
GADAMER, JUNG E BATESON. IL COLLOQUIO PSICOTERAPEUTICO IN FORMA DI DIALOGO

Giorgio Concato

È possibile considerare il colloquio psicoterapeutico come un dialogo? Rivedere il colloquio terapeutico attraverso il modello di dialogo offertoci dalla tradizione filosofica, ci aiuta a capirne la peculiare struttura comunicativa, nonché le possibilità e i limiti della comprensione che in esso si realizza?

Per entrare nel senso di questi interrogativi, mi rivolgerò innanzitutto alla riflessione sul dialogo platonico a cui Gadamer dedica un capitolo di *Verità e Metodo*.

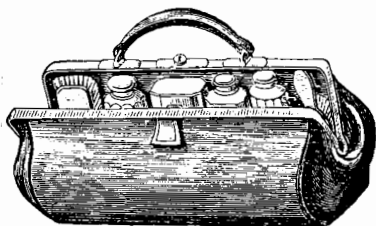
1. Il primato della domanda

In quel capitolo, intitolato "il primato ermeneutico della domanda"¹, che serve a Gadamer soprattutto come spunto per la chiarificazione del carattere linguistico del fenomeno ermeneutico, egli individua nella struttura logica del dialogo l'essenza stessa del linguaggio. Come è noto, Gadamer sostiene che solo nel linguaggio si dà un mondo, che solo attraverso la possibilità di essere espresse nel linguaggio le cose vengono ad esistere; e sostiene che l'orizzonte del linguaggio, cioè la determinazione storica della sua possibilità espressiva, coincide con il mondo che in esso si esprime. Ma "il linguaggio ha il suo vero essere solo nel dialogo, cioè nell'esercizio dell'intendersi"². Il mondo è dunque quel "terreno comune [...] che lega l'uno all'altro tutti i parlanti" e il linguaggio, in cui il mondo appare, è "essenzialmente il linguaggio del dialogo".

Dire che l'essenza del linguaggio è il dialogo, significa riconoscere che all'origine dell'esperienza ermeneutica vi è quella che Gada-

mer chiama “la struttura logica di domanda e risposta”, struttura che è rappresentata originariamente dal dialogo platonico.

Questo, secondo Gadamer, rivela innanzitutto “il primato ermeneutico della domanda”, cioè il primato dell’atto del domandare nell’orientare tutta l’argomentazione e la possibile risposta. Ma “primato della domanda” significa per Gadamer qualcosa che riguarda non soltanto la dialettica ma anche l’esperienza in generale, nel senso che all’origine di ogni esperienza c’è sempre una domanda. Il processo autentico dell’esperienza è infatti ³ un processo negativo in cui generalizzazioni e tipizzazioni vengono delegittimate nel momento stesso che si fa esperienza di qualcosa.



2. *L'esperienza della finitezza*

Fare esperienza di qualcosa non significa dunque soltanto acquistare un sapere particolare che si aggiunge a ciò che già si sapeva, ma anche, hegelianamente, acquistare un orizzonte conoscitivo più ampio, in virtù della dissoluzione delle vecchie generalizzazioni. Ma questo ampliamento di orizzonte, che si verifica attraverso l’esperienza, non consiste, come nella dialettica hegeliana, in un progressivo dissolversi dell’esperienza in vista del compimento di essa nel sapere assoluto; bensì consiste in una progressiva apertura verso la “totalità” dell’esperienza, verso la sua inesauribile possibilità. L’ampliamento di orizzonte consiste dunque in una sempre maggiore disponibilità ad accogliere, antidogmaticamente, l’alterità di ogni nuova possibile esperienza.

Questo significa predisporre ad “imparare attraverso la sofferenza (*pàthei mǎthos*)”, cioè imparare, come nella tragedia di Eschilo⁴, a vedere il mondo e le cose attraverso la consapevolezza della propria finitezza e della propria distanza dal sapere divino: “L’autentica esperienza — afferma Gadamer — è quella in cui l’uomo diventa cosciente della propria finitezza. In essa, la capacità e l’autoconsapevolezza della sua ragione progettante trovano il loro limite”.

L’esperienza è dunque innanzitutto sofferenza e limitazione del progetto dell’Io, ma è, al tempo stesso, possibilità per l’Io di ridefinirsi proprio attraverso la consapevolezza del proprio essere limitato. Questa consapevolezza è data in maniera evidente nell’“*esperienza del tu*”, cioè nell’esperienza dell’altro inteso come il Tu che è di fronte all’Io.

L’esperienza del tu non si verifica in tutti quei casi in cui, precisa Gadamer, “la comprensione del tu rimane una forma di riduzione all’io”, cioè quando l’io si istituisce a fondamento delle ragioni dell’altro, quando “pretende di capirlo meglio di quanto egli stesso non si capisca”, quando pretende di includerlo “entro il cerchio della sua riflessione”. Oppure, quando vuole usarlo, o, infine, quando pretende di ridurlo a generalità, a comportamenti tipici, a oggetto di un sapere mediato dalle scienze della natura. In tutti questi casi non vi è esperienza del tu. Questa avviene solo come esperienza ermeneutica, cioè nella forma dell’ascolto dell’appello che il tu rivolge all’io. Il che non significa affatto capire l’altro, trascendendolo, né identificarsi empaticamente con lui e con la sua esperienza o con le sue motivazioni; significa invece, sostiene Gadamer, “lasciare che in me si affermi qualcosa come contrapposto a me”; significa, cioè, aprirmi, attraverso l’ascolto del tu, alla domanda che in qualche modo esso mi pone. Domanda che, d’altra parte, è implicita in ogni esperienza in quanto esperienza di una alterità che sopravviene entro l’orizzonte della mia consapevolezza e che per questo mi interroga. L’esperienza del tu comporta sempre l’evento della domanda.

La domanda che l’esperienza pone è caratterizzata quindi da una radicale negatività: quella domanda si pone solo laddove vi è percezione del limite e della finitezza dell’umano progettare. Vi è domanda nella misura in cui il sapere, con le sue generalità, patisce la propria limitazione di fronte alle rivendicazioni del suo oggetto, cioè nella mi-

sura in cui l'oggetto ristabilisce, nella percezione dell'interprete, un "in sé", vale a dire una distanza che lo rende, per qualche aspetto, inafferrabile. Come sostiene Gadamer, rifacendosi ad Heidegger⁵, ciò che accade nell'esperienza è "di fronte", nel senso che ciò che accade nell'esperienza sopravviene all'individuo percipiente al di fuori di una dimensione puramente rappresentativa di soggetto-oggetto. Nell'esperienza, dunque, l'altro sporge oltre il limite della mera oggettualità.

3. *Il sapere di non sapere*

La negatività appartiene alla logica stessa del domandare che, come insegna la *docta ignorantia* di Socrate, è fondata sul sapere di non sapere. Quindi, sottolinea Gadamer, "per essere capaci di domandare bisogna voler sapere, il che significa però che bisogna sapere di non sapere. Nello scambiarsi dei ruoli tra interrogante e interrogato, tra sapere e non sapere, che Platone ci mette davanti, viene in luce il *carattere preliminare della domanda* rispetto ad ogni conoscenza e ad ogni discorso veri".

Il primato della domanda significa dunque che la comprensione non dipende tanto da una corretta risposta agli interrogativi posti dall'esperienza, quanto piuttosto da un corretto modo di *porre* la domanda; perché la comprensione è già implicita nel come la domanda è posta. Ai fini della comprensione non conta dunque la capacità di rispondere con gli strumenti del sapere di cui si dispone, ma la possibilità che quello stesso sapere venga interrogato. Nel *porre* la domanda, nell'interrogare l'oggetto della comprensione, è il sapere stesso che deve essere interrogato. Solo in questo modo l'oggetto può essere posto nella totale "apertura della sua problematicità", che non è solo problematicità dell'oggetto della comprensione, ma anche del soggetto.

