
FENOMENOLOGIA E PSICOLOGIA

Il problema dell'altro e dell'inconscio.

Sviluppi teorici.

Umberto Soncini

Nel pensiero husserliano il complesso rapporto tra filosofia fenomenologico-trascendentale e psicologia presenta un *iter* sostanzialmente omogeneo e coerente dallo scritto *La filosofia come scienza rigorosa* fino alla *Crisi delle scienze europee*. Nel celebre scritto di Logos¹ Husserl evidenzia che il limite della psicologia empirica, sin dagli inizi del secolo XVIII, è costituito nel volere fare uso di un metodo scientifico/sperimentale conforme sul piano psichico al metodo delle *Naturwissenschaften* equiparando positivisticamente *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*. Difatti far proprio il modello scientifico naturale non può significare che reificare surrettiziamente l'*Erlebnisstrom*, avviluppandosi in assurdi teorici dai quali emerge sempre di nuovo la tendenza a porre problemi privi di senso e fallaci direzioni di ricerca. La dimensione psichica ha una propria specificità *sui generis* che esclude possa intendersi come mero epifenomeno della dimensione naturale: essa è "fenomeno" e non natura nel senso pregnante del termine. La *natürliche Einstellung* ci ha resi incapaci di fare astrazione dalla natura e perciò di considerare la dimensione psichica quale oggetto di ricerca intuente — ciò si verifica nell'atteggiamento fenomenologico puro e non in quello empirico, psicofisico — ostacolando lo sviluppo di una "grande scienza" quale appunto la scienza fenomenologica che è condizione fondamentale di possibili-

tà per una "psicologia pienamente scientifica". L'errore di fondo della moderna psicologia, che le ha impedito di essere psicologia in senso rigorosamente scientifico, è consistito nel non avere costituito questo metodo fenomenologico. *La psicologia può costituirsi come scienza soltanto nella misura in cui attuando una radicale catarsi dell'abito mentale naturalistico fruisce di un carattere eidetico fondandosi sulla fenomenologia sistematica, assurgendo così a psicologia eidetica o psicologia fenomenologica che dir si voglia.* Dal punto di vista epistemologico-fenomenologico sembra corretto porsi un fondamentale quesito: la psicologia eidetica, purificata da contaminazioni naturalistiche, coincide *simpliciter* colla stessa filosofia fenomenologico-trascendentale? Se la risposta fosse positiva la psicologia fenomenologica perderebbe i suoi connotati di 'ontologia regionale' dell'ente psichico ed avremmo un totale risolversi del filosofico nell'elemento psicologico (sia pure apriorico-eidetico, contenutistico), ma in tal guisa la filosofia fenomenologico-trascendentale perderebbe la sua caratteristica peculiare di fondazione teoretica universale ed incondizionata, come orizzonte epistemico, di ogni dimensione scientifica che da essa trae legittimità e validità oggettiva. D'altra parte, se una differenza specifica esiste tra psicologia fenomenologica e filosofia fenomenologico-trascendentale, si tratta appunto di enuclearla esplicitamente, non essendo direttamente tematizzata nel testo husserliano.

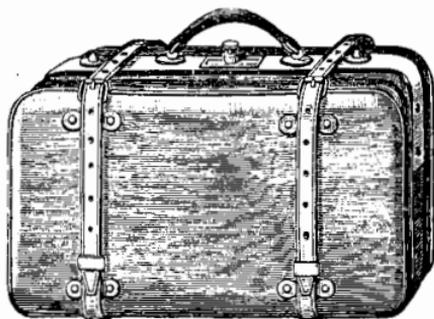
Per quanto concerne tale differenza specifica ci paiono ampiamente sottoscrivibili le considerazioni critiche di Filippo Costa nella ampia introduzione alla traduzione italiana del 1958 dello scritto husserliano summenzionato. Scrive lucidamente il Costa: «mentre nella psicologia le "costituzioni" sono esecuzioni teoretiche di una realtà data, correlativa tra la coscienza ed il mondo, nella filosofia esse vanno

intese come disvelamenti dell'essere nel modo della coscienza, ossia nel modo del "senso" che come tale è sempre "per" la coscienza. In questa differenza va perciò riposta l'esigenza della filosofia come scienza prima rigorosa. La costitutività psico-fenomenologica presuppone l'essere, quella fenomenologico-trascendentale ne è la rivelazione originaria nel modo della coscienza sensante»².

Si tratta quindi non tanto di una differenza a livello di contenuto, ma appunto metodologica, riguardante la dimensione ontologica della modalità che concerne precisamente i complessi rapporti tra io trascendentale ed io empirico-psicologico: il rapporto tra filosofia fenomenologico-trascendentale e psicologia fenomenologica equivale al rapporto tra io trascendentale ed egoità empirico-psicologica. Questo rapporto è assai bene delineato sul piano della epistemologia fenomenologica (oltre che dalle opere husserliane) anche dall'applicazione in campo psichiatrico del metodo fenomenologico quale è attuata ad esempio dall'antropologia binswangeriana³.

