

F itinerari filosofici

Collana diretta da Pierre Dalla Vigna e Sandro Mancini

ADRIANO BUGLIANI

**LA DISCREZIONE
DELLO SPIRITO**

La psicanalisi e Hegel



MIMESIS

saggi e narrazioni di estetica e filosofia

INDICE

INTRODUZIONE. IL SENSO DELL'INCONTRO	p. 9
1. IL DISPORSI	p. 15
2. L'ASSENZA DI SPIEGAZIONE	p. 29
3. LA NECESSITÀ SCONCERTANTE	p. 37
4. ALIENAZIONE, PROIEZIONE	p. 47
5. DIFFICOLTÀ, INTERVENTO, BARLUME: LA PAIDAGOGIA	p. 63
6. LA REALIZZAZIONE DEL SÉ	p. 77
BIBLIOGRAFIA	p. 85

© 2004 – Associazione Culturale Mimesis

Redazione:

Alzaia Nav. Pavese 34 – 20136 Milano

telefono e fax: **+39 02 89403935**

Per urgenze: **+39 347 4254976**

E-mail: **mimesisd@fiscal.it**

Catalogo e sito Internet: **www.mimesisedizioni.it**

Tutti i diritti riservati.

A Nicoletta e Cristiana

INTRODUZIONE

il senso dell'incontro

Le cose tra le quali si stabilisce un confronto possono benissimo coincidere solo in un punto, ed essere lontanissime fra loro per tutti gli altri.

Freud

Il senso di questo libro è l'incontro – fra la psicanalisi e Hegel. L'incontro accade a dispetto delle attese, anche contro di esse, e tuttavia mostra un senso, che si dà nel semplice accostamento. Nell'incontro il senso può non attuarci, gli elementi respingersi e allontanarsi senza lasciare all'altro traccia significativa di sé. Ma se il senso nasce, la sua scaturigine si distende senza altra giustificazione che l'aprirsi ed espandersi del senso stesso. Il senso, infatti, è ciò di cui non è possibile richiedere il senso, l'ulteriore che dia senso al senso oltre il senso stesso. Non c'è giustificazione che non lo tradisca. Il senso dell'incontro viene qui dunque mostrato, indicato, esposto, ma non dimostrato. L'ostensione non è inespresa, al contrario il più loquace possibile, ma di parole che non oltrepassano il piano del senso. L'ostensione è il percorso tautologico nell'incontro fra i discorsi di Hegel e della psicanalisi. Senza dare ragione dell'incontro, in quanto la ragione oltrepassa il senso dell'incontro.

Lo scopo del libro è comunicare il senso che si è mostrato all'autore: tenendo l'efficacia del comunicare che non dimostra. L'efficacia è la convinzione che si diffonde senza la costrizione dell'argomento¹, e senza il suo aiuto: comunicare un senso che si offre nudo, e viene accolto per se stesso. Non ha che se stesso, e porta la responsabilità del convincimento e del rifiuto. Così se il senso non si dispiega, niente può farlo nascere; e se si dispiega, non c'è argomento che lo sopprima. Soltanto il senso subentra al senso, o lo abbraccia e vi si intreccia: nella relazione fra eguali, di forza, seduzione, o amore. Il senso spodesta il senso, lo ciruisce, lo ama e si unisce a esso – senza mai dimostrare, spiegare, legittimare, sancire, dall'alto o dal basso.

L'incontro non è privo di casualità, fortuito; inoltre gratuito, eccedente, e superante. Non ha condizioni, né precondizioni – non ha necessità né vincoli. Il senso nasce malgrado tutto, o si ostina a non nascere malgrado tutto. Se si manifesta, la manifestazione è già il senso, ed è sufficiente al senso. Tuttavia la senatezza del senso non è la sua astrusa rarità; l'irriducibilità non è privilegio dell'eccellenza del senso. Ogni ovvietà del senso, piana e quotidiana, è l'irriducibilità del senso: *obvius* e *ubiquo*, viene incontro e vive nell'incontro.

¹ R. Nozick, *Spiegazioni filosofiche*, Milano 1987, 18-23: *La filosofia coercitiva*.

L'incontro è favorito dalle occasioni, e forse non è senza occasione: che è complice ma non costringe il senso. L'occasione del libro è l'incontro in me di due percorsi, che avrebbero potuto continuare a ignorarsi: gli studi filosofici e la terapia psicanalitica. Filosofia e terapia si sono incontrate, dopo essersi osservate con crescente attrazione: la filosofia ha dato qualcosa alla terapia, e la terapia alla filosofia. Intrecciandosi e confondendosi, liberando l'ennesima terra di nessuno, che si apre alla nascita di un senso nuovo. L'occasione dell'incontro è divenuta il senso dell'incontro, e la terra di nessuno può divenire, oltre me stesso, terra di qualcuno – pur rimanendo terra di confine².

Nella terra di nessuno i confini si confondono; si fonde, scambia, e combina la mobilità di termini equivoci – in Hegel, Freud, e Jung. Psiche diviene spirito, e spirito psiche, sinonimia dinamica raccolta nell'anima, *Seele*³ che indica, in filosofia e psicanalisi, l'estensione dell'entelechia immateriale, conscia e inconscia, intellettuale e passionale, immanente e trascendente. Psiche o spirito, *spiritus* è la sfuggente presenza, ancora una volta *obviva*, del senso di questo libro⁴. È il Sé, con cui convivrà il lettore concordante, in assenza di definizione del Sé: «la mia ricerca contiene centinaia di pagine che trattano della psicologia del Sé, eppure non attribuisce mai un significato inequivocabile al termine Sé, non spiega mai come si dovrebbe definire l'essenza del Sé»⁵. È la *Ichtheit* (Fichte) che l'idealista non ha voluto definire, in quanto è «assoluta libertà da ogni possibile definizione»⁶. Non c'è definizione di spirito, piuttosto la *Fenomenologia* coincide con il *Geist*; e tuttavia ne è l'allusione che non lo esaurisce: lo spirito è la manifestazione, il cui dispiacersi esubera la determinazione. Così «in nessuno dei suoi scritti Freud dà una precisa definizione del termine *Seele* – che sospetto sia stato scelto proprio a *causa* della sua imprecisione»⁷.

A fronte dell'indeterminatezza della psiche si staglia il contorno della coscienza, sempre soltanto cosciente di ciò di cui è cosciente. Principio di esclusione e negazione (rifiuta di comprendere e abbracciare), la coscienza, *Bewußtsein*, Io, paziente, è il protagonista sofferente della *Fenomenologia* e della terapia, e di questo libro – la coscienza infelice⁸. Qui l'incontro è la sinonimia determinata di elementi determinati. L'io del paziente infatti non vuole vedere e non riesce a vedere: l'inconscio, il rimosso, la complementarietà, la soluzione che offre l'ampiezza psichica ai conflitti circoscritti ed esacerbati. La coscienza, teica e antiteica, resiste alla sintesi lungo l'intero percorso verso la pienezza dello spirito, che la libererebbe dall'infelicità.

Nella terapia e nella fenomenologia la coscienza esclude: resiste alla felicità⁹.

La sinonimia sfuma nuovamente nell'indeterminato quando l'incontro accosta la presenza discreta: spettatore, *Zuschauer*, *Zuseher*, analista, *für uns*, il noi dietro le spalle della coscienza, che accoglie le peripezie della coscienza.

Quale Hegel, quale psicanalisi? Il libro assume desuetamente, ma molto idealisticamente (*Geist und Buchstab*, spirito e lettera), che il senso dell'incontro esuberi la lettera dell'incontro. Non disprezza la lettera, né le è superiore; ma non coincide con la lettera, e non si riduce a essa. Il senso dell'incontro è analogo al suo spirito, in quanto la lettera non può afferarlo, né necessariamente comunicarlo o imporlo. Malgrado la quantità della lettera, il senso può non comunicare; non c'è quantità della lettera che alleggerisca dalla responsabilità del comunicare, o del suo fallimento.

Lo spirito dell'incontro fra la psicanalisi e Hegel è l'empatia, *Einfühlung*, a sua volta spirito di un Hegel e di una psicanalisi. L'empatia è il tema di fondo che il libro continua a riprendere con andamento circolare, e il paradosso maggiore di un discorso che cerca di dire alcuni paradossi indicibili. L'empatia è certo lo spirito di Freud, più che la lettera, anche se non è casuale che Freud abbia lasciato l'empatia allo spirito. Malgrado il suo intellettualismo, che non nego né assecondo, c'è un Freud che non è soltanto intelletto (*Verstand*), e vive nel terapeuta più che psicologo (colui che dà il logos a psiche, anche se non un logos filosofico¹⁰). Malgrado lo stagliarsi della lettera di Freud, e la sua convinzione sul prevalere dei propri interessi teorici¹¹, credo alla consapevolezza terapeutica di Freud sullo scarto della lettera, che non ha detto ciò che non c'era bisogno di dire: l'empatia, in quanto fin troppo ovvio, e in quanto non dicibile. L'empatia è l'ovvio – di Hegel, della terapia – che rimane nell'ombra. Quanto a Jung, fin troppa psiche e spirito – e fin troppa filosofia.

