2003_The_American_origins_of_Phil_Naturalism.pdf); M. FRIEDMAN, *Philosophical Naturalism*, in «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», 71 (2), 1997, pp. 7-23. In prospettiva etica è anche interessante M. SLOTE, *Ethics Naturalized*, in «Philosophical Perspectives», 6, 1992, pp. 355-376.

² Cfr., per es., M. R. BENNETT-P. M. S. HACKER, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, New York, Routledge 2003; M. HAUSER, *Moral Minds*, New York, Harper Collins 2006; C. CAPPELLETTI, *Neuroestetica. L’arte del cervello*, Roma-Bari, Laterza 2009.

2. Il conflitto fondamentale: “pathos” e “logos”

Il nostro percorso prende le mosse nella Grecità. Già i pensatori greci avevano notato come le contraddizioni, i paradossi e le opposizioni caratterizzino la concreta realtà e l'esperienza in tutte le sue dimensioni. In questo quadro un particolare interesse riveste la modalità di pensiero dialettica inaugurata da Platone. Questi, sfruttando la forma dialogica del pensiero, si focalizza sui tratti conflittuali della realtà, individuando e svelando alcune cruciali strutture antitetiche che forniranno un filo conduttore costante e sempre rinnovato attraverso l'intera storia della filosofia. Una di tali opposizioni, cruciali per la comprensione della condizione umana, è quella che si delinea tra il *patire* e il *conoscere*.

Il termine greco *πάσχω* (*páscho*) connota originariamente fenomeni come soffrire, sopportare, ma anche sperimentare, vivere. In questa accezione generale, quindi, esso indica l'esperienza soggettiva in prima persona. In tale idea di esperienza rileviamo tuttavia due sfumature distinte: per un verso, come evento, l'esperienza è qualcosa che accade al soggetto, qualcosa che venendogli incontro, costituisce occasione di conoscenza; per altro verso, essendo qualcosa cui il soggetto è esposto, essa implica un momento di passività e presuppone una certa inerzia verso ciò che accade e che è potenzialmente minaccioso, pericoloso. È il duplice carattere di ricettività e di esposizione proprio dell'incontro tra il soggetto e l'esperienza a costituire la radice comune espressa dal verbo greco *πάσχω* e che permette di pensare la peculiare tensione tra il soffrire e l'essere attivi nel conoscere.

Di grande importanza per questo contesto sembra essere una forma verbale anteriore rispetto a *πάσχω* – *παθεῖν*. Tale costruzione verbale più antica, in forma aorista, è particolarmente presente nei proverbi greci e si verifica soprattutto nel composto verbale *παθεῖν* – *μαθεῖν* (*patheîn* – *ma-theîn*) (approssimativamente “aver sofferto – aver imparato”). Si esprime qui la convinzione, viva nell'antichità, che la sofferenza abbia una funzione educativa. Il senso del soffrire starebbe dunque nel costituire una chiave per la conoscenza, un accesso autentico e persino privilegiato alla conoscenza, un passaggio obbligato per la saggezza.

Uno degli esempi più drammatici di tale nesso è condensato nella figura sofoclea di Edipo che grande influenza eserciterà anche sul pensiero psicanalitico. Nell'*Edipo a Colono* siamo testimoni di un Edipo che attraverso il dolore, la cecità, l'esilio, diviene profeta, spinge il suo sguardo verso il futuro e viene infine prelevato dagli dèi stessi. Egli è l'immagine di una

saggezza conquistata contro la propria stessa volontà, attraversando l'errore, la colpa, la disperazione, la contraddizione profonda che è insita nella radicale inversione dei rapporti naturali. Il percorso che dalla sofferenza porta a conoscere e a comprendere, attraverso tutte le asperità del reale, si snoda nel campo segnato dalle relazioni tra gli uomini e l'oltre uomo. La sofferenza, inviata dagli dèi come punizione, è al contempo occasione di autosuperamento.

È evidente che qui la conoscenza non è intesa come una mera comprensione razionale dei fatti. Il tipo di conoscenza che si raggiunge attraverso la sofferenza personale non corrisponde a formule logiche, non equivale a modelli astratti. Al contrario, si tratta di una conoscenza in cui aspetti cognitivo-razionali si fondono con elementi emotivi, con il sentimento e le passioni. In tal modo la sofferenza si delinea come una vera e propria occasione di trasformazione dell'intero dell'uomo. La tensione conflittuale che lega il soffrire al conoscere, la posizione passiva e la reazione attiva dell'uomo al mondo esterno, si svela come motore di una profonda trasformazione che può assumere anche tratti di permanenza. Attraverso il soffrire si sviluppa un'attitudine a leggere la realtà, a interpretare i segni, a intuire connessioni che si inscrive nel nostro stesso modo di stare al mondo. Si tratta di una conoscenza che si trasforma in un'abitudine permanente, che informa i nostri gesti e le nostre posture. Il soggetto guadagna, a poco a poco, in questo processo abitato dalla conflittualità tra sofferenza e conoscenza, il suo carattere, il tratto caratteriale permanente che si esprime poi in tutte le sue azioni e relazioni. Un esempio centrale per la psicanalisi è lo sviluppo di un principio di realtà a partire dal principio del piacere: Freud descrive in *Formulierungen über zwei Prinzipien des psychischen Geschehens* (1911) come il bambino, affrontando delusioni e frustrazioni quotidiane, dovendo rinunciare alla soddisfazione dei bisogni immediati, impari il senso del tempo, dell'attesa, delle regole.

Il fatto che la sofferenza, intesa come esperienza dolorosa, e la formazione di un *habitus* umano siano originariamente in stretta relazione tra loro diventa particolarmente visibile nelle figure umane messe in scena dalla tragedia greca, per esempio in Erodoto e soprattutto in Eschilo. Nell'*Agamennone* il protagonista soppesa esplicitamente il valore dell'apprendimento ottenuto e mediato attraverso la sofferenza, che si rivela superiore a tutti gli altri insegnamenti proprio per la sua capacità di penetrare l'intera persona e darle una forma che è prima di tutto una forma inti-

ma ³. In Erodoto, parimenti, si sottolinea la superiorità dell'esperienza della sofferenza sulla mera riflessione razionale.

Questa intuizione, tuttavia, non rimane costante in tutte le fasi dello svolgimento del pensiero antico. A partire dal IV secolo, l'alleanza di *παθεῖν* – *μαθεῖν* comincia a indebolirsi per far spazio a una diversa concezione della conoscenza. La riflessione sul senso del soffrire e sull'emotività che è connessa a questa esperienza umana e il ragionamento sulle forme e le vie della conoscenza continuano a svilupparsi in due direzioni sempre più lontane l'una dall'altra, finché in Aristotele soffrire e conoscere finiscono per configurare due poli opposti. Il fenomeno della sofferenza subisce prima un restringimento del suo ambito di significato. La scoperta della personalità (l'uomo interiore) e il relativo sviluppo della teoria degli affetti da parte del movimento sofistico (Gorgia) induce a pensare che la sofferenza sia una semplice forma di emotività. Il soffrire non ha niente da insegnarci, ma è solo una reazione emotiva davanti a fatti naturali e sociali. Il secolo successivo svaluta infine definitivamente il soffrire, considerandolo un'affezione meramente negativa. Questa posizione culmina nella posizione di Senofonte a proposito della dottrina stoica dell'anima (Zenone).

Parallelamente, anche l'idea di conoscenza è soggetta a cambiamenti importanti. Progressivamente il suo significato viene infatti limitato ai soli aspetti razionali, alla conoscenza dimostrabile, oggettivabile, comunicabile. In Platone (*Symposion*) si assiste in questo senso a uno sforzo teso a conciliare ancora sofferenza e ragione (*παθημα* e *φρονησις* (*phrónesis*)), mentre con Aristotele tale nesso risulta fortemente indebolito e la filosofia sembra mirare ad un modello di conoscenza oggettivata e concentrata in definizioni ⁴.

Con l'opera di Aristotele, tuttavia, l'intima connessione *παθεῖν* – *μαθεῖν* (nella forma sostantiva *παθημα* – *μαθημα*) non si è estinta. Nella storia del pensiero occidentale, la lotta dell'essere umano per stabilire la conoscenza emerge sempre di nuovo. Senza poterci impegnare qui in un'analisi storica approfondita, si farà solo riferimento al punto di vista dei mistici – «quando soffriamo siamo più perfetti di quando agiamo» ⁵ – o alla logica del cuore di Pascal, che è riconosciuta come superiore alla logica

³ Cfr. ESCHILO, *Agamemnon*, 171-182.

⁴ Cfr. H. DÖRRIE, *Leid und Erfahrung. Die Wort – und Sinn – Verbindung "παθεῖν – μαθεῖν" im griechischen Denken*, Mainz, Akademie der Wissenschaft 1956.

⁵ MEISTER ECKHART, *Dtsch. Predigten und Traktate*, hg. J. Quint, in Probst, *Pathisch, Pathik, Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1963, vol. 7, p. 179.

della ragione. Inoltre, la teoria dell'apprendimento ⁶ di Hume, la riflessione esistenziale di Kierkegaard, ma anche i postulati della filosofia della vita – in Dilthey, Klages o Nietzsche – andrebbero menzionati e studiati in questa prospettiva. È proprio merito di Ludwig Klages fornire la definizione di “patico” che è valida per il XX secolo: secondo il filosofo tedesco, il patico è «il dono di essere afferrato dall'evento, rifiutando la volontà di prendere possesso personale oltre che intellettuale, e di essere costretto da esso prima di tutto agli atti di ricerca dello spirito» ⁷. Il patico è dunque la posizione dell'uomo che attraversa la sofferenza e il passivo esporsi agli eventi in vista della loro trasformazione in conoscenza e consapevolezza.

Lungo questa linea di pensiero si collocano entrambi gli autori che costituiranno punti di riferimento essenziali per il nostro ragionamento. Prima di tutti, Sigmund Freud. Quasi nessun altro pensatore ha sottolineato l'importanza di una comprensione articolata della base affettiva dell'uomo quanto il fondatore della psicoanalisi; quasi nessun altro ha visto così chiaramente il nesso indissolubile che lega il pensiero e la cognizione all'emotività ⁸. Il problema che ci è posto dal pensiero freudiano è dato dal possibile equilibrio tra cognizione ed emozione. È infatti pensabile che con la psicoanalisi avvenga un radicale rovesciamento che sostituirebbe la filosofia del *λογος* con quella del *παθος*. È, questo, un rischio che un'antropologia filosofica che parta dalla nozione di conflitto e intenda prendere sul serio la tensione tra sofferenza e conoscenza può fronteggiare, cercando un punto di intersezione ed equilibrio tra le osservazioni della psicoanalisi e le ricerche della filosofia. Sulla base di queste considerazioni sembra fruttuoso mettere a confronto il punto di vista di Freud sull'uomo con la teoria della soggettività proposta da Edmund Husserl.

Questi viene solitamente collocato all'altra estremità dell'asse che lega il *logos* al *pathos*. Originariamente matematico alla ricerca della razionalità intrinseca all'esperienza, Husserl presenta una filosofia fenomenologica in cui, dapprima, il significato epistemologico del patetico è invisibile. Il suo sforzo iniziale è infatti volto a superare il dominio del metodo empirico della psicologia sulla filosofia e sulla cultura in generale. Insistendo sulla sua critica allo psicologismo dominante all'inizio del Novecento, egli sembra aver definitivamente rinunciato all'idea che tutto ciò che è patologico-affettivo possa avere un qualche valore per la conoscenza.

⁶ D. HUME, *Ricerca sull'intelletto umano*, a cura di M. Dal Pra, Roma-Bari, Laterza 1996.

⁷ L. KLAGES, *Sämtliche Werke*, hg. Frauchinger, Bd. 6, Bonn, Bouvier 1964, p. 422.

⁸ Oggi naturalmente tale nesso è stato rilanciato p. es. da D. GOLEMAN, *Intelligenza emotiva*, Milano, Rizzoli 2011.

za. L'affettività è considerata in prima battuta come un dato meramente psicologico e quindi privata di valore epistemologico.

Da questo breve schizzo sembra che fenomenologia e psicoanalisi non possano essere più distanti. L'una interamente sbilanciata sul versante dell'emozione, l'altra legata a una visione razionalista della soggettività. Tuttavia, esaminando entrambe le discipline in relazione alla loro attenzione per il soggetto e per i processi di formazione che lo definiscono, vediamo che le due tradizioni di pensiero non sono necessariamente in netta opposizione tra loro. Soprattutto diventa evidente come questi due sistemi di pensiero mirino entrambi a una certa riconciliazione tra *παθεῖν* e *μαθεῖν*, per esempio per quanto riguarda la formazione dell'*habitus* del soggetto, il suo carattere, il suo atteggiamento di fondo. Sia in Husserl che in Freud, la tensione originaria di conoscenza e sofferenza si mostra, insomma, di nuovo viva e foriera di importanti osservazioni antropologiche. Approfondiremo questo aspetto nel capitolo successivo, chiarendo come tale tensione determini le due visioni della soggettività trascendentale (Husserl) e del carattere della persona (Freud). In questo momento è però importante tener presente il contrasto tra patire e conoscere come esempio chiave di una conflittualità interna che definisce il modo di essere proprio dell'essere umano.

3. Conflitto e scienza

Se il riconoscimento della centralità del conflitto è decisivo per la comprensione dell'uomo, questa stessa consapevolezza rappresenta una minaccia o almeno una sfida temibile per una comprensione scientifica dell'uomo come parte della natura. Abbiamo visto sopra come il metodo dialettico platonico rappresenti lo sforzo della filosofia di seguire ed assecondare i contrasti che caratterizzano l'esperienza umana. Via via che si fa strada, però, nella modernità un'idea di scienza come spiegazione coerente della realtà, le contraddizioni, che inevitabilmente si incontrano nello sviluppo dell'esperienza concreta, si manifestano come pericolo, come impedimento alla definizione di una teoria scientifica sistematica. L'esigenza di fondare la scienza in modo certo induce a considerare la contraddizione solo nel suo aspetto negativo e destabilizzante. Già con la definizione, da parte di Aristotele, del principio di non contraddizione (*Metafisica*, libro gamma) ⁹ si indica una via che sarà fondamentale per la

⁹ ARISTOTELE, *Metafisica*, Milano, Bompiani 2000, 1005 b, 19-20.

concezione della scienza fino alla modernità. I sistemi scientifici devono essere esenti da contraddizione e la contraddizione è ciò che porta il discorso scientifico ad uno stallo.

Tale impostazione, insieme al prevalere di un paradigma di tipo naturalistico nella scienza, ha senz'altro portato con sé importanti avanzamenti nello studio di vari aspetti della realtà naturale, compreso il comportamento dell'uomo. La naturalizzazione dell'uomo, ossia l'impegno a studiare quest'ultimo come parte della natura, osservando i processi fisici, biologici ed evolutivi che ne condizionano la vita, ha certamente garantito importanti successi scientifici ¹⁰. Oggi, l'ampio spazio riservato alle neuroscienze come studio del modo in cui la strutturazione e il funzionamento del nostro cervello determina vari aspetti della vita personale rappresenta un'ulteriore evoluzione della naturalizzazione dell'uomo che si avvale delle tecnologie sofisticate del *neuro-imaging*. Dopo la larga diffusione delle teorie del rispecchiamento neuronale per spiegare il funzionamento delle relazioni interpersonali, dall'empatia fino alle relazioni negative di disgusto e avversione ¹¹, si sono ulteriormente sviluppate discipline come la neuroetica o la neuroestetica che studiano i meccanismi neurali sottesi ai processi di decisione e scelta o al gusto estetico. Si tratta di campi di ricerca ampi e differenziati, cui però è comune la convinzione che il metodo di ricerca e di osservazione delle scienze naturali sia non solo adeguato, ma pienamente sufficiente a spiegare l'intero della realtà, anche gli aspetti soggettivi e propriamente umani, come i rapporti personali, la dimensione dell'etica e del comportamento ecc. Tale modello è impegnato nella costruzione di spiegazioni che mirano, progressivamente, ad eliminare la contraddizione. I contrasti ancora irrisolti vengono considerati come limiti ed aporie delle teorie e come indicazioni del lavoro ancora da svolgere.

Questo atteggiamento scientifico ha permesso il raggiungimento di risultati significativi. Tuttavia, una visione di questo tipo porta con sé importanti conseguenze quando si tratta di affrontare i problemi posti dagli esseri viventi, dai processi di cambiamento e dalle strutture di sviluppo all'interno del mondo della vita. La scienza è costretta a immobilizzare i nessi presenti all'interno dei processi di sviluppo; essa deve cristallizzare

¹⁰ Cfr. per esempio i risultati presentati in E. O. WILSON et AL., *Sociobiologia e natura umana*, Torino, Einaudi 1980.

¹¹ Cfr. G. RIZZOLATTI-C. SINIGAGLIA, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano, Raffaello Cortina 2006; A. KOLNAI, *Der Ekel*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», X, 1929, pp. 515-569 (trad. it. *Il disgusto*, Milano, Marinotti 2017).

il movimento e il cambiamento, per far sì che all'interno dei modelli scientifici alberghi una logica priva di contraddizione. La scienza sembra quindi essere esclusivamente impegnata nella ricerca e nella scoperta di identità. Il processo di conoscenza si sforza in questo caso di raggiungere una determinazione univoca di oggetti identici. Una buona metafora per illustrare questo punto è fornita dalla tecnica della fotografia. Questa consente la fissazione dei dettagli, la ripetibilità delle osservazioni, la verifica, l'oggettivazione, tutti procedimenti essenziali per la conoscenza scientifica. Allo stesso tempo, però, una fotografia può ingenerare gravi fraintendimenti se non si tiene conto della sua necessaria prospettività, del taglio imposto dal fotografo, degli effetti ottici involontari ecc.

È proprio la cristallizzazione della contingenza come caratteristica dell'essere vivente a rappresentare, allo stesso tempo, il punto di forza e di debolezza delle scienze basate sull'oggettivazione¹². Solo immobilizzando il vivente, la scienza può eliminare la contraddizione dai propri modelli esplicativi. Un esempio interessante è dato dalle descrizioni degli stadi e le età della crescita umana contenute nei manuali di psicologia¹³. Questi non sono altro che modelli costruiti a fini esplicativi. L'inevitabile rigidità delle formule qui contenute, così come l'impressione di separatezza che esse comunicano, come se ciascuna figura dell'evoluzione umana fosse studiabile separatamente, sono consapevoli compromessi accettati al fine di ottenere una rappresentazione chiara, ma al costo di perdere l'effettiva variabilità e mobilità della vita individuale.

Come abbiamo già accennato, l'impegno della scienza a trovare delle definizioni stabili di oggetti ben identificati, identici, e pertanto immobili, assume peculiare importanza e visibilità nella filosofia a partire dalla modernità, nel movimento di riflessione sul metodo della scienza e della filosofia compiuto in modo paradigmatico da René Descartes (1596-1650). Nel breve scritto dedicato al metodo (1637) che lo renderà famoso Cartesio propone delle "regole" volte a guidare lo sforzo di riflessione filosofica e la ricerca scientifica sui principi della realtà. Egli insiste qui sull'esigenza di identificare delle idee evidenti. Sono, queste, le idee che possono darci vera conoscenza, una conoscenza affidabile e condivisibile. I caratteri cruciali di tali idee sono la chiarezza e la distinzione. Se il ca-

¹² Importanti su questo tema sono le analisi presentate da Husserl, in E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, trad. it. di E. Filippini, Milano, il Saggiatore 2008.

¹³ R. OERTER, L. MONTADA, E. K. BELLER, H. BULLEN, S. H. FILIPP, H. GRIMM, E. OLBRICH, F. PETERMANN, H. RAUH, U. SCHMIDT-DENTER, M. SCHMITT, M. SCHUSTER, *Entwicklungspsychologie. Ein Lehrbuch*, Muenchen, Urban & Schwarzenberg 1982.

rattere della chiarezza si oppone all'oscurità, al mistero, all'opacità, quello della distinzione evoca la separabilità da altre idee, l'individualità dell'idea considerata, il suo essere isolabile e scorporabile dal complesso di considerazioni che l'ha prodotta. Si annuncia qui una visione della conoscenza che si oppone deliberatamente all'intreccio conflittuale di osservazioni, interessi, motivazioni che caratterizza la nostra considerazione spontanea, ingenua, prescientifica del mondo.

