

Giovanni Stanghellini
Per una psicoterapia fenomenologica

1. L'arco ermeneutico: spiegare e comprendere

Paul Ricoeur è considerato probabilmente il più importante maestro dell'ermeneutica contemporanea. La particolarità che caratterizza il suo lavoro è cercare una sintesi tra fenomenologia ed ermeneutica. In questo scritto si prende avvio dall'opera di Ricoeur, e in particolare dalla nozione da lui elaborata di "arco ermeneutico", per illustrare i rapporti tra ermeneutica, fenomenologia e psicoterapia.

Attorno agli anni Settanta, Ricoeur pubblica una serie di scritti in cui critica aspramente la "rovinosa dicotomia" tra spiegazione e comprensione su cui Dilthey aveva articolato l'ermeneutica filosofica in quanto fondamento di ogni comprensione psicologica e Jaspers, recependo il pensiero di Dilthey, aveva a sua volta edificato la psicopatologia generale in quanto disciplina che si propone di comprendere la soggettività umana abnorme. Spiegare è il metodo in auge nelle scienze della natura e consiste nel ricondurre un fenomeno alle sue cause; comprendere è indirizzarsi all'esperienza vissuta alla ricerca del suo senso, dunque è il metodo che si applica alle scienze dell'uomo. L'apparire sulla scena nel secondo Novecento dei modelli semiologici e strutturalisti secondo Ricoeur¹ mostra che non ogni tipo di spiegazione è riduzionistica o finalizzata a trovare le cause di un fenomeno. La semiologia e lo strutturalismo consentono di ridefinire il senso della "spiegazione" nell'ambito delle scienze dell'uomo. Queste discipline, che forniscono a Ricoeur il modello per una nuova concettualizzazione della spiegazione, hanno in comune con la fenomenologia e con l'ermeneutica il medesimo oggetto: tutte quante si occupano

del *significato*.² Questa focalizzazione sul significato mette fuori campo ogni opzione naturalistica e riduzionistica, cioè la ricerca delle *cause* dei fenomeni. Inoltre, condividono un ulteriore assunto, cioè che ogni esperienza si colloca in un orizzonte linguistico. Portare un'esperienza al linguaggio non è snaturarla, ma dispiegarla.

Dunque, *spiegare*, se applicato alle scienze dell'uomo, assume una nuova configurazione: diventa l'*esplicitazione* del contenuto del testo (o del discorso), del modo in cui esso si manifesta nel linguaggio. Si potrebbe dire che l'espressione linguistica è la materia della spiegazione nell'ambito delle scienze umane, così come il cervello è la materia di indagine delle neuroscienze, o il DNA e l'RNA sono la materia della genetica molecolare. Indirizzarsi alla dimensione *semiologica* del testo, cioè spiegare il testo, è mostrarne la struttura, la trama ordita nelle, e tra, le parole che lo compongono. Questo è ciò che Ricoeur chiama il *senso* del testo – la sua organizzazione interna.³

La materia del testo non è ciò che si mostra ad una sua lettura *naïf*, ma ciò che è mediato da una sua lettura formale.⁴ La lettura formale di un testo rende autonomo il testo dal suo autore. Il testo non rispecchia semplicemente l'intento dell'autore. Esplicitarne il senso è dispiegare le implicazioni immanenti al testo oltre le esplicite intenzioni dell'autore.⁵ L'ermeneutica non è definibile come una ricerca nelle "intenzioni psicologiche" che sono nascoste sotto il testo, le "intenzioni smarrite" dell'autore; ma come l'esplicitare l'"essere-nel-mondo" mostrato nel testo.⁶