Binswanger ritiene che la ricerca fenomenologica ed antroponalitica, in campo psichiatrico, non si possa concludere colla mera descrizione degli aspetti caratteristici degli psicotici, occorre invece precipuamente studiare tali mondi intenzionati nel loro stesso costituirsi, sottoporre a disamina critica i momenti strutturali costitutivi e di chiarirne le reciproche differenze. Difatti l'indagine fenomenologica porta al rinvio di ogni "oggettualità" costituita alla corrispondente struttura eidetica dell'intenzionalità che la costituisce, perciò al rapporto tra il mondo come "universo di trascendenze costituite" ed i momenti costitutivi di tale senso di trascendenza, alla relazione noetico-noematica, tra prodotto trascendentale e produzione trascendentale. Nella fattispecie in *Melancholia e mania* si tratta dunque, per Binswanger di enu-

clearare il difetto nella costituzione del mondo effettuata dal melanconico e dal maniaco, ovvero di chiarire ove i fili conduttori delle funzioni trascendentali dello psicotico abbiano fallito inficiando il carattere continuo o consequenziale della esperienza come sintesi unificatrice concordante, nel senso husserliano, compromettendo così la continuità della forma-tempo come sintesi intenzionale della *retentio*, *protentio* e *praesentatio* che, nella loro integrazione reciproca, assicurano la costruzione del *worüber*, del cosiddetto tema presente. Nella situazione psicotica del melanconico abbiamo la perdita della categoria ontologica della possibilità trascendentale di auto-costituzione temporale per cui gli atti protentivi diventano necessariamente *Leerintentionen* ⁴.



Così il melanconico vive in un passato o in un futuro turbato intenzionalmente senza pervenire ad alcun presente, mentre il maniaco vive soltanto nel presente e, venendo ad essere deficitario nell'appresentazione dell'alter-ego, è caratterizzato da un difetto temporale di continuità dell'*Einfühlung* ⁵.

Tuttavia per pervenire ad una comprensione dell'antinomicità propria della psicosi maniaco-depressiva Binswanger ritiene che la dottrina husserliana dell'ego puro costituisca un importante strumento analiti-

co⁶. L'io puro, sostiene Binswanger (richiamandosi al fenomenologo ungherese Szilasi), costituisce l'unità dell'io psicologico empirico-mondano con l'ego trascendentale così come l'esperienza costitutiva assicura l'unità dell'esperienza empirico-mondana colla esperienza trascendentale. Quindi la differenza tra ego puro, io trascendentale ed io empirico è puramente metodologica, fenomenologica e non ontologica, *quod erat demonstrandum*. L'io psichico è l'io puro mondanzato e l'io puro è il de-mondanzarsi, attraverso la riduzione fenomenologica, del polo egologico costituente trascendentalmente ogni esperienza fenomenica oggettiva, mondana 'interna' o 'esterna', come sintesi concordante. Infatti nella melanconia e nella mania (ed in ciò sta la motivazione di fondo di queste esperienze psicotiche e del loro mondo) l'ego puro non può giungere ad una piena costituzione intenzionale, da ciò il suo disorientamento esistenziale; così, poiché le istanze inferiori della esperienza naturale non assolvono il loro compito che consiste nello svolgimento aproblematico della esperienza naturale medesima, l'istanza superiore dell'ego puro è senza sbocco di uscita: può solamente disperare a cagione dei disturbi dell'esperienza empirica e trascendentale⁶. La psichiatria fenomenologica binswangeriana col suo ampio utilizzo del metodo fenomenologico husserliano, integrato dalla *Daseinsanalyse* heideggeriana, ci fornisce un esempio assai eloquente e significativo di disciplina delle scienze umane purificata trascendentalmente da residui naturalistici nel suo enucleare la vita intenzionale, quale *welterfabrendes Leben*, costitutiva della stessa esperienza psichica 'mondana'; inoltre ha il merito cospicuo di tematizzare, sotto il profilo squisitamente epistemologico, il corretto rapporto tra filosofia fenomenologico-trascendentale (come fondazione ultimativa) e psichiatria fenomenologica (ovvero tra io puro ed io empirico).

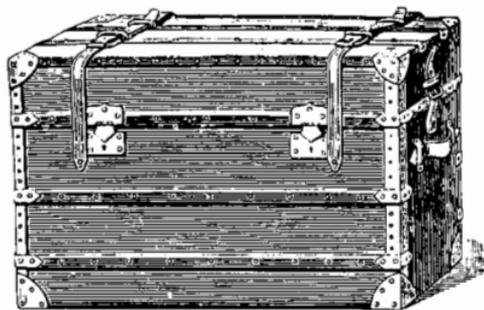
Ciò che cercheremo di mostrare nel presente saggio è che invece la psicologia, e nella fattispecie la psicoanalisi di matrice freudiana, quale sua branca, non hanno usufruito delle potenzialità euristiche del discorso fenomenologico e che per quanto il loro senso profondo sia appunto fenomenologico, *tale senso non è mai emerso compiutamente, per una forte sedimentazione naturalistica che deve essere sottoposta a radicale catarsi critica* (a cominciare dalla nozione-chiave di inconscio), così come la fenomenologia, nei suoi esiti teorici husserliani, non è pervenuta ad espungere totalmente la valenza naturalistica del dato psicologico, per cui solo questa purificazione dell'elemento naturalistico può rendere possibile una loro coniugazione critica fino ad ora solamente presupposta più che essere realmente fondata.

Possiamo riprendere, a tale fine, l'analisi dei testi husserliani. Nelle *Meditazioni cartesiane*, nel 45° paragrafo⁷, Husserl sostiene che vi è, in ultima istanza, un parallelismo tra l'esplicazione egologico-trascendentale e la dimensione del mio vivere psichico. Se teniamo poi conto della fondazione fenomenologica della intersoggettività trascendentale, attuata mercé l'*Einfühlung*, quale si attua nella quinta meditazione⁸, sembra corretto potere affermare che, per Husserl, sussiste un perfetto parallelismo tra la correlazione dei soggetti empirico-psicologici e la correlazione dei soggetti trascendentali, costituenti l'intersoggettività monadologica, come fondazione filosofica assoluta. Ritroviamo sempre la differenza fenomenologica, e non ontologica, tra l'intersoggettività empirico-psicologica e la intersoggettività trascendentale, per cui la comunità dei soggetti psichici rientra sempre nel polo oggettuale costituito, a livello mondano, del soggetto assoluto extramondano, come *Gemeinschaft* trascendentale. Così in *Logica formale e trascendentale*, nel 6° capitolo, sul problema dello