Cartesio si fa promotore di un'idea di scienza basata sul districare i fili della realtà, isolando gli elementi che la compongono e che possono essere osservati con chiarezza e distinzione. Pur garantendo grandi vantaggi dal punto di vista metodologico e dell'oggettivazione dei risultati, tale operazione presenta però un costo non indifferente: scoperta la meccanica della realtà, se ne sono persi i processi, le fluidità, le connessioni, gli intrecci. Tutto ciò che non è chiaramente distinguibile e si presenta sempre ingarbugliato con altro, con il suo opposto o con manifestazioni collaterali, viene messo da parte, escluso dal campo di ciò che è studiabile e verificabile. Questa operazione, pur giustificata nella fase di assestamento della scienza e altamente produttiva in alcuni campi del sapere, produce conseguenze importanti quando viene applicata al mondo dell'umano, dei comportamenti, delle relazioni interpersonali. Lo scopo di una rinnovata antropologia filosofica è a mio parere, prima di tutto, di svelare le ricadute di tale scelta metodologica e, quindi, di gettare una luce su tutto ciò che a causa di tale scelta è rimasto in ombra. Emergerà così un quadro meno uniforme e più contrastato della natura umana.

4. Il conflitto nella dimensione pratica

Come abbiamo cercato di illustrare, dal punto di vista della scienza e della filosofia della conoscenza moderne il conflitto si presenta primariamente come un'antitesi, una struttura di opposizioni, simmetrica e bloccata. Il conflitto è, per la scienza, una contraddizione di punti di vista inconciliabili, uno scontro tra teorie che non possono stare insieme. Lo scopo della scienza stessa è falsificare tutte le teorie sbagliate affinché ne emerga una dotata di un valore di verità. Se questo è (parzialmente) vero da un punto di vista teorico, come va, invece, considerato il conflitto dal punto di vista pratico, ossia in riferimento non alla conoscenza, ma all'agire, ai comportamenti degli uomini, alle loro decisioni?

Ai fini del nostro discorso, e consapevoli dell'ampia semplificazione necessaria, distinguiamo qui la "teoria" dalla "prassi". Con questi termini

indichiamo, da una parte, la dimensione “teorica” della riflessione filosofica e antropologica, le considerazioni epistemologiche che riguardano la logica interna delle scienze e i loro metodi. Dall’altra, col termine prassi, ci riferiamo a tutti i fenomeni che sono in qualche modo in rapporto con l’azione umana. Se nelle nostre considerazioni teoriche possiamo (e in certi casi dobbiamo, per ragioni metodologiche) fare astrazione dalla realtà umana, dalla volontà, dai desideri, dagli scopi, dai sentimenti dei soggetti coinvolti, nella considerazione pratica, invece, il soggetto della ricerca e il ricercatore stesso non possono più essere ricondotti a soggettività astratte e prive di valori. Nella considerazione scientifica noi astraiamo dalle norme e dai valori che orientano la nostra azione. Nella considerazione pratica, invece, al centro dell’interesse scientifico sta un soggetto radicato in una concreta biografia, in una determinata cultura, in un mondo dotato di significato. Il soggetto pratico è quindi un soggetto di volontà, che “vuole sempre qualcosa”, un soggetto continuamente spinto ad agire per realizzare la sua volontà e i suoi desideri. La filosofia pratica, categoria comprensiva della morale e dell’etica, si interroga sulla realtà plasmata dalla volontà e dall’azione, sui suoi principi, sulle sue conseguenze.

Se nel paragrafo precedente abbiamo brevemente ricostruito la riflessione metodologica di Descartes prendendolo a modello del pensiero moderno sulla scienza, ora possiamo rivolgerci a un altro punto di riferimento imprescindibile della filosofia moderna, Kant, come punto di partenza paradigmatico nella formulazione della domanda fondamentale della filosofia pratica. Nel tracciare le linee guida del suo lavoro, nella *Dottrina trascendentale del metodo* della *Critica della ragion pura*, Kant formula la questione centrale della filosofia pratica: che cosa devo fare?¹⁴ Nella sua immediata semplicità, questa domanda spalanca la dimensione altamente conflittuale in cui si oppongono il giusto e l’ingiusto, il bene e il male. Non si tratta però più dell’opposizione formale tra i concetti astratti di giustizia e ingiustizia, né della dialettica tra definizioni opposte. Nella domanda kantiana risuona piuttosto l’eco del dubbio personale, individuale, intimo: cosa devo concretamente fare, io, qui, ora? Cosa è vietato, non solo in generale, ma per me in tutte le situazioni in cui mi trovo e mi troverò?

In questo modo lo sguardo si allarga ad abbracciare le molte forme in cui il conflitto tra norme, desideri, pulsioni agita la vita pratica.

¹⁴ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Roma-Bari, Laterza 1991, in particolare pp. 495 sgg.

Nella prassi il conflitto non si dà più come una antitesi concettuale, ma è considerato in prima istanza come una collisione di interessi. Si tratta di interessi fondati nella vita individuale o collettiva, dunque non soltanto di obiettivi che la persona formula in modo esplicito, ma di spinte che la attraversano e che in molti casi la legano alla vita della sua comunità di riferimento. Con “interesse”, quindi, non intendiamo soltanto l’attrazione verso un vantaggio personale (un avanzamento di carriera, un miglioramento nelle condizioni di vita, un potenziamento del proprio status sociale), ma anche le spinte primordiali alla conservazione della specie, del gruppo, alla sua espansione, la curiosità, l’istinto di esplorazione e così via. In entrambi i casi, sia che si tratti di desideri privati sia che vi si riflettano le spinte collettive, il conflitto tra interessi non si riduce alla semplice contrapposizione di punti di vista diversi, come sul piano teorico, e pertanto non si può risolvere con l’affermazione di un’unica teoria veritiera, davanti a cui le teorie false si annullano.

Nella vita pratica il conflitto non si riduce a una opposizione antitetica, simmetrica, ma assume forme plurali, o meglio, svela la pluralità dietro l’apparente semplicità dei desideri. Per riprendere l’affascinante riflessione di Kant sul movente antropologico fondamentale della felicità: il desiderio di felicità è all’apparenza dotato di un carattere universale¹⁵. Esso sembra assumere la funzione unificante svolta, sul piano teorico, dall’unica teoria vera rispetto alla pluralità delle teorie false. Se però la consideriamo dall’angolazione della vita pratica, la comune aspirazione alla felicità si mostra non come una forza pacificante, ma come il movente primo del conflitto. Tutti aspiriamo *alla stessa* felicità, ma ciascuno aspira a un possesso esclusivo di una felicità che è desiderata da molti¹⁶. Il fatto di volere tutti la stessa cosa, invece di farci andare d’accordo, è proprio ciò che ci fa entrare in un conflitto incoercibile.

Da qui Kant deriva la necessità di trovare un movente diverso per la sua etica, ossia un principio per regolare i comportamenti umani che si ispiri a una diversa forma di universalità. Così facendo egli, però, abbandona il piano della descrizione antropologica rilevante per il nostro discorso presente. Ciò che ci interessa riguarda non la legge formale dell’etica, ma le dinamiche umane e il paradossale movimento per cui, aspirando tutti alle stesse cose, non raggiungiamo una pacificata unità, ma ci scontriamo

¹⁵ «Esser felici è necessariamente il desiderio di ogni essere razionale ma finito, e perciò un motivo determinante inevitabile della sua facoltà di desiderare» (I. KANT, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Roma-Bari, Laterza 1997, Scolio II al Teorema II, p. 51).

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 59.

sempre più con il prossimo, con il più vicino. Queste dinamiche sono infatti rivelative non soltanto delle condizioni empiriche della vita sulla terra che, come Kant sapeva bene, sono caratterizzate dalla limitatezza delle risorse e dalla scarsità, ma anche di un carattere proprio, interno, immanente all'uomo stesso.

Il conflitto della sfera pratica non riguarda soltanto le relazioni inter-soggettive. La contraddizione pratica ha luogo anche all'interno dello stesso individuo. Si tratta del costante conflitto, avvertito da ciascuno nella quotidianità e più acutamente nei momenti di crisi, tra interessi e desideri divergenti: bisogno di sicurezza e desiderio di libertà, bisogno di vicinanza e appartenenza e desiderio di indipendenza e autonomia, bisogno di riposo e desiderio di svago. La lista è infinita e non si snoda necessariamente sempre in polarità ben definite. Il conflitto interiore può assumere forme ben più caotiche e drammatiche, fino a deragliamenti nella patologia. L'arte e la letteratura ci offrono meravigliosi esempi che descrivono gli stati di incoerenza dei desideri: si pensi agli anti-eroi shakespeariani come Amleto o Macbeth, combattuti tra l'amore, la lealtà e l'obbligo, la vendetta e l'avidità. Nella loro forma più autentica, le passioni umane non sembrano mai presentarsi in una forma pura, isolata, ma assumere sempre la forma pregnante del conflitto.

Nella tradizione di pensiero moderna questi scontri prefigurano potenzialmente la distruzione della razionalità. Il conflitto è un impedimento opposto all'evidenza. Esso distrugge l'evidenza e la verità; è un problema che deve essere risolto nella speranza di eliminarlo completamente. Una visione di questo tipo, tuttavia, per quanto volta a stabilire una verità chiara ed evidente annullando il conflitto, ha gravi conseguenze quando si tratta di affrontare i problemi posti dagli esseri viventi.

La vita, infatti, si basa su processi di cambiamento. La vita organica, così come la vita di coscienza, coincide con un costante sviluppo strutturato, che presenta una sua logica e che lega ogni organismo al mondo della vita con una varietà di legami fisici e morali. In questo senso, la vita organica in generale e la vita umana in particolare non sono mai statiche. I processi di sviluppo e il movimento che è loro proprio implicano un costante conflitto di interessi: lo scontro tra ciò che è già, il passato, le sedimentazioni, le incrostazioni, e il futuro, ciò che si deve affermare, ciò che si deve realizzare. Come si osserva a titolo di esempio nel rapporto tra la crisalide e la farfalla, la natura e la riflessione umana sulla natura offrono innumerevoli illustrazioni di tale compenetrarsi di vita e morte, di passato e futuro, di esigenze contrastanti che solo nella loro opposizione

reciproca portano a termine il compito biologico loro affidato.

Tali relazioni conflittuali non hanno luogo solo nel regno naturale, ma fanno parte integrante dei processi di sviluppo psicologico e psicosociale dell'individuo. Qui, i desideri infantili lasciano il posto, non senza drammi, ai desideri dell'adolescente. L'individuo è combattuto in maniera più o meno intensa tra il bisogno di sentirsi protetto nel nucleo familiare e l'esigenza di slanciarsi verso il mondo in un moto di indipendenza. L'impossibilità di risolvere il conflitto scegliendo una delle due polarità provoca i comportamenti incostanti, instabili, e appunto conflittuali tipici dell'adolescenza. Emerge qui un conflitto fondamentale e ineliminabile della vita personale, la tensione inesausta tra *dipendenza* e *autonomia*, in cui si riflette il conflitto morale tra libertà personale e norme sociali.

Ricorrendo alle lenti della fenomenologia e della psicanalisi, tale tensione centrale del pensiero morale si scopre radicata nel funzionamento profondo della psiche umana. Da una parte funge il desiderio di autonomia e la capacità di scelta indipendente, dall'altro la richiesta sociale di responsabilità, di impegno, di rispetto delle conseguenze dell'azione. Quanto più esercitiamo il diritto di agire liberamente e in maniera autonoma, tanto più siamo sottoposti al vincolo della responsabilità personale, così che entrambe le condizioni si presentano in un vincolo costante e reciproco. Quando veniamo incontro al nostro intimo bisogno – a tratti irrinunciabile – di ricevere protezione, di ottenere da altri il permesso e la giustificazione delle proprie azioni, rinunciamo allo stesso tempo, almeno in parte, a ciò che ci configura come soggetti di *agency*, responsabili e autonomi. L'arte di vivere consiste proprio nella capacità di trovare un compromesso tra queste due tendenze. Pur diventando autonomo, allora, il soggetto maturo non nega in sé il bisogno di sostegno e protezione. Il medico che si confronta con la sofferenza del paziente, per esempio, sente in pieno e si assume in prima persona la responsabilità di decisioni fatali, ma allo stesso tempo cerca il sostegno da parte di un team, dell'istituzione, del confronto con i colleghi. Nella psichiatria corrispondono a questa esigenza i cosiddetti "gruppi Balint"¹⁷, gruppi di supervisione per professionisti che non offrono soltanto chiarimenti teorici o supporto tecnico, ma svolgono un compito contenitivo, facendosi cassa di risonanza per il vissuto del terapeuta, pur non esonerandolo dalla sua responsabilità individuale nei confronti del paziente.

¹⁷ Cfr. M. BALINT, *Training General Practitioners in Psychotherapy*, in «British Medical Journal», 1954, 1, pp. 115-120.

La psicanalista di origini ungheresi Margaret Mahler (1897-1985) ha approfondito tale conflitto primordiale della vita pratica individuale in uno studio che mostra come il neonato non disponga ancora di una personalità psichica individuale, separata¹⁸. Mahler introduce qui la distinzione tra la nascita fisica e quella psichica. Quest'ultima ha luogo a circa due anni di distanza dalla nascita fisica: la nascita psichica della personalità esige insomma 24 mesi di gestazione ulteriore. Nello studio, Mahler distingue alcune fasi decisive di questo processo di nascita e individuazione: nella fase autistica (4-6 settimane) il neonato vive in una dipendenza quasi completa¹⁹. La sua psiche è ancora disorganizzata e non presenta un'effettiva capacità di relazionarsi a se stesso o ad altri: dopo lo shock causato dalla nascita e dunque dalla separazione dal corpo materno, si deve ricreare un equilibrio di scambio nei confronti del mondo. Nella fase successiva, la fase simbiotica (2-6 mesi) il trauma della nascita è stato in parte superato e si è ricreata un'unità simbiotica con il *care giver*. Ciò permette il risvegliarsi, pur all'interno di una prevalente condizione psichica e fisica di dipendenza, di tendenze verso l'esplorazione del mondo esterno, dunque delle prime tendenze all'autonomia. Un primo bisogno di autonomia nasce, quindi, proprio al cuore della condizione di dipendenza simbiotica e si nutre di essa.

Nella terza fase, caratterizzata dall'individuazione e dalla separazione (5-12 mesi), lo sforzo d'autonomia diventa percepibile anche all'esterno. Il bambino è impegnato attivamente nell'esplorazione del mondo, nell'esercizio delle sue capacità, anche della capacità di distanziarsi e differenziarsi da altri. L'autonomia è prevalente, quindi, ma lo può essere solo grazie alla presenza stabile e rassicurante del *care giver*. La radice dell'autonomia affonda in una profonda dipendenza emotiva nei confronti dell'altro. Il bambino si volge al mondo solo se è sicuro di poter trovare rifugio e conforto nella figura di riferimento. Ancora una volta, in questa fase cruciale dell'evoluzione psichica, l'autonomia si nutre di dipendenza e la dipendenza si esprime trasformandosi in autonomia.

Nelle fasi successive (differenziazione dello schema corporeo, fase del-

¹⁸ Cfr. M. MAHLER et AL., *Die psychische Geburt des Menschen. Symbiose und Individuation* (1975), Frankfurt a. M., Fischer 1978.

¹⁹ Martin Dornes propone una revisione critica di questa prima fase sostenendo la tesi del neonato "competente" e individuando fin dall'inizio della vita fisica delle tendenze all'autonomia che smentiscono il carattere autistico delle prime fasi di vita (M. DORNES, *Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen*, Frankfurt a. M., Fischer 1993, cap. III). Questa tesi è stata accolta con grande entusiasmo dalla psicologia cognitivista che vi ha visto la possibilità di individuare attività cognitive di riconoscimento dell'altro anche nel neonato.

l'esercizio, riavvicinamento, consolidamento dell'individualità e inizio della costanza emozionale dell'oggetto) l'equilibrio di dipendenza e autonomia si sposta e si definisce in un movimento non lineare che in ogni caso mostra l'inseparabilità di queste due condizioni e la necessità della loro interazione per lo sviluppo della persona umana. La piena nascita psichica avviene quando l'individuo impara a vedere e ad accettare la sua separazione da altri. Si tratta di un processo non lineare e non scevro di dolore e frustrazione, in cui la soddisfazione di trovare se stessi è in costante conflitto con la paura e la sofferenza di perdere gli altri, di dover rinunciare al loro supporto insieme alla nostra dipendenza.

Ora, come possiamo occuparci di questo problema da un punto di vista filosofico e scientifico? Come possiamo sviluppare un'antropologia filosofica che abbia il coraggio di mettere al centro questa condizione di conflitto e contraddizione?

5. Il modello dialettico

Come abbiamo osservato in precedenza, nella forma assunta nella modernità e che si estende fino ai nostri giorni, la scienza è impegnata nella ricerca e nella scoperta di identità. Lo scopo della scienza è di fissare gli oggetti e trovarne le definizioni. Il processo della conoscenza si sforza di raggiungere una determinazione univoca di oggetti identici. La storia della filosofia ci presenta alcuni tentativi di rovesciare tale modello, che restano però insufficienti.

Nell'ambito dell'idealismo tedesco, quasi due secoli dopo Descartes, la filosofia di Hegel rappresenta effettivamente un tentativo significativo di riscoprire il pensiero della contraddizione. Ciò nonostante, pur spostando il focus della scienza sui processi dialettici del reale, il modello hegeliano non riesce a trasformare in modo sostanziale la condizione di fatto della scienza e il suo ideale veritativo ispirato all'identità. Sebbene essa abbia esercitato un'ampia influenza sul pensiero filosofico, la scienza dialettica proposta da Hegel non ottiene, a mio parere, il risultato sperato di mettere il conflitto reale al centro del dibattito filosofico. Ma come funziona il modello hegeliano e cosa significa "dialettica" in questo contesto?

Hegel descrive un processo di sviluppo della conoscenza e della scienza che procede per negazione. La tesi implicita nel primo ingenuo contatto col mondo viene negata dalle esperienze successive, contraddittorie, dalle smentite che vengono da altri, dagli incidenti cui la nostra coscienza ingenuamente va incontro. Attraverso tale negazione, e solo accogliendola e

sperimentandola pienamente, la coscienza matura una forma più piena e più autentica di verità, la quale tuttavia non è, a sua volta, mai fissa, immutabile, bensì è destinata ad incontrare un'ulteriore, più alta, più incisiva negazione. Il modello dialettico del sapere procede dunque per continui superamenti e il suo motore resta il negativo, il conflitto tra il giudizio ingenuo, immediato, e la smentita dell'esperienza successiva. Il conflitto è visto qui nella modalità di una permanente mediazione, cui l'esperienza è sottoposta senza tregua.

Questo modello, per molti aspetti geniale e sicuramente molto influente nella storia del pensiero occidentale, rischia di cristallizzarsi però nella sua ripetitività e di far emergere in maniera più evidente il momento del superamento piuttosto che il conflitto stesso nella sua poliforme realtà. La filosofia contemporanea ha visto pertanto affermarsi varie critiche rivolte alla dialettica hegeliana, fino alla posizione radicale interpretata nel Novecento da Theodor W. Adorno. Con un gesto filosofico paradossale, Adorno interpreta la logica della contraddizione in Hegel semplicemente come l'altro lato del pensiero dell'identità²⁰. Nella visione di Adorno la contraddizione di cui parla Hegel non è affatto capace di superare la logica dell'identità, ma la conferma e la riconosce in forma negativa. Il negativo che si ripete nella storia non è visto nella sua concreta diversità, ma è ridotto a una polarità identica e formale ossia alla funzione ripetitiva di smentita e sottrazione. La contraddizione sarebbe, quindi, per Hegel, solo la cornice generale e onnicomprensiva di ogni tipologia di pensiero, ed essa non verrebbe considerata per se stessa, indipendente da ogni ricaduta positiva, ma solo nel suo statuto proprio. Nel modello dialettico, dunque, il significato specifico della negazione e del conflitto rimane in ombra, esigendo un'ulteriore esplorazione.