Nel dialogo è quindi dalla parte del non sapere che scaturisce la domanda su quel qualcosa che è di fronte agli interlocutori (e il non sapere non è mai definitivamente dalla parte di una sola delle soggettività in dialogo). La domanda pone l'oggetto "nell'apertura della sua problematicità", lo sospende a questa problematicità in quanto lo sospende alla problematicità del sapere.

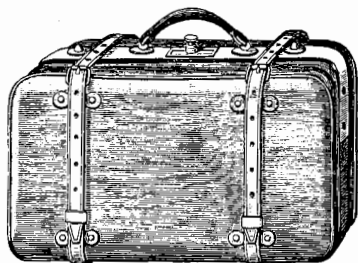
In questo sospendere l'oggetto a un non sapere, la domanda mette in luce il *pàthos* dei contrari, il sì e il no del giudizio sull'oggetto che si affermano nelle opposte posizioni degli interlocutori. Il dialogo platonico, basato sulla confutazione, deve portare alla dissoluzione delle istanze negative attraverso il corretto argomentare. Ma Gadamer pone piuttosto l'attenzione su un aspetto preliminare⁶, e cioè sul fatto che il domandare del dialogo si pone già come un sapere dei contrari. Perché vi sia una dialettica, occorre che vi sia innanzitutto un sapere dialettico, cioè un sapere dei contrari, un sapere fondato sulla domanda che comprende in sé e mette in evidenza gli opposti.

Ma questo sapere non può essere metodico e quindi non può essere insegnato — non corrisponde perciò a una metodica sospensione del giudizio. Perché il presupposto della dialettica socratica, “che conduce a tale sapere mediante la sua arte del disorientare”, è il sapere di non sapere, e questo non può essere insegnato perché è implicito nello stesso domandare. La domanda è sempre una rottura dell'opinione generale, della *doxa*, che è il vero ostacolo alla domanda. Questa «viene», «si pone», «sorge», nella fessura che si apre nell'opinione; ciò rimanda alla radice negativa della domanda e dell'esperienza in generale. “Perciò — dice Gadamer — anche il domandare è piuttosto un patire che un agire. La domanda si impone, non è più possibile scansarla restando fermi al modo di vedere abituale”⁷. La domanda investe dunque anche l'identità del soggetto, ponendo anche la soggettività “nell'apertura della sua problematicità”.

Non c'è vera domanda, e quindi neppure vero dialogo, quando l'intenzione della domanda è “pedagogica”, cioè quando non consente la sospensione dell'oggetto alla sua intera problematicità, ma vuole invece riorganizzare la possibile novità entro i confini del prevedibile. In questo caso la domanda è falsa. La verità della domanda consiste innanzitutto nel suo accadere nella frattura dell'opinione.

Domandare autenticamente significa quindi accogliere la distanza dell'oggetto, il suo mistero e il suo appello: accoglierlo nel suo sottrarsi alla *doxa* e nel suo interrogare. E, al tempo stesso, la domanda autentica accoglie l'opinione dell'altro sull'oggetto senza ridurre tale opinione a motivazioni soggettive sulle quali avanzare un primato di conoscenza. Il conflitto che si realizza nel dialogo non è un conflitto di opinioni inteso come conflitto di soggettività, ma è un conflitto fra

l'opinione e il non sapere, fra le generalità della *doxa* e la domanda che accade, conflitto che avviene e matura attraverso il dialogo, grazie alla reciprocità di ruoli che in esso si verifica.



4. *Il venire a espressione della «cosa»*

Il dialogo fa maturare un linguaggio condiviso dagli interlocutori, linguaggio che porta a espressione la “cosa”, cioè il contenuto che è di fronte a loro. Il venire a espressione della cosa è possibile soltanto attraverso quella che Gadamer chiama la “fusione di orizzonti” degli interlocutori: in essa si realizza l'essenza della dialettica che è “l'arte di guardare insieme nell'unità di una certa direzione (*synorân eis en èidos*)”. Nel “dialogo — spiega Gadamer — viene elaborato un linguaggio comune. Non è l'esteriore messa a punto di uno strumento, e anzi non è nemmeno giusto dire che gli interlocutori si adattano l'uno all'altro; piuttosto, nel dialogo riuscito, essi giungono a collocarsi entrambi nella verità dell'oggetto, ed è questo che li unisce in una nuova comunanza. Il comprendersi del dialogo non è puro metter tutto in gioco per far trionfare il proprio punto di vista, ma un trasformarsi in ciò che si ha in comune, trasformazione nella quale non si resta quelli che si era”.

Dunque il venire a espressione dell'oggetto del dialogo comporta una trasformazione dei soggetti dialoganti. Trasformazione che si verifica attraverso l'elaborazione e la mediazione di un linguaggio comune.

L'effetto trasformante della reciprocità che si verifica nel dialo-

go risulta evidente anche nel caso — che nella sostanza non differisce dal dialogo — che l'interlocutore sia un testo da interpretare. In questo caso, in cui la differenza di orizzonti è più evidente perché si presenta come differente determinazione storica in cui gli interlocutori si trovano ad essere, la comprensione del testo è sollecitata innanzitutto dalla domanda che esso pone all'interprete. Solo quando si sia compresa la domanda che è possibile ricostruire — all'interno della determinazione storica dell'interprete — al di là e dietro il testo, domanda rispetto alla quale il testo stesso si pone come risposta, solo allora è possibile pervenire alla domanda che l'interprete in quanto tale sta ponendo al testo. Interrogare il testo significa, al tempo stesso, esserne interrogati. La comprensione si raggiunge solo nella reciprocità di ogni vero domandare: la reciprocità è la condizione per cui, afferma Gadamer, "l'interrogante diventi interrogato"⁸.

La reciprocità comporta che l'oggetto della comprensione, il testo, metta alla prova, e quindi metta in luce, l'esistenza dei pregiudizi che sono in atto nell'interpretazione; pregiudizi che, nella misura della loro inconscietà, conferiscono all'interpretazione la sua pretesa di oggettività. Nella struttura stessa del domandare è implicita la problematizzazione dei pregiudizi: in quanto domandare significa innanzitutto raccogliere l'appello che il testo rivolge all'interprete, questi viene interrogato sui pregiudizi attraverso i quali sta interrogando il testo. Ma "in realtà, — sottolinea Gadamer — il proprio pregiudizio gioca autenticamente proprio in quanto è esso stesso messo in gioco, in questione. Solo in quanto si mette in gioco, esso può capire la pretesa di verità dell'altro e gli rende possibile di mettersi a sua volta in gioco".

Solo questa consapevolezza dell'effettività del pregiudizio può renderlo "autenticamente" — cioè consapevolmente — operante, sottraendolo alla sua azione inconscia. Così, nel dialogo, il mettere "in gioco" i propri pregiudizi è la condizione necessaria per realizzare la fusione di orizzonti fra i punti di vista degli interlocutori: quella "fusione di orizzonti" che opera una trasformazione dei pregiudizi stessi e che consente l'apertura dell'orizzonte della comprensione di ciascuno degli interlocutori.

5. Il "falso dialogo" come effetto della volontà di rendere ragione di ciò che l'altro dice in base a ciò che l'altro è

Dopo questo breve ritorno su alcuni temi di *Verità e Metodo* riguardanti il dialogo, vorrei chiedermi se, seguendo questa linea di pensiero, possiamo guardare al colloquio psicoterapeutico come all'occasione in cui viene ad essere operante la struttura di domanda e risposta che abbiamo visto caratterizzare il dialogo.