psicologismo trascendentale⁹, Husserl sostiene che non si deve affatto confondere surrettiziamente la dimensione della scienza psicologica colla filosofia trascendentale (l'errore teoretico appunto dello psicologismo trascendentale) «nonostante i tentativi, che consistono nel fatto che una analisi di coscienza condotta dapprima psicologicamente ma pura, si lascia trasportare trascendentalmente, *senza modificare il contenuto che le è essenzialmente proprio*» (corsivo mio)¹⁰. La psicologia intenzionale pura, che pure fa astrazione da ogni elemento empirico psicofisico contingente, è pur sempre confinata in una sfera mondana, fa parte del mondo non ridotto antecedente alla radicale epoché universale, mentre la filosofia trascendentale che si realizza appunto mercé la riduzione assurge ad una dimensione intenzionale costituente extramondana: i contenuti sono identici ma muta il segno, l'atteggiamento con cui sono essenzialmente riguardati. Appunto è questa possibilità di "trasposizione trascendentale" come tale — sembra dirci Husserl — che non ci deve indurre a confondere surrettiziamente tali piani, la differenza è da rinvenire nello atteggiamento realizzato e non nel contenuto che permane sostanzialmente inalterato. Concludiamo infine questo breve excursus storico-critico colla disamina, riguardo alla tematica trattata, della *Krisis* husserliana, nella parte finale. Di particolare rilievo è il 58° paragrafo¹¹. Husserl ribadisce il concetto che la psicologia si è sempre rivelata fallimentare nella ricerca della piena determinazione del senso della concreta soggettività psichica a cagione dei presupposti di tipo dualistico-cartesiano (dicotomia metafisica delle sostanze corporee e non corporee) e di tipo fysicalistico (surrettizia naturalizzazione della nostra dimensione psichica nel fare proprio il metodo delle *Naturwissenschaften*). La psicologia inizia e non può non iniziare che come una scienza particolare riguardante una de-

terminata "regione" dell'essente: la sfera della soggettività psichica, dell'ente psichico, ponendosi espressamente sul terreno naturale della *Lebenswelt* come struttura preesistente che sta a fondamento di tutte le scienze cosiddette obiettive. Attraverso la epoché universale la psicologia elimina il presupposto ingenuo del terreno naturale del mondo già dato, che costituisce il proprio imprescindibile fondamento, e si autocostruisce nella prospettiva di una mancanza di terreno, si rende priva di quel terreno naturale che ne ha costituito la genesi. Così, se io psicologo attuo la radicale epoché sulla mia stessa persona, sulla mia stessa coscienza empirico-psicologica, tale riduzione investe pure gli altri ego empirici-psicologici come pure il mondo in generale, ed essi sono così ridotti a meri fenomeni intenzionali della coscienza assoluta, pura. Il rapporto di giustapposizione tra le anime, nel senso appunto di soggetti psichici, derivato dalla loro incorporazione nei rispettivi *Leiber* spazio-temporali, si trasforma in una reciproca inerenza pura intenzionale tra tutti i co-soggetti trascendentali. Ecco perché una riflessione critica radicale sulla psicologia non può non costituire un rovesciamento del suo carattere di scienza obiettiva, confinata nei limiti del mondano, per assurgere alla dimensione ultima fondante della soggettività stessa costitutiva di un mondo. Ma allora psicologia fenomenologica — affrancata dai limiti del mondano — e filosofia trascendentale coincidono *tout court*? In realtà ci troviamo di fronte ad un rapporto assai complesso che va attentamente considerato in tutta la sua specificità peculiare. Difatti al 72° paragrafo Husserl scrive esplicitamente che «se è necessaria una epoché universale che include qualsiasi avere-coscienza-del-mondo, durante questa epoché il psicologo è privato del terreno del mondo obiettivo. Dunque la psicologia pura si identifica in sé con la filosofia trascendentale; in quanto scienza della soggettivi-

tà trascendentale»¹². La psicologia che compie una riflessione critica pienamente radicale su se stessa non può rimanere più tale e quindi non può non risolversi nella filosofia trascendentale. Sotto questo aspetto v'è dunque identità tra psicologia fenomenologica e filosofia fenomenologica trascendentale, allorché la psicologia assume la funzione di necessario stadio propedeutico che pone sulla via della filosofia fenomenologica. Senonché, allorché si è effettuato tale esercizio, tale ascesi, come progressivo sganciamento dalla dimensione del mondano, rimane tuttavia una differenza fondamentale. Difatti, anche quando siamo pervenuti mercé la radicale riduzione trascendentale alla soggettività assoluta, a livello filosofico, tale soggettività non cessa certamente di obiettivarsi in un uomo concreto *hic et nunc praesens* insieme ad altri uomini ed agli esseri del mondo.



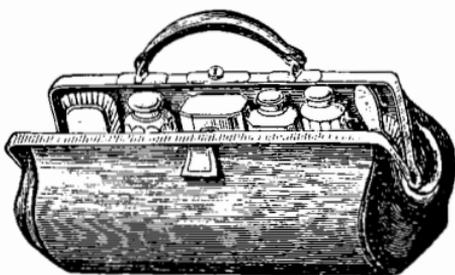
Senonché tale autocostruzione trascendentale diviene come trasparente a se medesima, autocosciente, non si aliena nella dimensione reificata del mondano come si attuava nel mondo antecedente all'epoché, ove l'io trascendentale pur fungente rimaneva occulto, ad uno stadio latente rispetto alla coscienza del soggetto, tutto immerso nel mero vivere naturale del mondo-già-da-sempre-dato (anonimia fungente). Co-