6. Il modello della polarità

Molto prima dell'avvento della dialettica hegeliana, nella storia della filosofia si può trovare un approccio differente, e per certi aspetti molto promettente, al problema della conflittualità propria del reale e in particolare della realtà umana. Si tratta di un modello che propongo di chiamare

²⁰ «La contraddizione è il non identico sotto l'aspetto dell'identità; il primato del principio di non contraddizione nella dialettica adegua l'eterogeneo al pensiero unico. Urtando contro il suo limite, esso oltrepassa se stesso. La dialettica è la coscienza conseguente della non identità» (TH. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, trad. it. di P. Lauro, Torino, Einaudi 2004, p. 7).

“paradigma della polarità”²¹.

Il pensiero della polarità va fatto risalire ad Eraclito che tra il VI e il V secolo a.C. a Efeso persegue una impietosa osservazione dei contrari che si trovano nella natura e animano la vita naturale. Il pensiero eracliteo, concentrato sui contrari, attraversa come un fiume carsico la storia del pensiero occidentale, arrivando fino alla fenomenologia trascendentale husserliana e alla sua teoria dell'esperienza collocata nel mondo della vita²².

Il paradigma della polarità non guarda ai contrari in vista di una sintesi. Esso non ha di mira la conciliazione né l'eliminazione delle definizioni contraddittorie per isolarne una vera e apodittica. Lo scopo della descrizione dei contrari non è la formulazione di una definizione completa, armonica e stabile dello stato di fatto. In questo senso, il paradigma della polarità va distinto radicalmente dai modelli dialettici proposti da Platone o da Hegel. Eraclito, piuttosto, preso come rappresentante paradigmatico del pensiero della polarità, riconosce la fondamentale ambivalenza dell'esperienza. Egli abbraccia l'ambivalenza come carattere ineliminabile della vita umana e naturale.

Poiché ne rappresenta un elemento costitutivo, l'ambiguità non equivale a un'impurità dell'esperienza che vada emendata. L'esperienza pura, univoca, lineare, non esiste, o meglio, non è altro che una edulcorazione astratta dell'esperienza stessa. Non si può purificare l'esperienza dalle sue contraddizioni, opacità e ambiguità. In quanto tale, invece, la contraddizione deve essere considerata come la fonte stessa dei processi trasformativi che avvengono all'interno dell'esperienza. Dall'osservazione dei processi viventi emerge infatti con chiarezza come la contraddizione non sia un ostacolo da evitare o eliminare, ma la base di importanti trasformazioni. In tal modo introduciamo un termine chiave dell'antropologia del conflitto – la trasformazione – che nelle riflessioni che seguono assumerà una varietà di sfumature. L'idea centrale su cui ci soffermeremo è che il conflitto non si può eliminare, è vero, ma si può *trasformare*.

Questo significa che il conflitto può, pur persistendo, assumere forme nuove, forme che non siano distruttive. Esso si può trasformare in una fonte di energia o di creatività. L'essere umano trova molti modi di trasformare i conflitti che ha in sé, alcuni più fruttuosi altri più dannosi. L'ar-

²¹ Ho approfondito questo tema in J. BRUDZIŃSKA, *The Polarity Paradigm. Phenomenological and Psychoanalytical Insights into the Subject*, in «B@belonline. Rivista online di Filosofia Nuova Serie», 6, 2020, pp. 67-80, <https://romatrepress.uniroma3.it/wp-content/uploads/2020/11/Babel-6-1.pdf>.

²² Sul rapporto tra Eraclito e la fenomenologia trascendentale del mondo della vita in Husserl cfr. K. HELD, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin, de Gruyter 1980.

te, da una parte, e le patologie psichiche, dall'altra, rappresentano, a titolo di esempio, modi di trasformazione delle contraddizioni avvertite in prima persona una volta in azioni creative, diverse, utili, un'altra in comportamenti distruttivi o autodistruttivi. L'essere umano non ha naturalmente un pieno controllo su queste opzioni. Noi non abbiamo piena facoltà di decidere sulla strada da intraprendere: essa dipende spesso dalle nostre inclinazioni, dalla storia collettiva e personale, dalle nostre concrete condizioni di vita. Tuttavia una considerazione antropologica fedele deve tenere in conto entrambe le possibilità e soprattutto riconoscere il motore profondo di tali movimenti possibili, radicato nell'esperienza della conflittualità.

II

CONFLITTO PSICHICO ED ERMENEUTICA DELLA PERSONA KARL JASPERS E SIGMUND FREUD

1. Il pensiero della polarità e il metodo ermeneutico

Nella filosofia moderna il pensiero della polarità compare dapprima all'interno della filosofia della natura (Schelling, Kant, Novalis, Goethe). L'idea di una costante opposizione tra forze si dimostra infatti tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento come un'utile chiave di lettura per i fenomeni naturali e riguarda solo in modo derivato l'essere umano. È poi Friedrich Schleiermacher ad introdurre tale modello nell'ambito della teoria della psicologia della conoscenza¹. Egli ritrova la polarità nell'esperienza dell'educazione dell'individuo: una comprensione globale della persona presa nel suo contesto di appartenenza mostra come l'educazione implichi una costante dinamica tra il bisogno di sviluppare e confermare la propria appartenenza a una comunità, da una parte, e dall'altra l'esigenza di definire il proprio sé come soggetto individuale. In tal modo la polarità sociologica di individuo e comunità viene riflessa nell'interiorità della persona e diventa il motore della sua ricerca di se stessa².

A partire dalle osservazioni schleiermacheriane, la psicologia moderna riprende la nozione di polarità per sviluppare approcci investigativi che prendono esplicitamente le distanze dal metodo delle scienze naturali, basato sulla spiegazione, tentando di raggiungere una comprensione *ermeneutica* della soggettività. Abbiamo già notato nel capitolo precedente come il naturalismo, ossia la scelta del metodo delle scienze naturali come unico modello scientifico legittimo per occuparsi anche delle questioni relative all'essere umano, sia uno dei punti di riferimento critici per un'antropologia del conflitto. Pur senza negare l'importanza di un dialogo

¹ Cfr. F. SCHLEIERMACHER, *Psychologie. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen* [1818], hrsg. von L. George, vol. 6, Berlin, G. Reimer 1862; O. BRINO, *Introduzione a Schleiermacher*, Roma-Bari, Laterza 2010.

² Cfr. F. SCHLEIERMACHER, *Pädagogik. Die Theorie der Erziehung von 1820/21 in einer Nachschrift*, Berlin, de Gruyter, 2008; *Dialektik*, hrsg. von M. Frank, zwei Bände, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2001.

aperto con le scienze empiriche e della discussione dei loro risultati a fini antropologici, l'approccio strettamente naturalistico rischia, a mio parere, di restringere in modo inopportuno il campo della riflessione antropologica, escludendo un ampio *range* di fenomeni non immediatamente misurabili e quantificabili. Per questo motivo mi sembra opportuno e utile valorizzare nel nostro discorso modelli interpretativi alternativi che, pur trascurati nel dibattito contemporaneo, conservano un potenziale esplicativo inespresso e promettono di aprire campi di ricerca inesplorati. Così facendo ci inseriamo nell'importante dibattito, avviato nella seconda metà del XIX secolo e importante per tutto il Novecento, sulla metodologia delle scienze umane e sulla distinzione tra il metodo della "spiegazione" (*Erklären*) e il metodo della comprensione (*Verstehen*).

Come abbiamo già visto, le scienze naturali sono tradizionalmente basate sul modello della "spiegazione": nell'osservare il moto dei pianeti il fisico cerca una formula che spieghi perché un corpo si muova in una determinata maniera. La ricerca di una spiegazione equivale qui alla ricerca di una "causa" fisica, meccanica, misurabile, ostensibile del fenomeno osservato (il movimento dei pianeti). Sulla base di una tale spiegazione causale la scienza pretende altresì di predire il comportamento futuro dei fenomeni studiati. La previsione è un elemento essenziale della conoscenza scientifica poiché prelude anche alla manipolabilità tecnica della natura. A fronte della sua utilità pratica, però, il modello della spiegazione implica forzature e semplificazioni che divengono particolarmente problematiche quando si guarda ai comportamenti umani. Questi non possono infatti essere riportati a una causalità unica e lineare e anche la predittività delle spiegazioni pone problemi importanti che riguardano la libertà individuale, la *agency* del soggetto, le sue capacità decisionali. Pertanto, all'interno della psicologia, si va facendo spazio un approccio che cerca di allontanarsi dal modello della spiegazione.

La psicologia non naturalista oppone all'attitudine scientifica della spiegazione causale l'ideale di una "comprensione ermeneutica" della soggettività. Con questa espressione si indica uno sguardo che cerca di abbracciare la complessità della persona, pur sapendo di non poterla fissare in una definizione univoca. La caratteristica della comprensione ermeneutica è la consapevolezza della necessaria circolarità e fluidità dei modelli descrittivi. Al posto della linearità delle catene causali e della fissità delle definizioni subentra la consapevolezza dell'inesauribilità della complessità umana, dell'esigenza di ricominciare sempre di nuovo in un processo di rischiaramento che non può mai esaurire le opacità.

In un movimento circolare, la psicologia e l'antropologia di matrice ermeneutica devono sempre di nuovo riprendere la descrizione dei comportamenti e delle caratteristiche della persona, sforzandosi di andare in una direzione opposta a quella della scienza naturale: mentre quest'ultima considera realizzato il suo compito quando arriva a una definizione chiara del fenomeno, l'obiettivo della posizione ermeneutica sta invece nel non fissare la pluralità delle manifestazioni umane in una definizione. La comprensione ermeneutica mira a tenere insieme i molteplici aspetti della persona, rispettandone e valorizzandone anche i tratti contraddittori e conflittuali. Comprendere significa in questo senso raccogliere insieme ed abbracciare in un circolo, non però unificare, uniformare e pacificare. Questo è il senso del "circolo ermeneutico". L'espressione, introdotta prima da Schleiermacher e poi ripresa da Heidegger e Gadamer, valorizza e conferisce una portata metodologica all'intuizione dell'inesausto movimento circolare della conoscenza.

Grazie all'andamento circolare e ricorsivo, la conoscenza psicologica può abbracciare molti aspetti diversi della persona apparentemente inconciliabili, ma che pure fanno parte della vita personale. Questo ha una ricaduta immediata nella vita quotidiana: comprendere il partner, un amico, un collega e persino un estraneo appena incontrato non significa affatto "spiegarlo", non significa avere una spiegazione causale per ogni suo comportamento. Cercare di comprendere l'altro è qualcosa di molto diverso dall'attribuire una definizione o una categoria come bambino, anziano, migrante, malato, sano ecc. In un certo senso, una conoscenza efficace dell'altro nella sua individualità significa proprio infrangere la rigida astrattezza di tali categorie, per riconoscere i suoi comportamenti, desideri e aspettative in modo differenziato, per aprire uno spazio di espressione e di sviluppo della personalità individuale.

Ora, uno dei vantaggi della comprensione ermeneutica risiede proprio nel rendere osservabili e integrabili le dimensioni conflittuali della persona e della vita sociale. Ammettendo sin dall'inizio l'irriducibilità del suo oggetto di studio a una formula unica, la comprensione ermeneutica non si impegna ad espungere le contraddizioni e le tensioni. Al centro della ricerca psicologica ed antropologica orientata al comprendere, e non alla spiegazione, ritroviamo dunque l'idea di polarità contrapposte come modello di comprensione dei comportamenti e delle ambiguità della vita personale. La psicologia ermeneutica ha al centro l'idea che nella persona operino polarità opposte, che non si possono separare e che contrastano continuamente. Solo attraverso questo contrasto si forma la personalità.

Tale idea della polarità ha influenzato profondamente la caratterologia, la psicologia descrittiva e differenziale, la psicologia della *Gestalt* e infine anche la filosofia e la psicoanalisi, tutti approcci sviluppati alla svolta del XX secolo ³. In ciò che segue però intendo concentrarmi sulla “psicologia comprendente” (*verstehende Psychologie*) proposta da Karl Jaspers e sulla psicoanalisi freudiana come due significative realizzazioni del modello della polarità che offrono spunti importanti per ragionare sulla condizione umana, prendendone sul serio la natura conflittuale, senza riduzionismi ed edulcorazioni.

2. Una psicologia basata sul comprendere

Uno dei problemi teorici fondamentali del pensiero psicologico consiste nella definizione del cosiddetto “oggetto psichico” ⁴. Nella sua formulazione più immediata tale problema riguarda l’esistenza di “stati mentali”, ossia di condizioni che danno una forma determinata alla mente del soggetto per un tempo determinato e possono essere quindi osservati introspettivamente e indagati attraverso questionari e scale di misurazione appropriati. La domanda con cui ci confrontiamo non è dunque solo se esistono stati mentali, ma anche come essi si possano cogliere.

L’alternativa a una visione centrata sul concetto di oggetto psichico o stato mentale è una concezione che suggerisce di considerare gli elementi della nostra vita psichica in termini dinamici, come processi, legami, sviluppi. E anche in questo caso, come possiamo osservare, studiare e definire tali nessi dinamici? Nel cercare a queste domande una risposta alternativa a quella delle scienze naturali, concentrate sulla misurabilità di stati di fatto, si è andato sviluppando un approccio psicologico basato sulla facoltà umana del comprendere (*Verstehen*). Wilhelm Dilthey (1833-1911) ha proposto, sulla scia dei suoi studi schleiermacheriani, una prima versione di tale metodo in *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883). La

³ Sulla caratterologia cfr. L. KLAGES, *Prinzipien der Charakterologie*, Leipzig, Barth 1910. Sulla psicologia differenziale: W. Stern, *General Psychology from the Personalistic Standpoint*, New York, Macmillan 1938. Infine, fondativo per la psicologia gestaltista è il testo di F. PERLS, R. E. HEFFERLINE, P. GOODMAN, *La terapia della Gestalt: vitalità e accrescimento nella personalità umana*, Roma, Astrolabio 1997.

⁴ Con oggetto psichico si intende l’oggetto proprio della psicologia. Qual è l’oggetto della ricerca psicologica? È la coscienza, il pensiero, l’esperienza interna? La psicologia contemporanea seleziona in questo senso il vissuto e il comportamento della persona, quindi anche il momento di espressione della persona nel mondo, una dimensione oggettiva. Secondo Zimbardo, per esempio, l’oggetto della psicologia è il comportamento, l’esperienza e la coscienza umana, il loro sviluppo nel corso della vita e le loro condizioni e cause interne (situate nell’individuo) ed esterne (situate nell’ambiente) (cfr. R. J. GERRIG-P. G. ZIMBARDO, *Psicologia generale*, Milano, Pearson 2012).

proposta di Dilthey contiene spunti rivoluzionari e ancora non pienamente sfruttati nelle scienze umane. Tuttavia, per lo studioso tedesco il metodo del comprendere fa parte, più che del sapere specifico della psicologia, caratterizzato da un intento terapeutico, di una universale filosofia della vita, ossia di uno sforzo di comprensione globale di tutte le forme di vita, organiche e spirituali, organizzate in un modello unitario.

Nel campo più strettamente psicologico va certamente menzionata la proposta teorica di Karl Jaspers. Medico, psichiatra e filosofo, Jaspers ha avuto grande influenza nello sviluppo di una concezione diversa di psicologia, proprio a partire dalla ripresa dell'idea del comprendere e dalla sua articolazione in vista della prassi psicologica e psicoterapeutica. La proposta metodologica di Jaspers è fondata su una *comprensione strutturale* delle dinamiche psichiche. Questo vuol dire che la psicologia deve partire dalla paziente e attenta descrizione dei sintomi per trovare dei *pattern* riconoscibili, delle strutture che si ripetono e identificano il quadro patologico. Per la psicologia comprensiva è importante non partire da una definizione preconcepita della malattia e neanche dalla ricerca delle cause dello stato patologico, ma dal riconoscimento individuale e dettagliato del quadro clinico e dei vissuti personali del malato, dei modi particolari in cui egli vive la malattia, delle sue forme espressive. Come si legge nella *Psicopatologia generale*, «dato che non possiamo mai percepire direttamente gli stati psichici degli altri come il loro stato fisico, si tratterà sempre e soltanto di una attualizzazione, di una partecipazione affettiva, di una comprensione»⁵.

Nella sua opera Jaspers mostra che per fondare efficacemente il metodo della comprensione della dimensione psichica è necessaria una radicale esplorazione dei movimenti opposti che caratterizzano la natura della psiche. Egli insiste sul fatto che «la vita psichica cosciente non è un agglomerato di singoli fenomeni isolabili, ma un insieme di relazioni in continuo svolgimento, dal quale noi tiriamo fuori e descriviamo le singole entità»⁶, e lo sviluppo continuo delle relazioni non avviene pacificamente, ma sotto la spinta degli opposti. La descrizione dei vissuti del malato deve, insomma, fare particolare attenzione alle opposizioni, ai contrasti, ai vissuti non uniformi riportati dal malato, per ritrovarvi una logica, un filo conduttore interno all'esperienza. I contrasti offrono possibili principi di interpretazione della realtà del malato e non si riducono, quindi, a meri

⁵ K. JASPERS, *Psicopatologia generale*, Roma, Il pensiero scientifico 1965, p. 58.

⁶ *Ivi*, p. 63.

ostacoli opposti alla spiegazione unitaria e sensata dei suoi comportamenti.

Quando il terapeuta incontra interruzioni dell'esperienza – il paziente arrossisce, respira affannosamente, non riesce a parlare – egli non vive questi momenti come semplici interferenze, ma come segnali di un'esperienza profonda che cerca espressione. Al contrario, il paziente "competente", ossia colui che viene alla seduta "preparato", p. es. provvisto di quaderno in cui ha organizzato i suoi pensieri, si presenta sovrano ed espone i suoi problemi con chiarezza e riflessione. La sua motivazione per il lavoro terapeutico sembra indubbia. Aggrappandosi al suo quaderno egli rivela però la sua chiusura verso il contatto diretto, la paura di perdere il controllo, il rifiuto di esporsi a un'interpretazione estranea, la paura di un'eccessiva vicinanza priva della possibilità di poterla controllare. Questa stessa paura indica a sua volta il suo grande bisogno di vicinanza, di supporto, di contatto. Non si tratta di un bisogno che possa essere immediatamente tematizzato e appagato dal terapeuta, eppure è questa la via che si offre per entrare davvero in contatto col paziente. Il terapeuta si colloca al centro della tensione tra la sovranità e il controllo e il bisogno opposto di abbandono e protezione, cercando di elaborare la sua comprensione del paziente a partire da questo conflitto.

Riflettendo su tali dinamiche, allo stesso tempo patologiche e terapeutiche, Jaspers cerca le forme fondamentali della comprensione psicopatologica muovendo dal presupposto secondo cui «la vita psichica e i suoi contenuti sono scissi in opposizioni» (*zerspalten in Gegensätze*)⁷. Tale scissione non corrisponde però a una statica contrapposizione. Qui interviene una delle distinzioni fondamentali del pensiero jaspersiano: la differenza tra comprensione statica (*statisches Verstehen*) e comprensione genetica (*genetisches Verstehen*) della dimensione psichica: «La prima riguarda le singole qualità psichiche e gli stati come vengono vissuti (fenomenologia), la seconda lo scaturire in modo distinto e separato dello psichico, come esso si muova in concatenazione di motivi, di improvvise trasformazioni dialettiche (psicologia comprensiva)»⁸. Per Jaspers comprendere da un punto di vista statico la psiche significa farne una "fenomenologia". Qui egli dimostra una visione limitante del metodo fenomenologico, riconducendolo a una descrizione delle singole qualità psichiche e degli stati psichici. La comprensione statica osserva insomma la psiche identificando gli elementi che la compongono e fornendone la "fotografia" più precisa

⁷ *Ivi*, p. 368.