Oltre la dimensione semiologica del testo, si estende la sua dimensione *semantica*. Il *significato* del testo è il suo realizzarsi nel discorso di colui che legge.⁷ Questo è il campo proprio dell'interpretazione. L'*interpretazione* è una "risposta" alla materia del testo resa esplicita dalla spiegazione, e un'apertura alla proposta di significato che il testo mostra.⁸ Interpretare è accogliere l'invito contenuto nel testo a muovere in una direzione indicata dal testo stesso, a pensare ciò che il testo propone di pensare.⁹ Ciò che c'è da interpretare in un testo è la proposta di mondo in cui io potrei abitare e nella quale potrei proiettare le mie più intime possibilità.¹⁰

L'ermeneutica fenomenologica è dunque una *engaged epistemology* – in due sensi distinti, ma intimamente legati tra loro. Ricoeur ribadisce la priorità ontologica dell'*appartenere* rispetto al conoscere

oggettivo. Il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto si coappartengono. Questa relazione di coappartenenza è *a priori* rispetto al problema dell'oggettività dell'interpretazione. Riferendosi ad un analogo concetto sviluppato da Heidegger, Ricoeur parla del primato della *cura* sullo *sguardo* – cioè del coinvolgimento dell'esser-ci rispetto all'esternalità della visione oggettivante sulle cose.

Inoltre, interpretare è *appropriarsi* del testo. Interpretare, infatti, è rendere vicino ciò che è lontano – temporalmente, geograficamente, culturalmente, spiritualmente. In questo avvicinamento al testo l'interpretazione culmina con una "auto-interpretazione".

Ricoeur conia la metafora dell'*arco ermeneutico* per rendere questa combinazione di spiegazione e interpretazione. In sintesi: spiegare è mostrare la mappa del testo; interpretare è seguire il percorso aperto dal testo, nella direzione che va dal mondo dell'altro al proprio.

2. Modelli di interpretazione

Qual è la rilevanza della nozione di arco ermeneutico per la pratica psicoterapeutica – per una psicoterapia fenomenologicamente orientata? In questa sezione ci occuperemo dei modelli di interpretazione e dei loro rapporti con le presupposizioni e l'*epoché*.

In un primo modello di interpretazione, interpretare equivale sostanzialmente a smascherare la menzogna dell'evidenza. Ricoeur¹¹ ha parlato a questo proposito di *interpretazione come esercizio del sospetto* e la psicoanalista Alice Miller di *pedagogia nera della psicoanalisi*.¹² La scuola del sospetto pone in modo radicale e inappellabile la questione dell'attendibilità della coscienza, che non viene più considerata un affidabile, per quanto imperfetto, strumento di conoscenza, bensì un inganno, una maschera di cartapesta sospesa sopra gli abissi dell'autenticità. La coscienza è falsa coscienza. Interpretare è la "riduzione delle illusioni e delle menzogne della coscienza". Il presupposto ultimo di questa epistemologia del sospetto sembra risalire al precetto "Conosci te stesso". Questa massima è stata per secoli il paradigma della conoscenza di sé e ha incoraggiato una modalità di ricerca del proprio Sé rivolta a ciò che è assente piuttosto che presente. In ossequio a questa epistemologia, la coscienza è sempli-

cemente un ostacolo all'autentica conoscenza di sé. La coscienza va messa tra parentesi - epochizzata. È un ostacolo che va saltato, cortocircuitato, per poter accedere – oltre le “razionalizzazioni” e gli inganni del discorso cosciente – alle autentiche profondità, cioè all'inconscio. Interpretare, in questo senso, è decifrare il linguaggio dell'inconscio; e per poter far questo è necessario disporre di una tavola di Mendeleev o di una stele di Rosetta, una metapsicologia che farà da guida nell'interpretazione. Interpretare è *in primis* rinvenire in ciò che emerge distorto (ad opera dei meccanismi della coscienza, ad esempio le difese psicologiche e il linguaggio) dalle profondità dell'inconscio il segno di qualcos'altro. Questo 'qualcos'altro' è già noto alla metapsicologia; si tratta solo di sovrascrivere a questi segni il senso codificato nel sistema della metapsicologia. Si tratta, in ultima analisi, di una conoscenza dell'altro in terza persona, cioè mediata da una riduzione del senso delle azioni altrui ad uno schema totalmente esterno rispetto al discorso dell'altro – senso al quale il discorso dell'altro non potrà che adeguarsi (o resistere).