Gadamer accenna alla questione in modo esplicito: "Il dialogo — egli afferma — è un processo di comprensione. È proprio di ogni vero dialogo il fatto che uno risponda all'altro, riconosca nel loro vero valore i suoi punti di vista e si trasponga in lui non nel senso di volerlo comprendere come individualità particolare, ma di intendere ciò che egli dice. Ciò che si tratta di cogliere sono le sue ragioni, in modo da potersi intendere con lui sull'oggetto del dialogo. Non mettiamo dunque la sua opinione in rapporto con lui come individuo, ma con la nostra propria opinione e con le nostre idee in proposito. Là dove abbiamo di mira veramente l'altra individualità come tale, come per esempio nel colloquio terapeutico o nell'interrogatorio dell'imputato a un processo, non si realizza davvero la situazione della comprensione".

Secondo me, occorrerebbe intendere quest'ultima affermazione, per quanto essa riguarda il colloquio psicoterapeutico, non nel senso di un'esclusione di principio di quest'ultimo dalla dimensione dialogica della comprensione, ma nel senso, invece, di un rilievo critico che indica una prospettiva di riflessione sull'essenza del colloquio psicoterapeutico. La prospettiva, cioè, di una riflessione critica — sul colloquio psicoterapeutico — che abbia come riferimento la struttura logica che abbiamo visto operare nel dialogo.

Il rilievo critico di Gadamer assume, a mio parere, tutta la sua portata se si considera rivolto alla psicoterapia in quanto erede del "principio di ragione"⁹, cioè di quel principio che identifica la comprensione di un fatto con la possibilità di spiegarlo. È in base a questo principio che il discorso psicologico è legittimato a esprimersi sulle "ragioni" dell'altro, a porsi come *ratio* della soggettività di quelle ragioni e a ridurre l'altro a una soggettività costruita nel sapere delle motivazioni. In questa costruzione logica della verità dell'altro, il discorso

psicologico condivide con la scienza l'immagine logica della verità, ma non il vaglio sperimentale delle asserzioni. Queste sono giustificate soltanto dalla connessione logica tra di loro e dalla corrispondenza a postulati teorici.

È questa immagine logica della verità che il dialogo mette in crisi.

La spiegazione delle ragioni dell'altro è un soliloquio¹⁰ in cui spiegazione e comprensione vengono identificate. Questa identificazione, sostiene Heidegger¹¹, è caratteristica della logica rappresentativa delle scienze naturali: cioè della distanza¹² istituita, e quindi non più pensabile, fra soggetto e oggetto.

Ma nel dialogo, come afferma Gadamer, la comprensione implica invece la partecipazione di due coscienze e quindi comporta anche una reciprocità della domanda: reciprocità che rimette in gioco ogni distanza istituita fra soggetto e oggetto, distanza che è invece presupposta — stabilmente e indiscutibilmente — dalle procedure esplicative della *ratio*. È innanzitutto la sofferenza, il *pàthei mâtthos*, ad accendere la possibilità di quella partecipazione di due coscienze. È dunque la sofferenza a rinnovare la domanda radicale per il pensiero, a riproporre quel sapere dei contrari che è anche sapere di non sapere e coscienza della limitatezza.

Ma la partecipazione di due coscienze comporta la messa in gioco nel dialogo dei loro pregiudizi, la disponibilità a mutarli nel corso del dialogo. Dobbiamo quindi chiederci se questa caratteristica del dialogo è propria anche del colloquio psicoterapeutico o se questo rimane esclusivamente entro l'ordine logico della spiegazione, nella quale i pregiudizi di un interlocutore devono dare ragione di quelli dell'altro. Una risposta a questa domanda ci viene da Jung. Dimostrando — come vedremo qui di seguito — il carattere paradossale della spiegazione psicologica, Jung mette in evidenza l'essenza dialogica della comprensione che si realizza nel colloquio psicoterapeutico.

6. I paradossi della spiegazione psicologica dimostrano la costitutiva autoreferenzialità delle teorie psicologiche

Alla base della critica epistemologica di Jung al naturalismo scientifico della psicoanalisi, vi è l'individuazione di alcuni paradossi¹³ della

prassi psicoterapeutica, che operano in ogni spiegazione psicologica ma che, tuttavia, vengono elusi dalla teoria psicologica. La critica di Jung nasce a partire dalla constatazione del carattere tautologico delle interpretazioni "analitico-riduttive" che tendono a operare deduttivamente a partire da postulati teorici come, ad esempio, il postulato della sessualità, e a "ridurre" tutti i fenomeni osservati a quei postulati. Il fatto che di uno stesso fenomeno psichico esista una varietà di possibili spiegazioni ma che il significato di questa varietà non abbia alcun rilievo teorico, dimostra il carattere autoreferenziale delle teorie psicologiche.

L'autoreferenzialità è evidente anche nel fatto che il pensiero psicologico, che nella concezione di Freud è lo strumento critico capace di dare ragione dei presupposti di qualunque sapere¹⁴, è invece — come sottolinea Jung — impermeabile alla critica dei suoi stessi presupposti¹⁵.

Ma più che essere un difetto di questa o quella teoria, l'autoreferenzialità è, secondo il pensiero di Jung, il carattere costitutivo di ogni teoria psicologica, carattere che deriva, come adesso vedremo, dalla paradossale posizione della soggettività nella fondazione dei postulati psicologici.

Occorre dunque adesso richiamare alcuni dei paradossi, individuati da Jung, sui quali si fonda l'uso dei postulati nella spiegazione psicologica.

1. Innanzitutto, secondo Jung, non è possibile parlare, da un punto di vista psicologico, di una realtà «in sé» che non sia una costruzione concettuale soggettivamente determinata, neppure quindi di una realtà in sé della psiche, anche se la psiche è all'origine di ogni criterio di definizione e costruzione della realtà¹⁶. Jung definisce la psicologia come "il farsi coscienza del processo psichico"¹⁷, cioè come il farsi cosciente di una realtà indeterminabile. Tuttavia è necessario far riferimento, da un punto di vista generale, a una realtà «in sé» della psiche (ma che cosa è la psiche?) e dell'individualità (ma che cosa è l'individualità?) per poter descrivere, esprimere e comprendere quegli eventi che noi definiamo come eventi psichici, realtà dell'anima, simboli, sintomi, fattori inconsci, ecc.

2. Ogni conoscenza sulla psiche deriva dalla psiche stessa¹⁸. Soggetto e oggetto del conoscere psicologico coincidono. Non è possibile

fare affermazioni sulla psiche che non scaturiscano dalla psiche stessa. Ogni conoscenza e quindi ogni conoscenza sulla psiche è determinata da presupposti psichici soggettivi. Tuttavia la conoscenza psicologica è inevitabilmente separata dall'autoconsapevolezza delle motivazioni e dei presupposti psichici, perché se ogni conoscenza della psiche coincide con la psiche stessa, ogni autodescrizione della motivazione soggettiva della conoscenza psicologica coinciderebbe con la motivazione stessa. O, in altri termini, ogni descrizione dei presupposti si verificherebbe nello stesso linguaggio con cui questi descrivono la psiche che essi stessi sono. Non può esistere dunque un linguaggio metapsicologico per descrivere i presupposti in atto nella conoscenza psicologica¹⁹.