L'empatia di Jung e di Freud, della terapia, porta a Hegel forse troppo dolore ed esistenza¹², ma non lo priva del *Verstand*, che egli stesso ha sempre considerato il modo della coscienza di non comprendere lo spirito (o ragione). Se la psicanalisi acuisce in Hegel il senso del limite e del dolore, lo Hegel della *Fenomenologia* (che è lo Hegel di questo libro) recepisce il dolore della coscienza, infinto dolore¹³, come limite dell'intelletto. L'incontro accomuna dunque gli spiriti, ma non li lascia immutati: il concetto è troppo

9 FREUD, XI, *Analisi terminabile e interminabile*.

10 FREUD, XI, 280, solo un accenno per «l'oscura filosofia di Hegel».

11 C.L. MUSCATI, *Introduzione*, in S. FREUD, *La teoria psicanalitica. Raccolta di scritti 1911-1938*, Torino 1996, 9; FREUD, XI, 256: «non sono mai stato un entusiasta della terapia».

12 S. LANDUCCI, *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla "Fenomenologia dello spirito"*, Firenze 1976, 31; J. WAHL, *La coscienza infelice*, cit., 14.

13 M. CACCIARI, *Dell'inizio*, cit.

2 D. FERRERI, *Sulla negazione. Un saggio di filosofia della psicanalisi*, Roma 1994, 13.

3 *PhG*, 55 (50), B. BETTELHEIM, *Freud e l'anima dell'uomo*, Milano 1983, 96-8.

4 JUNG, IV, 360; XVI, 98.

5 H. KOHUT, *La guarigione del Sé*, Torino 1980, 269.

6 M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Milano 2001², 90.

7 B. BETTELHEIM, *Freud e l'anima dell'uomo*, cit., 97.

8 J. WAHL, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Milano 1971.

rigoroso per la psicanalisi, e la psicanalisi irrimediabilmente ambivalente per il concetto. La forzatura è il rischio e il prezzo dell'incontro. La spontaneità dell'incontro, forzatura naturale, è, spero, la libertà di declinazione di una natura ibrida: verso Hegel e la filosofia, verso la psicanalisi e la terapia.

Oltre Hegel, Freud, e Jung – incontro circoscritto e tuttavia senza confini – è la distesa degli studi hegeliani e della letteratura psicanalitica. Al suo confronto è niente il mare delimitato, ma altrettanto incontrollabile, dei due secoli di esegesi che non hanno ordinato il flusso psichico-spirituale della sola *Fenomenologia*¹⁴. In questo mare, giungla o labirinto, si corre il rischio contrastante di perdersi, oppure di ripercorrere sempre lo stesso cammino: così il libro è il compromesso fra lo stimolo che viene da ogni ulteriore bibliografico, senza posa; e la persecuzione dell'autoverifica, che si conferma ostinatamente dopo l'esame dell'ulteriore, soffiocando l'ulteriore. Anche per questo non dimostra niente: non potrebbe, né vorrebbe.

Fonti e citazioni costellano dunque un percorso singolare, unilaterale, che non riuscirebbe a essere generale, né vuole esserlo; equivalendosi, tutte, oltre il limite minimo della concordanza discorsiva. Non c'è limite né criterio al citare e al documentare, se non c'è limite al citabile e al documentabile. Del resto il senso non è citabile né documentabile – il libro non nasconde nelle deficienze del materiale i limiti del comunicare. Se ogni citazione cambia il senso del discorso, e ogni elemento corrisponde allo scarto minimo del senso, che nella progressione degli infiniti sensi e discorsi porta il discorso lontano da se stesso (fino alla sua stessa contraddizione), c'è tuttavia una soglia immateriale della tautologia e dell'autoverifica, oltre la quale il discorso è prigioniero di se stesso e non riesce a negarsi al di là di se stesso. Dato che in questo libro c'è poco di logico, mi sono arrestato appena oltre la soglia del tautologico.

Le citazioni e la bibliografia sono riferimenti e tracce in un mare che non è molto più familiare al termine della navigazione – il mare non è mai familiare. Il lettore troverà in questi segni il diario di un viaggio, orme significative ma non tutte le orme: la mappa della Cina grande quanto la Cina è l'impossibile e inutile mappa della Cina.

Ringraziamenti

Senza l'amicizia e l'incoraggiamento di Giovanni Mari non avrei scritto questo libro.

Sono riconoscente a Bernardo Baratti, Andrea Borsari, Massimo Cacciari, Franco Cambi, Gian Mario Cao, Barbara Carnevali, Giulio Ciampi, Fabrizio Desideri, Faustino Fabbianelli, Sergio Givone, Mario Pezzella, Marzio Vaccello, Federico Vercellone, Graziella Federici Vescovini, Marco Vozza, e a tutti gli analisti e pazienti che mi hanno raccontato la loro esperienza.

Stile delle citazioni più frequenti

PhG = *Phänomenologie des Geistes*, in G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 9, Hamburg 1980 (fra parentesi le pagine della traduzione italiana, che in alcuni punti ho leggermente modificato, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1996).

Enc = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 20, Hamburg 1992 (traduzione italiana, che in alcuni punti ho leggermente modificato, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Roma-Bari 1967).

FS = G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze 1981 (testo tedesco: G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke* (hg. G. Lasson), Band VIII, *Philosophie der Weltgeschichte*, Leipzig 1920).

Freud = S. Freud, *Opere* (XII voll. + Complementi 1885-1938), Torino 1967-.

Jung = C.G. Jung, *Opere* (XIX voll.), Torino 1970-.

14 O. PÖGGELER, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg-München 1993²; T.W. ADORNO, *Skatarios ovvero come si debba leggere*, in Id., *Tre studi su Hegel*, Bologna 1971, 115.

I IL DISPORSI

Mettersi nei panni dell'altro;
alla fine si arriva sempre a questo.
Bruno Bettelheim

La psicanalisi e Hegel si incontrano nella disposizione verso la psiche, o spirito, che Herder chiamò *Einfühlung*: empatia, compassione. La compassione è tutto, l'intero senso dell'incontro e degli elementi stessi che si incontrano, eppure è in margine, perché il protagonista, lo spirito, la *Humanität*, riempie la scena e lascia nell'ombra lo spettatore, *Zuschauer* – come è naturale che sia. Il disporsi verso lo spirito si mostra, risulta, ma non è l'oggetto del discorso, di Herder, di Hegel, della psicanalisi. L'oggetto è la coscienza, nel suo stesso autoconsiderarsi, mentre chi considera la coscienza, il noi, il *für uns*, non ha luogo né volto: è il luogo senza luogo (Aristotele), disperso e indeterminabile, che raccoglie l'universo delle *res gestae* della coscienza, indicate dalla *Fenomenologia*.

La disposizione terapeutica, il medico, non è al centro del discorso, ma non sono le ambizioni teoriche di Freud e di Jung – stabilire un nuovo sistema psicologico¹ – che emarginano la *praxis* della terapia. Un impulso meno estrinseco – il riserbo del disporsi empatico, la discrezione che è la sua efficacia – allontana l'attenzione dal noi che sostanzia la psicanalisi, la psiche che si prende cura di un'altra psiche², suo complemento. Così anche la necessità didattica, il percorso personale nella cura, l'essere curati prima di prendersi cura dell'altro, che pure è il fondamento dell'azione terapeutica, non è al centro del discorso psicanalitico. Tutto ciò che riguarda il noi rimane in ombra: il *für uns* rende possibile l'*an sich*, l'in sé, senza mai uscire dalla propria implicita, e ovvia, presenza.

La considerazione esterna della psiche, il noi o *für uns*, non è l'autoconsiderazione della psiche, il *für sich* della perenne dissintonia interna della coscienza con se stessa, o autocoscienza. Nell'autocoscienza la psiche considera se stessa diversamente da come il noi la considera, anche nel rivolgersi al proprio sé lontano nel passato, quasi un'altrità. La distanza non ottiene l'altrità, e senza altrità l'autocoscienza è coinvolta e schiacciata sulla coscienza, sul problema e solo sul problema che di volta in volta la determina o l'ha determinata. L'autocoscienza sa molto bene se stessa, percorre costantemente il pro-

1 C.L. MUSATTI, *Introduzione*, in S. FREUD, *La teoria psicoanalitica. Raccolta di scritti 1911-1938*, Torino 1996, 9.

2 JUNG, XVI, 147.

prio perimetro, e questo controllo è la sua cecità – ottusità che d'altra parte non è solo il limite, ma l'energia del suo procedere.

Nel sapere bene se stessa, cioè nell'essere se stessa, la psiche è completamente priva di compassione. Essa illumina il suo ben sapere con una luce fredda che si taglia ed esaspera i contorni e le fratture; getta una luce violenta su ciò che sa e già sa, *lumen intellectus*, e lascia nell'ombra, ignorando completamente, ciò che non sa e potrebbe comprendere³. Non ogni sguardo sull'alterità ha compassione, ma la non alterità è l'impossibilità della compassione.