⁸ *Ivi*, p. 332.

possibile. Si possono così indicare dei quadri descrittivi relativi a una coscienza “malinconica”, “depressiva” o “maniacale”, intendendo queste come qualità distinguibili e riconoscibili, coglibili in un determinato momento.

Al contrario, la comprensione genetica implica l’osservazione della genesi della condizione psichica nel vissuto della persona. Essa si concentra sul movimento attraverso cui gli elementi psichici si intrecciano, sgorgano l’uno dall’altro, si legano attraverso motivazioni reciproche, contrasti e movimenti dialettici ⁹. L’osservazione genetica si concentra sul flusso, sull’intreccio di questi stati o di queste qualità, non vedendoli più come immagini o momenti staccati, come i fotogrammi di una pellicola, ma come correnti indistinguibili di un unico fluire della coscienza. In questo senso, pur focalizzandosi sullo sviluppo dei caratteri personali, la comprensione genetica è completamente diversa dalla ricerca delle cause, propria delle scienze naturalistiche. Scopo dell’osservazione non è una spiegazione causale lineare, ma una visione comprensiva e dinamica dei processi che danno vita ai fenomeni psichici.

Tale processo diviene visibile nelle strutture motivazionali e negli effetti contrastanti che caratterizzano la psiche nella sua individualità. Per osservare la personalità, sia quella sana sia quella malata, ci chiediamo cosa *motivi* un certo stato mentale. Da quali esperienze è stato influenzato e plasmato? A quali altre condizioni interne è intrecciato? Seguendo questa linea di pensiero emerge la naturale interconnessione degli stati psichici e l’impossibilità di isolarli efficacemente: ad esempio, raramente ci troviamo *solamente* nello stato mentale del ricordare; per lo più percepiamo allo stesso tempo qualcosa di presente, avvertiamo altri bisogni e desideri, cerchiamo di reprimere un fastidio o una paura, e così via. La letteratura del Novecento è ricca di descrizioni letterariamente raffinate e psicologicamente acute di tali intrecci, da Marcel Proust a James Joyce, agli italiani Italo Svevo o Luigi Pirandello.

In queste descrizioni fluide e necessariamente ondivaghe diviene chiaro che la nostra psiche spesso funziona in modo dialettico. Questo vuol dire che la psiche funziona per contraddizione: un ricordo spiacevole subito ci respinge verso il presente, dove uno spunto piacevole ci consola e rilancia di nuovo la nostra attenzione verso l’attesa di maggiori soddisfazioni. Qui, la nozione di polarità ci aiuta a descrivere il conflitto primario dell’esperienza vissuta dall’essere umano: quello tra la soddisfazione e la

⁹ *Ibidem.*

frustrazione dei bisogni, tra l'attesa e la delusione, l'entusiasmo coraggioso del futuro e la paura che ci risospinge verso il passato e il noto.

Se dunque, per Jaspers, la comprensione statica ci offre un'immagine della psiche «scissa in opposti», alla visione dinamica essa si presenta come un «tenersi insieme di opposti e polarità» (*Zusammenhalten der Gegensätze und Polaritäten*), un «costante divenire dal morire»¹⁰. Per loro natura gli opposti tendono a separarsi, ma finché la vita di coscienza resta sana è ordinata da leggi e regolarità che permettono di compensare l'effetto distruttivo delle polarità con opposte tendenze all'unificazione e all'armonizzazione. La psiche umana è insomma il mobile risultato di entrambe le spinte, alla separazione e all'unificazione: «la misura della vita è l'altezza della plasticità e la guarigione è un progredire verso di essa»¹¹.

La polarità si manifesta così come una struttura specifica, propria della vita di coscienza, grazie alla quale aspetti e tendenze opposte riescono a convivere, senza collassare in una indistinta unità: «Le rappresentazioni evocano rappresentazioni opposte, le tendenze risvegliano delle contro tendenze, i sentimenti dei contro sentimenti [...] Dappertutto la comprensione deve seguire la traccia delle opposizioni»¹². La dialettica che costituisce il moto dell'anima diventa comprensibile solo se la si considera attraverso il modello della polarità. In tal modo, le stesse tendenze divergenti si rivelano non come mere contrapposizioni accidentali, contingenti, ma come componenti di una struttura determinata che dà forma alla psiche.

Proprio tale insistenza sulla logica della polarità e sul suo significato strutturale caratterizza l'approccio jaspersiano, e ne costituirà, come vedremo, anche il limite ermeneutico. Per Jaspers, «abbiamo bisogno di uno sguardo *universale* sull'opposizione: la vediamo *logicamente* in una molteplicità categoriale, come *realtà* nella sfera biologica e psicologica, spiritualmente come molteplicità spirituale che si può realizzare»¹³. Sembra dunque chiaro come sia proprio il rinnovamento del metodo della ricerca psicopatologica e della prassi terapeutica ad essa associata con una riscoperta dell'importanza di una comprensione fluida dei motivi della persona, della valorizzazione delle sue polarità interne e dei contrasti come chiavi di lettura efficaci della sua psiche a rendere Jaspers una delle voci più influenti per la riflessione filosofico-antropologica del Novecento. Il suo approccio sembra per molti versi convergere con il lavoro terapeutico

¹⁰ *Ivi*, p. 430.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, p. 368.

¹³ *Ibidem*.

e di ricerca avviato da Sigmund Freud con la scoperta della psicoanalisi. Vedremo, invece, come Jaspers rifiuti di riconoscere il potenziale della psicoanalisi per lo studio della personalità, rendendo in tal modo impossibile un incontro che, a mio parere, sarebbe stato altamente fecondo per entrambe le prospettive di ricerca e che si presenta oggi ancora come un *desideratum* per uno studio antropologico sensibile al tema del conflitto psichico.

3. Psicologia comprendente e psicoanalisi: un incontro mancato

L'ambivalenza è, per Freud e per tutta la tradizione psicoanalitica dopo Freud, un tratto distintivo della natura umana e, soprattutto, rappresenta la dinamica psichica propria dell'essere umano. Nel suo lavoro di ricerca e nella pratica terapeutica, la psicoanalisi disvela una pluralità di possibili applicazioni della nozione di polarità per la comprensione delle dinamiche psichiche, sforzandosi di descrivere il costante contrasto interno delle pulsioni che dà forma e orientamento alla vita psichica. La potenziale convergenza con l'approccio di Jaspers al pensiero della polarità sembra evidente. Eppure, benché la psicoanalisi miri a fornire all'intuizione della polarità una fondazione epistemologica coerente, essa non ha potuto attingere al lavoro fondativo compiuto da Jaspers con l'elaborazione del metodo della psicologia comprendente per via dello scetticismo mostrato da quest'ultimo nei confronti di presupposti psicoanalitici fondamentali.

L'incomprensione tra psicoanalisi e psicologia comprendente si incentra sulla questione dell'evidenza e sui limiti della comprensione. Jaspers accusa Freud di non tener conto delle barriere imposte alla comprensione sia dalla biologia sia dall'esistenza, e in questo modo di estendere il processo di comprensione a entrambi questi campi in modo privo di ogni legittimità¹⁴. Nella visione di Jaspers ciò produce un deragliamento metodologico che, infine, porta a ciò che egli considera come una mera «comprensione come se»¹⁵, ossia una comprensione dei processi psichici che sconfina nell'immaginazione e in ipotesi puramente speculative.

Per il filosofo, al contrario, la costituzione biologica dell'essere umano e allo stesso tempo la sua condizione esistenziale vanno accettate come necessari punti ciechi dell'introspezione, dimensioni che non possono essere attinte con evidenza dallo sforzo di comprensione psicologica e che

¹⁴ Interessante in questo senso è la critica secondo cui Freud avrebbe misconosciuto il valore dell'introspezione e la capacità dell'uomo di conoscersi, cercando invece ciò che l'uomo "è" (cfr. *ivi*, p. 824).

¹⁵ *Ivi*, p. 582.

ne costituiscono dei limiti naturali. In tal modo egli sembra identificare l'evidenza analitica con l'introspezione, misconoscendo ultimamente la specificità del metodo analitico. Inoltre, concentrando la sua ricerca prevalentemente sul problema dell'evidenza dell'esperienza, egli finisce per perdere di vista sia la nozione di polarità sia la stessa idea di conflitto, lasciando scivolare quelli che a mio parere costituivano non solo i risultati più significativi delle sue osservazioni ma ciò che avrebbe potuto costituire fertile terreno di incontro con Freud.

Effettivamente, la critica di Jaspers va persino oltre. Egli reclama infatti la necessità di identificare delle strutture ideal-tipiche all'interno della psiche che servano da fondazione dell'evidenza stessa. L'evidenza dei vissuti e delle loro dinamiche interne e conflittuali non sembra più potersi fondare su se stessa, ma esige una fondazione a priori da parte di strutture invarianti e riconoscibili. È questo un momento altamente significativo per lo sviluppo della psicologia ermeneutica jaspersiana.

Heinz Moritz Graumann, filosofo e psicologo contemporaneo, sottolinea come, facendo riferimento alle strutture ideal-tipiche, Jaspers sembri ricadere in una teoria statica della comprensione, abbandonando così il campo dell'approccio genetico ¹⁶. La ricerca di strutture ideal-tipiche sembra infatti un tentativo di tornare a cercare delle definizioni relativamente stabili, fisse, dei caratteri delle persone. Sembra che si tenti di delineare delle "tipologie" di caratteri, piuttosto che osservare la personalità nel suo farsi fluido, ambiguo, mai definito una volta per tutte. Per la stessa ragione e nel medesimo movimento che torna a fissarsi in strutture invarianti, anche l'idea di polarità perde la sua significatività. Essa sembra infatti incoerente rispetto alla descrizione statica della realtà interiore basata sull'analisi di singoli atti psichici.

In conclusione, con l'influenza esercitata sul pensiero filosofico e sulla psicologia ermeneutica del Novecento l'approccio di Jaspers alla vita psichica ha rafforzato le riserve nei confronti della psicoanalisi. In questo modo egli ha contribuito a far sparire dal dibattito della ricerca psicologica e filosofica contemporanea i promettenti risultati raggiunti dalla psicoanalisi nei riguardi di questioni epistemologiche e antropologiche. Un fruttuoso approccio alla comprensione della crucialità del conflitto nella natura umana e nell'esperienza umana è andato, così, perduto. Allo stesso tempo, tale incontro mancato ha reso impossibile attingere agli strumenti

¹⁶ H. GRAUMANN, *Versuch einer historisch-kritischen Einleitung in die Phänomenologie des Verstehens*, Diss., München 1924.

metodologici ed epistemologici elaborati dalla fenomenologia e dall'ermeneutica per supportare la comprensione psicoanalitica dell'ambivalenza. Questa doppia perdita ha reso più difficile interpretare l'ambiguità e il conflitto come tratti fondamentali della natura umana e mettere così a fuoco la dinamica conflittuale caratteristica della psiche umana.

Ciò nonostante, a mio parere le osservazioni compiute da Freud, dai suoi allievi e dagli psicoanalisti contemporanei (Sándor Ferenczi, Donald W. Winnicott, Wilfred Bion) sono centrali per intraprendere lo sforzo di un'interpretazione adeguata della natura umana che prenda le distanze da fraintendimenti naturalistici e idealistici. Malgrado la formazione medica di Freud, infatti, la psicoanalisi persegue uno studio della psiche umana che non la riduca a mera natura. Da una parte, essa non descrive i rapporti tra le esperienze come una relazione causale tra stati di cose e distingue chiaramente il piano del vissuto dalle relazioni fisiologiche, neurologiche e cerebrali. Dall'altra, la psicoanalisi non intende neanche cedere a una rappresentazione "idealistica" della persona. In questo senso la persona non è intesa come puro spirito o come un soggetto assoluto, sciolto da legami, che crea e forma la realtà attorno a sé. Per via della sua relazione col corpo, dei suoi condizionamenti sociali, delle sue interdipendenze psichiche, la persona non si può intendere in modo univoco come uno spirito assolutamente libero. La psicoanalisi cerca piuttosto una via di mezzo tra posizioni naturaliste e idealiste, mirando a una descrizione più complessa e comprensiva della persona umana.

In quel che segue cercherò di illustrare brevemente alcuni approcci psicoanalitici utili a mettere a fuoco la natura conflittuale e ambigua dell'essere umano. Per poter essere fruttuosamente sfruttati per delineare una teoria comprensiva del conflitto, gli studi psicoanalitici esigono però una fondazione preliminare. Io credo che tale fondazione possa essere realizzata su base fenomenologica: è in particolare la fenomenologia intenzionale-genetica sviluppata da Edmund Husserl a poter fornire, a mio parere, una fondazione conoscitiva, epistemologica solida alle osservazioni empiriche raccolte nella prassi terapeutica della psicoanalisi. Prima di giungere però a quest'ultimo passo, prendiamo in considerazione alcune prospettive psicoanalitiche sul conflitto.

4. Conflitto e genesi della personalità: il punto di vista della psicoanalisi

Léon Wurmser, grande psicoanalista svizzero morto nel 2020, afferma che la psicoanalisi è in senso proprio una scienza del conflitto ¹⁷. Il punto di partenza di tale scienza è l'evidenza della scissione (*Spaltung*), ossia la consapevolezza di una frattura, un conflitto irrisolto che abita al cuore della personalità, di un luogo profondo in cui parti contrastanti della personalità non riescono a trovare unificazione e riconciliazione. Il lavoro psicoanalitico parte, in tale visione, dall'osservazione della realtà scissa del sé e del mondo, e procede mettendo a tema l'esperienza di «brusche opposizioni» ¹⁸ caratteristica della vita psichica umana. Egli si concentra così sulla figura del tragico: «Nell'esperienza tragica, tutta l'esistenza sta all'ombra di conflitti insolubili di coscienza, di valore o di lealtà. Oppure è condannato alla lotta e alla sofferenza dall'antagonismo tra la necessità interiore e le limitazioni esterne. Da questo conflitto interiore e spesso anche esteriore, da questa lotta e sofferenza, si risveglia l'intuizione più profonda, senza però riuscire a conciliare gli opposti vissuti come assoluti e ad abolire finalmente la sofferenza» ¹⁹. La personalità tragica non si libera della contraddizione e della sofferenza. Essa se ne lascia piuttosto guidare per giungere a una comprensione più profonda di sé e del mondo. Le opposizioni e i conflitti diventano così la chiave per l'interpretazione del vissuto del paziente e del suo mondo.

Tali contrapposizioni psichiche si esprimono ulteriormente nella polarizzazione del bene del male, di giustizia e ingiustizia, di gioia e dolore, di grandezza e nullità, di fiducia ed orrore. Wurmser ricostruisce tali contrasti attraversando la letteratura, il mito, la filosofia antica, le Scritture, per esempio analizzando le figure di Antigone e Creonte a proposito della giustizia ²⁰ o il salmo 34.19 sui cuori infranti e sull'isolamento che sorge dal dolore ²¹. Ancor più radicali risultano, poi, le opposizioni che fungono da polarizzazioni di base e strutturano, così, l'intero dell'esperienza: quelle che riguardano l'interno e l'esterno, l'attività e la passività. Si tratta di polarizzazioni che non necessariamente devono essere rese tematiche ed esplicitate in conflitti morali o in emozioni contrastanti. L'intera esperienza, anche quella apparentemente neutrale, si incardina su strutture po-

¹⁷ L. WURMSER, *Die zerbrochene Wirklichkeit. Psychoanalyse als das Studium von Konflikt und Komplementarität: Die Suche nach dem Absoluten und das Finden des Masses*, Padeborn, Vandenhoeck & Ruprecht 2001.

¹⁸ *Ivi*, p. 12.

¹⁹ *Ivi*, p. 125.

²⁰ *Ivi*, pp. 129 sgg.

²¹ *Ivi*, pp. 17 sgg.

larizzate e polarizzanti che contribuiscono a renderla significativa e a orientarci.

Sebbene il tema del conflitto abbia acquisito sempre più importanza nella psicoanalisi contemporanea, già per Freud la vita psichica è il terreno di lotta e conflitto tra tendenze opposte o, se vogliamo descriverla in termini statici, essa consiste in coppie di contraddizioni e di opposti²². Lo scopo della psicoanalisi è di determinare in che modo queste posizioni diano forma l'una all'altra, plasmando una relazione reciproca, ossia cercare di capire come l'una influenzi l'altra e quali tendenze irradiano l'una dall'altra. Così egli descrive per esempio la polarità attraverso cui si dà la pulsione fondamentale, la pulsione erotica: «L'osservazione clinica ci mostra non solo che l'odio è invariabilmente l'inatteso accompagnatore dell'amore (ambivalenza), non solo che spesso esso precorre l'amore nelle relazioni fra gli uomini, ma anche che in alcune occasioni l'odio si trasforma in amore, e l'amore in odio»²³. Esempi classici di tale dinamica sono i fenomeni prodotti da attrazione e repulsione, che agiscono sempre insieme, contemporaneamente, l'una sull'altra, rendendo accidentati e non lineari i percorsi che ci conducono all'oggetto desiderato e verso le persone con cui siamo in relazione. Succede, così, che rifuggiamo il contatto proprio con coloro con i quali più desideriamo entrare in relazione e anche quando la tendenza opposta prevale e riusciamo ad avvicinarci all'altro, tale avvicinamento non è diretto, ma cerca vie traverse di appagamento.

I concetti di opposizione e contraddizione, polarità e ambivalenza sono presenti ad ogni livello e in ogni momento dello sviluppo della teoria psicoanalitica di Freud. Essi giocano un ruolo descrittivo, sono dunque degli strumenti volti a illuminare il vissuto del paziente, ma sono anche descritti a loro volta come risultati conclusivi e persino come postulati ontici della teoria. Servendosi di tali concetti, Freud cerca di determinare dei tratti della natura umana fattuali, cioè concreti, empirici, legati alla prassi, e allo stesso tempo necessari, essenziali.

Già nel 1892 egli ricorre al termine “contro volontà” (*Gegenwille*) per descrivere la dinamica del conflitto primario della psiche, ossia della relazione conflittuale che fa sì che ogni desiderio sia immediatamente legato a una paura, una repulsione, a una tendenza contraria. Tale nozione anti-

²² Si veda a titolo di esempio la descrizione delle «coppie antitetiche sadismo-masochismo e piacere di guardare-esibizionismo» presentata in S. FREUD, *Pulsioni e loro destini*, in *Metapsicologia* [1915], in *Opere di Freud*, vol. 8, Torino, Bollati Boringhieri 1976, pp. 22 sgg.

²³ S. FREUD, *L'io e l'Es* [1923], in *Opere di Freud*, vol. 9, Torino, Bollati e Boringhieri 1977, pp. 504-505.

cipa il noto concetto di “difesa” (*Abwehr*) che verrà introdotto due anni dopo, nel 1894, in *Die Abwehr-Neuropsychosen* ²⁴.

A partire dal 1923 nel saggio *L'io e l'Es* ²⁵ Freud esplicherà il significato psicodinamico della difesa nella formazione della personalità. In senso psicodinamico la contro-tendenza sempre connessa a un desiderio assume una funzione protettiva ed è espressione del bisogno di autodifesa, sfondo costante della vita psichica. Freud usa il termine “difesa” per descrivere attività e processi per lo più inconsci che permettono all'individuo di evitare, rendere inefficace o alleviare affetti, sentimenti o idee spiacevoli, spaventosi o minacciosi.

In virtù del meccanismo di difesa, la pulsione psichica è per lo più accompagnata da una certa cautela, inibizione, relativizzazione o addirittura repressione. L'aggressività è inibita, le passioni potenti sono domate, le situazioni che provocano ansia sono evitate. Da un lato, queste attività hanno una funzione protettiva e ci permettono di trovare un posto appropriato nella società, trovando inconsciamente soluzioni di compromesso per i nostri bisogni. In società, per esempio, facciamo attenzione alle buone maniere a tavola, anche se siamo molto affamati e vorremmo lanciarci sul cibo offerto senza usare forchetta e coltello, o moderiamo le espressioni d'amore e le effusioni testando la situazione per non subire un rifiuto indesiderato.