A questo modello “forte” di interpretazione si contrappone un modello “debole”, che potremmo paragonare ad una *mistica dell'interpretazione*. Questo modello parte dal presupposto che si debba, e si possa, mettere tra parentesi i propri pregiudizi per accedere al discorso dell'altro senza impedimenti. In netta contrapposizione alla scuola del sospetto, qui si obietta che l'ostacolo alla comprensione è proprio il dispositivo pregiudizievole della conoscenza a priori, *in primis* la metapsicologia, che ostacola in contatto pelle-a-pelle tra la coscienza del terapeuta e quella del paziente. Sono la cultura e la scienza del terapeuta ad opporsi come ostacolo all'autentica conoscenza. Detto con il gergo della fenomenologia, l'*epoché* consentirebbe a colui che interpreta (al terapeuta) di liberare la propria *intenzionalità* verso la sua destinazione più propria: l'esperienza vissuta di chi gli sta di fronte. Praticando una sospensione del proprio atteggiamento naturale, cioè del proprio modo abituale, mediato dai pregiudizi sia tecnico-scientifici sia di senso comune, il terapeuta ha accesso all'atteggiamento fenomenologico. Messi in parentesi i propri pregiudizi, si apre l'ambito della visione eidetica, cioè l'ambito dell'intuizione del senso dell'esistenza dell'altro. Questo passaggio di stato coscienziale consente al terapeuta fenomenologicamente at-

teggiato di entrare in contatto con il paziente. Si realizza, in questo modo, l'incontro. Si tratta di un'esperienza dell'altro fulminante, a bruciapelo. Nel momento in cui l'esperienza del terapeuta e quello del paziente si costituiscono in co-esperienza, si verifica già un mutamento di segno dell'intera esperienza. Si costituisce, tra i due, un legame intersoggettivo autentico che permette di cogliere, per intuizione, un senso condiviso.

Il modello di interpretazione a cui si ispira l'ermeneutica fenomenologica fa riferimento a una diversa pratica dell'*epoché*; l'*epoché* è intesa come il *mettere in evidenza* le pre-comprensioni e i pregiudizi, piuttosto come la loro neutralizzazione. Il tipo di conoscenza che l'ermeneutica fenomenologica si propone di costruire non ha niente a che vedere né con l'intuizione di essenze, né con un oggettivismo fondato sulla eliminazione dei punti di vista soggettivi, né infine con l'unione mistica tra due soggettività finalmente libere dai condizionamenti delle proprie categorie determinate da vincoli biografici, storici e culturali. L'ermeneutica fenomenologica si propone piuttosto come una metodologia critica, come una pratica intesa a rendere esplicite le categorie che rendono possibile (ad entrambi gli interlocutori) la propria comprensione e a sollecitare la reciprocità delle prospettive. Credo sia legittimo parlare a questo proposito di *illuminismo dell'interpretazione*. Delle categorie in gioco nella comprensione – sia essa la visione del mondo di un paziente o l'interpretazione che di questa visione del mondo tenderebbe a dare il clinico – è necessario fare un uso critico, cioè un uso alla luce della consapevolezza esplicita della genesi storica di quelle categorie e della esigenza di «allargarne e riplasmarne il significato mediante il confronto con altri mondi storico-culturali». ¹³ La nozione di *etnocentrismo critico* è una delle fonti ispiratrici di questo modello. Essa viene elaborata da Ernesto De Martino nell'ambito di studi etnografici, sulla spinta della consapevolezza critica che le categorie interpretative maturate nell'ambito della propria cultura sono irrinunciabili, ma al tempo stesso risultano efficaci soltanto se ne viene fatto un uso non dogmatico, limitando per quanto possibile la asimmetria epistemologica e il rapporto di potere tra “soggetto” e “oggetto” di conoscenza. Nella prospettiva dell'etnocentrismo critico, l'incontro “alla frontiera” con un'alterità da decifrare si rivela reciprocamente utile