L'esplicito sa se stesso, ma non ha compassione; al contrario l'*Empfinden* non sa se stesso, è il non determinato e il non scritto, che nella dimenticanza di sé accoglie l'alterità. Così il discorso di questo libro è l'allusione al senso del disporsi, che non può essere costretto nello spazio di una definizione. Se ne coglie il senso, senza determinarne il luogo.

Se il disporsi empatico rimane nell'ombra, senza soggetto, non è per l'esperienza incompleta di Freud, che non essendo stato paziente, non ha l'esperienza della psiche osservata, ma solo osservante. Freud è nel punto cieco – cieco del suo ben sapere – dello sguardo, se stesso. Né c'è un'insufficienza teorica della *Fenomenologia*, il vuoto del *für uns*. L'assenza della presenza è il modo naturale dell'empatia, che rimane inosservata per non venir meno a se stessa, come presenza che accoglie la coscienza con la discrezione che è quasi un'assenza. Così la presenza del noi in quanto non presenza, o presenza unbratile, si sottrae alla macchina teorica di Hegel e a quelle, quasi altrettanto efficienti, di Freud e di Jung. Doveva sottrarsi, attratta nell'orbita dello sguardo in ombra, e il grado di quelle efficienze dice il significato di quest'assenza.

Il disporsi empatico compendia tutto, e tutto ne discende; è centro e sostanza della considerazione psichica, e delle vicissitudini della psiche in quanto oggetto di considerazione, che fanno la *Fenomenologia*, l'esperienza psicanalitica, e il loro incontro: «l'essenza della psicoanalisi risiede nell'immersione empatica protratta dell'osservatore [...] nell'osservato». Tutti i passi successivi, «i contributi nati dallo spirito sistematizzatore di Freud, [...] i contributi forniti dai migliori analisti delle generazioni successive», sono connessi con questa «essenza», il «primo passo, che crea l'essenza». Essenza, perché «l'empatia non è soltanto uno strumento insostituibile della psicologia del profondo, ma [...] definisce anche il campo della psicologia del profondo»⁴. La psicanalisi è disporsi empatico, più di quanto sia interpretazione: «non è l'interpretazione che cura il paziente»⁵. È un passo di esistenza, più che teoria psicologica; del resto è cura di persone, azione. È l'azione dell'interpretazione, che nasce nella discrezione del darsi empatico che riceve la coscienza nel-

la sottrazione del noi. È l'esperienza complessiva dello spirito, *Erfahrung*, non soltanto conoscitiva, per l'intera estensione psichica; esperienza dell'osservato, il paziente-coscienza, e dell'osservatore.

È a tal punto esperienza, ed esperienza distintiva, che unisce gli analisti al di là delle differenze teoriche. Così Kohut: «spesso, nel passato, mi sono chiesto perché mi era possibile considerare come analisti i membri di certi gruppi con i cui principi teorici mi trovavo in forte disaccordo, mentre non potevo accettare come analisti i membri di certi altri gruppi, nonostante il fatto che, nel complesso, sottoscrivessi anch'io molte delle loro concezioni teoriche»⁶. La risposta è che «un lavoro si definisce analitico se implica l'immersione pervasiva in un insieme di dati psicologici», «l'immersione empatica prolungata nella vita interiore [degli] analizandi»⁷. L'interpretazione terapeutica ha efficacia e senso dal nutrimento empatico.

L'empatia è del resto il faro nella notte inconscia, nel mare disorientante della Babele dei significati concettuali equivalenti, delle infinite strade diverse e uguali che si aprono alla considerazione formale, «un mondo di tenebre e di incertezza, un mondo di caos che sfida ogni interpretazione e traduzione chiara e definita»⁸; l'empatia è la costante risorsa ed eccedenza del senso sul significato⁹, è l'ancora all'effervescenza simbolica della psiche. È il disporsi molto semplice a non essere travolti, né fuorviati, dalla complessità psichica¹⁰. È la carne che sostanzia lo spirito, e lo spirito che sostanzia la lettera, in quanto la comprensione letterale è perennemente esterna alla cosa. Lo spirito e la lettera: refrain idealistico, è l'invito all'immersione nello spirito tramite e oltre la lettera, che Fichte non si stancava di chiedere al pubblico: lo spirito è ciò che Fichte indica attraverso quattordici (a tutt'oggi) versioni o lettere della *Dottrina della scienza*¹¹. L'insufficienza della lettera non è disprezzo della lettera, è comprensione della parzialità che preclude una pienezza. L'orientarsi nella pienezza psichica chiede un salto disorientante dalla stabilità della lettera e dell'intelletto nella pienezza di un senso che è il vacillare di ogni significato determinato¹². La psicanalisi e Hegel si incontrano dunque nel disporsi verso la pienezza psichica oltre la letteralità della patologia come significato non oscillante che la coscienza vorrebbe a se stessa; oltre la lettera dello spirito, e la lettera psicanalitica e di Hegel stesso¹³.

6 *Ibidem*, 266; JUNG, XVI, 98, 142.

7 H. KOHUT, *La guarigione del Sé*, cit., 267, 268.

8 B. BETTELHEIM, *Freud e l'anima dell'uomo*, cit., 89.

9 F. DESIDERI, *L'ascolto della coscienza*, Milano 1998, cap. 2, JUNG, XVI, 52-3.

10 FREUD, VI, 532.

11 J.G. FICHTE, *Sullo spirito e la lettera*, Torino 1989; Id., *Rendiconto chiaro come il sole al grande pubblico sull'essenza propria della filosofia più recente. Un tentativo di costringere i lettori a capire*, Milano 2001, 80-2; Id., *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, Milano 2000, 162-3.

12 PHG, 283-4 (326-7).

13 T.W. ADORNO, *Skolemos*, cit. (p. es. 117).

3 JUNG, IX, 1, 93.

4 H. KOHUT, *La guarigione del Sé*, cit., 262, 264; B. BETTELHEIM, A.A. ROSENFELD, *L'arte dell'ovvio*, Milano 1994, 207.

5 H. KOHUT, *La guarigione del Sé*, cit. 43.

Non c'è concetto della psicanalisi, c'è l'esperienza espressa attraverso la lettera del concetto; senza l'esperienza il concetto non sarebbe, e dell'esperienza esso è allusione, evocazione, *symbolon*, piuttosto che traduzione insufficiente (cap. 5) – il concetto è accessorio, supplemento: «l'essenziale è l'esperienza vissuta e non la sua rappresentazione o il suo chiarimento intellettuale»¹⁴. Né c'è concetto di Hegel che non sia movimento del concetto, concetto che nega se stesso, «frenesia» musicale del concetto¹⁵. In entrambi i casi, la lettera «spiega ciò che prima ha compreso» lo spirito¹⁶. Se la psicanalisi fosse solo concetto avremmo lo svanire della psicanalisi nel suo incessante ramificarsi e dividersi scolastico; invece essa si mantiene nella semplice ovvietà del disporsi empatico: «in questo [...] risiede l'essenza della psicanalisi; e in questo, di fatto, risiedeva l'essenza della psicologia del profondo nel momento in cui nacque»¹⁷.

Si può andare oltre l'intellettualismo di Freud, oltre la sua «pauro di sovra-stimolazione»¹⁸ di fronte alla piena psichica appena scoperta, e cogliere la disposizione empatica anche nella secca definizione che le corrisponde, la *freischwebende Aufmerksamkei*; coglierla nel sommerso e controllato calore di fondo dei *Consigni al medico nel trattamento psicoanalitico*, e attraverso ogni sua professione di scientificità: se mai la psicanalisi è scienza¹⁹. Oltre la scienza di Freud c'è l'anima di Freud, e quest'anima ha spalancato sulla psiche lo sguardo compassionevole della psiche, non soltanto il suo acume²⁰. Oltre i limiti di Freud, oltre cioè la coscienza di Freud e la sua «freddezza emotiva»²¹, a complemento²².

Cos'è *Einfihten*? È il disporsi per cui si tratta «non già di essere un arbitrario principio motore del contenuto, ma di calare in esso quella libertà, di farlo muovere mediante la sua propria natura, – ossia mediante il Sé in quanto gli appartiene, – e di contemplare questo movimento. Rinunciare all'intervento personale nel ritmo immanente dei concetti, non intervenirevi con arbitrio o con una sapienza acquistata altrimenti: ecco la discrezione che costituisce essa stessa un momento essenziale dell'attenzione rivolta al concetto»²³. *Aufmerksamkei*, at-

- 14 JUNG, XIV, 544; 546; IV, 216-7; XVI, 98, 127; FREUD, VII, 492, 528; VIII, 440-1, 601; X, 58; XI, 128, 181, 254-5; J. LACAN, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, in Id., *Il seminario*, Libro XI, Torino 1979, II, 1.
- 15 PhG, 283 (326).
- 16 H. KOHUT, *La guarigione del Sé*, cit., 263.
- 17 *Ibidem*, 256.
- 18 La psicanalisi è l'ossimorica «scienza della vita dell'anima» FREUD, XI, 122. Cfr. anche B. BETTELHEIM, *Freud e l'anima*, cit., p. es. 19; JUNG, X, 1, 23; XVI, 274. Per il «calore affettivo» di Hegel, J. WAH, *La coscienza infelice*, cit., 1.
- 19 B. BETTELHEIM, *Freud e l'anima*, cit.
- 20 FREUD, VI, 536.
- 21 H. KOHUT, *La guarigione del Sé*, cit., 222, 253-9.
- 22 PhG, 41-2 (35); M. HEIDEGGER, *Il concetto hegeliano di esperienza*, in Id., *Sentieri in-terrotti*, Firenze 1973, 155, 189; F. CHEREGHIN, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma 1997, 42.

tenzione, è la contemplazione dello spirito come *reines Zusehen*, «il puro stare a vedere»²⁴. Come in Freud, questa purezza è tutt'altro che fredda contemplazione²⁵, in quanto una contemplazione fredda non è accogliente, perché non riceve ciò che è schermato dalla freddezza stessa – al contrario del calore, essa è principio di selezione e dunque di esclusione, limite alla risonanza empatica. Il calore sente il freddo, ma non viceversa, come l'apertura sente la chiusura, l'ampio il ristretto, l'assenza di misura la misura – ma non viceversa: amore è la purezza dell'accoglienza che significa la pienezza di oscillazione²⁶.