sì la psicologia, regione circoscritta dell'essente, come ogni altra scienza, è positivamente arricchita dalla acquisita consapevolezza della dimensione trascendentale-soggettiva che la costituisce in modo ultimativo ed è solo tale acquisita consapevolezza che ne costituisce la piena legittimità d'essere. Il rapporto tra psicologia fenomenologica e filosofia trascendentale è dunque di identità e differenza al tempo stesso, è un legame di circolarità dialettica che va dalla psicologia alla filosofia e dalla filosofia alla psicologia, punto di arrivo dialettico che non consiste in un puro e semplice ritorno al punto di partenza perché arricchito da quanto acquisito nella progressiva presa di coscienza della dimensione trascendentalmente fondante, resasi trasparente a se medesima, la quale appunto attraverso i vari livelli o gradi di epoché mette tra parentesi il mondo sempre e solo al fine di fondarlo, di recuperarlo dialetticamente con tale acquisita consapevolezza critica¹³. Il senso profondo della fenomenologia è difatti la enucleazione della vita soggettivo-intenzionale del mondo che non si aliena naturalisticamente nella sfera della mondanità, del polo oggettuale già costituito.

Senonché dicevamo — a nostro avviso — se ci arrestiamo agli esiti teorici husserliani permane nel concetto di psicologia fenomenologica una sedimentazione naturalistica, non pienamente espunta, e ciò è particolarmente evidente nella stessa costituzione dell'alter-ego come tale che, colla tematica fenomenologica dell'*Ur-Ich*, ricalca lo schema filosofico della quinta meditazione cartesiana e di *Logica formale e trascendentale*. Cerchiamo di chiarire meglio questa complessa questione. Sappiamo che al parallelismo degli ego psichici — o intersoggettività empirica —, oggetto della scienza psicologica, corrisponde una intersoggettività trascendentale, oggetto della filosofia, e tra livello empirico e livello trascendentale sussiste

una mera differenza fenomenologica, non ontologica. Il rapporto io-alter-ego si pone così non soltanto a livello ontologico-trascendentale, come costituzione del senso dell'Altro come tale, nel senso che è partendo dalla mia soggettività trascendentale che la nozione di Altro, come tale, prende senso, (solipsismo sia pure metodologico, propedeutico) ma si pone pure a livello empirico-psicologico nei riguardi di *questo* altro concreto hic et nunc praesens che *incontro* precategoryalmente nelle circostanze contingenti della mia fatticità esistenziale: l'alter-ego psichico, empirico-psicologico come irriducibile dimensione 'ontica' che per la sua opacità non può per principio risolversi e dissolversi in tale *Sinngebung*. Questa sfera ontica, empirico-psicologica proprio per la sua stessa contingenza psicofisica "c'è un altro così strutturato e non altrimenti", es. negro, donna, bambino ecc., estraneo alla mia comunità politica, sociale, etnica, ideologica, religiosa ecc. con determinate reazioni psicofisiche nei miei riguardi, in che senso partecipa alla radicale costituzione intersoggettiva da me attuata originariamente? Certamente l'*Einfühlung* costituisce l'altro come tale, ma questo altro che incontro sul piano precategoryale-esistenziale non è altro che un mero materiale empirico-psicologico, un dato iletico che io vengo ad informare del senso di "altro"? Stando al testo husserliano parrebbe proprio che il problema si pone in tal modo. Senonché è evidente il residuo naturalistico del discorso husserliano. Questo dato ontico, irriducibile nella sua opacità, nella sua fatticità empirica, si pone nei termini di un mero esserci bruto, esistente *de facto*, ciò significa assumere un in-sé proprio dell'atteggiamento naturale introducendolo surrettiziamente nell'atteggiamento critico-fenomenologico. D'altra parte se tale in-sé viene dissolto nella mera costituzione di senso del soggetto, l'altro concreto, empiricamente determinato, perde quella fat-

ticità che gli è peculiare sul terreno dell'incontrarsi precategoriale-esistenziale. Questo "altro" non è l'Altro. L'aporia fenomenologica si può così esprimere: come può l'altro mantenere il suo carattere di contingenza empirica, la sua opacità irriducibile *ed al tempo stesso, in quanto altro concreto 'ontico'*, essere costituito nel suo senso concreto dalla mia *Einführung*?



Il paradosso fenomenologico può essere così risolto: *l'altro concreto come tale, nella sua stessa rappresentazione, viene colto come la concrezione fenomenologica di una mia possibilità non realizzatasi sul piano della mia concreta esistenza e storicità, così come la mia soggettività 'contiene' l'altro, non soltanto la nozione a-priori di altro, ma ogni altro concretamente determinato come senso fenomenologico.* Per la verità si tratta di una profonda intuizione psicologico-fenomenologica che già E. Paci ha acutamente adombrato nei suoi scritti anche se, a nostro avviso, non ne ha tratto compiutamente tutte le logiche implicazioni né ha sfruttato le potenzialità euristiche che tale intuizione fruiwa *in nuce*. Diamo una rapida sintesi del suo pensiero riguardo al problema. Il Paci in *Idee per una enciclopedia fenomenologica* nel capitolo sul problema dell'intersoggettività¹⁴ sostiene l'esistenza di un unico io fungente immanente ad ogni monade