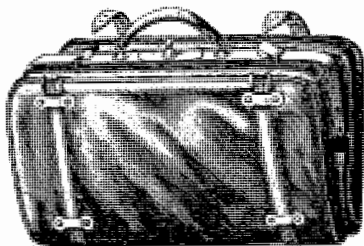
L'effettività di ogni atto cognitivo, direbbe Binswanger, è determinata come *dal di fuori*, dal suo proprio modo di costruire il mondo²⁰ o, come direbbe Jung, ogni atto cognitivo è *posseduto*, nel senso della possessione magica, da presupposti che, nel caso della conoscenza psicologica, non possono essere interamente esplicitati, ma possono essere visti soltanto nella loro efficacia ed effettività. In questo senso Jung afferma che "reale è ciò che agisce"²¹.

3. Il terzo paradosso, che riguarda più direttamente il tema del dialogo, è che — date l'identità di soggetto e oggetto della conoscenza psicologica e, quindi, la soggettività di ogni asserzione psicologica — "ogni assioma psicologico, cioè ogni verità che si riferisce alla psiche, deve, per diventare completamente vero, poter essere subito reversibile. Così, per esempio, si è nevrotici perché si rimuove o perché non si rimuove, perché si ha la testa piena di fantasie sessuali infantili, oppure perché queste non ci sono [...] Queste antinomie (e si può continuare a piacere) mostrano chiaramente come il compito di creare una teoria in questo campo si presenti difficile e ingrato"²².

L'essenza delle teorie psicologiche e della loro diversificazione è costituita dunque dai "postulati antinomici"²³ che dipendono dall'"equazione personale" del ricercatore, come Jung si preoccupa di dimostrare — nei *Tipi Psicologici* — definendo alcune tipologie delle forme di pensiero. Le varie psicologie, differenti e in contrasto fra loro, dimostrano proprio per questa loro molteplicità di essere "concezioni"²⁴ che corrispondono a "atteggiamenti psicologici fondamentali" "i quali coincidono in una certa misura con le condizioni

dell'oggetto", misura che però rimane indefinibile dato che le condizioni di esistenza dell'oggetto sono necessariamente implicate con la soggettività.

“Ma — prosegue Jung — le inevitabili antinomie che risultano dalla proiezione di principi logicamente giustificati costringono ad affrontare un'analisi radicale del proprio atteggiamento psicologico, con il che si evita puramente e semplicemente di violentare l'altro principio logicamente giustificato”.



7. Le antinomie della ragione psicologica come prospettiva di superamento della spiegazione verso la reciprocità della comprensione

Al momento che ci si pone a riflettere sul senso della pluralità dei principi esplicativi, appare immediatamente evidente il carattere antinomico della teoria psicologica. La considerazione dell'antinomia rappresenta dunque un passaggio necessario per l'interpretazione che non voglia essere tautologica. Si potrebbe dire, paradossalmente, che la verità di ogni interpretazione consiste proprio nel sapersi determinata insieme al suo contrario: “Dobbiamo — dice Jung — attenerci alla regola che ogni tesi psicologica può pretendere di avere un significato soltanto se riconosce come valido anche il senso che risulta dalla tesi opposta”²⁵. Un'asserzione quindi può essere ‘vera’ nella misura in cui riconosce la verità del suo opposto. Riconoscendo la verità del suo opposto, la verità della “posizione” dell'altro (questo vale anche all'interno del dialogo analista-paziente), l'interpretazione riconosce la soggettività dei propri presupposti, riconosce la propria appartenenza a un atteggiamento psicologico e a una visione del mondo.

Questo non significa però che l'interpretazione debba applicarsi simultaneamente al suo oggetto e ai propri presupposti: questa simultaneità, come abbiamo detto, è impraticabile al di là di un semplice "sentirsi" dentro un atteggiamento psicologico la cui motivazione resta sconosciuta. Ma questo "sentirsi" all'interno di un taglio specifico del mondo²⁶, all'interno di una particolare situazione emotiva del mondo, è essenziale all'interpretazione per riconoscere la possibilità e la verità del suo opposto. L'interpretazione è sempre connessa a un'emozione, che mette in luce la stretta connessione fra l'"atteggiamento psicologico" e quella che, in termini heideggeriani, potremmo definire la "situazione emotiva"²⁷ dell'interprete. La considerazione di questi presupposti dell'interpretazione, la relativizza come momento in cui viene ad essere operante una delle tante possibili configurazioni dell'oggetto.

"L'antinomia — prosegue Jung nello stesso saggio fino ad ora citato — deve sciogliersi in un *postulato antinomico*, per quanto ciò possa essere insoddisfacente per il concretismo dell'uomo, e per quanto contrasti con lo spirito scientifico ammettere nella cosiddetta realtà l'essenza di un'irrazionalità perturbante, la quale scaturisce necessariamente dal postulato antinomico".

Ogni tentativo di oltrepassare l'autoreferenzialità in direzione della realtà, porta dunque l'interpretazione a cogliere l'irrazionalità del paradosso e dell'antinomia nella "cosiddetta realtà"²⁸; l'interpretazione vede la sua propria paradossalità sotto forma di contraddittorietà dell'oggetto. Ma il paradosso²⁹ consiste proprio in questo tentativo di un sistema autoreferenziale, all'interno del quale è costruita la stessa oggettività del mondo che esso deve spiegare, di scavalcare il limite della propria soggettività verso una "realtà in sé" del mondo "là fuori". La "realtà in sé" dell'oggetto — che per la psicoterapia è l'individualità dell'altro — ha dunque una funzione ambivalente (e antinomica): essa è, da una parte, l'equivoco dell'oggettività che determina il verificarsi delle antinomie della spiegazione; dall'altra, essa è la possibilità che le antinomie, una volta che vengono riconosciute e accettate, prospettino il superamento dell'autoreferenzialità³⁰ verso una differente considerazione dell'alterità. Questo superamento è possibile quando l'"irrazionalità" dell'oggetto diviene, al tempo stesso, sia consapevolezza della irriducibilità dell'oggetto a un significato

univoco, sia appello a una “fedele” (Gadamer) considerazione della sua alterità (irrazionalità) e della domanda che questa alterità pone al sapere dell’interprete. Vediamo dunque come il senso di questo superamento dell’autoreferenzialità attraverso l’esercizio di un sapere antinomico — che possiamo considerare quindi come una forma del “sapere dei contrari” — coincida con la possibilità dell’instaurarsi del dialogo.

8. *Il dialogo come esercizio della comprensione attraverso i paradossi dell’oggettività psicologica*

“La psicoterapia — afferma Jung nel saggio intitolato *Principi di psicoterapia pratica* del 1935³¹ — non è quel metodo semplice e univoco che in un primo tempo si credeva fosse, ma si è rivelata poco a poco una sorta di “procedimento dialettico”, un dialogo, un confronto fra due persone. La dialettica, originariamente l’arte di conversare degli antichi filosofi, servì ben presto a designare un processo creativo di nuove sintesi. Una persona è un sistema psichico che, quando agisce su un’altra persona, entra in interazione con un altro sistema psichico”. Questo postulato, con la problematica che comporta, non deriva tanto — precisa Jung — da una riflessione teorica, quanto dal “riconoscimento che il materiale derivato dall’esperienza poteva prestarsi a interpretazioni differenti” e contraddittorie. Ogni procedura esplicativa, secondo Jung, “si basa su particolari presupposti psicologici e produce particolari risultati psicologici, difficilmente comparabili, talvolta addirittura incommensurabili”. La constatazione della molteplicità dei possibili punti di vista e delle possibili interpretazioni non implica un semplice prospettivismo né il vagheggiamento di un sapere eclettico o di pratiche cosiddette ‘trasversali’; quella constatazione rappresenta invece il nodo problematico di ogni teoria psicologica, costituisce cioè l’istanza, fondamentale per ogni teoria psicologica, di fare i conti con la propria configurazione paradossale. La psicoterapia si trova, secondo Jung, in una situazione simile a quella della fisica che, a proposito della luce, dispone di due teorie contrarie. Tuttavia “la possibilità che si diano molti punti di vista non dovrebbe far ritenere le contraddizioni insuperabili né le diverse conce-