D'altra parte la compassione deve essere liberata dalla polemica antintellettuale di Herder; essa è connotata non dai tratti dell'osservato, concetto o sentimento (*Gefühl*), ma dal modo in cui esso viene osservato, dall'osservatore. Il noi si dispone verso la psiche, si rende disponibile al suo senso²⁷. Il disporsi dell'osservatore, la sua posizione, è l'accoglienza incondizionata della psiche. È disponibilità assoluta: si vedrà poi anche il senso di una deroga a questo assoluto, che vale però senza riserva come *primum* essenziale. Come *primum*, ogni deroga avrebbe il significato di uno stravolgimento. Il *primum* è radicale: lo spirito – l'essere – viene lasciato libero di essere qualunque cosa esso sia. E dal momento che il pensiero non ha il dominio dell'essere, ciò significa che lo spirito viene lasciato libero dal giudizio: «c'è un falso, quanto poco c'è un cattivo»²⁸, l'accoglienza non distingue la verità dall'errore, né il bene dal male, cioè non addita l'errore e il male.

Il disporsi a lasciar cadere il giudizio è difficile e raro, attira le accuse (i sofisti), e il ridicolo (l'ottimismo di Leibniz, cioè l'universo senza il male). Sostenerne la disponibilità incondizionata è così arduo, che Hegel stesso rinnega il puro stare a vedere per una metà della propria filosofia: dove invece giudica, accusa, attacca, esecra, esclude, addita e dunque *divide* come il peggior «intelletto tabellesco»²⁹.

L'accoglienza è tale, che azzera le differenze nell'oggetto: le accoglie tutte. Lo *Zusehen* non è intellettuale né sentimentale perché è l'ampio che accoglie la psiche in interezza. *Einfihten* e *Zusehen* coincidono nello stare a vedere: qualunque cosa vedano. Se ci si concentra sull'oggetto dell'empatia, sul fatto che l'osservatore sente ciò che prova – ed è – l'osservato, che è tutt'uno con esso, si coglie certo il lato per cui la compassione è l'esperienza senza limiti dell'alterità. Ma si trascura il lato soggettivo, inosservato, grazie a cui quell'esperire è senza limiti, da ambo i lati, è l'incondizionatezza dell'immergersi che garantisce la libertà di ciò in cui ci si immerge. Grazie all'accoglienza del-

- 24 PhG, 59 (54).
- 25 J.-L. NANCY, *Hegel. L'inguiditudine del negativo*, Napoli 1998, 46; J. KRISTEVA, *In principio era l'amore. Psicoanalisi e fede*, Milano 2001.
- 26 J.-L. NANCY, *Hegel*, cit., 81-2; FREUD, VIII, 594.
- 27 J.-L. NANCY, *Hegel*, cit., 16.
- 28 PhG, 30 (22).
- 29 PhG, 38 (31).

l'osservatore, al suo non giudicare e non intervenire, lo spirito è libero di fare l'esperienza di sé; libero di non avere altri limiti che se stesso, libero di esperire i propri limiti. L'immersione, movimento verso e dentro la psiche, libera la psiche: l'avvicinamento è il distanziarsi, perché più ampia e intensa è la compassione, maggiore la libertà della psiche; l'accoglienza assoluta, l'identità con l'osservato, è la massima libertà dell'osservato. Il comprendere è dunque un liberare, perché la massima accoglienza lascia la massima libertà.

La libertà dello spirito – muoversi incondizionatamente entro i propri stessi limiti – offre allo spettatore empatico la ricchezza dell'esperire, il viaggio avvincente nel mare della storia delle civiltà (Herder). E d'altra parte l'incondizionato muoversi ed essere è grazie all'incondizionato accogliere ed immergersi: la libertà dello spirito è poca cosa senza l'estrema disponibilità del di-sporsi; sarebbe un'immersione in acque poco profonde. Empatia è dunque lasciar-essere, prima di sentire-come, perché il sentire-come non è senza il lasciar-essere, l'incondizionatezza del sentire-come è l'assolutezza del lasciar-essere: il sentire è liberare, perché se sente, libera. Sentire è la necessità di liberare. La disposizione empatica lascia essere l'essere perché sente-come, e sente-come perché lascia essere l'essere, «denn sie läßt das Sein – sein»³⁰.

Data la radicalità del di-sporsi, possiamo comprendere il suo rimanere inosservato. L'essere in ombra del di-sporsi è sempre insufficiente, inadeguato a quell'esigenza di libertà dello spirito. Ciò che esso ottiene, lo ottiene col ritrarsi, maggiore il farsi indietro (dunque maggiore l'immergersi), maggiore quella libertà. La libertà assoluta dell'oggetto è nella completa assenza del soggetto – che è il suo incondizionato immergersi e sentire. Per questo nella *Fenomenologia* non c'è luogo del noi, e la teoria psicanalitica è reticente sul ruolo del di-sporsi: perché l'ovvietà dell'astensione, la radicalità della sua esigenza, si estende al parlarne stesso (e il parlare di questo libro è la costante allusione all'ineffabile). La compassione è ovvia, ed è ovvio che rimanga nell'ombra: la discrezione del noi è non parlare di sé. La maggiore libertà data allo spirito è non renderlo consapevole che la libertà gli è concessa. Lo spirito è assolutamente libero perché viene lasciato assolutamente libero, dove assolutamente significa: senza sapere. In questo modo, lo spirito è libero di confrontarsi soltanto con se stesso – questo è il principio del suo sviluppo nella *Fenomenologia*. A questo principio Hegel non viene meno lasciando alla coscienza, all'«anima», «la piena esperienza di se stessa»³¹.

La compassione è dunque l'abbandono all'oggetto; essa «esige che ci si abbandoni alla vita dell'oggetto»³². Ma l'abbandono, come non è un di-sporsi al

solo sentimento, non è neanche la recettività gnoseologica, secondo cui il soggetto conosce l'oggetto. Infatti nell'abbandonarsi non accade che il soggetto discrimini nell'oggetto: realtà dall'apparenza, essenza da ciò che non lo è. Qui non c'è alcuna rappresentazione veritiera che si conformi e corrisponda all'oggetto, non c'è nemmeno un assumere l'oggetto tale e quale si presenta, in tutti i suoi aspetti, perché non c'è un assumere, quanto un darsi all'oggetto. Oggetto non indica un'oggettività, ma ciò a cui il soggetto, il noi, si dà, e da cui nel darsi si astiene. Se c'è un accogliere tutti gli aspetti dell'oggetto – la loro contraddizione: il bastoncino diritto assieme a quello spezzato nell'acqua – questi accogliere non solo non discrimina qualità secondarie e primarie, ma non statuisce alcunché sull'accogliere stesso e sugli aspetti che vengono accolti. L'*epoche* empatica, al contrario di quella di Husserl, non è exigente, non vuole dal vissuto essenze, confini, universalità; la compassione non è qualcosa che viene fatto all'esperienza, ma qualcosa che *non* le viene fatto. Non è un chiarire, rigorizzare, afferrare l'esperienza; è un lasciare e abbandonarsi all'esperienza. Husserl è il massimo rispetto dell'esperienza nel contesto di non rispetto che è la pretesa dell'oggettività dell'esperienza. Ma qui non c'è alcuna oggettività, cioè giudizio, statuzione, sull'esperienza – c'è l'oggetto, la psiche. Per questo l'empatia è molto più, o molto meno, dell'*epoche* di Husserl, perché non pretende di chiarire e definire, da un punto di vista elevato e scientifico, l'universalità latente nell'irriflessa quotidianità del vissuto. Semplicemente non pretende e non ottiene, non è la sospensione in vista di un risultato. Sarà l'oggetto stesso, la coscienza, a distinguere nei confronti di se stessa – a esercitare la violenza della «misura»³³. Ma nessun soggetto di conoscenza agirà sulla coscienza, intrudendo per eliminarne accidenti che velino l'essenza. Né c'è una contemplazione che giunga soltanto al termine del procedimento conoscitivo, rapimento nella verità dove non è più possibile l'errore (Descartes). Ci si immerge nell'esperienza, non nella sensata esperienza. E si dà all'errore della coscienza, dal principio alla fine. La compassione non depura l'oggetto, elimina se stessa; gettandosi nelle ricche impurità della coscienza. E il risultato di quest'obliterarsi non è un'affermazione sull'oggetto, non ottiene la verità dell'affermare. Il lavoro del noi è un'ascesi di annullamento, una presenza assente che accoglie il libero manifestarsi dell'oggetto. Il noi si spoglia di sé e diviene l'altro, lo comprende (abbraccia, contiene, sostiene) nel suo essere, senza fissare ciò che esso è: come l'arciere diviene arco, freccia e bersaglio, e il pittore pennello, carta fiore – senza voler colpire il bersaglio, senza voler catturare la vita del fiore. Il noi, dimentico di sé, accoglie la vita dello spirito, «l'essenza viva della cosa», perché si astiene da «etiche» cataloghi e tabelle, cioè dal «rinchiudere», prigioniero, «qualcosa di non vitale»³⁴.