alla conoscenza di sé e dell'altro; è «l'occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all'uomo occidentale». Mettere in gioco le proprie categorie interpretative non implica abdicare ad un improbo relativismo, ma appropriarsi più criticamente e quindi più pienamente delle proprie categorie. Questa duplice tematizzazione del “proprio” e dell’“alieno” è la premessa indispensabile per la conoscenza del mondo dell'altro senza illudersi di spogliarsi delle proprie categorie valutative, ma viceversa facendo la tara ai propri strumenti di interpretazione.

3. *Metafore della cura*

Si è detto che la pratica psicoterapeutica, non di rado, sembra condividere con l'etica di senso comune una serie di pregiudizi, essendo entrambe orientate dal precetto “Conosci te stesso”. Questa massima è stata per secoli il paradigma della cura di sé. Le metafore spazio-temporali che sottendono la cura intesa in questo senso sono quelle della ricerca orientata verso il lontano (non il vicino), l'inaccessibile (non l'evidente), il remoto (non il presente).¹⁴ Una psicoterapia di ispirazione ermeneutico-fenomenologica ribalta tutto questo.¹⁵ Si può tentare di illustrare questo ribaltamento tramite la serie di antinomie che seguono.

Dietro/dentro: la cura fenomenologica non si indirizza a ciò che sta dietro i fenomeni della coscienza, bensì a ciò che sta dentro l'esperienza soggettiva, alla sue “pieghe”,¹⁶ avendo come fine non la scoperta di meccanismi di produzione del senso inconsci, bensì il dispiegamento dei fenomeni così come si danno alla coscienza in prima persona. La cura dispiega, e nel dispiegare distende la superficie della coscienza, dilata ciò che era contratto, sviluppa ciò che era avvulupato, svolge ciò che era involuto. Nel far questo mostra, dischiude, rende accessibile non il profondo, ma l'interno, rendendolo visibile sulla superficie. Il sapere fenomenologico è innanzitutto un'esperienza della superficie – attenta al fruscicare, al luccicare, al crepitare, all'incresparsi della superficie. La spiegazione conferisce al testo e al discorso dell'esperienza altrui un senso, cioè una sua struttura fatta di relazioni interne fra i suoi componenti. La spiega-

zione, che si compie sul terreno del linguaggio, prepara il campo per l'interpretazione.

Sotto/sopra: il primo momento dell'arco ermeneutico dispiega dunque la pagina della coscienza. Su questo foglio dispiegato che è diventata la coscienza, la cura fenomenologico-ermeneutica non prende la direzione della profondità, di ciò che sta sotto, ma va alla ricerca di uno sguardo d'insieme sui fenomeni che sulla superficie della coscienza sono in vista, esposti, scoperti.¹⁷ L'oggetto della cura si svolge sulla superficie, ma la conoscenza stessa si sviluppa nel senso dell'altezza come una visione "panoramica". Tramite questa visione dall'alto si coglie il senso nella rete di rapporti tra i fenomeni stessi resi evidenti da una prospettiva d'insieme. Il senso non è generato da ciò che sta sotto, ma si genera attraverso uno sguardo che abbraccia i fenomeni nel loro insieme, nella loro globalità. Il senso si manifesta nell'intreccio delle linee che congiungono la congerie dei fenomeni, nei rimandi tra fenomeni affini. Solo una visione panoramica può afferrare il senso sulla superficie, piuttosto che per mezzo del dispositivo retorico della profondità e dei suoi derivati: il lontano, l'inaccessibile e il remoto.