zioni del tutto soggettive e quindi incomparabili. Le contraddizioni in un campo della scienza dimostrano unicamente che il suo oggetto presenta caratteristiche che al momento possono essere afferrate solo mediante antinomie, come ad esempio la teoria della natura ondulatoria ovvero corpuscolare della luce. La psiche possiede tuttavia una natura infinitamente più complessa che non la luce; per descrivere in modo soddisfacente la natura della psiche occorrono perciò antinomie ben più numerose". Le antinomie rimandano quindi direttamente alla problematicità e alla paradossalità dell'oggetto psicologico. Jung sottolinea allora la necessità ma anche la possibilità che la teoria psicologica prenda a muoversi e a riflettere nell'ambito dei suoi paradossi. Questa agibilità dei paradossi è però esclusivamente assegnata da Jung all'esercizio della comprensione dialogica: "con questo giungiamo alla formulazione dialettica, che quindi non vuol dire altro se non che l'azione psichica è l'interazione di due sistemi psichici. E poiché l'individualità del sistema psichico è infinitamente variabile, ne risulta un'infinita variabilità di asserzioni relativamente valide"³². Il dialogo psicoterapeutico è possibile in quanto il sistema psichico del paziente agisce su quello del terapeuta e viceversa per cui, in definitiva, ogni azione psichica è un'interazione fra sistemi psichici. Ma un sistema psichico è appunto tale perché composto da una molteplicità di fattori psichici che, nel linguaggio teorico della psicologia del profondo, vengono ripartiti fra la Coscienza e l'Inconscio, altrimenti definito da Jung come "l'altra parte". Tuttavia l'"altra parte", nel pensiero di Jung, è a sua volta riconducibile a una pluralità o a una 'complessità'. In questa concezione, la psiche è già essa stessa dialogo cioè dialogo fra la coscienza e l'"altra parte". L'evento psichico si produce come effetto di questo dialogo. La psiche è dunque una complessità in dialogo e il dialogo fra due individui è l'interazione fra due complessità.

Se ogni asserzione sulla psiche individuale è valida solo relativamente al sistema psichico che viene postulato e relativamente al sistema psichico che la postula; e se i sistemi psichici si presentano in una varietà individuale praticamente illimitata; da tutto questo si deduce che le possibili asserzioni sulla psiche individuale relativamente valide sono infinite.

Individualità — termine junghiano che è stato fortemente frain-

teso — significa dunque inafferrabilità dell'oggetto psichico da parte di asserzioni univoche; significa che l'oggetto psichico è il prodotto dell'interazione fra due differenti complessità, o, in altri termini, che l'oggetto psichico è inevitabilmente preso nell'intreccio di differenti ordini di discorso. Soltanto in questo intreccio l'evento psichico giunge alla sua 'vera' espressione.

Tuttavia l'individualità è, per Jung, relativa e complementare all'uniformità esistente fra gli uomini, uniformità che rende possibile la psicologia come scienza, ma soltanto entro i limiti di asserzioni generali. Queste considerazioni configurano un'ulteriore fondamentale antinomia: "Ciò che è individuale non significa nulla nella prospettiva di ciò che è generale e ciò che è generale non significa nulla nella prospettiva di ciò che è individuale". Individuale e generale sono dunque termini antinomici che si determinano solo all'interno di un'antinomia.

Queste "considerazioni logiche" hanno, secondo Jung, un'implicazione diretta e immediata nel colloquio psicoterapeutico: "Se, in quanto psicoterapeuta, assumo un atteggiamento autoritaristico nei confronti del paziente e pretendo di conoscere sia pur parzialmente la sua individualità o di potermi pronunciare validamente in merito, do solo prova di mancanza di critica, dal momento che non sono affatto in condizione di giudicare nel suo insieme la personalità del mio interlocutore. Su di lui posso pronunciarmi validamente solo in quanto egli si avvicina all'uomo in generale. Ma poiché tutto ciò che vive si presenta sempre soltanto in forma individuale, e su ciò che è individuale negli altri io posso fare enunciazioni basate su ciò che trovo di individuale in me, corro il pericolo o di sopraffare l'altro o di soggiacere io stesso alla sua suggestione. Perciò se voglio curare la psiche di un individuo devo, volente o nolente, rinunciare a ogni saccenteria, a ogni autorità, a ogni desiderio di esercitare la mia influenza; devo necessariamente seguire un procedimento dialettico consistente in una comparazione dei nostri reciproci dati. Ma questo confronto sarà possibile soltanto se darò all'altro la possibilità di presentare il più perfettamente possibile il suo materiale senza limitarlo con i miei presupposti. Il suo sistema entrerà così in relazione con il mio e agirà su di esso. Quest'azione è l'unica cosa che io, in quanto individuo, possa legittimamente contrapporre al paziente". E precisa che "qualunque

deviazione da quest'atteggiamento equivale a una terapia basata sulla suggestione, quel genere di terapia il cui principio è: «ciò che è individuale non significa nulla nella prospettiva di ciò che è generale». A una simile terapia appartengono tutti quei metodi che affermano di possedere (e che applicano) una conoscenza o un'interpretazione di altre individualità. Così pure le appartengono tutti i metodi tecnici in senso proprio, in quanto essi presumono invariabilmente la somiglianza degli oggetti individuali”.

Tutto questo ci riporta direttamente al rilievo critico di Gadamer che, nella versione junghiana, diviene un criterio discriminante fra pratiche dialettiche (o, come altrimenti le chiama Jung, “sintetico-ermeneutiche”), da una parte, e pratiche di carattere esclusivamente tecnico o basate sulla suggestione, dall'altra. Fra queste ultime mi sembrano dunque da includere — in base alla distinzione posta da Jung — anche tutti quei metodi che fanno leva sulla retorica o sull'estetica dell'interpretazione³³ e su un uso delle emozioni corrispondente alla concezione dei *pàthe* del secondo libro della *Retorica* di Aristotele. Dall'ambito della pratica dialettica Jung esclude ogni pratica suggestiva; ma esclude anche ogni pretesa di spiegazione oggettiva dell'individualità dell'altro, ogni supremazia epistemica del terapeuta sul paziente, ogni possibilità di far emergere la ‘verità’ dei contenuti psichici da alcuna altra pratica che non sia l'interazione dialettica di due sistemi psichici.

9. Il gioco dei presupposti in dialogo e il gioco delle configurazioni del mondo

La pratica “dialettica” non esime il terapeuta da uno sforzo di comprensione “testuale”³⁴ dei contenuti, dall'esprimersi su di essi, evitando di confondere la sospensione del giudizio con l'uso dei “pregiudizi autenticamente operanti” (Gadamer), dei pregiudizi, cioè, di cui si riconosce l'effettiva implicazione nella comprensione. Bisogna tuttavia notare una profonda ambiguità di Jung su questo punto. Infatti da una parte egli riconosce l'inevitabilità dei presupposti — su cui i pregiudizi poggiano —, inevitabilità che è alla base del carattere ermeneutico del dialogo, in cui i presupposti entrano in gioco; dall'al-

tra condivide con Freud l'illuminismo ingenuo che fa ritenere necessario e possibile che, nel procedimento dialettico, vengano "eliminati non soltanto i presupposti soggettivi ma anche quelli concernenti la visione del mondo"³⁵.