30 M. HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, in Id., *Gesamtausgabe*, Band 9, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976, 358; tr. it. *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnatura*, Milano 1987, 309; Id., *Il concetto*, cit., 172-3, 189.

31 *PhG*, 55 (50).

32 *PhG*, 39 (32); J.-L. NANCY, *Hegel*, cit., 26.

33 *PhG*, 59-60 (54-5); M. HEIDEGGER, *Il concetto*, cit., 146.

34 *PhG*, 38 (30-1).

Il lavoro del noi agisce per sottrazione, per non agire, si spoglia del fare, dell'intervento, e ottiene il non-risultato della propria semplice presenza assente; il semplice essere che lascia essere l'oggetto³⁵. La compassione è l'azione di un non agire e di un non produrre, che accoglie «nicht durch die Größe eines Leistens und nicht durch die Folgen eines Wirkens, sondern durch das Geringe seines erfolglosen Vollbringens»³⁶. Il noi si ritrae nell'ombra, luogo estremo che contiene ma non è a sua volta contenuto – proprio per poter contenere tutto.

Il disporsi empatico non è un atteggiamento gnoseologico – è soltanto un atteggiamento. Il suo darsi a «ciò che è»³⁷ non è un'affermazione su ciò che è, che stabilisca che ciò che è, e come esso è. Questo è l'atteggiamento veritativo, ridondante (Rorty) e intrusivo, per cui il conoscere si aggiunge all'oggetto, lo scancisce, lo legittima: lo solleva all'oggettività, dichiarando dall'esterno che esso è proprio come è. Ma il disporsi, nel suo darsi semplice, non fissa niente, in quanto il puro stare a vedere non è il formarsi di una rappresentazione corrispondente. Puro significa privo di intrusione nell'oggetto, anche dell'intrusione del rappresentare conoscitivo. Questa purezza non si muta in niente, e non ne risulta alcunché, nemmeno appunto un'affermazione sull'oggetto. L'oggetto è presente allo *Zusehen* in una relazione immediata.

Questa relazione non si avvolge nelle difficoltà del rapporto soggetto-oggetto, del loro corrispondere, non tanto perché il monismo di Hegel esclude lo iato fra eterogenei, ma perché non è una relazione conoscitiva. È una semplice relazione. La coscienza non viene confrontata con la sua rappresentazione; non ci sono metodi, procedure preliminari, cautele sulla natura del conoscere e i suoi limiti³⁸. C'è un darsi alla presenza dello spirito, ed essere presenza per lo spirito. La sollecitudine della descrizione esatta, la cautele gnoseologica per evitare l'errore nella rappresentazione adeguata dell'oggetto, maschera l'esteriorità della relazione con l'oggetto³⁹ – la paura dell'oggetto. Implica la distanza dall'oggetto che è distanza dalla sua presenza, ovvero relazione mediata, che qui equivale alla non-relazione. La sollecitudine per la rappresentazione adeguata è l'assenza di relazione, o relazione fredda. Dato che la verità della coscienza non è altro che la sua immanenza (per cui l'uso della parola 'verità' dovrebbe esser lasciato cadere), la riserva critica (Kant) è paura del contatto, ribrezzo dell'oggetto, della sua nudità e della nudità del noi – cioè paura della verità: «ciò che si chiama paura dell'errore si fa invece piuttosto conoscere come paura della verità»⁴⁰.

35 La via del fare è l'essere: E. FROMM, *Avere o essere?*, Milano 1977, 7; A. KOLJEVIĆ, *In-produzione alla lettura di Hegel*, Milano 1996, 561.
36 M. HEIDEGGER, *Brief*, cit., 361; tr. it. 312: «non per la grandezza delle sue prestazioni e neppure per gli effetti che causa, ma per quel poco che è proprio del suo portare a compimento, privo di successi»; Id., *Il concetto*, cit., 172-3.
37 T. W. ADORNO, *Skizzen*, cit., 179.
38 *PhG*, 53-5 (47-50).
39 *PhG*, 45 (39).
40 *PhG*, 54 (49).

Dato che non c'è né dentro né fuori, perché il dentro è il fuori e viceversa (cap. 4), e che non c'è il problema di sapere se la coscienza è veramente come appare, perché si contempla il suo apparire, le discussioni critiche sulla strutturazione del conoscere, sulla facoltà conoscitiva (*Erkenntnisvermögen*), non significano altro che la distanza dalla cosa: significano una povertà esistenziale, prima che un aggravamento teorico inutile. Per effetto del groviglio ciò che è semplice diviene complicato, e ciò che non dovrebbe essere altro che visto e sostenuto nella presenza difficile (ma nella relazione semplice) viene occultato⁴¹, rimosso: il pensiero della distanza, la paura dell'errore, crea la distanza dove la distanza non ha luogo, nella presenza dello spirito presso di sé e presso il noi. La difficoltà del confronto con la cosa non è gnoseologica, ma esistenziale: è sostenere e sopportare la cosa (capp. 3 e 5). Ciò che è semplice è la relazione con la cosa, ciò che è difficile è sostenere la relazione, sopportarla, per la psiche stessa ancor prima che per il noi – la psiche ha difficoltà nella relazione con sé stessa. Perciò la semplicità della relazione viene occultata, spostata (*verschoben*), nella difficoltà del conoscere; la difficoltà del sostenere viene spostata e raffreddata nella difficoltà del conoscere. Mediamente, la relazione stessa diviene difficile, cioè distante, assente. La compassione è il recupero di questa difficile semplicità.

Le cautele critiche hanno dunque il sapore di un arroccamento regressivo che si vieta la presenza della psiche, dove non c'è altro che la psiche: lo spirito è sempre presso di sé, e sempre anche «già presso di noi», presso il noi⁴². Presenza e pienezza si danno al disporsi discreto che non addossa il peso della sanzione ontologica o gnoseologica: l'essere dello spirito non viene rafforzato da un'affermazione sul suo essere – quindi da alcuna esigenza di universalità, necessità, oggettività, realtà – che mancherebbe il senso della cosa. La sollecitudine della sanzione si vieta la presenza della cosa: questo «affaccendarsi», se ottiene qualcosa, ottiene tutto tranne «un immediato e quindi gratuito rapporto»⁴³. Lo «strumento», il «mezzo»⁴⁴ conoscitivo dice lo scopo e il risultato, non la gratuità dell'immediatezza: lo strumento è fatto per afferrare, e afferra dunque ciò che può afferrare. D'altra parte la psiche è proprio ciò che non si può afferrare e fissare con uno strumento.

Così il discorso sull'inconscio, il suo ricchissimo quadro, non è un discorso sulla realtà dell'inconscio, un'attribuzione di esistenza: è una «mitologia»⁴⁵, un'ipotesi, un espediente pragmatico e terapeutico, o qualunque altra cosa possa allontanarne il peso della stanzione onto-epistemologica⁴⁶. È, soprattutto, un discorso diretto, tanto più immediato quanto meno si preoccupa di

41 *PhG*, 38 (31).
42 *PhG*, 53 (48); M. HEIDEGGER, *Il concetto*, cit., 118, 122, 125, 126.
43 *PhG*, 53-4 (48).
44 *Ibidem*.
45 FREUD, XI, 204.
46 FREUD, VIII, 440-1; X, 53; JUNG, IV, 360; IX, 1, 93.

definire il proprio statuto: la ricchezza del discorso si deve all'assenza di riserve gnoseologiche. L'inconscio stesso è un controsenso⁴⁷, da un certo punto di vista, diciamo rigoroso, è un'assurdità, è per definizione ciò di cui non si può essere mai nemmeno consapevoli, prima ancora che conoscerlo; ciò che sempre si sottrae⁴⁸: non soltanto a verifiche e accertamenti, ma al minimo, elementare, tocco del reale. Questa banale e preliminare constatazione può chiudere, e molte volte ha chiuso, il discorso fin dall'inizio. Il semplice discorrere dell'inconscio e con l'inconscio, il disporsi alla relazione con questo lato della psiche, implica dunque già una rinuncia alla distanza oggettiva della critica gnoseologica. La scelta dell'apertura allo spirito implica la chiusura, il lasciar cadere, delle ambizioni epistemologiche (Rorty): il discorso psichico non ha fondamento. Se si misura lo spirito, non si è nello spirito: «si tratta di essere spiritualmente o non essere»⁴⁹. L'intera psiche, conscia e inconscia, richiede una scelta che travalica la neutralità del procedimento decisionale tecnico; scelta che il noi non può demandare, scaricare, occultare nella rassicurazione del responso impersonale, obiettivo o scientifico⁵⁰.