concreta così come inversamente la comunità intermonadica ha in sé l'unità, l'unico ego fungente: l'uno contiene il molteplice, il molteplice contiene l'uno secondo una concreta dialettica fenomenologica che già Platone aveva intuito nel *Sofista* a livello speculativo-metafisico nella concezione dialettica del rapporto uno-molteplice connesso ai cinque generi sommi ed alla concezione del non-essere relativo come alterità. Ovviamente tale io fungente non è ipostatizzabile in un soggetto metafisico, trascendente, ma ci pone di fronte al paradosso fenomenologico che «io, come individuo concreto, sono sia me stesso nella mia singolarità che l'io trascendentale»¹⁵, ed inoltre «le vite non vissute da me sono altre vite, sono altre essenze individuali, sono altre individuazioni dell'io trascendentale, sono altri assoluti concreti, sono altre individuazioni che, come me, sono il *Weltall* e che sono come me singolarità solipsistiche [...] Gli altri io che io avrei potuto essere e gli altri io che l'io trascendentale può essere o che l'io raccoglie in sé nelle sue possibilità, gli altri io che sono stati, che sono e che saranno, quelli che hanno potuto essere o sono o potevano essere, vivranno con assoluta concretezza nel tempo, nello spazio, e in tutte le modalità della esistenza»¹⁶. «Se il tutto, nascosto, non fosse implicito in me solo, e nella mia prima persona; se in me, nella mia parte non fosse il tutto che è presente; se io non fossi, come singolarità individuale “un concreto assoluto che è una totalità, che è il *Weltall*” non potrei costituirli, non potrei comprenderli, non potrei formare delle *Paarungen*. Se lo posso fare è perché, implicitamente, il tutto è in me. Sono tutti gli altri vivi e morti, presenti e futuri, anormali e normali, folli e saggi, uomini ed animali, che sono in me (corsivo mio)»¹⁷.

Questo spiega, a nostro avviso, come l'alter-ego nella sua concreta dimensione empirico-psicologica non si presenti primariamente come un in-sé dato, bru-

to, quale sorta di dato iletico neutro che viene ad essere successivamente qualificato con determinate attribuzioni axiologiche attraverso una presa di coscienza della mia costituzione di senso (a livello di cogito riflessivo).

Già nel suo apparire nel mio campo ottico-esistenziale, l'altro si presenta con determinate attribuzioni axiologiche che paiono inerirgli costitutivamente: ovviamente si tratta di sedimentazioni di senso che si presentano in situazione come dati-in-sé e di cui si tratta appunto di enucleare la genesi fenomenologica di senso. Possiamo già fissare questo importante risultato teorico: da un lato l'altro, come dimensione ontica, si presenta fenomenologicamente con determinate qualificazioni assiologiche che paiono inerirgli costitutivamente proprio in quanto è originariamente 'costituito' a livello di anonimia fungente, *dall'altro lato questo senso fenomenologico non è che il portato intenzionale, colto nell'altro e sull'altro, del libero atteggiarsi della mia soggettività nei riguardi di quella possibilità esistenziale di cui l'altro è appunto la concrezione fenomenologica*. Ad esempio il negro che mi si presenta come l'irruzione selvaggia distruggitrice e/o estranea alla civiltà ed al progresso, come essere intellettualmente, moralmente e socialmente inferiore da schiavizzare e/o da 'educare' al vivere civile dell'uomo bianco, così come si è sempre presentato al bianco colonialista e schiavista, è certamente la concrezione fenomenologica della possibilità latente in me (come individuo e gruppo dominante) della mia barbarie originaria come fondo oscuro, animale, della mia personalità. Questa autoalienazione, nel senso di un misconoscimento della mia possibilità latente, determina una reificazione dell'altro: la dialettica hegeliana padrone-schiavo, vista dal punto di vista del signore, è il dominio e l'oggettivazione dello schiavo proprio in quanto *tale oggettivazione è il dominio nell'al-*

tro e sull'altro di quella possibilità esistenziale di cui lo schiavo costituisce per il padrone la concrezione fenomenologica; attraverso l'altro domino in realtà me stesso, quel me stesso misconosciuto, l'altro-in-me, che si traduce nell'altro reale *wirklich seiend*. È noto che Sartre ha definito nell'*Essere ed il nulla* il rapporto tra il per-sé e la coscienza dell'altro nei termini di una oscillazione sadomasochistica¹⁸. È certamente vero che nel sadismo vi è una reificazione della coscienza altrui ridotta, per usare una espressione sartriana, a mera trascendenza-trascesa. Tuttavia occorre anche rilevare il limite di astrattezza della analisi fenomenologico-esistenziale sartriana nella fondazione di una psicologia filosofica dell'intersoggettività: in realtà l'altro che voglio dominare, mercé la sua reificazione, nel corpo e nella coscienza, non fruisce del significato di una astratta libertà nullificatrice che io vorrei imprigionare, incarnare nella sua fatticità esistenziale onde impadronirmene compiutamente. L'alter-ego che oggettivo, in quanto onticamente determinato, è precisamente la concrezione fenomenologica della mia concreta possibilità esistenziale non storicamente realizzata e proprio per questo me ne voglio impadronire. Sartre, definendo il per-sé in termini originariamente solipsistici e ponendo il rapporto tra le coscienze in termini di negazione di interiorità o conflittualità reciproca, sul piano del mero incontrarsi esistenziale, non ha compreso quella dimensione dell'altro-in-me, focalizzata dal Paci, che rende possibile una apertura intenzionale verso l'altro, per cui è l'alienazione dall'altro-in-me che determina l'alienazione dell'altro. Il padrone aliena lo schiavo, ma è alienato originariamente da se stesso proprio in quanto deve alienare lo schiavo per recuperare, *attraverso l'altro*, il suo essere concretamente auto-alienato. Ecco perché la coscienza aspira hegelianamente alla morte dell'altro. La psicologia, nella fattispecie la psicoa-

nalisi, ha sempre fatto uso della categoria della proiezione o *transfert*, per indicare questa traslazione affettiva dei propri sentimenti e pensieri sull'altro. Ora si tratta certamente di una categoria psicologica inadeguata (pur contenendo preziosi elementi di verità) se la consideriamo sul piano rigorosamente fenomenologico. Difatti è stato giustamente osservato da Van den Berg che ad essa è sottesa una quanto mai ingiustificata e riduttiva antropologia sostanzialistica di tipo platonico-cartesiano (dicotomia delle sostanze materiali ed immateriali) riflettendo l'abito mentale naturalistico che considera le qualità psichiche come oggetti appunto 'trasferibili' da un piano (psicologico) all'altro (fisico e fisiologico), categoria legata evidentemente all'esperienza della fisica¹⁹. In realtà il rapporto intenzionale coscienza/mondo trascende la falsa dicotomia psichico/fisico ed il rapporto deterministico che si vorrebbe porre nell'interazione dei due ordini.