In questa dinamica si esprime il mobile rapporto reciproco tra le tre dimensioni da cui l'io, secondo Freud, dipende per il suo sviluppo e che si trovano in un costante attrito reciproco. La prima è costituita dal mondo esterno, dall'ambiente circostante che ci mette a confronto con resistenze e limiti di ogni tipo. Sin dalla prima infanzia il mondo si presenta come un invito ad esplorare e, allo stesso tempo, come una minaccia. La seconda dimensione è invece data dal cosiddetto super-Io, ossia dalla forza interiorizzata della cultura, dell'educazione, delle norme che strutturano la nostra coscienza. Questa incarna i nostri freni interni, l'interiorizzazione degli ostacoli alla realizzazione dei desideri, la nostra capacità e persino il bisogno di dominare noi stessi. Infine si dà l'Es come luogo di istinti, pulsioni, affetti e di tutta l'energia che spinge in avanti la vita psichica.

Ogni volta che l'io avverte una certa pulsione, un impulso, si attiva una dinamica interna che coinvolge tali tre dimensioni. L'io desidera seguire la pulsione, assecondarla e realizzarne lo scopo, ma avverte allo stesso

²⁴ S. FREUD, *Sulla teoria dell'attacco isterico*, in *Opere di Freud*, vol. 1, Torino, Bollati e Boringhieri 1977.

²⁵ S. FREUD, *L'io e l'Es* [1923], cit., pp. 471-522.

tempo la necessità di difendersi da questo stesso impulso. La difesa è una funzione inconscia: l'io si difende dalle sue stesse pulsioni perché le trova pericolose; esse minacciano il suo equilibrio, il suo controllo. Ogni desiderio profondo, per esempio il desiderio di potere, il desiderio di dominare la situazione in cui sono, mira certo alla propria realizzazione, per esempio facendomi esporre in una situazione pubblica. Allo stesso tempo tale desiderio mi espone ai pericoli connessi all'imporsi su altri, al primeggiare, all'attrarre l'attenzione. È per questo che il mio io cerca di difendermi da questo stesso desiderio e mi fa avvertire contemporaneamente l'impulso opposto, la spinta a scusarmi, a defilarmi, a mostrarmi inoffensivo.

Per Freud, come è noto, il primo (prototipico) meccanismo di difesa è la rimozione (*Verdrängung*), «uno stadio preliminare della condanna, qualcosa che sta a metà fra la fuga e la condanna»²⁶. Già nella sua condizione intermedia, ambigua, tra la fuga e la condanna, la rimozione rivela il suo nucleo contraddittorio. Il desiderio rimosso è un desiderio non saputo, la cui efficacia però non è annullata, ma mediata, mascherata, trasfigurata.

Ciò avviene soprattutto nelle fasi di sviluppo della psiche in cui l'individuo umano esce dalla forma di relazione primariamente diadica madre-bambino o *care giver*-bambino e sperimenta la cosiddetta triangolazione da parte di un terzo. Secondo Freud, questa è la fase in cui si forma la relazione con il padre, oltre a quella con la madre, e si avvia un processo di socializzazione più complesso. In questa fase si destano rivalità e il bambino fa esperienza del divieto di atti libidinosi. L'individuo in via di sviluppo si trova di fronte a desideri che sperimenta come pericolosi, desideri che portano alla punizione e al rifiuto. Il bambino – prototipico per Freud – impara che non gli è permesso fare tutto ciò che il padre è autorizzato a fare in relazione alla madre. Dolorosamente, egli impara che i suoi desideri sono proibiti e devono essere rimossi, anche se, o proprio perché, essi sono molto vivi e quasi violenti. Nella dinamica della psiche, di solito l'individuo riesce a “rimuovere” o reprimere il potente desiderio di sostituire il padre per amare la madre. Il desiderio originale diventa presto irriconoscibile, ma nella sua nuova forma rimossa continua ad agire come forza motrice del nostro comportamento e delle nostre intuizioni. Per Freud, questa è precisamente la fonte delle nostre identificazioni (con la madre o il padre), cioè il processo che definisce la nostra personalità²⁷.

²⁶ S. FREUD, *La rimozione*, in *Metapsicologia* [1915], in *Opere di Freud*, vol. 8, cit., p. 36.

²⁷ Freud descrive così il complesso edipico nei bambini maschi: «L'impostazione ambivalente verso il padre e l'aspirazione oggettuale esclusivamente affettuosa riferita alla madre costituiscono per il maschietto il contenu-

Con il progressivo incremento del materiale analitico appaiono nella teoria freudiana sempre più coppie di opposizioni, tratte direttamente dalla dinamica psichica. Queste sono le tendenze e controtendenze responsabili dei lapsus freudiani, che non sono altro che compromessi che sorgono informa di sintomi di malattia e di produzione di sogni, scopi conflittuali attivi e passivi della libido, antagonismi nel campo degli impulsi parziali, così come esperienze quotidiane di ambivalenza che qualunque essere umano considerato normale conosce per esperienza diretta.

5. Le polarità di attivo e passivo, interno ed esterno, piacere e dolore

L'idea freudiana di polarità rimane per lungo tempo non tematizzata, anche se è ampiamente usata in modo implicito ed è sviluppata nelle descrizioni delle singole dinamiche psichiche. Tuttavia nel saggio *Triebe und Triebchicksale (Pulsioni e loro destini)* del 1915 egli sembra sforzarsi di raggiungere una teoria generale di questa sua idea fondamentale. In questo saggio Freud osserva come il risvegliarsi degli impulsi sia influenzato da tre polarità fondamentali. Tali polarità determinano la destinazione degli impulsi, cioè gli oggetti che attraggono e orientano il nostro desiderio, e in tal modo governano in generale la vita psichica.

La prima polarità che dà forma agli impulsi è quella che si instaura tra attività e passività. Freud interpreta attività e passività in termini di forze biologiche: la loro dinamica fa infatti riferimento alle pulsioni che, nascendo dai bisogni fisiologici, hanno una fonte immediatamente corporea. L'esempio classico in questo campo è la pulsione sessuale: questa può essere attiva (e delineare la figura del conquistatore) o passiva (manifestando il desiderio di esser conquistato, dominato). Pur nascendo dal corpo ed esprimendone un bisogno fisiologico, dunque, le pulsioni non assumono, secondo Freud, una forma univoca, non sono riducibili ad una spinta meccanica, non hanno il loro destino in se stesse, ma si differenziano e si modulano seguendo la polarizzazione elementare dell'attività e della passività.

La seconda polarità degli impulsi oppone l'io al mondo esterno. Questa è interpretata da Freud come una polarità "reale", ossia derivante dal nostro modo di esistere. Noi abbiamo un mondo interiore, il nostro io, e un mondo esteriore, l'ambiente circostante. Tra questi due orizzonti, entrambi fondamentali e ineliminabili, non sempre si instaura però un armonioso

to del complesso edipico nella sua forma semplice e positiva» (S. FREUD, *L'io e l'Es* [1923], cit., p. 494).

rapporto di continuità. Molto più spesso tale relazione è caratterizzata da contraddizioni e attriti che caratterizzano mondo interiore e mondo esteriore come poli opposti. Come si vede, ciò che sopra è stato visto come una dimensione responsabile dello sviluppo dell'io, viene ripensata in *Triebe und Triebchicksale* in modo esplicito all'interno di una dinamica di polarizzazione.

Infine, l'ultima polarità che struttura gli impulsi psichici è la cosiddetta polarità "economica" che contrappone il piacere e il dispiacere. Freud usa il concetto di "economia" perché immagina la psiche come una economia domestica di forze, di energie, che si tratta di investire o preservare, di spendere o conservare. Il piacere e il dispiacere sono le forme più elementari di tale economia: pur cercando continuamente di massimizzare il piacere e di evitare il più possibile il dispiacere, tali due polarità si rivelano per lo più nella loro peculiare inseparabilità. Un esempio è l'attività fisica che risponde certamente a un bisogno fisiologico e porta quindi con sé un piacere e una soddisfazione evidente, ma si esprime allo stesso tempo nello sforzo e nella fatica, in una sottile forma di dolore che va accettata e assunta per non rinunciare ai vantaggi del movimento. Ogni polarizzazione pone dunque l'essere umano davanti ad opzioni comportamentali che non mirano in realtà ad escludere uno dei poli in contrasto. Non è effettivamente mai possibile disgiungere fino in fondo il piacere dal dispiacere. La scelta riguarda piuttosto la possibilità di accettare e potenziare la polarità nel suo complesso, vivendo fino in fondo l'esperienza nella sua specifica e irrisolvibile ambiguità, o nel ritrarsi e rifiutare *l'intero dell'esperienza*, rinunciando a determinate dimensioni della nostra vitalità per proteggerci dal conflitto che esse portano con sé.

In conclusione, la polarizzazione delle pulsioni descritta in *Triebe und Triebchicksale* e il «modello strutturale della personalità psichica» presentato in *L'io e l'Es*, che mette al centro della personalità e della sua storia l'opposizione di io, Es e super-io, rappresentano una svolta essenziale nel pensiero psicoanalitico della soggettività e in generale nella nostra possibilità di comprensione della natura umana. In contrasto con le teorie filosofiche tradizionali del soggetto, la teoria freudiana sviluppa una struttura molto complessa, sfaccettata e dinamica della personalità psichica. L'io non rappresenta, in questa visione, un vero e proprio soggetto, non è un fondamento solido, il supporto autonomo dell'azione soggettiva. Preso nella dinamica conflittuale delle dimensioni polarizzanti, sottoposto alla legge psicomotricità che lega impulso e difesa, l'io non è del tutto libero. Anche quando non incontriamo direttamente un ostacolo esterno, la no-

stra autonomia non è assoluta. La nostra pur essenziale libertà è invece abitata e segnata da un conflitto interno che la limita, ma allo stesso tempo la rende determinata, individuale, concreta.

Esposto alle richieste che vengono dalla sua stessa corporeità, dagli impulsi, così come dal mondo esterno e dal mondo sociale nella forma di norme morali e culturali, l'io è avviluppato in molte dipendenze e deve affrontare il conflitto su più livelli. C'è la dipendenza verso il nostro inconscio, verso il nostro passato, la pressione inconscia di esperienze subite che non ci lasciano in pace, di traumi e cesure. Ci sono le dipendenze nei confronti del nostro corpo, dei nostri bisogni fisici. Ci sono le dipendenze verso il super-io, cioè verso le norme che abbiamo interiorizzato e che incarniamo in modo persino irriflesso nei comportamenti quotidiani. Le norme sociali, le norme di buona educazione, tutto questo ci condiziona così che, anche quando – ad un livello conscio – agiamo liberamente, in effetti stiamo tenendo conto di tutte queste dipendenze e siamo impegnati in un inesausto lavoro sotterraneo di mediazione, trasformazione e superamento dei conflitti che ne derivano. Per quanto la nostra azione possa essere consapevole e libera, per esempio nello svolgimento del nostro lavoro, il nostro tono di voce, la postura che assumiamo, la scelta dell'abbigliamento ecc. costituiscono tutti momenti fortemente condizionati dai bisogni del corpo e dalle norme della socializzazione.

In questa visione, l'io non è un mero residuo della coscienza, esso non si riduce a punto emergente della coscienza, a soggetto che liberamente riflette su se stesso, astratto, slegato da tutto. L'io è piuttosto un "agente", un'istanza caratterizzata più che dalla riflessione e dalla contemplazione, dal costante lavoro continuamente necessario per equilibrare tutte le richieste e le spinte che pervengono dalle dimensioni più diverse. L'essenza della struttura dell'io sta dunque proprio nel compito di continua gestione del conflitto. È così che si determina la vita e si dà forma alla nostra vita quotidiana. Per realizzare un tale compito, l'io deve essere in grado di integrare le tendenze contraddittorie, deve unificare le esigenze e desideri all'interno della personalità psichica, rendendoli adatti all'integrazione sociale. Nel corso della sua faticosa e tutt'altro che lineare evoluzione psichica, il bambino impara a gestire i suoi impulsi per adattarli alla vita sociale. Per diventare un essere umano a tutti gli effetti egli impara ad aspettare, a rimandare la soddisfazione dei suoi bisogni, ad accettare che anche l'appagamento dei bisogni più perentori, essenziali e innocenti non possa per lo più avvenire immediatamente. Questa stessa capacità di controllarsi diventa, poi, una fonte di piacere e di soddisfazione in se stesso.

sa, essa si traduce nella coscienza di autonomia, entra a sua volta a far parte della dinamica psichica, attivando così una nuova fonte di conflitti, quelli tra il bisogno di autonomia e il desiderio di dipendenza e protezione.

La gestione del conflitto non è quindi solo una necessità, ma è anche la prima e fondamentale forma del nostro scoprirci come soggetti individuati e autonomi. La capacità di gestire i molti conflitti della personalità diventa l'espressione della nostra libertà. Ora scopriamo che la gestione del conflitto non è solo un peso, una condanna insita alla natura umana, ma ciò che dà significato concreto e reale alla nostra libertà. La persona libera non è la persona che si muove astrattamente in un mondo ideale e senza conflitti, ma colui che prende coscienza del conflitto stesso, che lo affronta, trovando strategie per gestirlo. La scienza del conflitto diventa allora uno strumento per scoprire il significato profondo della libertà della persona. In questo modo, essa può offrire anche strumenti essenziali a chi lavora con altri, agli educatori che hanno il compito di aiutare altri a sviluppare la propria autonomia. L'essenza del compito educativo risiede nel prendere in carico la libertà di altri, sostenendo la personalità in via di sviluppo nella scoperta del significato proprio della sua autonomia. La scienza del conflitto può aiutare a svolgere tale compito in modo più profondo, non ricorrendo solo a meccanismi normativi, ma radicando la propria azione in una comprensione differenziata della dinamica conflittuale della personalità.

6. La psicoanalisi come strumento per la trasformazione del conflitto

Intendendo il conflitto come la forma basilare del rapporto che si instaura tra le diverse componenti della personalità (l'io, l'inconscio e il super-io) la teoria psicoanalitica lo riconosce come il modo dinamico in cui la personalità si sviluppa e si definisce progressivamente. Come abbiamo già osservato, però, la psicoanalisi non persegue un interesse solo teoretico, legato allo studio delle dinamiche psichiche. Essa si distingue piuttosto sin dall'inizio per un intento pratico, terapeutico, e mira pertanto a fornire strumenti non solo per la comprensione, ma anche per il cambiamento e l'evoluzione della personalità.

In questo senso, un risultato fondamentale delle analisi di Freud, poi sviluppato in modi originali dai suoi allievi e successori, consiste nella descrizione dei processi elementari implicati dalla *trasformazione* del conflitto. Con trasformazione intendiamo una modalità costruttiva di gestione del conflitto che caratterizza il rapporto tra le componenti della

personalità. Per la psicoanalisi la trasformazione è una chiave terapeutica fondamentale e sono di grande interesse sia le soluzioni di successo sia quelle fallimentari che il soggetto sperimenta in una situazione conflittuale. Le soluzioni efficaci non risolvono il conflitto, ma lo trasformano in energia dinamica, in azione, in consapevolezza. Le soluzioni inefficaci, invece, vanno in direzione patologica, nella direzione della separazione tra le componenti della personalità. Tutte queste strategie attingono tuttavia ad un'unica radice, ossia al già citato meccanismo della difesa pulsionale. Le soluzioni di successo sono quelle creative, che ci consentono di sfruttare l'energia del conflitto. Un buon esempio è l'arte che dà voce ai conflitti interiori dell'artista: sforzandosi di giungere al fondo delle proprie contraddizioni e di esprimerle in modo adeguato, l'artista crea qualcosa di unico, dal valore universale. Al contrario, le soluzioni fallimentari ci portano a reprimere, a dimenticare, a respingere il conflitto, come può avvenire nelle nevrosi o nelle psicosi.

Agendo essenzialmente a livello inconscio, il meccanismo della pulsione e della difesa elude la capacità riflessiva del soggetto. L'io non lo applica in modo consapevole, ossia non è in grado di *decidere* di ricorrervi, determinando in modo consapevole quando e dove applicarlo. Il meccanismo di difesa si attiva piuttosto in modo inconsapevole.

Questo però non implica che le trasformazioni, pur inconscie, del conflitto rimangano invisibili. Malgrado il loro carattere elusivo i meccanismi di difesa possono essere compresi nel contesto del lavoro psicoanalitico, durante la terapia. La comprensione psicoanalitica non mira in tal senso a una mera ricostruzione del passato. Essa non si chiede cosa sia materialmente avvenuto nel passato, non ricostruisce i fatti, gli eventi reali. Essa si sforza piuttosto di dispiegare i conflitti inconsci e i processi di trasformazione del conflitto che hanno avuto luogo a livello inconscio per esplorarne le potenzialità e i limiti. La tecnica psicoanalitica mira effettivamente non a risolvere o eliminare i conflitti psichici, bensì ad ottenerne una consapevolezza sfaccettata e differenziata e ad attivarne così l'energia emancipativa. A questo scopo essa ricorre al metodo delle libere associazioni, all'analisi dei compromessi sperimentati dall'io nella forma di sintomi, sogni, lapsus e si concentra in particolare sull'analisi delle dinamiche di transfer e contro-transfer nelle situazioni intersoggettive attuali ricreate nel *setting* terapeutico.

Lo scopo ultimo di tale lavoro esplorativo risiede in una trasformazione del conflitto che consenta lo sviluppo della personalità in vista di forme di integrazione dei poli contraddittori, differenziate a seconda dei diversi li-

velli di maturità. Il termine “integrazione” è qui di fondamentale importanza perché implica una forma di crescita, di armonizzazione problematica e dinamica, di completamento reciproco, molto lontano dalla semplice idea di risoluzione. Concretamente questo significa che attraverso la trasformazione del conflitto il soggetto si esercita ad affrontare la paura che accompagna ogni desiderio, continua ad amare malgrado la frustrazione e l’aggressività che pure sente e riconosce in se stesso, sperimenta la capacità e la disponibilità a realizzare i propri piani malgrado l’inevitabile incertezza e la mancanza di esperienza precedente.

Nel corso del nostro sviluppo non riusciamo sempre a realizzare questi compiti. Particolarmente la psicoanalisi contemporanea mostra che il successo o il fallimento dell’integrazione psichica non dipende soltanto da noi, ma include l’esperienza di un mondo circostante che ci sostiene.

Quando il nostro sforzo di trasformazione del conflitto fallisce, insistiamo sul polo della contraddizione che è oggetto del nostro desiderio e nello stesso tempo operiamo una scissione nei confronti del polo di cui abbiamo paura. In questo modo cerchiamo di ignorare la necessaria co-appartenenza reciproca di entrambi i poli. Neghiamo, idealizziamo, razionalizziamo, ci ostiniamo ad amare una persona che non ci ama, continuiamo ad innamorarci di una tipologia di persone con cui non possiamo avere una vera e piena relazione, per esempio perché sono già impegnate. In tutti questi casi stiamo ignorando e negando che oltre a volere una relazione, noi anche non la vogliamo. Vogliamo stare con qualcuno, ma abbiamo paura di stare veramente con qualcuno e così ci ritroviamo sempre in situazioni in cui una relazione è impossibile. Sul lavoro, ci aggrappiamo a piani non realistici oppure non osiamo cominciare niente di nuovo. Nei rapporti con i colleghi, attribuiamo i nostri impulsi negativi esclusivamente ad altri, cioè proiettiamo su di loro l’ostilità che abbiamo in noi. Oppure incolpiamo noi stessi anche quando non possiamo aver avuto alcuna influenza sugli eventi, come quando ci incolpiamo dell’infelicità dei nostri genitori, pur essendo in realtà del tutto estranei ai fatti. Questi processi rendono possibile il nostro sviluppo soggettivo, il determinarsi della persona dal punto di vista psico-genetico. Nello stesso tempo, però, la capacità dei singoli di trasformare i conflitti interiori influenza la formazione della nostra realtà sociale, della nostra relazione con altri, della nostra capacità di valutare e giudicare la realtà.

In questa prospettiva il conflitto è da considerarsi come un fenomeno dinamico non immediatamente accessibile all’analisi. Questo vuol dire che è un nodo dell’esperienza di cui non si può veramente parlare, che

non si può tradurre immediatamente in parole. Ci troviamo di fronte a campi di esperienza che da un punto di vista fenomenologico possono essere designati come la sfera ante-predicativa dell'esperienza, ossia esperienze che non possono essere trasformate in proposizioni, formulate in frasi, ma restano a un livello pre-linguistico.