Scelta di Freud, oltre le sue stesse aspirazioni fondative, la disponibilità incondizionata allo psichico ha permesso a Freud di portare l'attenzione, il centro dell'attenzione, sulla vile realtà dei sogni. Se si può scegliere che il sogno sia soltanto il «prodotto della perturbazione notturna», bizzarro sedimento dell'attività cerebrale «privato di valore psichico», Freud ha invece deciso, «fin dall'inizio», proprio per l'«incomprensibile sogno», come «atto psichico pienamente valido, dotato di senso»⁵¹, e lo ha fatto «del tutto arbitrariamente»⁵², cioè fondamentalmente. Arbitraria è infatti l'autonomia della scelta nell'assenza di fondamento, l'assunzione della responsabilità che viene esposta e testimoniata. L'arbitrarietà della scelta di Freud è la sua «sincerità»⁵³. Il «postulato»⁵⁴ di Freud è la scelta per la psiche, e trova il senso della psiche nel sogno, oscura bizzarria del passato, buona per astrologi, indovini, alchimisti. Al centro del suo sguardo i margini della psiche, gli scarti, le imperfezioni, l'infanzia, scacco perenne all'identità laboriosamente costruita: tutto ciò che la coscienza emancipata ha respinto nell'immondizia. Vi trova addirittura il mag-

gior senso, a compensazione dello svilimento. La disponibilità nei confronti di questo senso psichico è l'apertura dell'*Einfihlung*⁵⁵.

Il noi accoglie e considera ogni manifestazione psichica, senza distinzione, ciascuna sullo stesso piano delle altre, grazie a una «sospensione il più completa possibile di tutto ciò che focalizza abitualmente l'attenzione: inclinazioni personali, pregiudizi», e in particolare proprio «presupposti teorici anche i più giustificati»⁵⁶. Tale è la *gleichschwebende Aufmerksamkei*, l'*Aufmerksamkei* rivolta allo spirito⁵⁷. Si tratta dunque del manifestarsi della psiche, non del giudizio su questo manifestarsi. Della più ampia libertà del manifestarsi, grazie alla discrezione della disposizione soggettiva che le corrisponde. Libertà non dell'arbitrio, ma dall'interferenza: essere determinati soltanto da se stessi. Libertà che non esclude la necessità, in quanto lo spirito si sviluppa nei propri limiti e manifesta i propri limiti – i più oscuri – tuttavia non quelli imposti dall'esterno. Lo spirito fa l'esperienza, decisiva, dei limiti che gli sono soltanto propri. La possibilità di questo confronto è grazie al ritirarsi dell'esterno, allo sciogliersi dei vincoli che ne provengono. Tale ritirarsi è il disporsi empatico, il lavoro negativo che è condizione della libertà psichica. Il ritirarsi è la possibilità di manifestazione della psiche 'malata', la psiche oscura dei sogni e la prottesca, eccessiva psiche infantile dell'adulto; libero da riserve teoriche e morali – ma non dall'ironia e senso del proprio limite (cap. 5) – il noi accoglie l'intera traversia della psiche 'infelice'.

Ma c'è indubbiamente una perdita teorica e morale nel disporsi empatico. La compassione è la rinuncia al vero e al buono, perché – inevitabilmente – distungono ed allontanano un falso e un cattivo. Ottimisticamente, significa la rinuncia al falso e al cattivo, dunque la fiducia nel buono e vero. Questa è la conseguenza radicale, tuttavia tradotta ancora nel vocabolario del vero e del buono. In effetti, la compassione non crede né afferma alcunché. Non è una sorta di morale, né di conoscenza. Il suo vocabolario è certo più quello del paradosso, che non dell'esortazione e dell'affermazione. La radicalità della compassione non deve essere attenuata, se le si vuol mantenere il senso: se la disponibilità verso lo spirito non è assoluta, non è disponibilità affatto. E non c'è morale senza accusa, né conoscenza senza riserve. D'altra parte la psicanalisi è una terapia, e la *Femenologia* una metafisica: di qui, se si vuole, una positività della compassione – costantemente messa alla prova dalla sua radicalità.

Nient'altro che questo, dunque: la radicalità dell'esperienza dell'assoluto «esser-presente nel suo esser-presente»⁵⁸, significa che la coscienza è a se stessa la propria e unica misura, che «das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst»⁵⁹. Radicalità dell'auto-esperirisi della coscienza, grazie alla radica-

47 FREUD, IX, 477; X, 53.
 48 J. LACAN, *I quattro concetti*, cit., II.
 49 JUNG, IX, 1, 22: «occuparci dell'inconscio è per noi una questione vitale. Si tratta di essere spiritualmente o non essere». Cfr. FREUD, XI, 531.
 50 JUNG, XI, 1, 229-30.
 51 FREUD, XI, 125; X, 53.
 52 FREUD, XI, 125.
 53 R. RORTY, *Scritti filosofici*, vol. I, Roma-Bari 1994, 256: «nessuno è più arbitrario di un altro: ma questo significa che nessuno è arbitrario, ognuno si limita a insistere sul fatto che le credenze e i desideri che egli ha più cari dovrebbero venire prima nell'ordine della discussione. Questa non è arbitrarietà, bensì sincerità».
 54 FREUD, XI, 125.

55 FREUD, VIII, 258, 301, 316, 416, 420-1, 514; XI, 258; JUNG, IV, 203-4.
 56 J. LAPLANCHE, J.-B. PONTALIS, *Enciclopedia della psicanalisi*, Roma-Bari 2000, 52.
 57 *PfG*, 42 (35).
 58 M. HEIDEGGER, *Il concetto*, cit., 115.
 59 *PfG*, 59 (54): «la coscienza dà in lei stessa la propria misura».

lità dell'esperire del noi. Non ci sono termini di paragone, il manifestarsi si misura sulla propria presenza, e la presenza coincide con se stessa, senza cagnone esteriore di giudizio. È soltanto la coscienza che, nella «comparazione di sé con se stessa», opera una «distinzione»⁶⁰, si misura e si giudica. La coscienza è infatti verso se stessa priva di compassione (cap. 5), e anche crudele, «!Io si svalorizza e infferisce crudelmente contro se stesso»⁶¹. Ma il noi è l'assenza di misura e confronto, così che la valutazione della coscienza può ridursi alla sua stessa autovalutazione, al suo rapporto con se stessa, sua interna dissintonia. Questo travaglio interiore – soltanto interiore – nell'assenza presente di un noi accogliente, è ciò che risulta dalla compassione, senza essere cercato: l'«itinerario dell'anima» nella piena solitudine dell'esperienza⁶².

Metafisicamente: la manifestazione coincide con l'essenza. L'essenza con l'essente o ente. Non c'è un altro con cui confrontare la manifestazione, un altro che essa si lascerebbe dietro, occulterebbe dentro, o cui tenderebbe come meta. L'essenza è la presenza, e la presenza è la manifestazione piena, ricca, concreta, caotica, contraddittoria – e sola. «La determinatezza dello spirito è, dunque, la *manifestazione*. Esso non è una qualsiasi determinatezza o contenuto, di cui l'estrinsecazione ed esteriorità sarebbe solo forma distinta: non già lo spirito manifesta *qualche cosa*, ma la sua determinazione e contenuto è questa rivelazione stessa. La possibilità dello spirito è quindi, immediatamente, *realtà* infinita ed assoluta»: «il fenomeno non mostra nulla che non sia nell'essenza, e nell'essenza non è nulla che non sia manifestato»⁶³. Non c'è altro che il manifestarsi dello spirito, mentre si manifesta. Non c'è altro: Quando Hegel afferma che nel cammino la coscienza si spoglia dell'apparenza e giunge alla verità, che l'attende, non è fedele all'autonomia della manifestazione. Oppure non vuole altro che «conciliare l'inconciliabile»⁶⁴ – autonomia della presenza e *Bildung*, cioè progresso (cap. 6) – attraverso il discorso del paradosso: poiché non c'è solo lo Hegel dell'argomento logico⁶⁵. Ma l'argomento che distingue realtà e apparenza, per quanto abituale e sensato, vanifica l'apertura alla presenza dello spirito, che afferma l'irriducibile esserci, *Dasein*, di ogni fase. Presenza irriducibile, metro a se stessa, significa infatti per la coscienza l'impossibilità di essere misurata con un metro che non sia la sua stessa presenza, il suo presente, attualità, atto.