In una prospettiva meno ingenua, invece, l'inevitabilità dei presupposti soggettivi è messa da Jung in relazione a quella dei postulati teorici: "i postulati — dice Jung — sono inevitabili, e poiché sono inevitabili non bisognerebbe mai fingere di non averne"³⁶. Occorre perciò essere consapevoli sia della loro relatività e parzialità, sia della loro inevitabilità e quindi del loro valore cognitivo che consiste soprattutto, come vedremo tra poco, nell'effetto metaforizzante del loro interagire in un contesto di dialogo. I postulati, sostiene Jung, devono essere consapevolmente usati come "ipotesi"³⁷ utili non a "istruire o persuadere il malato, ma piuttosto a mostrargli come lui, medico, reagisce al suo caso particolare". Non si tratta tanto di ipotesi cognitive, quanto di interrogativi e sollecitazioni verso una possibile espressione del contenuto: l'espressione è possibile quando nel dialogo si mettono in gioco non solo le proprie idee, le proprie posizioni, ma anche le proprie emozioni più profonde. L'ipotesi è la "reazione" del medico al caso particolare, il suo particolare modo di corrispondere alla domanda, che il contenuto psichico e l'opinione dell'altro gli pongono, con una domanda ulteriore. L'interpretazione diviene quindi un possibile modo di intendere la domanda a cui il contenuto psichico dell'altro cerca di dare risposta.

La "reazione" è la 'posizione' del terapeuta che questi consegna al dialogo; ma è anche il segno della situazione emotiva costellata nel terapeuta dall'interazione fra i suoi presupposti e il contenuto; è il segno, dunque, di un'oscillazione, di un mutamento nella situazione emotiva del terapeuta nel dialogo.

Ma c'è anche la "reazione" del paziente, la sua "ipotesi", rispetto ai suoi stessi contenuti e alla 'posizione' del terapeuta. La "reazione" è quindi il segno che un sapere e i suoi presupposti entrano in gioco nel dialogo, prestandosi ad interagire con il sapere e i presupposti dell'altro.

Questa interazione fra i presupposti dei dialoganti è per Jung l'essenza del dialogo psicoterapeutico, la cui prospettiva è che quei presupposti possano mutare.

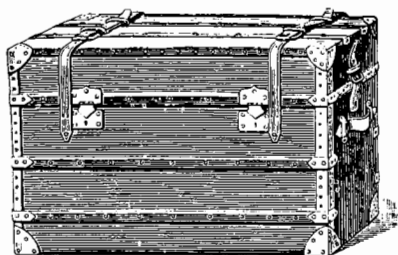
Con il procedimento dialettico, nota Jung, “il terapeuta entra in relazione con un altro sistema psichico come interrogante e come interrogato. Non è più colui che sa, giudica, consiglia; bensì partecipa al processo dialettico quanto colui che d’ora innanzi chiameremo paziente”³⁸.

L’altro che è interrogato pone lo stesso interrogare nell’“apertura della sua problematicità” (Gadamer). Interrogare l’altro comporta una domanda per gli stessi presupposti dell’interrogare. Entrando in relazione con il sistema psichico dell’altro, colui che interroga entra in dialogo con i propri presupposti. L’interrogare del dialogo comporta dunque necessariamente una reciprocità della domanda e un circolo ermeneutico: si interroga solo perché si è già interrogati da ciò che si va interrogando.

La distinzione paziente-terapeuta è dunque una convenzione che ha senso solo nel momento della comunicazione dialogica³⁹ e della sua reciprocità. È interna ad essa e al suo gioco di presupposti e di attribuzioni. Quella distinzione non è quindi condizione preliminare per il dialogo: condizione per il dialogo è solo la domanda che “accade” e che istituisce una reciprocità, un’interazione fra due sistemi psichici.

La domanda non è posta dal sintomo. Questo rientra nelle categorie del giudizio psicologico e nel sistema pubblico di segni in cui è già data e istituita la distanza fra paziente e terapeuta. È l’esperienza del sintomo — come esperienza della contraddizione, dell’antinomia, della limitatezza e dell’errore — che interroga la *doxa* del sintomo, il suo interpretarsi e il suo essere interpretato secondo giudizi pubblici. Questa “esperienza” del sintomo è la sofferenza che deve essere con-divisa (e questo credo sia il senso radicale dell’empatia come compassione). Devono essere condivisi l’interrogativo che essa pone, come cornice del dialogo, e il senso della limitatezza che essa impone, come ragione del dialogo.

L’interrogativo della sofferenza è il segno di un mutamento dei presupposti, di un mutamento della situazione emotiva⁴⁰ che ritorna all’origine di un’ulteriore “scoperta” del mondo⁴¹. La reciprocità, attraverso cui questa “scoperta” si produce, si realizza nella condivisione di un linguaggio, il linguaggio della sofferenza, in cui nuove configurazioni del mondo vengono a espressione.



10. Il dialogo psicoterapeutico, come cornice delle cornici, è il luogo del mutamento delle configurazioni del mondo

Nel colloquio psicoterapeutico interagiscono, come si è detto seguendo Jung, i presupposti invisibili che determinano i pregiudizi e i saperi degli interlocutori⁴². Tuttavia occorre — a parer mio, ma proprio in linea con il ragionamento di Jung — liberarsi da un fraintendimento fondamentale: occorre cioè, proprio nella prospettiva offertaci dal dialogo, non pensare quei presupposti come categorie psicologiche del giudizio e del sentimento, categorie determinabili e classificabili in un sapere psicologico. Fraintendimento, questo, in cui è caduto lo stesso Jung⁴³. Attraverso la riflessione epistemologica e l'ermeneutica di Jung, siamo giunti a chiarire il fatto che i presupposti sono sempre già presenti in ogni atto psichico come "individualità" indeterminabile, cioè, in altre parole, come "apertura" originaria del mondo; e che definire quei presupposti come "psicologici", significa riferirsi ad essi già all'interno di una particolare "pratica discorsiva"⁴⁴, di una particolare organizzazione del sapere, in cui sono già in atto dei presupposti. Seguendo la linea teorica di Jung, si è accertato che sui presupposti non si possono esprimere altro che "ipotesi", perché essi si prestano solo a descrizioni antinomiche: e da questo fatto abbiamo dedotto che i presupposti sono individuali nella misura in cui non sono rappresentabili come realtà in sé. Tuttavia i presupposti agiscono, sono già in atto, nel momento in cui qualcosa viene posto: ma soltanto in quel momento e soltanto in quell'atto del porre si danno dei presupposti.

Ribadito questo punto, occorre adesso pensare se e come sia possibile che i presupposti, attraverso i quali è posto l'oggetto del dialogo psicoterapeutico, mutino nel corso del dialogo.