Questo è il campo di passività che determina in modo essenziale l'orizzonte motivazionale dei soggetti. A breve vedremo come tale passività possa essere esplorata con i mezzi della fenomenologia genetica del mondo della vita. Tuttavia, prima di passare al capitolo successivo, è importante fare riferimento al ruolo significativo giocato dalla dinamica del conflitto nell'esperienza umana, sia nella prospettiva biografica, ontogenetica, del divenire se stessi, sia nella comprensione dei nessi di esperienza soggettivi che assumono il significato di una genesi attuale²⁸.

7. Ontogenesi e genesi attuale come dinamiche motivazionali

Il già citato Stavros Mentzos (1930-2015), psicoanalista tedesco contemporaneo di origini greche, dedica molta attenzione al conflitto psicogenetico, ossia al ruolo del conflitto nella genesi della personalità psichica. In *Neurotische Konfliktverarbeitung*²⁹ egli espone sistematicamente e differenzia forme e livelli multipli di conflitto che appartengono tutti alla psicogenesi dell'individuo umano. Egli osserva come nel processo in cui si forma il singolo individuo si presentino conflitti esterni ed interni: il conflitto esterno interessa un bisogno personale (p. es. il bisogno di libertà) che si scontra con un impedimento esterno (p. es. nel caso di una condanna detentiva)³⁰. Un potere esterno, l'autorità, l'istituzione, si oppone qui a una tensione individuale verso la libera espressione. Ogni forma d'educazione ripropone e modula tale attrito tra la norma e il desiderio di libertà. Al contrario, il conflitto interno riguarda lo scontro tra bisogni opposti all'interno dell'individuo stesso. È il caso del bisogno di rilassamento e passività che si scontra con il desiderio di attività e l'ambizione di realizzare i propri scopi, oppure del bisogno di sicurezza e di accettazione e riconoscimento che si esprime nel subordinarsi al gruppo o all'istituzione cui si oppone il bisogno di controllare e dar forma indivi-

²⁸ La nozione della genesi attuale è da far risalire a Kurt Lewin il quale sviluppa questo concetto all'interno della sua teoria del campo (cfr. K. LEWIN, *Principi di psicologia topologica*, Firenze, Edizioni OS 1961).

²⁹ S. MENTZOS, *Neurotische Konfliktverarbeitung: Einführung in die psychoanalytische Neurosenlehre unter Berücksichtigung neuer Perspektiven*, Berlin, Fischer 2000. In italiano cfr. S. MENTZOS, *I disturbi nevrotici come elaborazione patologica del conflitto*, in «Psicoterapia e scienze umane», 1, 2002, pp. 1-14.

³⁰ S. MENTZOS, *Neurotische Konfliktverarbeitung*, cit., p. 74.

dualmente alla propria situazione di vita e di dominare le dinamiche inter-soggettive.

I conflitti interni possono svolgersi al livello cosciente, ma in gran parte hanno luogo al livello inconscio. Un esempio di conflitto interno inconscio è per Mentzos il desiderio erotico e di vicinanza col partner e la resistenza inconscia che può sorgere dalla paura che il contatto sessuale possa significare una violazione del tabù dell'incesto. La maggior parte dei disturbi neurotici e psicosomatici si possono far risalire a questo tipo di conflitto e il sintomo visibile rappresenta un compromesso trovato dalla psiche per affrontare il conflitto stesso. Mentzos utilizza in questo contesto la nozione di motivazione che noi approfondiremo più avanti dal punto di vista fenomenologico. Già qui è importante però notare come per questo autore il conflitto non sia una struttura statica, bensì esso risalga allo «scontrarsi inconscio, all'interno della psiche, di un fascio di motivazioni (*Motivationsbündel*) contrapposte»³¹.

In questo contesto egli prende in considerazione le prime forme della dinamica individualizzante, ossia della dinamica che porta a definire l'individuo, stabilizzandone le caratteristiche individuali. Le dinamiche individualizzanti si attivano già nel cosiddetto sviluppo pre-edipale del soggetto umano, cioè in una fase molto primitiva dello sviluppo della personalità (0-3 anni). Sebbene sia la fase edipale il momento in cui il conflitto della vita personale esplode e diventa evidente, secondo le osservazioni di Mentzos, già la fase dello sviluppo che precede il maggiore conflitto che secondo Freud contribuisce alla costruzione della personalità non è una fase omogenea, priva di contraddizioni, puramente passiva. Al contrario, già nella primissima infanzia in cui prevale la simbiosi con la figura di cura primaria hanno luogo conflitti che confluiscono nella determinazione di un individuo. Si tratta, come vedremo, di tensioni che si esprimono prima di tutto a livello corporeo, per esempio nell'ingoiare o rigettare il nutrimento.

Questi processi erano stati trattati in maniera solo rudimentale da Freud. L'indagine di Mentzos chiarisce, invece, come nel suo sviluppo l'essere umano non venga coinvolto in situazioni conflittuali solo a partire dal momento in cui avviene l'integrazione sociale. Il conflitto non riguarda solo il rapporto con altri. È invece presente molto presto nello sviluppo umano e non abbandona il soggetto sin dalla sua prima infanzia fino alla fine; lo scontro tra passioni, interessi ed esigenze non è legato solo alla

³¹ *Ivi*, p. 75.

presenza di altri e ai nostri rapporti con altre persone, ma già al rapporto con i nostri bisogni primari. Lo sviluppo del sé può avvenire soltanto grazie alla sfida rappresentata del conflitto. Più precisamente, la trasformazione del conflitto, cioè il processo necessario ad affrontare prima di tutto lo scontro tra bisogni e desideri contrastanti, rappresenta la condizione necessaria di ogni possibile sviluppo.

Al livello più profondo i conflitti che caratterizzano la ontogenesi umana sono quello tra simbiosi e differenziazione, quindi il desiderio di unità e quello opposto di separazione, e quello tra dipendenza e autonomia ³². Nelle prime fasi del suo sviluppo il soggetto umano cerca di gestire ed esprimere questi conflitti elementari con le dinamiche corporee della incorporazione e della estrapolazione ³³. Nell'incorporazione noi ingoiamo, inglobiamo il mondo esterno, per esempio mangiando e bevendo. Il nutrire e il prendersi cura sono visti, in questa prospettiva, come processi allo stesso tempo fisiologici, fisici, ed emozionali, ossia psicologicamente rilevanti. In questi processi il bambino umano è contemporaneamente e in modo indissolubile un soggetto attivo (che mangia, succhia il latte, ingloba parti del mondo esterno) e un oggetto passivo, sottoposto a processi elementari (è colui che viene imboccato, nutrito, lavato eccetera). Nel corso di questi processi il neonato comincia a sviluppare un'intuizione e una relativa consapevolezza dell'altro, di chi si sta prendendo cura di lui. Naturalmente non si tratta ancora di un'immagine cosciente e razionale, ma di una prima consapevolezza della presenza e delle caratteristiche di un'altra persona. Solo su questa base egli può, però, finalmente dare forma alla sua immagine di se stesso.

Senza dubbio, dal punto di vista di un osservatore esterno, tali processi hanno già un carattere sociale e presuppongono l'interazione tra due individui (il genitore e il bambino) che sono capaci di comunicare l'uno con l'altro. Tuttavia la separazione individuale non viene veramente percepita dalla prospettiva interna di almeno uno dei soggetti coinvolti in tale esperienza. Il neonato non sa di sé come di un soggetto separato, individuale; egli non conosce propriamente la sua separazione. L'io, ossia il sé, non è ancora un'unità definita e separata e non lo sarà per lungo tempo. Esso piuttosto emerge e si forma come una struttura propriamente soggettiva solo nel corso di un processo di differenziazione. Differenziarsi da un altro, scoprire di essere diverso dalla madre e dal padre, a sua volta implica

³² *Ivi*, pp. 123 sgg.

³³ *Ivi*, pp. 42 sgg.

la faticosa necessità di affrontare il conflitto e trasformarlo.

Seguendo questa prima fase dello sviluppo del bambino, Mentzos mostra come le diverse forme di conflitto vengano trasformate in maniera diversa a seconda dei diversi gradi di sviluppo e della diversa maturità del soggetto. Per esempio, mentre, come abbiamo visto, il neonato vive il bisogno di rifiutare ciò che lo disturba attraverso il corpo, rigettando il nutrimento, il soggetto più adulto opera attraverso il ragionamento e il pensiero, attribuendo per esempio la sua aggressività ad altri e proiettando i suoi istinti sul mondo esterno. Nel caso di emozioni positive, mentre con l'incorporazione il neonato assorbe l'affetto della madre bevendo il latte che gli viene offerto, il soggetto più maturo passa dall'incorporazione all'identificazione, assumendo i gesti e i comportamenti della persona amata e ammirata, facendoli propri e sviluppando così un proprio stile.

La trasformazione del conflitto non si riferisce quindi soltanto ai conflitti sociali già strutturati e visibili nel mondo interpersonale. Tensioni conflittuali informano piuttosto già sia il mondo interiore sia il mondo intersoggettivo, ed entrambi hanno bisogno di essere trasformati, pur nel rispetto della loro natura ineliminabile e persino del loro ruolo insostituibile nella crescita e nei processi di individuazione.

Nel suo lavoro, Mentzos riesce in maniera mirabile a descrivere l'ontogenesi umana in maniera altamente differenziata sulla base delle dinamiche conflittuali. In questo modo egli offre sia alla psicologia comprendente (Jaspers) sia alla filosofia del soggetto (fenomenologia) un insieme di osservazioni e riflessioni vivaci e interessanti che possono dare slancio alle analisi dedicate alla genesi della personalità.

Parlare di genesi del soggetto, tuttavia, non significa solo guardare al suo passato, alle sue esperienze infantili ecc. Va infatti considerata anche quella che viene chiamata "genesi attuale", cioè l'insieme di processi che, nel momento presente, nell'esperienza attuale, convergono a delineare la personalità. Anche nella genesi attuale della soggettività umana il conflitto gioca un ruolo significativo: per rintracciarne le dinamiche occorre rivolgere l'attenzione alla situazione esperienziale presente, analizzandola dal punto di vista della sua specifica dinamica *motivazionale*.

L'approccio che si concentra sulla genesi attuale mi sembra fornire un aiuto importante nello sforzo di superare i limiti del riduzionismo naturalistico. Grazie alla domanda sulla motivazione dell'esperienza, infatti, si evita di ricadere nel pregiudizio che ci fa vedere i comportamenti umani come fenomeni che fanno interamente parte della natura, come se fossero fatti naturali, regolati dalla causalità. Confrontandoci, per esempio, con

un'esperienza traumatica, la prospettiva motivazionale non va alla ricerca del fattore reale, materiale, che può averla causata, ma sposta l'attenzione sulle catene motivazionali messe in moto a partire dall'evento, sui ricordi che suscita, sulle associazioni che risveglia, sulle aspettative che alimenta e così via. Si tratta spesso di percorsi non lineari dell'esperienza, di risonanze e atmosfere che non si sottopongono allo schema causale lineare che connette in modo immediato le cause agli effetti. In questo senso è importante sottolineare come la motivazione non vada intesa come una forma debole di causalità. Essa piuttosto indica un campo dinamico di forze, caratterizzato da molteplici strutture di tensione e da bisogni complessi.

Le motivazioni non sono bisogni universali che appartengono in maniera costante al soggetto, delineando ad esempio gerarchie fisse di bisogni. Esse indicano piuttosto intenzionalità concrete e mostrano delle possibilità specifiche ed evidenti di stabilire una certa relazione con se stessi e con il mondo. La spinta motivazionale si forma attraverso l'esperienza, è trasversale a diversi livelli della vita psichica ed è sempre rivolta a oggetti specifici o a specifiche classi di oggetti. Il fatto della sua non linearità non fa della forza motivazionale una tendenza cieca o vaga. Essa è piuttosto saldamente legata al suo oggetto, a ciò che promette la soddisfazione del bisogno, pur manifestando un'interna flessibilità. È nello studio di tale profonda dinamicità della motivazione che fenomenologia e psicoanalisi si incontrano, riconoscendo all'interno della personalità una dimensione regolativa non causale, ma non meno riconoscibile e potente della causalità naturale³⁴.

Sotto la doppia lente della fenomenologia e della psicoanalisi il campo delle motivazioni si scopre frastagliato. Le motivazioni si configurano in coppie contrastanti: il desiderio e la paura, la fermezza e la prudenza, la radicalità e il compromesso coesistono nel nostro orizzonte motivazionale, rendendo ogni esperienza un equilibrio individuale di forze e dando forma al nostro sviluppo come soggetti nel mondo della vita.

Come vedremo nel prossimo capitolo, l'analisi fenomenologica ci restituisce uno sforzo di sistematizzazione delle motivazioni³⁵, mentre la psicoanalisi segue l'alternarsi ambiguo dei percorsi motivazionali nelle di-

³⁴ Pugliese ha esplorato il tema della motivazione in senso fenomenologico in A. PUGLIESE, *Il movente dell'esperienza*, Milano, Mimesis 2014.

³⁵ Husserl presenta la sua teoria della motivazione a partire dal § 56 del secondo libro delle *Idee* distinguendo la motivazione razionale, la motivazione basata sull'associazione, le motivazioni empiriche, motivazioni noetiche e noematiche, la motivazione empatica e soprattutto tracciando una chiara linea di distinzione tra motivazione e causalità (E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi 2002, vol. II, pp. 223-248).

verse costellazioni sintomatiche. Entrambe si possono però considerare sviluppi delle intuizioni contenute nella filosofia della vita di Wilhelm Dilthey. Questi mostra come le motivazioni si compongano in strutture complesse, descritte allo stesso tempo come strutture motivazionali riconoscibili, quindi fisse e identificabili, e come mobili nessi di sviluppo. Secondo la sua visione, ogni esperienza vissuta non si identifica con uno stato mentale cristallizzato all'interno del contesto psichico, ma va invece compresa come un'unità effettivamente funzionante. L'esperienza come unità di effetti (*Wirkungszusammenhang*) si colloca e si sviluppa in molteplici campi tensivi che coprono l'intera vita psichica. Seguendo Dilthey, Jaspers si riferisce, a sua volta, nel descrivere la motivazione, a tendenze che generano immediatamente delle controtendenze, a desideri sempre accompagnati da paure, a volontà che portano sempre insieme volontà opposte e così via. Malgrado la resistenza opposta, come abbiamo visto sopra, da Jaspers al metodo psicoanalitico, il suo approccio converge con la comprensione psicoanalitica delle dinamiche motivazionali e porta con sé la promessa di un trattamento efficace sia di fenomeni quotidiani sia di sintomi patologici del conflitto.

La teoria della motivazione, insomma, è essenziale per comprendere il ruolo delle conflittualità nella genesi dell'individuo e della sua personalità. Per poter ricongiungere le diversificate osservazioni psicoanalitiche sui fenomeni motivazionali e sulle loro contraddizioni con una teoria sistematica della motivazione stessa e della vita di coscienza in cui questa è inserita dobbiamo però compiere l'ultimo passo del nostro percorso nella direzione della fenomenologia.

III

LA SVOLTA FENOMENOLOGICA

1. Fenomenologia come studio della coscienza: un nuovo empirismo

Il lavoro di ricerca e scavo nella psiche umana avviato con l'istituzione del metodo psicoanalitico ha provocato profondi cambiamenti nella concezione antropologica contemporanea, tanto che Freud stesso, già nel 1916, associa la psicanalisi alle teorie copernicane e a quelle darwiniane, considerandole istanze progressive di una vera e propria rivoluzione antropologica, destinata a trasformare per sempre la percezione della posizione dell'uomo nel mondo ¹. Tuttavia, in virtù della sua vocazione terapeutica, lo sforzo di Freud e dei suoi successori si è concentrato sulle manifestazioni patologiche della psiche. In questo senso si può dire che la psicoanalisi si sia occupata per lo più dei fallimenti occorsi nella trasformazione del conflitto, fallimenti che prendono la forma di nevrosi.

Tale focus ha generato un pregiudizio nei confronti della disciplina: essendo interessata solo alla patologia, essa sarebbe incapace di offrire un quadro generale della psiche e, ancor di più, una teoria universale del soggetto. A mio parere, invece, la psicoanalisi è molto più di una prassi terapeutica o di una tecnologia da applicare ai difetti della coscienza. Per esprimerne appieno il potenziale euristico e per dare validità generale alle evidenze ricavate dall'esperienza terapeutica, essa esige, però, un fondamento epistemologico che può essere fornito dal versante filosofico dall'analisi fenomenologica dell'esperienza soggettiva ².

La fenomenologia è una corrente filosofica che può esser fatta risalire al lavoro di ricerca di Edmund Husserl tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo e che ha avuto larga influenza sulla filosofia successiva, andando incontro a molte variazioni e rivisitazioni ³. Classicamente questa è

¹ Cfr. S. FREUD, *Una difficoltà della psicoanalisi* [1916], in *Opere di Freud*, vol. 8, cit., pp. 655-664.

² Ho presentato un tentativo sistematico di fondare la psicanalisi come psicologia generale dal punto di vista fenomenologico in J. BRUDZIŃSKA, *Bi-Valenz der Erfahrung. Assoziation, Imaginäres und Trieb in der Genesis der Subjektivität bei Husserl und Freud*, Dordrecht, Springer 2019.

³ Un testo classico di introduzione alla fenomenologia è R. BERNET, I. KERN, E. MARBACH, *Edmund Husserl*,

stata interpretata come una filosofia della coscienza ⁴. La mia tesi è però che la fenomenologia sia da intendersi come una forma di empirismo non oggettivante, un empirismo che parte dal vissuto, dall'esperienza in prima persona, per riscontrarvi regolarità e dinamiche riconoscibili e ricostruire, a partire da qui, una visione della coscienza non statica e non astratta. Per dare adeguato significato alla fenomenologia come filosofia della coscienza dobbiamo, allora, fare lo sforzo di reinterpretare il senso stesso del termine coscienza. Questa va vista come una connessione di esperienze vissute, colte nel loro costante movimento. Si tratta di una infinità fluente di intuizioni ed esperienze, una dimensione dinamica che contiene molto più di puri atti di cognizione e rappresentazione.

Per valorizzare la capacità di differenziazione propria dell'analisi fenomenologica dobbiamo abbandonare la visione della coscienza come una collezione di rappresentazioni, di stati mentali e di immagini statiche della realtà. Il flusso di coscienza non è una mera successione di immagini mentali, ma un nesso aperto e al contempo coerente di esperienze che riportano i caratteri più diversi. Si tratta di esperienze cognitive, impegnate in uno sforzo conoscitivo della realtà, ma anche di esperienze corporee, affettive, emozionali, che si collocano al di sotto della soglia di ciò che può essere tematizzato e verbalizzato.

In questo senso è imprescindibile per me fare un passo indietro rispetto all'interpretazione dell'intenzionalità come rappresentazione. L'intenzionalità, la qualità che secondo Husserl distingue la coscienza, non equivale a un'immagine mentale del mondo né a un giudizio su stati di fatto. Essa va piuttosto intesa come una tensione della coscienza verso il mondo da sempre radicata nel mondo stesso, nella cultura, nella storia, nelle dimensioni sociali, nella comunicazione e capace di assumere di volta in volta forme diverse. Husserl si è sforzato di descrivere questa varietà di relazioni intenzionali da varie angolature, sviluppando così significative variazioni del metodo fenomenologico. In ciò che segue schizzerò brevemente la fenomenologia come descrizione eidetica dei fenomeni e la fenomenologia genetica per chiarire quale posizione metodologica sia a mio

trad. it. di C. La Rocca, Il Mulino, Bologna 1992. In italiano si può fare anche riferimento a V. COSTA, E. FRANZINI, P. SPINICCI, *La fenomenologia*, Torino, Einaudi 2002

⁴ La critica di coscienzialismo è stata formulata contro Husserl già da E. LÉVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris, Vrin 2001, trad. it. di V. Perego, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Milano, Jaca Book 2002, ed è stata poi ripresa da Merleau-Ponty in M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard 1945, trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Il Saggiatore 1965 e da Derrida in J. DERRIDA, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Milano, Jaca Book 1968.

parere più adeguata per affrontare la questione del conflitto insito nella natura umana.