La coscienza non viene misurata con il metro delle fasi successive, le fasi che non ci sono. Se il futuro può giudicare il presente, e il presente il passato,

l'autonomia della manifestazione cede al progresso, o percorso della distruzione dell'apparenza⁶⁶, nonostante ciò che è stato concesso all'errare e alla sua necessità. Mentre «l'esserci, la presentzialità dello spirito»⁶⁷, cioè «l'esser-presente nel suo esser-presente»⁶⁸ esclude il rinvio ad altro, all'essenza, realtà, verità, *telos*: non c'è apparenza perché c'è soltanto apparenza: «la cosità della cosa, la realtà del reale, è l'apparire stesso»⁶⁹. Nel darsi a questa presenza immanente, il noi accoglie la radicalità dell'invito di Herder: «nulla di nulla io voglio raffrontare»⁷⁰, in quanto paragone e presenza sono inconciliabili.

Qual è il senso del percorso fenomenologico e terapeutico, se non è il cammino verso la verità della realtà (cap. 6)? È un senso che non può prescindere dall'impossibilità di confrontare, o incommensurabilità⁷¹. Il noi si astiene dal confrontare, la coscienza invece oppone e giudica, ma soltanto nell'immediata prossimità: dissintonica a se stessa, al proprio interno, il giudizio della coscienza ha lo sguardo corto del momento, quel momento, e della vicinanza, quel vicino. La dissintonia immane alla coscienza nell'estrema determinazione del momento e del passaggio, dove la prossimità dei termini offre l'occasione del confronto; ciò che essa è, era, e sarà si presta ancora all'allineamento del metro comune. La coscienza oppone incessantemente, con il proprio metro mutevole, e restringe lo sguardo alla massima, immediata, somiglianza. Nella prossimità dell'altro la coscienza vede, misura e giudica sempre se stessa (cap. 4). Il suo sguardo non si distende sul percorso, al futuro assente e al passato che scema d'interesse, cui essa riserva un disprezzo accennato. Alla coscienza manca il respiro, perché è posseduta del demone del giudizio, che le incombe a ogni passo, e perché nella prossimità rischia costantemente di colpire se stessa. La misura della coscienza è, nella sua ristrettezza, la prigione della coscienza; è «la presenza estenuante del soggetto a se stesso»⁷². La coscienza giudica e oppone entro termini determinati, che valgono sempre soltanto a se stessi: al di là di un tale orizzonte si succedono universi di senso psichico che non si piegano all'uniformità del metro.

Quanto a Freud, c'è un'istanza di verità e smascheramento che minaccia l'apertura – quasi si trattasse, invertendo i termini, di porre ora la verità nell'inconscio e il falso nell'io⁷³. Ma non si tratta di negare, quanto di integrare⁷⁴. L'*Aufmerksamkeit* non tende alla verità dietro la mistificazione cosciente, ma accosta la presentzialità dell'inconscio a quella della coscienza: occasionalmente l'in-

66 F. CHEREGHIN, *La 'Fenomenologia dello spirito'*, cit., 14, 16, 20.

67 M. HEIDEGGER, *Il concetto*, cit., 183.

68 *Ibidem*, 115.

69 *Ibidem*, 155.

70 J.G. HERDER, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità. Contributo a molti contributi del secolo*, Torino 1971, 23.

71 T. KUHN, *Dogma contro critica*, Milano 2000.

72 J. KRISTEVA, *In principio era l'amore*, cit., 47.

73 JUNG, XVI, 160.

74 *Ibidem*; E. FROMM, *La crisi della psicoanalisi*, Milano 1989, 37-8.

60 *Ibidem*.
61 FREUD, VIII, 117.
62 *PhG*, 55 (50).
63 *Enc* § 383, 139; cfr. § 131: «l'essenza perciò non è dietro o al di là del fenomeno», e § 142: «la manifestazione del reale è il reale stesso»; M. HEIDEGGER, *Il concetto*, cit., 129; S. LANDUCCI, *Hegel*, cit., 7.
64 M. HEIDEGGER, *Il concetto*, cit., 150.
65 *Ibidem*.

contro, estraneo alla verità, di due presenze. Non c'è da rovesciare l'ordine gerarchico, ma da abbandonarlo. Un residuo epistemologico pregiudica l'apertura alla psiche, quando si ritiene che il noi sospenda i «pregiudizi»⁷⁵, poiché la compassione pone il noi nell'orizzonte a-veritativo, dove non c'è spazio per la nozione stessa di pregiudizio. Il pregiudizio, nonostante Gadamer, non è stato riabilitato; rinvia irresistibilmente alle tenebre della superstizione e al «rischiamento» (*Aufklärung*) che i lumi portano nel «regno dell'errore»⁷⁶. Il pregiudizio è il ricatto e l'obbligo che la compassione condiscenda all'estraneità del senso e dell'esigenza di una *Kritik*. Ma la censura non maschera l'autenticità, dove non c'è un'inautenticità psichica; il noi non va alla scoperta di ciò che l'io nasconde, o che vuole nascondersi dietro l'io – non nel senso di operare una sostituzione. Il noi, e la coscienza stessa, incontra ciò che la psiche può integrare, e portare alla luce non è cacciare le tenebre, ma dare luce alle possibilità della luce: la compassione è il «modo riconciliativo che anche nel nero apparire fa risplendere la luce dell'apparire puro»⁷⁷. Il pregiudizio è la riserva verso il manifestarsi della psiche, l'impossibilità di accoglierne la presenza a prescindere da ciò che essa può rivelare: ma nell'ascolto «non c'è niente di nascosto da rivelare»⁷⁸. Senza l'incombere del vero non c'è pregiudizio né «neutralità»⁷⁹ (cap. 5). La compassione accoglie la psiche senza alludere alle verità nascoste, e senza tentare di coglierla in fallo.

L'aspirazione al vero, in Hegel e in Freud, restringe il disporsi empatico, in quanto non concede fiducia incondizionata all'indipendenza psichica e ai modi della sua manifestazione. La compassione è la fiducia nel maturare psichico endogeno, e il riconoscimento dell'astensione matematica del noi, che offre alla psiche l'ascolto che rispetta, ascolto accogliente che non suggerisce. Il noi non conosce la direzione del maturare, non più della coscienza stessa. Il suo agire non è nel prevedere e indirizzare, nell'indicare, perché la strada non è tracciata: è piuttosto lo scioglimento dei limiti estrinseci che precludono alla coscienza la piena esperienza di sé. La semplicità dell'ascolto è in effetti ardua per il noi, e il percorso nella libertà dei propri limiti molto difficile per la coscienza. Così il disporsi empatico è tutto, ma è anche il poco al cui interno molto avviene. L'avvenire di questo molto sfida incessantemente la disponibilità del disporsi del noi, ed è la difficoltà infinita per la coscienza, per lo spirito, nell'esperienza di sé. Il poco della compassione è tutto nel compito arduo di sostenere, da entrambe le parti, il molto che grazie a esso e in esso avviene.

75 J. LAPLANCHE, J.-B. PONTALIS, *Enciclopedia*, cit., 52.
76 *PhG*, 294 (338).
77 M. HEIDEGGER, *Il concetto*, cit., 127.
78 F. DESIDERI, *L'ascolto*, cit., 33.
79 J. LAPLANCHE, J.-B. PONTALIS, *Enciclopedia*, cit., 51.

II L'ASSENZA DI SPIEGAZIONE

Il *Grund hegeliano* non è il fondamento, la fondazione, la base o il sostrato.

Jean-Luc Nancy

Il dato di fatto della coscienza si sottrae caparbiamente a qualsiasi tentativo di spiegazione e di descrizione.

Freud

Naturalmente Freud si è domandato ciò che viene immancabilmente chiesto, sempre, alla terapia psicanalitica: «perché quest'enorme dispendio di fatica, tempo e denaro»¹? Perché non indicare «direttamente dei suggerimenti per combattere i sintomi», in modo da risparmiare il percorso e collocarci immediatamente nel punto d'arrivo²? Sembra infatti che il percorso stesso possa imputarsi a un difetto terapeutico, a una tecnica non sufficientemente progredita, che non può ottenere subito, senza un'attesa insensata, l'effetto desiderato. Questo, perlomeno, ci si attende dal farmaco, dal suo progresso, nell'ambito medico consueto: che liberi dalla malattia il più velocemente possibile, accorciando il tempo opaco, privo di senso, trascorso con essa. Non c'è limite al progresso del farmaco, non nel desiderio, non fino al rimedio perfetto che elimini immediatamente e completamente la malattia, il suo tempo e il suo proliferare di penne e impedimenti. Il farmaco che riduca, fino ad annullarla, la distanza fra la propria causalità e l'effetto. Che estirpi anzi la malattia stessa, che non le permetta di accendere ed essere.

E la stessa domanda di Hegel: perché non accedere subito alla verità, risparmiandosi l'intero cammino dell'errore? Il sintomo, l'apparenza e la sofferenza della coscienza, potrebbero forse essere scambiati immediatamente con la salute, la realtà, la felicità. Perché, dunque, questo «immane sacrificio di contenuto spirituale»³? La domanda è diretta anche alla meta: «Perché mai, ci si chiederà, l'uomo dovrebbe *à tort et à travers* pervenire a una maggior consapevolezza?»⁴. Il percorso e il soffrirvi, la meta, l'esserci della psiche, e l'esserci per il disporsi di un'altra psiche: se si chiede la ragione di tutto questo non c'è risposta, né in Hegel, né in Freud, né in Jung. Ci sono molte risposte di parzialità illuminante; altre vorrebbero essere risposte totali, ma di fatto non lo sono: nessuna risposta è all'altezza della domanda⁵.