Diacronia/sincronia: Scrive Wittgenstein: «La spiegazione storica, la spiegazione come ipotesi di sviluppo è solo *un* modo di raccogliere i dati – della loro sinossi. È ugualmente possibile vedere i dati nella loro relazione reciproca e riassumerli in un'immagine generale che non abbia la forma di un'ipotesi sullo sviluppo cronologico».¹⁸ È il concetto di "rappresentazione perspicua": la comprensione è data dal "semplice raggruppamento del materiale". Le analogie tra il metodo proposto da Wittgenstein e la spiegazione *sensu* Ricoeur sono forti. La «rappresentazione perspicua media la comprensione, che consiste appunto nel "vedere le connessioni"». Le connessioni cui fa riferimento il filosofo austriaco sono di natura analogica; il nesso tra i fatti è la loro somiglianza: «Proprio come si illustrava una relazione interna tra cerchio ed ellisse trasformando gradualmente l'ellisse in cerchio, *ma non per affermare che una determinata ellisse è scaturita effettivamente, storicamente da un cerchio* (ipotesi evolutiva), bensì solo per rendere il nostro occhio sensibile a una connessione formale».

Rendere l'occhio "clinico" sensibile alle connessioni formali significa spostare l'ottica dalla diacronia alla sincronia, cioè dalla logi-

ca naturalistica della spiegazione, che si compie attraverso connessioni del tipo causa-effetto; alla sua dimensione ermeneutica, che si compie invece sul piano delle connessioni di senso, le “relazioni reciproche” tra i vari fenomeni. Secondo la prima, spiegare significa sostanzialmente retrodatare: il caso tipico è quello in cui l'*explanandum* è un evento e l'*explanans* consiste di eventi o stati antecedenti. Perché il radiatore della mia auto è esploso durante la notte? Perché la temperatura è scesa sotto lo zero e non avevo aggiunto alcun liquido antigelo.¹⁹ I fenomeni che oggi si manifestano nelle parole e nei comportamenti di un paziente acquistano senso alla luce di ciò che gli è capitato nel passato. Il trauma sembra a prima vista essere l'esempio paradigmatico della validità dell'approccio diacronico per la scoperta del senso di un fenomeno psichico. Il trauma remoto è la causa della patologia presente. Tuttavia, le logiche del senso nel trauma stesso non seguono un canovaccio così lineare. Il trauma è soggetto – come scrive Duportail²⁰ citando Levinas – ad una “diacronia ribelle”, come nel caso della paziente Emma di cui parla Freud. Negli *Studi sull'isteria*²¹ Freud racconta il caso di una paziente che subisce una seduzione sessuale durante l'infanzia. Questo evento, e in particolare il suo contenuto sessuale, resta sconosciuto per Emma, finché non sopraggiunge un secondo avvenimento – il riso dei commessi di un negozio al riguardo del suo abito – che le rivela il significato sessuale dell'episodio infantile. Questo secondo avvenimento, in sé e per sé senza un senso preciso, assume un senso traumatico proprio in quanto rende presente il contenuto sessuale dell'esperienza infantile, della quale fino ad allora la paziente era rimasta all'oscuro. Emma all'epoca dell'episodio remoto non aveva gli strumenti per attribuire all'evento un senso preciso, cioè una connotazione sessuale. Questa capacità viene acquisita nel tempo e si rende manifesta drammaticamente nel momento dell'incontro con il secondo evento. Ciò significa che il senso traumatico di un avvenimento si realizza assai più in una dimensione sincronica che diacronica. È la composizione del primo evento con il secondo, la loro relazione, a generare il senso traumatico della storia.

L'ermeneutica fenomenologica è assai familiare con questa epistemologia sincronica del senso – come si è mostrato in ciò che precede parlando di spiegazione e visione panoramica. Il senso si gene-

ra dall'intreccio tra i fenomeni in un'organizzazione per così dire *complanare* che rappresenta la base su cui poggia la prima campata dell'arco ermeneutico: la spiegazione.