Per entrare nel merito del problema, vorrei riprendere alcune considerazioni di Bateson contenute nel suo saggio *Una teoria del gioco e della fantasia*⁴⁵. Come è noto, Bateson accosta il colloquio psicoterapeutico alla situazione logica del gioco. La comunicazione che avviene nel gioco è come "incorniciata" in un messaggio delimitatore, una cornice metacomunicativa, che stabilisce appunto che ciò che avviene al suo interno è un gioco, cioè una finzione con le sue regole fondate sul principio del "come se". Tuttavia la psicoterapia somiglia a un particolare genere di gioco e cioè al gioco degli animali che differisce, ad esempio, dal gioco della canasta perché mentre in questo la comunicazione sulle regole è precedente e separata dal gioco stesso, nel gioco fra animali e nella psicoterapia questa separazione non c'è e non può esserci. Un morso viene scambiato per gioco, fra gli animali, senza che questo scambio sia preceduto da un messaggio che stabilisce che ciò che avviene è un gioco e non un'azione aggressiva, quale il morso sta a significare. La cornice metacomunicativa "questo è un gioco" è coesistente all'atto stesso del gioco. Qui si verifica dunque un paradosso che, secondo la teoria dei "Tipi logici", designa un tipo di messaggio inammissibile: «Le azioni che stiamo compiendo non denotano ciò che denoterebbero le azioni che esse denotano». Mentre dunque il messaggio "questo è un gioco" rappresenta "il tentativo di distinguere e di tracciare una linea tra categorie di tipo logico diverso", questa linea scompare nel gioco degli animali e nella psicoterapia in cui differenti livelli logici sono simultaneamente presenti.

"A nostro modo di vedere — sostiene Bateson — la vicenda psicoterapica è un'interazione incorniciata tra due persone, in cui le regole sono implicite, ma suscettibili di cambiamento. Un tale cambiamento può essere proposto solo da un'azione sperimentale, ma una qualunque azione siffatta, in cui sia implicita una proposta di cambiamento delle regole, è essa stessa parte del gioco che si sta svolgendo. È da questa combinazione di tipi logici all'interno del singolo atto significativo che la terapia assume il carattere non di un gioco rigido com'è la canasta, ma al contrario di un sistema di interazione che si evolve".

Questa evoluzione è possibile proprio grazie al paradosso del gioco psicoterapeutico, in cui coesistono differenti livelli logici: “la terapia — dice Bateson — è un tentativo di mutare le abitudini metacomunicative del paziente. Prima della terapia, il paziente pensa e agisce in base a un insieme di regole per la costruzione e la comprensione dei messaggi: dopo una terapia riuscita, il paziente opera in base a un diverso insieme di regole. (In generale, regole di questo tipo non vengono verbalizzate e restano inconscie, sia prima che dopo). Ne segue che, nello svolgimento della terapia, deve essersi svolta comunicazione a un livello *meta* rispetto a queste regole; deve essersi svolta comunicazione su un *cambiamento* delle regole.

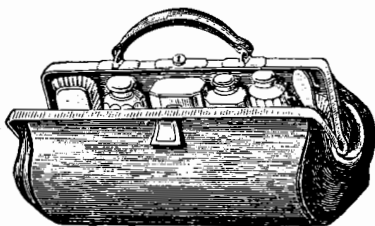
Ma una siffatta comunicazione relativa al cambiamento non potrebbe in alcun modo verificarsi mediante messaggi del tipo permesso dalle regole metacomunicative del paziente, così com'erano prima e come sono dopo la terapia”.

Il cambiamento dei presupposti, delle regole comunicative, avviene nel dialogo, senza poter essere a sua volta oggetto di comunicazione. La funzione evolutiva e trasformante della struttura paradossale del dialogo psicoterapeutico, in cui coesistono tipi logici differenti, consiste dunque nella metaforizzazione di ogni “concezione”⁴⁶ che viene ad espressione nella comunicazione. Ciò che infatti caratterizza la comunicazione ‘schizofrenica’ è l’“insalata verbale” dovuta alla mancanza di incorniciatura metacomunicativa e di capacità metaforizzante. In altre parole, sempre ricavate dal vocabolario di Bateson, l’“insalata verbale” è dovuta a un’incapacità linguistica di tenere separati “mappa e territorio”, attività designante e realtà. Vi è dunque un’identificazione totale con il processo primario: “Nel processo primario — nota Bateson — la mappa e il territorio sono identificati; nel processo secondario essi possono essere distinti. Nel gioco vengono sia identificati che distinti”. Il dialogo rimette in gioco sia le reciproche relazioni di mappa e territorio, sia la stessa possibilità della relazione. Nel dialogo viene ad espressione una nuova relazione fra mappa e territorio attraverso il dissolversi di una vecchia identificazione fra i due: si istituisce una nuova distanza⁴⁷ fra soggetto e mondo e una nuova possibile relazione. E questo accade proprio perché le regole del gioco psicoterapeutico non sono identiche né alla fusionalità inconscia, in cui le distanze si dissolvono, né alla convenzionalità della

langue, in cui le distanze sono istituite. Nel gioco paradossale del dialogo vi è continua interferenza, ricombinazione e riconfinamento della mappa e del territorio, un loro reciproco ridefinirsi attraverso la tensione del paradosso. Sono le stesse regole, che regolano la relazione di mappa e territorio, che vengono rigiocate: vengono quindi rigiocati i presupposti che determinano l'organizzazione della "realtà" in una mappa. E questo accade perché, nello scambio dei discorsi sull'oggetto, si è implicitamente parlato del modo stesso in cui quei discorsi parlano dell'oggetto.

Ma, riprendendo le argomentazioni di Bateson nella prospettiva del dialogo, occorre ricordare che il mutamento delle regole riguarda ambedue gli interlocutori: nella comunicazione del dialogo, non possono mai essere soltanto le abitudini metacomunicative di uno solo degli interlocutori a mutare. E il mutamento si verifica, e quindi lo si avverte, sotto forma di "reazione" all'altro, non, come dice Bateson, nell'arco intero di una terapia, ma già nel momento stesso in cui si instaura un dialogo, nel momento in cui si fa 'esperienza' dell'altro. Torniamo dunque all'idea di reciprocità, come all'essenza dell'evento del dialogo: non vi è dialogo senza reciprocità, senza l'evento di un reciproco intendersi attraverso la messa in comune di una cornice ulteriore, rispetto ai presupposti di paziente e terapeuta. L'incorniciatura del dialogo è proprio quella ulteriore possibilità che in esso è aperta e che consente di trasformare le "griglie" (Foucault) degli interlocutori attraverso la condivisione di un linguaggio, cioè di una mappa ulteriore che si disegna nel dialogo ("fusione di orizzonti", nel linguaggio di Gadamer), che si disegna nell'interazione fra due sistemi psichici. Attraverso la nuova mappa, nuove configurazioni del mondo divengono pensabili.

Nel dialogo psicoterapeutico non mutano dunque le posizioni degli interlocutori, ma mutano gli stessi presupposti dei loro discorsi. In questo senso, come dice Gadamer, il dialogo comporta una "trasformazione nella quale non si resta quelli che si era".



1. H.G. GADAMER, *Verità e metodo* (1960), trad. it., Bompiani, Milano, 1983-1990. Cfr. inoltre *Studi platonici*, trad. it., Marietti, Casale Monferrato, 1983, particolarmente il saggio *Etica dialettica di Platone*, cap. I, contenuto nel vol. I degli *Studi*.
2. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, op. cit., p. 510.
3. *Ivi*, p. 408.
4. ESCHILO, *Agamennone*, v. 177. Per un commento a questo verso della tragedia di Eschilo, cfr. E. SEVERINO, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano, 1989.
5. Cfr. M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione* (1957), trad. it., Adelphi, Milano, 1991, p. 142: "Nell'«essere di fronte», invece [cioè diversamente dallo «stare di fronte» dell'oggetto], il «di fronte» si manifesta in ciò che avviene all'uomo percipiente, vedente-udente, vale a dire in ciò che sopravviene l'uomo, lo coglie — coglie lui, che mai si è concepito in quanto soggetto per degli oggetti. Di conseguenza, ciò che è-presente non è ciò che un soggetto si getta di fronte come oggetto, bensì ciò che perviene al percepire, e che il vedere e udire umano pone-là e rap-presenta *come* qualcosa che gli è sopravvenuto".
6. Per una critica a questa posizione di Gadamer, che risulta per noi utile nella prospettiva di un discorso sulla psicoterapia, cfr. E. BERTI, *Come argomentano gli ermeneutici?*, in *Filosofia '91*, a cura di G. VATTIMO, Laterza, Bari, 1992.
7. *Ivi*, p. 423.
8. *Ivi*, p. 527.
9. Cfr. M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione* (1957), op. cit.
10. Cfr. M. BACHTIN, *Il problema del testo*, in V.V. IVANOV, J. KRISTEVA e altri, *Michail Bachtin. Semiotica, teoria della letteratura e marxismo*, Bari, Dedalo, 1977, p. 210.