2. Fenomenologia delle essenze e fenomenologia della genesi

A partire dalle *Ricerche logiche* (1900-1901) Husserl presenta la fenomenologia come una descrizione degli atti della coscienza. Tale approccio ha grande influenza sui circoli fenomenologici dell'inizio del Novecento in cui si sviluppa una fenomenologia realista⁵. Come prototipo degli atti intenzionali viene assunta la percezione e la persona viene identificata primariamente con il soggetto della coscienza.

Le descrizioni della percezione, prodotte da Husserl in questa fase iniziale del suo lavoro, hanno avuto grande rilevanza anche nei dibattiti metodologici interni alla psicologia e alla psicopatologia dell'inizio del Novecento indicando la strada di un approccio riflessivo-ermeneutico al vissuto⁶. Si tratta qui di descrivere i fenomeni e classificarli in relazione alla loro struttura propria, che li identifica come vissuti di percezione, di ricordo, di fantasia ecc. Nella psicopatologia questo si traduce in un diverso approccio alla malattia: la descrizione dei sintomi viene infatti individualizzata e legata al vissuto della persona. In generale, tutti i vissuti vengono riconosciuti e analizzati a partire dal loro nucleo di senso, che Husserl chiama "noema", cioè a partire dal loro contenuto intenzionale, da ciò che la coscienza afferra e acquisisce attraverso la sua tensione intenzionale.

Malgrado questo costante riferimento al contenuto dell'intenzionalità, tuttavia, il metodo fenomenologico della descrizione degli atti di coscienza resta strettamente legato a una prospettiva "in prima persona". È questa, in effetti, la peculiarità metodologica della fenomenologia e lo strumento attraverso cui essa esige di rinnovare non solo il panorama filosofico novecentesco, emancipandolo dall'oggettivismo neo-kantiano, positivista e naturalista, ma anche il dialogo con le altre scienze dell'uomo. I contenuti fenomenici, per la fenomenologia, vanno studiati a partire dal vissuto, quindi per come essi si presentano alla coscienza.

Nel corso del suo lavoro di analisi, tuttavia, Husserl va avvertendo una necessità di ampliamento e rinnovamento del metodo. Già a partire dalla

⁵ I circoli di Gottinga e Monaco sviluppano una fenomenologia che si concentra sulle analisi eidetiche e reali dei fenomeni. I maggiori rappresentanti sono Alexander Pfänder, Max Scheler, Theodor Conrad, Moritz Geiger. Una interessante antologia è presentata in S. BESOLI-L. GUIDETTI, *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata, Quodlibet 2000.

⁶ Significativo è il rapporto di fascinazione e rifiuto di Karl Jaspers nei confronti della fenomenologia.

redazione del manoscritto di *Idee II* (1912-1916) e poi sempre più chiaramente a partire dagli anni Venti, il suo interesse è attratto dai fenomeni dinamici, dai processi che hanno un valore soggettivo (processi di sviluppo della soggettività, tendenze e pulsioni interne al soggetto) e intersoggettivo (fenomeni storici, dinamiche sociali). Di più, egli si rende conto che gli stessi vissuti, oggetto delle analisi statiche e noematiche, possono essere sottoposti ad un'analisi genetica, ossia all'osservazione dei nessi motivazionali da cui il vissuto stesso sorge, delle sue dinamiche di sviluppo, delle associazioni attraverso cui è risvegliato. Mentre nella prima prospettiva ci chiediamo, per esempio, quali elementi compongano necessariamente la percezione, che relazione ci sia tra un determinato tipo di contenuto, o oggetto, e l'intenzione che lo coglie ecc., in prospettiva genetica ci interrogheremo sugli orizzonti motivazionali in cui l'esperienza in gioco si radica, da dove trae la sua forza e chiarezza, a quali altre esperienze si collega nel fluire della coscienza, in quali dimensioni della temporalità interna essa si dispiega e così via.

In questo approccio sono al centro dell'attenzione i processi di trasformazione del vissuto, più che la loro struttura invariante, e la coscienza stessa non viene presa come un insieme precostituito, ma osservata nel progressivo individuarsi, specificarsi, determinarsi della sua vita esperienziale. La vita stessa è presa come un costante processo di individuazione rispetto a cui il soggetto (inteso come già individuato) rappresenta un telos, più che un presupposto. La fenomenologia non si riduce più alla descrizione di stati di cose isolati e momentanei, ma cerca di seguire il movimento attraverso cui i vissuti scaturiscono gli uni dagli altri nel tempo.

Spostando l'attenzione sulla genesi dei vissuti, la fenomenologia genetica scopre al tempo stesso nuovi campi di ricerca che superano i confini della cognizione e persino della coscienza desta e includono le dimensioni dinamiche della pulsione, degli istinti, degli interessi e persino dell'inconscio⁷. Diventa chiaro per Husserl che ogni atto di coscienza è radicato in un campo pre-riflessivo, pre-individuato dell'esperienza, il quale però non è privo di regolarità e di una logica. Come si vede, si tratta di una logica del desiderio, distinta dalla logica proposizionale, che contribuirà ad avvicinare le analisi fenomenologiche a quelle psicoanalitiche.

Questo collocarsi nel cuore di una coscienza fluente e pulsante fa sì che

⁷ Di recente pubblicazione è la traduzione italiana di alcuni manoscritti degli anni Trenta dedicati al problema dell'inconscio (E. HUSSERL, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, a cura di M. Failla, trad. it. a cura di G. Baptist, A. Pugliese, A. Ales Bello, M. Failla, con un *Glossario fenomenologico* a cura di M. Deodati e A. Pugliese, Milano-Udine, Mimesis 2021).

la fenomenologia genetica resti legata e anzi rafforzi il senso della prospettiva in prima persona, ossia della presa diretta sul fenomeno. Tuttavia, ha luogo qui un'importante integrazione. Il focus sulla genesi implica l'inclusione dell'interazione con altri. La prospettiva in prima persona viene dunque integrata con la prospettiva della seconda persona, lo sguardo che parte dal Tu e che mostra l'originarietà dei nostri rapporti intersoggettivi, l'indistricabilità delle nostre relazioni e la nostra limitata autosufficienza. All'idea di un riconoscimento che ha luogo tra due singoli si sostituisce l'idea di una partecipazione profonda in cui i due soggetti si vanno delineando e individuando in un processo reciproco.

3. Persona naturale, spirituale e trascendentale

In corrispondenza con il progressivo spostarsi del suo focus metodologico, il concetto stesso di soggettività al centro della filosofia fenomenologica assume diversi significati e sfumature. Se nella sua prima opera pubblicata, le *Ricerche logiche*, Husserl aveva insistito sulla necessità di studiare gli atti della coscienza senza presupporre un io che li raccogliesse in unità, già a partire dalle lezioni del semestre invernale del 1910/11 pubblicate nella *Husserliana* XIII egli si dedica al concetto di una "persona naturale". In contrasto con l'idea di un io astratto, mero punto di riferimento degli atti della coscienza, la persona è descritta in queste lezioni di Husserl come una struttura olistica e processuale. Si tratta di una "soggettività esperiente". Il soggetto, secondo la fenomenologia, non è più solo il soggetto teoretico, l'io che riflette, conosce e osserva in modo distaccato il mondo. Il soggetto esperiente è, piuttosto, una persona complessa e concreta, intrecciata con le sue azioni e comportamenti, piena di interessi nei confronti del mondo, di desideri, di promesse, di aspettative. La persona è la soggettività vista insieme alla sua vita pratica e volitiva. Essa abbraccia il tutto nella sua esperienza, senza tuttavia immobilizzarlo in giudizi e proposizioni. La persona include, quindi, in sé dimensioni non solo psichiche o mentali, ma anche corporee, psichiche e motivazionali.

In questo contesto si delinea l'influente teoria fenomenologica della corporeità, poi sviluppata da Maurice Merleau-Ponty, Hermann Schmitz e altri. Il corpo non è inteso, qui, come una mera datità all'interno della natura, come un oggetto o una cosa materiale. Piuttosto esso si presenta con evidenza in una doppia datità: il corpo della persona è corpo materiale, certo, fatto di carne e ossa, ma è anche un corpo vivente, che percepisce, è sensibile, attivo. Esso non è più riducibile a una concezione naturalisti-

ca, ma esige una considerazione motivazionale. Il corpo è fonte di processi motivazionali, li spinge e orienta.

A differenza di altre correnti filosofiche idealiste, la fenomenologia si sforza di elaborare una teoria della soggettività che tenga in considerazione tutti gli aspetti della persona. Qualche anno dopo la redazione delle lezioni che abbiamo esaminato, in *Idee II* la persona naturale viene reinterpretata nei termini di una persona spirituale. Questo termine non implica però il riferimento a dimensioni trascendenti o religiose. Husserl assume piuttosto la posizione trascendentale e descrive la persona spirituale come un io plasmato dalle sue esperienze e dalla sua storia, in un costante scambio con la sua corporeità e con il contesto intersoggettivo in cui è collocato. La persona spirituale è l'io delle *abitudini*: un soggetto non solo di caratteristiche astratte, teoretiche, ma di concrete abitudini che lo definiscono e influenzano. La persona è caratterizzata dalle abitudini che essa sviluppa e trasforma e non può esistere senza il prisma molteplice dei suoi vissuti. L'esperienza non è quindi solo un accidente, un fatto contingente che accade a un soggetto che esiste di per sé, bensì il mutevole fondamento della personalità e della sua possibilità di individuarsi.

Questa prospettiva viene ulteriormente sviluppata e precisata da Husserl nella *Crisi delle scienze europee*, l'ultimo scritto inedito che raccoglie le conferenze tenute a Vienna e Praga nel 1935-36 e che presentano una parte dei risultati ottenuti mediante il nuovo metodo genetico. In questo testo la persona si presenta come "persona trascendentale". Husserl intende con tale espressione una soggettività operante, plasmata attraverso le sue abitudini e in costante mobile scambio con un mondo circostante, il mondo della vita, su cui si sedimentano esperienze e significazioni individuali, collettive e storiche. Ecco, dunque, che la persona assume una fisionomia riconoscibile grazie anche alla sua capacità di provare emozioni e di "colorare" il mondo circostante con le sue tonalità emotive. L'individuazione non ha luogo più solo attraverso esperienze cognitive e percettive, ma sempre anche come risultato di un nesso di motivazioni pratiche. La persona trascendentale al centro del mondo della vita non è un io capace di sole rappresentazioni o portatore di stati mentali isolati e astratti, ma è un soggetto che costantemente vuole, desidera, tende a qualcosa, si sforza di raggiungere i suoi scopi, lotta per contenere le tendenze contrastanti, cede e si riprende in un movimento interiore incessante. È un soggetto radicalmente corporeo, passionale, affettivo e segnato da una condizione di bisogno e desiderio. Di più, è un soggetto la cui vita non si comprende se non in termini storici e temporali. Il desiderio non esiste in astratto, ma è

strettamente legato alle fasi della vita e della giornata, ha un'estensione temporale non cronologica, ma legata al vissuto della sua intensità e urgenza.

La persona nella *Lebenswelt* non equivale a una monade chiusa, completa in se stessa e distaccata da altri, ma al contrario si dà come una soggettività porosa, aperta, in osmosi con l'ambiente circostante e dunque anche con gli altri con cui entra in contatto direttamente e indirettamente. Non si tratta soltanto della capacità empatica, enfatizzata negli ultimi decenni anche dagli studi neurobiologici. L'empatia, infatti, implica l'interazione tra soggetti definiti, individuati, che entrano in contatto rispecchiandosi e percependosi come alterità. Al contrario, la persona nella *Lebenswelt* e vista nella sua genesi è indistinguibile dall'influsso degli altri, la sua esistenza è intrecciata con quella di altre persone sin dall'inizio. Solo con uno sforzo di astrazione del tutto innaturale è possibile separarla dalla sua genesi intersoggettiva, o meglio, da una sua genesi "simpatetica"⁸. Ciò significa che le persone "si fanno", si individuano, si delineano, da sempre insieme, in una interazione che è a tratti fusionale, ma può anche essere altamente conflittuale, e in ogni caso, pur attraversando fasi di diversa intensità e significato, rimane ininterrotta e coincide con la vita stessa e con la genesi del soggetto.

La persona non può dunque in alcun modo vedersi come un soggetto di coscienza isolato e chiaro a se stesso, ma va osservata nel suo faticoso emergere da una genesi pluriforme. Si intuisce già qui come una tale struttura soggettiva non si limiti ad albergare il conflitto, ma debba considerare la tensione conflittuale come costitutiva del suo stesso essere. Il conflitto con altri e, al tempo stesso, il conflitto con le diverse parti di sé, con i multiformi profili della propria esperienza presente, passata e futura, non vengono cristallizzati in un'immagine immobile, ma seguiti con sguardo fenomenologico nel loro contrastato svolgersi e nelle sedimentazioni che segnano il percorso di vita della persona stessa, rendendola ciò che essa è.

4. L'intenzionalità pratica

Per comprendere con mezzi fenomenologici l'essenza del conflitto che genera la persona, individuandola, dobbiamo tornare sul carattere essen-

⁸ Ho proposto la tesi della genesi simpatetica della persona in J. BRUDZIŃSKA, *Becoming a Person in the Life-World*, in «Paradigmi. Rivista di Critica Filosofica», 2014, 3, pp. 91-110.

ziale dell'intenzionalità che, secondo Husserl, contraddistingue la coscienza. Nella fenomenologia genetica, infatti, tale concetto viene rivisto nei termini di una "intenzionalità pratica".

Non solo nei sogni, ma costantemente anche nella vita desta, l'esperienza è fondata su una inesausta tensione verso la realizzazione di bisogni e desideri. Per la fenomenologia, interessata ai processi che fanno emergere i fenomeni e i soggetti dallo sfondo di passività, tale tensione primordiale rappresenta una chiave di lettura insostituibile. Rivelando il carattere pratico dell'intenzionalità, la fenomenologia genetica lega il concetto dell'intenzionalità molto più alla sfera dei bisogni e delle volizioni, che a quella teoretica delle rappresentazioni e della conoscenza. In particolare, essa sottolinea come il carattere pratico dell'intenzionalità non vada ristretto a una particolare classe di intenzionalità, come la fantasia o le tendenze volizionali. L'interesse pratico dà piuttosto forma ad ogni tipo di esperienza intenzionale ed è direttamente connesso con la nozione di affezione.

La revisione del concetto di intenzionalità in vista del suo carattere pratico è essenziale per la comprensione della centralità del conflitto per la vita di coscienza poiché fornisce un quadro teorico sistematico e metodologicamente fondato in cui inserire le osservazioni raccolte dalla psicoanalisi in sede clinica.

L'intenzionalità pratica si esprime in una costante *valutazione* del mondo circostante che avviene però non al livello della rappresentazione e del giudizio esplicito, ma nella forma di un tendere istintuale e volitivo. Si tratta, secondo Husserl, di una forma preliminare di volontà e azione, ossia di volontà e azione colte nel loro fungere, prima di ogni tematizzazione, prima che il soggetto le scopra e le indirizzi in modo consapevole. In un certo senso, si tratta di una volontà e di un'azione che non si concretizzano in atti di coscienza, ma che fluiscono in una costante processualità. A questo livello fluido l'intenzionalità non si può dare in maniera lineare, ma si dà sempre in una dinamica di attrazioni e repulsioni. Il rapporto della persona col mondo non ha nulla di neutrale e distaccato, ma si esprime in un costante essere attratta o respinta da mille sfumature. Questo conflitto di tendenze positive e negative può acutizzarsi e rendersi manifesto in momenti di scelta e decisione, ma normalmente esso procede sullo sfondo, in un movimento costitutivo non tematico, a bassa intensità, orientando i nostri comportamenti quasi impercettibilmente, senza essere a sua volta diretto dalla volontà.

È proprio esplorando il campo frastagliato dell'intenzionalità pratica

che la fenomenologia comincia a disegnare il quadro in cui il fenomeno del conflitto può abbandonare la sua episodicità e persino il carattere patologico e sintomatico con cui si presenta nelle osservazioni psicoanalitiche e assurgere a paradigma fondamentale della vita personale. L'analisi dell'intenzionalità pratica mostra come il conflitto sia immediatamente la forma in cui l'intenzionalità stessa, ossia la relazione pratica, costitutiva, tra il soggetto e il mondo, si dà, e ciò non in modo casuale, ma strutturalmente. Non si può attivare alcuna intenzionalità pratica al di fuori della dinamica di attrazione e repulsione o di quella ancor più profonda di attività e passività.

5. Attività e passività

Seguendo le tracce delle intenzionalità pratica, la fenomenologia genetica guadagna all'analisi le dimensioni passive dell'esperienza, ossia le componenti dell'esperienza su cui non abbiamo attivamente il controllo. Al di sotto delle nostre prese di posizione coscienti, dei nostri atti di coscienza, la fenomenologia genetica rintraccia un lavoro cui l'io non partecipa in una posizione di controllo, ma da cui nondimeno promanano direzioni, tendenze, spinte, forme primarie di organizzazione della percezione, affetti che, insieme, determinano fortemente il nostro mondo d'esperienza. Husserl la definisce un *Getriebe*⁹, un ingranaggio mobile e incessantemente in movimento.

Ad un livello primordiale della nostra vita esperienziale, la nostra attenzione e i nostri interessi sono risvegliati dalle affezioni. Fare esperienza significa allora andare incontro a qualcosa o fuggirla, seguire la propria preferenza o sentirsi disgustati e respinti da qualcosa. In questo contesto, gli impulsi non sono semplicemente dei modelli di volizione, bensì rivelano delle preferenze che sono fondate nella biografia soggettiva e risalgono alla storia esperienziale del soggetto stesso. La differenza tra volizione, volontà e preferenza è qui centrale. Mentre la volontà resta legata al pensiero, alle rappresentazioni, alle credenze, ai valori, e ne è guidata, le preferenze emergono in maniera passiva dalle associazioni, dagli istinti, dalle pulsioni e dai bisogni. Entrambe giocano un ruolo fondamentale per l'intenzionalità pratica e per la comprensione dell'agire soggettivo.

La condizione passiva delle componenti pre-riflessive dell'esperienza non le rende meno valide, complete o significative. Al contrario, per Hus-

⁹ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., p. 225.

serl diventa chiaro come istinti, volontà e affetti costituiscano una struttura vivente e profonda, operante e determinante per la vita della coscienza. Come attività in sordina, le pulsioni, le tensioni e l'affettività rappresentano un fungere anonimo che supporta tutti i riferimenti intenzionali al mondo. Si tratta di un campo di esperienza pre-riflessivo e inconscio che per la fenomenologia non costituisce, però, una dimensione separata, irraggiungibile e distinta dalla coscienza.

Per Husserl, piuttosto, l'intero dell'esperienza deriva costitutivamente da un'interazione permanente tra passività e attività. La passività è il grado inferiore dell'attività, è essa stessa un'attività di grado zero¹⁰. Il rapporto tra queste due dimensioni non è però di graduale continuità. L'evolversi dell'esperienza dipende, invece, dal costante conflitto degli elementi attivi che lottano contro lo sfondo passivo per emergere e affermarsi. L'ineliminabile ambiguità e non linearità dell'esperienza deriva proprio da questo cuore conflittuale che la abita e la rende possibile, caratterizzandola come una corrente ininterrotta di scontri e contrasti, attraversata da tendenze che si intersecano, da spinte e impulsi volitivi.