In realtà la coscienza coglie originariamente ed intenzionalmente sull'altro, percepito nel proprio campo fenomenologico, determinate caratteristiche assiologiche: operazione intenzionale e preriflessiva che il concetto di proiezione ha il torto di naturalizzare surrettivamente. Van den Berg ha poi ragione nel pro-

blematizzare criticamente, nelle sue conclusioni finali, la nozione freudiana di inconscio²⁰; se con essa intendiamo una sorta di entità sostanziale come serbatoio psichico contenente pensieri, sentimenti, desideri ecc. si tratta di una ipotesi inverificabile ed illegittima, una ipostasi come la *res* cartesiana sorta su inaccettabili presupposti dualistici e naturalistici. Tuttavia egli giustamente non vuole pervenire alla reiezione della nozione di inconscio *tout court* che va usata come aggettivo e non come sostantivo, esistendo certamente operazioni psichiche di cui non si ha coscienza ma che si pongono sempre a livello dell'*Erlebnis* fenomenologico.

Si tratta di considerazioni ineccepibili ma il cui limite, a nostro avviso, è di rendere indeterminato il problema dell'inconscio che va definito secondo un preciso statuto epistemologico-fenomenologico. Esiste una connessione fenomenologica inscindibile tra l'inconscio e l'altro: *l'inconscio è la totalità concreta delle possibilità esistenziali, non attuate, in me sedimentate, e l'altro è appunto la concrezione, wirklich seiend, di queste possibilità, per cui si può indifferentemente definire l'inconscio come l'altro-in-me e l'altro come l'obiettivazione concreta dell'inconscio*. A questa visione fenomenologica si era notevolmente avvicinato Pierre Demoulin, nel suo tentativo di coniugare psichiatria e pensiero fenomenologico-esistenziale, allorché asseriva che quell'altro *a priori* presente nel malato, che egli vive nel *transfert* con l'analista, costituisce una parte del malato stesso per cui lacaniamente l'inconscio deve considerarsi il discorso dell'altro, dell'altro-in-me che rende possibile l'apertura verso questo o quell'altro concreto²¹. L'inconscio, in questo contesto, non costituisce il rimosso freudiano, come dato ultimo ed irriducibile, ma si presenta piuttosto come struttura psichica di significanti e di significati che non rinviano ad un significato ultimo e che il sogget-

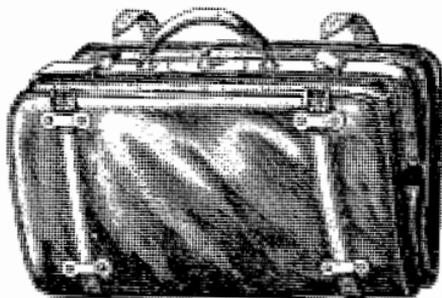
to deve appunto rivivere nel *transfert*, assumendo la propria alienazione fino in fondo al fine di disalienarsi. «Occorre che io assuma questo discorso dell'altro che mi accusa di incesto e di parricidio, per liberarmi di quell' 'io' che è costruito solo per rispondere a tali accuse. Occorre che io riconosca che mi si accusa (cioè tutto sommato, che io mi accusi) di perseguire la morte del mio bambino, perché io possa superare queste fobie dell'accidente. Ma la demistificazione non sarà totale finché non sarà chiarito il punto di partenza di questo malinteso, che oppone il soggetto a se stesso»²². Per Demoulin l'analisi consiste, prima di tutto, nel cogliere il perpetuo rinvio da un significante ad un altro significante, non in una teoria sulla composizione dell'inconscio come significato ultimo²³. Qui troviamo un interessante recupero dialettico del concetto di struttura, *come totalità*, all'interno di un contesto fenomenologico-esistenziale applicato in ambito psicopatologico.

Questa descrizione ha tuttavia un limite ben preciso, cioè il limitare appunto l'analisi del rapporto tra l'inconscio e l'altro in ambito strettamente psicopatologico, nello studio delle nevrosi e psicosi ove il rapporto con l'altro è disturbato esistenzialmente. In tal guisa il disturbo nevrotico o psicotico è ciò che impedisce di accedere alla soggettività esistenziale dell'altro in un rapporto di reciprocità. Senonché le categorie di salute ("normalità") e patologia, da rifiutarsi giustamente secondo il Demoulin, come valori pre-costituiti e 'naturali', come base di una spiegazione eziologico-causale (ogni comportamento umano va compreso e non spiegato) vanno recuperate, al di là del puro ambito psicopatologico, in un senso fenomenologico-intenzionale: la normalità, o salute psichica, costituisce un *telos* da conseguirsi, *immer wieder*, nel superamento intenzionale di ogni reificazione più o meno occulta dell'altro, come fuga, alienazione delle