11. M. HEIDEGGER, *Seminari di Zollikon*, trad. it., Guida, Napoli, 1991, p. 229.
12. Riprendo il termine da C. SNI, particolarmente nel senso teorizzato in *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, Spirali, Milano, 1985.
13. Cfr. su questo tema A. RUBERTO, *Note sulla paradossalità dello psichico negli scritti di C.G. Jung*, in "Atque", 2, 1990.
14. Cfr. S. FREUD (1919), Prefazione a "Il rito religioso: studi psicoanalitici" di Theodor Reik, trad. it. in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, vol. 9, p. 125; S. FREUD (1913), *L'interesse per la psicoanalisi*, trad. it. in *Opere*, op. cit., vol. 7, p. 262.
15. Cfr. C.G. JUNG (1929), *Il contrasto tra Freud e Jung*, in *Opere*, trad. it., Boringhieri, Torino, vol. 4, p. 359.
16. C.G. JUNG (1929), *I problemi della psicoterapia moderna*, in *Opere*, op. cit., vol. 16, p. 83.
17. C.G. JUNG (1946-1954), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, in *Opere*, op. cit., vol. 8, p. 240 "La psicologia è il 'farsi coscienza' del processo psichico, ma in senso più profondo non è una spiegazione di tale processo, perché ogni spiegazione del fatto psichico non può essere altro che lo stesso processo vitale della psiche".
18. C.G. JUNG (1937), *Determinanti psicologiche del comportamento umano*, in *Opere*, op. cit., vol. 8, p. 143.
19. C.G. JUNG (1946-1954), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, op. cit., p. 234.
20. Cfr. l'introduzione di J. NEEDLEMAN a L. BINSWANGER, *Essere nel mondo*, trad. it., Astrolabio, Roma, 1973.
21. C.G. JUNG (1933), *Realtà e surrealtà*, in *Opere*, op. cit., vol. 8, p. 411.
22. C.G. JUNG (1924-1946), *Psicologia analitica ed educazione*, in *Opere*, op. cit., vol. 17, p. 112.
23. C.G. JUNG (1928), *Energetica psichica*, in *Opere*, op. cit., vol. 8, p. 31.
24. *Ibidem*.
25. C.G. JUNG (1951), *Questioni fondamentali di psicoterapia*, in *Opere*, op. cit., vol. 16, p. 126.
26. Sul rapporto fra tonalità affettiva e valutazione nella "funzione del sentimento", cfr. C.G. JUNG (1927), *La struttura della psiche*, in *Opere*, op. cit., vol. 8, pp. 160-161. Cfr. anche M.I. MAROZZA, *Le 'convinzioni' del sentimento: desiderio e ragione nella psicologia del profondo*, in "Atque", 2, 1990.

27. Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (1927), trad. it., Longanesi, Milano, 1976, §29, pp. 172-sgg. La situazione emotiva (*Befindlichkeit*), per Heidegger, è quell'“apertura originaria propria delle tonalità emotive” che determina l'effettività dell'Esserci, cioè l'apertura del mondo; quell'apertura originaria che determina il nostro modo di incontrare il mondo e il modo del mondo di farci incontro. La tonalità emotiva è “un modo di essere originario in cui l'Esserci è già aperto a se stesso *prima* di ogni conoscere e volere e *al di là* della portata del loro aprire”. La comprensione è quindi già da sempre emotivamente situata.

28. Per le antinomie e per la funzione regolativa dell'idea di realtà, è riconoscibile in Jung una assimilazione e rielaborazione di tematiche kantiane. Cfr. in particolare I. KANT, *Critica della ragion pura*, parte II, 'Dialettica trascendentale', libr. II, cap. II. Cfr. anche, a questo proposito, E. BÄR, *Semiotica e psicoterapia*, trad. it., Astrolabio, Roma, 1979, pp. 92-sgg.

29. Prendo spunto dal saggio di C. BENEDETTI, *Come comunichiamo sul mondo*, in *Figure del paradosso. Filosofia e teoria dei sistemi 2*, a cura di R. GENOVESE alla cui introduzione rimando per una definizione di carattere generale della problematica del paradosso. Cfr. particolarmente M.B. HINTIKKA - J. HINTIKKA, *Indagine su Wittgenstein*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1990, p. 23.

30. In questo paradosso, che fonda la possibilità stessa del progredire della riflessione psicologica, si rivela l'importanza della funzione regolativa che l'idea di “realtà in sé” e di “individualità” mantengono nel pensiero di Jung.

31. Le citazioni che seguono sono prese da C.G. JUNG (1935), *Principi di psicoterapia pratica*, in *Opere*, op. cit., vol. 16, pp. 7-sgg., saggio a cui faccio riferimento per le considerazioni svolte in questo paragrafo.

32. C.G. JUNG (1935), *Grundsätzliches zur praktischen psychotherapie*, in *Gesammelte Werke*, Rascher-Verlag, Zürich & Stuttgart, 1958, vol. 16, p. 1. Si tratta dello stesso saggio della nota precedente di cui ho qui leggermente modificato la traduzione riportandola alla lettera del testo originale.

33. Cfr. D.P. SPENCE, *Verità narrativa e verità storica*, Martinelli, Firenze, 1987.

34. Cfr. C.G. JUNG (1957), *Prefazione a Principi di psicoterapia pratica*, op. cit., p. 3.

35. C.G. JUNG (1951), *Questioni fondamentali di psicoterapia*, op. cit., p. 128.

36. C.G. JUNG (1951), *Il contrasto tra Freud e Jung*, op. cit., vol. 4, p. 364.

37. C.G. JUNG (1929), *I problemi della psicoterapia moderna*, op. cit., p. 80.

38. C.G. JUNG (1957), *Principi di psicoterapia pratica*, op. cit., p. 12.

-
39. Cfr. a questo proposito P.F. PIERI, *Il controtransfert in sembianza di risposta. Su idee regolative ed eventi del senso in analisi*, in AA.VV., *Il controtransfert nella relazione analitica*, il Segnalibro, Torino, 1990, pp. 207-sgg.
40. Cfr. C.G. JUNG (1916-1957), *La funzione trascendente*, in *Opere*, op. cit., vol. 8, pp. 81-sgg.
41. Cfr. M. HEIDEGGER, il già citato § 29 di *Essere e tempo*.
42. Cfr. C.G. JUNG, *Questioni fondamentali di psicoterapia*, op. cit., p. 126 e p. 130.
43. Cfr. su questo particolarmente M. TREVI, *Per uno jungbismo critico*, Bompiani, Milano, 1987.
44. M. FOUCAULT, *L'Archeologia del sapere*, trad. it. Rizzoli, Milano, 1971.
45. G. BATESON (1954), *Una teoria del gioco e della fantasia*, contenuto in *Verso un'ecologia della mente*, trad. it., Adelphi, Milano, 1976.
46. Termine che riprendo da Jung.
47. V. nota 12.