Nessuna esperienza avviene nel vuoto. Ogni esperienza cosciente e deliberata – la percezione di un oggetto, il ricordo di un evento passato, l'immaginazione di uno futuro – emerge da uno sfondo di intenzioni contrastanti che ne costituiscono lo sfondo passivo. Per mettere a fuoco l'oggetto della percezione attuale – l'albero fuori dalla mia finestra – ho dovuto, per lo più inconsapevolmente, mettere sullo sfondo altri elementi dello spettacolo che ho davanti; ho represso la mia voglia di distrarmi e seguire con lo sguardo altri oggetti; ho ignorato il bisogno del mio corpo di muoversi e cambiare posizione, e così via. Tutte queste intenzioni pratiche, desideri e volontà, sono state messe a tacere per permettermi di focalizzarmi sulla percezione attiva, ma non sono scomparse. Esse piuttosto rappresentano lo sfondo di passività ineliminabile dall'esperienza dell'oggetto e in costante tensione con essa. È tale brulicante sfondo passivo a rendere ogni esperienza unica e individuale.

Malgrado il suo carattere sfuggente, tale costante lavoro passivo attraversa l'intera dimensione intra- e inter- soggettiva dell'esperienza, inclusa la sfera inconscia, manifestandosi in interessi contrastanti: «Competizione [tra le tendenze] significa conflitto di desideri – quindi anche all'interno di un istinto, gli stimoli coesistenti e i desideri suscitati possono entrare in conflitto, e poi anche quelli di diversi generi supremi di desiderio, di di-

¹⁰ E. HUSSERL, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Hua Mat IX, Dordrecht-Boston-London, Kluwer 2006, p. 167.

versi istinti»¹¹.

La nozione di interesse viene esplorata da Husserl in *Esperienza e giudizio*, l'opera redatta nel 1936 con la collaborazione dell'ultimo assistente, Ludwig Landgrebe, e rimasta inedita. Qui egli descrive i modi in cui gli interessi dell'io si esprimono nel suo comportamento tendenzioso: in tutte le sue funzioni percettive, persino al livello più profondo della passività, l'io tende verso la realizzazione dei suoi interessi. In ogni esperienza, animato dall'intenzionalità pratica, l'io non si limita a ricevere delle impressioni, ma si sforza continuamente di realizzare interessi e soddisfare bisogni.

In tal senso l'empirismo fenomenologico è radicalmente lontano dall'empirismo classico, e in particolare dalla tesi della mente come *tabula rasa*. Per Husserl la stessa possibilità di far esperienza di qualcosa implica che l'io abbia già fatto molto lavoro nella sua esperienza anonima e continui a farlo continuamente per soddisfare i propri bisogni. Ciò implica che dalla passività non derivi una generica e indistinta energia propulsiva dell'esperienza, ma anche una primaria organizzazione dei contenuti dell'esperienza stessa. La sfera passiva non si dà all'osservazione fenomenologica come un caos indistinto, ma come una dimensione regolata dalle leggi primarie della motivazione.

6. La legge della motivazione e il conflitto come fatto trascendentale

Lo sforzo fondativo della fenomenologia e, quindi, il contributo che essa può fornire alla psicologia, alla psicoanalisi e ad altre scienze umane interessate a studiare il comportamento personale, si manifesta chiaramente nella peculiare nozione di motivazione e nell'impegno profuso da Husserl nel differenziarne le forme e descriverne le variazioni. Il primo punto da sottolineare è il passaggio compiuto dalla fenomenologia dalla descrizione dei motivi, intesi come spinte e ragioni per il comportamento individuale, ancorati nella contingenza empirica, alla delineazione di motivazioni, intese invece come vere e proprie leggi della vita di coscienza. Il termine usato da Husserl in questo caso è *Gesetzlichkeit*¹²: la motivazione è una regolarità, una legge non naturalistica, non oggettiva e non li-

¹¹ E. HUSSERL, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. Die C-Manuskripte, Hrsg. von D. Lohmar, Hua Mat VIII, Dordrecht-Boston-London, Kluwer 2006, p. 258.

¹² E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., p. 216. Sul tema della motivazione dal campo fenomenologico cfr. B. RANG, *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, in «Phänomenologica», 1973, 53.

neare, ma riconoscibile e dotata di un valore trans-individuale.

La prima legge motivazionale identificata da Husserl è l'associazione. Questo era stato il principio fondamentale attraverso cui gli empiristi avevano spiegato il modo in cui noi esperiamo la realtà. Nella visione empirista classica, il soggetto riceve le varie impressioni dal mondo (la luce, il colore, il liscio, il ruvido eccetera) e procede ad associarle secondo delle regolarità per ottenere un certo tipo di conoscenza. Classico è l'esempio proposto da David Hume: il fumo regolarmente associato al fuoco consente di riconoscere con relativa sicurezza i segni di un incendio. L'associazione tra fumo e fuoco avviene, secondo l'empirismo, nella coscienza del soggetto e corrisponde alla forma che tale fenomeno assume nella coscienza di chi lo percepisce. Per la fenomenologia, l'associazione non si può comprendere come una mera legge *formale* della coscienza. Essa è piuttosto legata a determinati contenuti, è pre-strutturata a livello passivo nel modo in cui i vissuti si relazionano tra loro nel flusso di coscienza.

Nella coscienza le impressioni non si possono combinare insieme indipendentemente dal significato anche affettivo che queste hanno per me. L'associazione diventa quindi una legge *motivazionale*, che indica come la coscienza venga motivata da un complesso di vissuti, ed è basata sul trasferimento dell'affezione da un'esperienza all'altra. Per riprendere l'esempio umano, il soggetto non si limita a registrare che vi è sempre fumo quando vi è fuoco, ma, riconoscendo un incendio, compie un'esperienza ben più complessa in cui i diversi elementi (fumo, fiamme, ma anche grida ecc.) sono associati e tenuti insieme non solo dal loro mero succedersi nello spazio-tempo, ma anche dalle tendenze affettive proprie del soggetto stesso, dalla paura, dall'allarme, dall'istinto di fuga ecc. Così intesa, l'associazione funziona come un progressivo risveglio dell'esperienza¹³. Io vedo il fumo e "associandolo" al fuoco in me si risveglia tutta la complessa esperienza dell'incendio, con la reazione di terrore, il contrarsi del corpo nel tentativo di mettersi in salvo, l'affiorare alla mente di altri vissuti di pericolo ecc.

Le tendenze affettive hanno un impatto su ogni risvegliarsi dell'esperienza, sia in senso associativo sia in senso dissociativo. Esse possono, infatti, confermare l'esperienza stessa, quindi creare l'associazione, o smentirla e quindi agire in maniera dissociativa sui suoi elementi. Se vedo il

¹³ Nei manoscritti raccolti in *Husserliana* XLII si descrivono nel dettaglio le peculiari dinamiche del "ridestamento" dell'esperienza (cfr. E. HUSSERL, *Fenomenologia dell'inconscio*, cit., p. 141 seg.).

fumo e sento gli scoppi, ma la situazione affettiva non è di paura e allarme, ma di gioia, mi rendo conto che non si tratta di un incendio, ma di fuochi d'artificio. L'associazione che avevo compiuto in un primo momento si "spezza" e io creo una nuova associazione, in cui l'affezione di allegria e festa troveranno spazio e senso.

In contrasto con la critica idealistico-trascendentale della conoscenza, sviluppata da Kant, la fenomenologia non identifica l'affezione con una sensibilità inerte. Per la fenomenologia l'affezione non è la mera reazione agli stimoli di un io vuoto, privato di contenuto, neutrale, libero da condizionamenti corporei, essa non si impone alla coscienza come qualcosa di assolutamente estraneo e separato dall'io, ma è piuttosto radicata nelle sintesi passive ed è quindi collegata al lavoro profondo della coscienza che abbiamo sopra descritto. Le affezioni influiscono sul contenuto affettivo delle percezioni presenti, contribuendo, così, a differenziare dimensioni passate e future della coscienza, a determinarne la qualità empatica o di fantasia ¹⁴.

L'esperienza precedente, l'esperienza passata, ma anche le esperienze di sfondo che in questo momento non sono al centro della mia attenzione, mi co-determinano, mi co-condizionano. Quando sono in un museo e osservo il quadro che ho davanti sono concentrata sull'esperienza estetica, ma tutto il resto delle mie esperienze passate (le occasioni in cui ho visto questo stesso quadro nei libri di scuola, precedenti visite a questo o altri musei) e insieme tutto il resto delle esperienze che faccio in questo momento e a cui non presto attenzione (ho le scarpe scomode, sento un leggero fastidio, c'è qualcuno che parla alle mie spalle, qualcuno che fa una foto con il flash ecc.), tutto questo co-determina la mia esperienza attuale del quadro: lo vedrò in una certa luce, me lo godrò di più o di meno, me lo ricorderò poi più o meno precisamente.

A differenza della filosofia trascendentale proposta dall'Idealismo tedesco, la passività non indica per Husserl una sfera priva di Io: la passività non è una dimensione senza io, non è, quindi, il livello delle mere cose, degli oggetti. Questa sfera piuttosto determina l'io stesso in un modo fondamentale, lo determina nella sua qualità di soggetto di intenzionalità pratiche. Pertanto, la passività non si riduce a mere affezioni neutrali prodotte da stimoli sensibili che investono l'io dall'esterno, ma emerge come un campo strutturato da regolarità che motivano. Ogni movimento all'interno

¹⁴ Mi sono occupata della relazione tra affettività e fantasia della vita di coscienza in J. BRUDZIŃSKA, *Imitation and Individuation: The Creative Power of Phantasy*, in «Social Imaginaries», 5.1, 2019, pp. 81-95.

di questa sfera vivente produce valutazioni, e quindi esprime volontà, inclinazioni o repulsioni. Se io riesco, malgrado tutti gli elementi di disturbo, a percepire il quadro al museo pienamente, a subire la sua affezione, è perché in un certo senso “lo voglio”, cioè ne sono attratta, sto seguendo la mia preferenza.

La vita umana non è mai neutrale, non è statica come un oggetto, una cosa, ma va colta in questo continuo movimento. La fenomenologia genetica aiuta a rintracciare in tale movimento due aspetti apparentemente contrastanti. Per un verso il flusso attivo e passivo della coscienza è regolato da una logica interna, una logica non predicativa, non lineare, riasumibile nell'espressione di una logica motivazionale e del desiderio. Si tratta quindi di un flusso studiabile descrivendo le forme di motivazione possibile, il funzionamento dell'associazione ecc. Per altro verso, essa sottolinea come l'essere sottoposto a una regolarità non traduca affatto il movimento anonimo dell'esperienza passiva in un flusso continuo, armonico, pacifico. Si tratta pur sempre di una corrente di desideri, interessi, preferenze che per loro natura divergono, si intralciano, entrano in conflitto tra loro e con analoghe tendenze di altri.

Da una parte abbiamo, dunque, evidenza di un'intima teleologia della vita personale. Essa si traduce in un continuo sforzo per raggiungere qualcosa, un insieme di vissuti tesi verso il mondo, di interessi che, appena risvegliati, urgono e premono. Dall'altra tale teleologia si dà essenzialmente nella forma di un conflitto che mi mostra la mia ambiguità, il mio appartenere a dimensioni contrastanti, il mio tendere tanto alla verità quanto al falso. Come scrive Husserl, «porto nella mia vita presente la mia sfortunata, falsa, contraddittoria esistenza, la fatticità – ma [porto] anche in me l'ideale del mio vero essere, il mio essere-pensiero, e precisamente con essa la possibilità ideale dell'autocritica [...] la possibilità e immaginabilità (*Vorstellbarkeit*) di un diverso fare, che avrebbe determinato diversamente l'intero ulteriore corso della mia vita se lo avessi fatto»¹⁵. È un conflitto inevitabile, intrinseco, che deriva dal modo stesso in cui funziona l'intenzionalità. Esso deriva, come abbiamo visto, dal necessario opporsi di momenti attivi di esperienza allo sfondo passivo da cui emergono e in cui continuamente ricadono. Tale conflitto è per un verso espressione della fatticità della coscienza, del suo essere limitata, della sua prospettività che le consente di tenere in primo piano solo una piccola parte di ciò che le si dà, creando così un infinito sfondo di esperienze sot-

¹⁵ E. HUSSERL, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, cit., p. 18.

La svolta fenomenologica

tratte all'attenzione. Il conflitto è dunque un fatto, ma un fatto trascendentale, ossia, in termini fenomenologici, un fatto non inerte, non un mero dato di fatto empirico, ma un nucleo irrischiato, un nodo profondo della coscienza, che produce effetti e risonanze, dà forma e movimento, lega e disgiunge i vissuti, orienta i comportamenti, consente o impedisce la percezione, manovra l'attenzione, aumenta o diminuisce l'intensità delle affezioni. Tale conflitto non è riducibile a ordinate ma astratte polarità, e allo stesso tempo non è mero caos. Obbedendo alla logica mobile degli interessi contrastanti, esso si dà piuttosto come cifra della vita di coscienza e chiave di volta di un'antropologia della persona.

BIBLIOGRAFIA

- Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, trad. it. di P. Lauro, Torino, Einaudi 2004.
- Aristotele, *Metafisica*, Milano, Bompiani 2000.
- M. Balint, *Training General Practitioners in Psychotherapy*, in «British Medical Journal», 1954, 1.
- M. R. Bennett-P. M. S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, New York, Routledge 2003.
- R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, trad. it. di C. La Rocca, Bologna, Il Mulino 1992.
- S. Besoli-L. Guidetti, *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Göttinga*, Macerata, Quodlibet 2000.
- O. Brino, *Introduzione a Schleiermacher*, Roma-Bari, Laterza 2010.
- J. Brudzińska, *Becoming a Person in the Life-World*, in «Paradigmi. Rivista di Critica Filosofica», 2014, 3.
- J. Brudzińska, *Bi-Valenz der Erfahrung. Assoziation, Imaginäres und Trieb in der Genesis der Subjektivität bei Husserl und Freud*, Dordrecht, Springer 2019.
- J. Brudzińska, *Imitation and Individuation: The Creative Power of Phantasy*, in «Social Imaginaries», 5.1, 2019.
- J. Brudzińska, *The Polarity Paradigm. Phenomenological and Psychoanalytical Insights into the Subject*, in «B@belonline. Rivista online di Filosofia Nuova Serie», 6, 2020, pp. 67-80.
<https://romatrepress.uniroma3.it/wp-content/uploads/2020/11/Babel-6-1.pdf>.
- C. Cappelletto, *Neuroestetica. L'arte del cervello*, Roma-Bari, Laterza 2009.
- V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, Torino, Einaudi 2002.
- J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Milano, Jaca Book 1968.
- M. Dornes, *Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen*, Frankfurt a. M., Fischer 1993.
- H. Dörrie, *Leid und Erfahrung. Die Wort – und Sinn – Verbindung “παθεῖν-μαθεῖν” im griechischen Denken*, Mainz, Akademie der Wissenschaft 1956.
- Eschilo, *Agamemnon*, 171-182
- S. Freud, *Sulla teoria dell'attacco isterico*, in *Opere di Freud*, vol. 1, Torino, Bollati Boringhieri 1977.
- S. Freud, *La rimozione*, in *Metapsicologia* [1915], in *Opere di Freud*, vol. 8, Torino, Bollati Boringhieri 1976.
- S. Freud, *Pulsioni e loro destini*, in *Metapsicologia* [1915], in *Opere di Freud*, vol. 8, Torino, Bollati Boringhieri 1976.
- S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi* [1916], in *Opere di Freud*, vol. 8, Torino,

- Bollati Boringhieri 1976.
- S. Freud, *L'io e l'Es* [1923], in *Opere di Freud*, vol. 9, Torino, Bollati Boringhieri 1977.
- M. Friedman, *Philosophical Naturalism*, in «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», 71 (2), 1997.
- R. J. Gerrig-P. G. Zimbardo, *Psicologia generale*, Milano, Pearson 2012.
- D. Goleman, *Intelligenza emotiva*, Milano, Rizzoli 2011.
- H. Graumann, *Versuch einer historisch-kritischen Einleitung in die Phänomenologie des Verstehens*, Diss., München 1924.
- M. Hauser, *Moral Minds*, New York, Harper Collins 2006.
- K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin, de Gruyter 1980.
- D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, a cura di M. Dal Pra, Roma-Bari, Laterza 1996.
- E. Husserl, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, trad. it. a cura di G. Baptist, A. Ales Bello, M. Failla, A. Pugliese, con un *Glossario fenomenologico* a cura di M. Deodati e A. Pugliese, Milano-Udine, Mimesis 2021.
- E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Torino, Einaudi 2002.
- E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, hrsg. von D. Lohmar, Hua Mat VIII, Dordrecht-Boston-London, Kluwer 2006.
- E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, trad. it. di E. Filippini, Milano, il Saggiatore 2008.
- K. Jaspers, *Psicopatologia generale*, Roma, Il pensiero scientifico 1965.
- I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Roma-Bari, Laterza 1991.
- I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Roma-Bari, Laterza 1997.
- J. Kim, *The American Origins of Philosophical Naturalism* (APA Centennial Volume), in «Journal of Philosophical Research», 28, 2003, pp. 83-98.
- L. Klages, *Prinzipien der Charakterologie*, Leipzig, Barth 1910.
- L. Klages, *Sämtliche Werke*, hrsg. von Frauchinger, Bd. 6, Bonn, Bouvier 1964.
- A. Kolnai, *Der Ekel*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», X, 1929, trad. it. *Il disgusto*, Milano, Marinotti 2017.
- E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris, Vrin 2001, trad. it. di V. Perego, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Milano, Jaca Book 2002.
- K. Lewin, *Principi di psicologia topologica*, Firenze, Edizioni OS 1961.
- M. Mahler et Al., *Die psychische Geburt des Menschen. Symbiose und Individuation* (1975), Frankfurt a. M., Fischer 1978.
- Meister Eckhart, *Dtsch. Predigten und Traktate*, hg. J. Quint, in Probst, *Pathisch, Pathik, Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, 1963.
- S. Mentzos, *I disturbi nevrotici come elaborazione patologica del conflitto*, in «Psicoterapia e scienze umane», 1, 2002.
- S. Mentzos, *Neurotische Konfliktverarbeitung: Einführung in die psychoanalytische*

Bibliografia

- Neurosenlehre unter Berücksichtigung neuer Perspektiven*, Berlin, Fischer 2000.
- M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard 1945, trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Il Saggiatore 1965.
- R. Oerter, L. Montada, E. K. Beller, H. Bullens, S. H. Filipp, H. Grimm, E. Olbrich, F. Petermann, H. Rauh, U. Schmidt-Denter, M. Schmitt, M. Schuster, *Entwicklungspsychologie. Ein Lehrbuch*, Muenchen, Urban & Schwarzenberg 1982.
- F. Perls, R. E. Hefferline, P. Goodman, *La terapia della Gestalt: vitalità e accrescimento nella personalità umana*, Roma, Astrolabio 1997.
- A. Pugliese, *Il movente dell'esperienza*, Milano, Mimesis 2014.
- B. Rang, *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, in «Phaenomenologica» 53, 1973.
- G. Rizzolatti-C. Sinigaglia, *So quel che fai, Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano, Raffaello Cortina 2006.
- F. Schleiermacher, *Dialektik*, hrsg. von M. Frank, zwei Bände, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2001.
- F. Schleiermacher, *Pädagogik. Die Theorie der Erziehung von 1820/21 in einer Nachschrift*, Berlin, de Gruyter 2008.
- F. Schleiermacher, *Psychologie. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen [1818]*, hrsg. von L. George, vol. 6, Berlin, G. Reimer 1862.
- M. Slote, *Ethics Naturalized*, in «Philosophical Perspectives», 6, 1992.
- W. Stern, *General Psychology from the Personalistic Standpoint*, New York, Macmillan 1938.
- E. O. Wilson et Al., *Sociobiologia e natura umana*, Torino, Einaudi 1980.
- L. Wurmser, *Die Zerbrochene Wirklichkeit: Psychoanalyse als das Studium von Konflikt und Komplementarität: Die Suche nach dem Absoluten und das Finden des Masses*, Padeborn, Vandenhoeck & Ruprecht 2001.



Editrice Clinamen

via L. Cigoli 49 - 50142 Firenze
Tel. e Fax: 055.700021

E-mail: editrice@clinamen.it
Sito Internet: www.clinamen.it

*Il volume è stato stampato per conto della Editrice Clinamen
presso GRAFICHE MDM in Forlì*