mie possibilità esistenziali; la patologia consiste nell'assunzione inconscia del rapporto reificante dell'altro, che è vissuta dal soggetto-padrone come dato 'naturale' e non problematizzabile. In altri termini ogni dialettica padrone-schiavo (in termini individuali e demopsicologici) in quanto reificazione nell'altro delle proprie possibilità esistenziali, dalle quali il soggetto-padrone è alienato, esprime un rapporto 'disturbato' e quindi parologico, colla soggettività esistenziale dell'alter-ego. Un esempio di questo concetto ci può essere dato da una osservazione del Mosse, lo studioso del nazismo, allorché scrive che «(agli occhi dei nazisti, n.d.r.) i mali di cui gli ebrei erano il simbolo, erano un "fatto", erano insiti nella loro razza»²⁴. In effetti la volontà di potenza si estrinseca come fatto 'normale', come fatto appunto 'naturale' per il soggetto dominante socio-culturalmente, appunto in quanto espressioni, in termini di psicologia fenomenologica, di una volontà inconscia nelle sue motivazioni esistenziali profonde, di una alienazione radicale che non è compresa essenzialmente da colui che la vive. Il concetto feticizzato (e quindi ideologico) di normalità che ogni gruppo dominante dal punto di vista socio-culturale ha esercitato in passato ed esercita ovunque, nel presente, è appunto l'espressione di tale alienazione codificata sul piano socio-culturale e quindi non vissuta e compresa proprio da chi l'assume. In una intervista televisiva di molti anni or sono Pasolini definì felicemente la tipologia psicologica del nazista come una persona che non conosce se stessa e questa definizione, pur con la riserva critica che non si può considerare come esaustiva dell'essenza del potere, esprime in fondo l'essenza di ogni potere che ignora sempre le condizioni della propria produzione. La psicoanalisi stessa in quanto tecnica feticizzata nega se stessa, le proprie virtualità terapeutiche, per divenire un rimedio peggiore del male, un diver-

so modo della stessa alienazione.

Questa possibilità è sempre presente allorché non è guidata da una comprensione fenomenologica come rapportarsi di soggetti, come dialettica che ha la funzione primaria di liberare la 'potenzialità soggettiva' del paziente, ovvero la dimensione del possibile da cui è appunto estraniato.



Riprendiamo ora la tesi fenomenologica paciana e cerchiamo di svilupparne le virtualità euristiche. Nel *Diario fenomenologico* Paci ipotizza che il nostro ego concretamente storico non costituisca altro che la 'finitizzazione' empirica, nella fatticità esistenziale della nostra concreta situazionalità, di un campo infinito di possibilità a livello di immaginario, espressione di una sorta di egoità cosmica, di cui la vicenda onirica è appunto manifestazione, egoità cosmica che essendo affrancata dai limiti della situazione concreta contingente, costituisce una sorta di omeomeria anassimandrea contenente tutte le altre infinite omeomerie. Il passaggio dall'immaginario o possibile al reale è precisamente la configurazione del rapporto ego cosmico-ego storico. Tale dimensione dell'immaginario, pur non essendo ovviamente concretizzata come intero campo infinito di possibilità esistenziali — per cui il reale costituisce in certo qual modo una dimensione (finita) del possibile — non può non influenza-

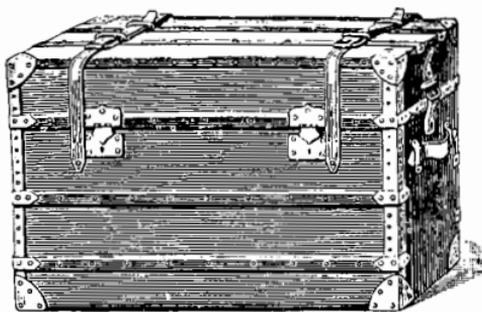
re sia pure inconsciamente la nostra stessa vita empirica. «Nel sogno emergono non soltanto le vicende passate, ma anche quelle non vissute che avremmo potuto o potremmo vivere. La situazione passata affiora, ma sintetizzata, misteriosamente, con tutte le situazioni passate che sono succedute ed anche con quelle che avrebbero potuto succedere [...] La conseguenza rilevante di ciò che precede è che il non vissuto, il non essere della vita storica attuata è presente come un non essere che è»²⁵. Così egli ipotizza che le vite da noi scartate per realizzare il nostro io storico-concreto, sulla base della nostra opzione soggettiva, ma anche delle limitazioni imposte dalla nostra situazionalità concreta, siano appunto le altre vite (tematica fenomenologica dell'ego e dell'estraneo): «è la presenza dell'essere del non essere della nostra personalità — e quindi la presenza negativa delle altre personalità in noi — che ci permette di comprendere gli altri. Gli altri possono presentarsi, così come ciò che abbiamo rifiutato a noi stessi per raggiungere la nostra individuazione. Ogni personalità affiora sul fondo di una cosmicità dell'egotà possibile presente in tutti. Il principium individuationis è un complesso giuoco tra il non essere di tutte le altre personalità e l'esistenza fattuale della nostra personalità»²⁶. Da questi rilievi fenomenologici emergono importanti conseguenze: poiché gli altri costituiscono la concrezione fenomenologica della dimensione del possibile che è stato escluso per individuarci sul piano storico-concreto, l'atteggiamento verso l'altro può essere o l'*Einfühlung*, la comprensione empatica della soggettività dell'altro, che esprime l'apertura fenomenologica dell'immaginario nei riguardi degli altri-in-noi, non storicamente realizzatisi, oppure la chiusura dell'immaginario, come esclusione ideale di ogni altro senso possibile, non storicamente realizzato, si traduce nella reificazione sadomasochistica dell'altro (comunque attuata) onde si-

gnoreggiare nell'altro il possibile da cui ci si è alienati. È questo il *Wille-zur-Macht* connesso alla chiusura nei riguardi della dimensione del profondo. Così l'inconscio, definito fenomenologicamente, è appunto l'altro-in-noi, ed è di per se stesso ambivalente sotto il profilo emozionale ed affettivo, in quanto esprime appunto l'originaria indeterminazione problematica dell'esistente: nel suo aspetto positivo rende possibile l'*Einfühlung*, la comprensione empatica dell'altro, nel suo aspetto negativo è il diaframma esistenziale invisibile che mi preclude l'accesso alla dimensione soggettiva dell'altro.