Ora è possibile intravedere come questo dispositivo ermeneutico di fatto riflette ciò che accade nell'"oggetto" di indagine di cui esso si occupa, cioè l'esistenza umana. Anche nell'esistenza umana il senso dei fenomeni si genera tramite una sintesi tra passato e presente – anzi tra passato, presente e futuro.²² Come riassume Evan Thompson,²³ il senso di un'esperienza si colloca all'interno di una dinamica in cui non solo il passato influenza la comprensione del futuro, ma anche ciò che è atteso retroagisce sul senso dell'esperienza passata: «la *protentio* motiva la *retentio*, poiché ciò che è previsto influenza ciò che è ritenuto».

Questo, infine, è anche il modo in cui si genera il senso *nella* cura, nella sincronia tra le esperienze passate, quelle presenti e le aspettative verso il futuro così come si attualizzano nella relazione terapeutica.

Note

- 1 P. Ricoeur, *Herméneutique et critique des idéologies*, in E. Castelli (a cura di), *Démythisation et idéologie*, Aubier Montaigne, Paris 1973, ma anche Id., *Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre*, in R. Bubner e al. (a cura di), *Hermeneutik und Dialektik*, vol. 2, 1970, pp. 181-200.
- 2 P. Ricoeur, *Phénoménologie et herméneutique*, in E.W.Orth (a cura di), *Phaenomenologische Forschungen*, vol. 1, 1975, pp. 31-37.
- 3 P. Ricoeur, *Herméneutique et critique des idéologies*, cit.
- 4 *Ibidem*.
- 5 P. Ricoeur, *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*, "Revue philosophique de Louvain", 70, 1972, pp. 93-112.
- 6 P. Ricoeur, *Phénoménologie et herméneutique*, cit.
- 7 P. Ricoeur, *Herméneutique et critique des idéologies*, cit.
- 8 P. Ricoeur, *Phénoménologie et herméneutique*, cit.
- 9 P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1977, tr. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaka Book, Milano 1995.
- 10 P. Ricoeur, *Phénoménologie et herméneutique*, cit.
- 11 P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, tr. it. *Del'interpretazione*, il Saggiatore, Milano 1966.

- 12 A. Miller, *The drama of the gifted child*, Basic Books, New York 1997, tr. it. *Il dramma del bambino dotato*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- 13 E. De Martino, *Promesse e minacce dell'etnologia*, in Id., *Furore simbolo valore*, il Saggiatore, Milano 1962.
- 14 G. Stanghellini, *The Grammar of the Psychiatric Interview* (editorial), "Psychopathology", 40, 2, 2007, pp. 69-74.
- 15 *Ibidem*, e Id., *Edipo Re: conoscenza e cura di sé*, "Psicoterapia e scienze umane", XLI, 4, 2007, pp. 481-498.
- 16 G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Minuit, Paris 1988, tr. it. *La piega*, Einaudi, Torino 2004.
- 17 G. Stanghellini, *Psicopatologia del senso comune*, Cortina, Milano 2008.
- 18 L. Wittgenstein, *Bemerkungen ueber Frazers "The Golden Bough"*, Wittgensteins Nachlass Verwalter, 1967, tr. it. *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano 1975.
- 19 G.H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, New York 1971, tr. it. *Spiegazione e comprensione*, il Mulino, Bologna 1988.
- 20 G.-F. Duportail, *Intentionnalité et trauma. Levinas et Lacan*, L'Harmattan, Paris 2005.
- 21 S. Freud, *Studies on Hysteria* (1893), Frau Emmy von N. Standard Edition, vol. 2, pp. 48-105.
- 22 E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Kluwer Academic Press, Dordrecht 1966, tr. it. *Studi sulle sintesi passive*, Guerini e Associati, Milano 1993.
- 23 E. Thompson, *Mind in Life*, Harvard University Press, Cambridge MA, London UK 2007.