Questa comprensione fenomenologica — a nostro avviso — può fruire di un notevole potenziale euristico nell'analisi dei rapporti intersoggettivi, nella fattispecie per quanto concerne ogni categoria di esclusi, di emarginati di ogni tipo.

Infine crediamo interessante concludere questo saggio critico raffrontando i nostri esiti teorici concernenti la nozione di inconscio, come totalità del concreto, con le considerazioni critiche che E. Severino compie, a tal proposito, in *Destino della Necessità*. Severino critica ovviamente la logica psicoanalitica freudiana in quanto interna al 'nichilismo' metafisico occidentale ed elabora una nozione di inconscio, assai più profonda del rimosso freudiano, che potremmo designare come inconscio trascendente. «Il significato autentico e originario dell'"inconscio" del "profondo", del "latente" è l'apparire infinito del tutto, in quanto esso rimane, al di fuori del cerchio dell'apparire, nell'ombra del non apparire»²⁷. Anche qui troviamo una nozione filosofica di inconscio assai interessante, che concerne la struttura della totalità come tale anche se si diversifica dalla norma fenomenologica che abbiamo testé esaminato per il fatto di definire la categoria ontologica del possibile, *in quanto*

tale, come alienazione della struttura originaria. Qui non possiamo sottoporre a disamina critica questa complessa tematica severiniana analizzando le ragioni teoriche che hanno portato l'autore a tali esiti teorici, escludendo quel concetto di libertà che, sia pure problematicamente, era presente in suoi precedenti scritti²⁸. Comunque possiamo rilevare che anche per noi, pur in un diverso contesto filosofico, la volontà di potenza costituisce una alienazione dall'originario, dalla totalità, dall'inconscio, come verità profonda, benché Severino identificando libertà e nichilismo consideri tale *Wille-zur-Macht* l'alienarsi della verità stessa sotto il segno della necessità, per cui coerentemente il superamento dell'alienazione rientra, se vi rientra, nell'imperscrutabilità del destino medesimo. Difatti la categoria della praxis è appunto espressione di tale alienazione, come tale, e non può fungere comunque come criterio normativo di 'salvezza' per usare una espressione teologica²⁹. In tal modo, a nostro avviso, (anche se il problema — ribadiamo — meriterebbe una più ampia trattazione) va persa quella indeterminazione problematica dell'esistente umano, come l'abbiamo testé definita, per la quale il *Wille-zur-Macht* costituisce *solo* il lato fenomenologico negativo dell'esistenza la quale, proprio nella comprensione fenomenologica dell'orizzonte del possibile (non definito univocamente in termini negativi), può porre le basi per il superamento dello status di alienazione medesimo. In conclusione è da questa comprensione fenomenologica che dipende la possibilità di rapporti intersoggettivi, eticamente significativi, sulla base dell'assunzione di quella originaria *Selbstverantwortlichkeit* come 'ritorno al soggetto' inteso non ideologicamente, ma come esperienza in prima persona, che recuperando anche gli aspetti oscuri, profondi dell'individuo, può validamente fondare l'autenticità di validi rapporti intersoggettivi.



1. E. HUSSERL, *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. di Filippo Costa, Torino, 1958, 1^a edizione, Paravia, pp. 11-57.
2. *Ivi*, pp. XXXI-XXXII.
3. L. BINSWANGER, *Per una antropologia fenomenologica*, trad. di Enrico Filippini, Milano, 1970, 1^a edizione, Feltrinelli; L. BINSWANGER, *Melanconia e mania*, trad. di Maria Marzotto, Torino, 1971, 1^a edizione, Boringhieri.
4. *Ivi*, pp. 31-64.
5. *Ivi*, pp. 67-105.
6. *Ivi*, pp. 109-131.
7. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, trad. di Filippo Costa, Milano, 1970, 2^a edizione, Bompiani, pp. 109-111.
8. *Ivi*, pp. 99-168.
9. E. HUSSERL, *Logica formale e trascendentale*, trad. di G.D. Neri, Bari, 1966, 1^a edizione, Laterza, pp. 287-327.
10. *Ivi*, pp. 309-314.
11. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. di Enrico Filippini, Milano, 1972, 4^a edizione, Il Saggiatore, pp. 228-232.
12. *Ivi*, p. 277.

13. *Ivi*, pp. 232-234.
14. E. PACI, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Milano, 1973, Bompiani, pp. 178-214.
15. *Ivi*, p. 185.
16. *Ivi*, p. 186.
17. *Ivi*, p. 192.
18. J.P. SARTRE, *L'Essere ed il nulla*, trad. di Giuseppe del Bo, Milano, 1968, 2ª edizione, Il Saggiatore, pp. 444-502.
19. J.H. VAN DEN BERG, *Fenomenologia e psichiatria*, trad. di Elena Spagnol, Milano, 1971, 2ª edizione, Bompiani, pp. 27-29.
20. *Ivi*, pp. 92-93.
21. P. DEMOULIN, *Neurosi e psicosi*, trad. di Jolanda Girardi, Torino, 1970, Società Editrice Internazionale.
22. *Ivi*, pp. 69-70.
23. *Ivi*, pp. 98.
24. G. MOSSE, *La crisi dell'ideologia tedesca*, trad. di F. Saba Sardi, Milano, 1969, Il Saggiatore, cap. XVIII passim.
25. E. PACI, *Diario fenomenologico*, Milano, 1961, Il Saggiatore, pp. 72-74.
26. *Ibidem*.
27. E. SEVERINO, *Il destino della necessità*, Milano, 1980, Adelphi, p. 429.
28. E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Milano, 1984 (1ª edizione 1962), Adelphi; E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Brescia, 1972, Paideia.
29. E. SEVERINO, *Il destino della necessità*, cit., p. 408.