1 FREUD, VIII, 595.
2 *Ibidem*.
3 FS 16.
4 JUNG, IX, 1, 95.
5 T.W. ADORNO, *Skoleinos*, cit., 175: «già la domanda sui 'perché' [...] è una domanda sconveniente».

Non c'è risposta al che, al perché, al come, ma soltanto il movimento dello spirito e la sua contemplazione; si è immediatamente nell'«esserci-già del senso» e della psiche⁶. C'è una relazione allo sfondo, che è in effetti l'immanere dell'universo psichico. Lo sfondo immanente, spirito in quanto spirito, non ha spiegazione. La psiche comprende, poniamo, Io Es Super-io, ma la psiche stessa non è a sua volta compresa: nell'*Enciclopedia della psicanalisi* non incontriamo 'psiche', né 'spirito', né 'mente', né 'animo' (incontriamo tuttavia la 'coscienza', l' 'Io' – l'orizzonte dell'unilaterale).

Le risposte vere e proprie, spiegazioni che connettono ad altro, non tautologiche, ci sono, ma estrinseche: superficiali e insipide, queste risposte contrastano con la pienezza dello spirito⁷. Così il sottofondo materialistico-evolutivistico di Freud, dal sapore di scienza positiva, e il suo pessimismo che riecheggia il moralismo filosofico di sempre – quasi avesse dimenticato la profondità del soffrire psichico, il suo senso oscuro, e il senso del semplice essere con quella sofferenza⁸. Così le rassicurazioni sul compimento, sulla «totalità di tutti i punti di vista» che Hegel vorrebbe infine sostituirsi alla parzialità della coscienza che si rinnova ossessivamente di figura in figura⁹.

La scelta per la compassione è anche per l'assenza di spiegazione. Per questo Freud elude quella domanda¹⁰. Non c'è spazio per la dimostrazione¹¹, ma per l'ostensione, e forse qualcosa di ancora più immediato dell'ostensione se questa intende un dato incontrovertibile, fisso nella propria esteriorità. Il discorso psichico vive nell'immanenza del suo stesso senso, di modo che alla domanda su di un senso ulteriore, se non ultimo, risponde soltanto che «le cose [...] stanno così»¹². Naturalmente questa non è una risposta, non a quella domanda, ma è tutto ciò che il discorso psichico può fare, estraniarsi momentaneamente dal proprio senso, esporre se stesso a un'esigenza estrinseca, e rifiutarsi nelle proprie acque. Non si può dimostrare, né c'è alcun bisogno di farlo. L'eludere non è inconsapevole, anzi somione, e non costituisce problema. D'altra parte l'immanenza del senso non è tale che l'ostensione, il 'così', abbia chiusa definitivamente; la presenza dello spirito è a se stessa una curiosità, una costante meravigliarsi – e uno sconcerto inestinguibile se l'assenza di risposta riguarda la sofferenza e la morte, effettiva e simbolica. Il dolore è la spina della teologia, in quanto accatarsi nella presenza dello spirito¹³ che non si spoglia del proprio mistero; e il mistero del dolore è sol-

tanto il più essenziale e arduo dei misteri che nessuna teodicea vuole davvero risolvere. La teologia è infatti avvinghiata al mistero; avvinata da esso, lo esalta e lo manifesta. Così lo spirito non viene circoscritto, ma approfondito e percorso – vissuto – nel suo semplice e misterioso, inspiegabile, offrirsi.

L'assenza di spiegazione significa che lo spirito si giustifica da sé, col presentarsi, *Darstellung*¹⁴. Si offre e si manifesta, e questo darsi è la giustificazione. Lo spirito non viene giustificato prima di presentarsi, né viene giustificato se non con la sua stessa presentazione. Non essendoci altro che lo spirito, esso non viene ricondotto e ridotto ad altro. Lo spirito si comprende per se stesso, significa: non c'è giustificazione, perché lo spirito è l'esserci tautologico – perché non ce n'è bisogno. Questa è la risposta di Hegel. Né si ostende lo spirito nell'intuizione, che pone un fondamento esterno da contemplarsi, realtà indicata nella distanza. Poiché non c'è alcunché di esterno a ciò che deve essere giustificato, la giustificazione è interna alla cosa, il che equivale a dire che non è giustificazione, o che è superflua. L'esigenza di giustificare è avvertita nella scissione; ma dall'interno, nella presenza della cosa, è priva di senso. Se ci si pone fuori dello spirito, si perde lo spirito. La giustificazione perde lo spirito, lo guarda da fuori e lo perde, in quanto lo spirito è l'immediato presente. Fuori dallo spirito la giustificazione perde lo spirito, lo spiega e lo perde; d'altra parte nel presentarsi dello spirito essa perde se stessa.

La presentazione dello spirito è il venir meno della giustificazione, piuttosto che l'auto-giustificazione. Il pensiero della *causa sui* o dell'«auto-sussunzione»¹⁵ induce in effetti l'impressione di artificiosità, e quella, opposta, del profondo convincimento. L'aspetto argomentativo, fino dalla formula stessa, *causa sui*, è l'anello debole: l'espressione determinata del problema che precede la comprensione. La prova ontologica è segno e sostegno, allusione, felice concorrere, ma non prova mente: se effettivamente prova, ha sconfitto la fede. D'altra parte senza la fede l'argomento è soltanto uno «spasmo dell'intelletto»¹⁶. La presenza è il fallimento, irrimediabile, di ogni progetto di spiegazione. Fallimento e spasmo di Hegel stesso, quando vuol dare l'impressione che la giustificazione dello spirito sia qualcosa di più che la sua semplice presenza; quanto più lo si segue nell'acutezza dell'argomentare, nell'oscuro virtuosismo della sua stessa letteralità, «la sottigliezza del vuoto intelletto»¹⁷, tanto più ci si allontana dalla presenza dello spirito che la sua lettera, non priva di spirito, può comunicare. Hegel non spiega lo spirito, non offre il perché del suo essere, e del suo essere così; si limita a presentificarlo. La filosofia di Hegel è il tramite di una semplicità, o il suo patente manifestarsi.

6 F. DESIDERI, *L'ascolto*, cit., 54.
 7 E. TROELTSCH, *La dialettica hegeliana*, in Id., *Lo storicismo e i suoi problemi*, vol. II: *Sul concetto di sviluppo storico e sulla storia universale*, Napoli 1989, 32-66.
 8 JUNGA, XV, 221, «da tutto il pensiero di Freud risona [...] su di noi un terribile e pessimistico "niente altro che"».
 9 FS 12.
 10 FREUD, VIII, 389, 595-6.
 11 *Ibidem*, 391.
 12 *Ibidem*, 389.
 13 M. HEIDEGGER, *Il concetto*, cit., 184-5.

14 A. KOJEVE, *Introduzione*, cit., 339-347. J.-L. NANCY, *Hegel*, cit., 48. T.W. ADORNO, *Skoteinos*, cit., 179. FREUD, XI, 584.
 15 R. NOZICK, *Spiegazioni filosofiche*, cit., 157.
 16 *Ibidem*, 65.
 17 *Enc* § 143.

La domanda e l'argomento sono la distanza dalla psiche; tanto più per la psicanalisi che, fuori dal monismo hegeliano, dispone dell'extrapsichico per la spiegazione della psiche. Ma se vuole questa spiegazione, la psicanalisi perde la psiche; quando spiega, nel momento in cui ricorre ad altro, essa non è più nella presenza della psiche: «l'unico punto di vista possibile e promettente è sarà quello puramente fenomenologico. 'Dove provengano' le cose e 'che cosa' esse siano, sono domande che specialmente nel campo psicologico diventano spesso fonte di tentativi di interpretazione inopportuni»¹⁸. Giustificazione e presenza si escludono, presenza e mistero coincidono, in quanto la presenza è l'ovvia disponibilità di ciò che non può essere spiegato senza essere perso. L'assenza di spiegazione è dunque la direzione dello sguardo, è il segno della via. Come molti segnali è ambiguo: scatena l'energia intellettuale, che si arresta al segnale per estorcergli una risposta, o indica la via della compassione, che si imbocca realizzando la pienezza dischiusa da quella mancanza. In effetti, si prende la via della compassione quando si realizza che non c'è alcunché da raggiungere e ottenere; che il segnale indica un'assenza di direzione, un ritirarsi e un darsi, piuttosto che un indagare.

La via è il contatto con la cosa che non è un'affermazione, che non sancisce e stabilisce il 'così è'. Il contatto è dove l'essere prevale sull'espressione, nel senso che questa è avvertita dei propri limiti. Non dei limiti evocativi, ma del limite del valore assertivo che si manifesta nell'esuberanza dell'espressione: l'espressione esuberante è l'impossibilità dell'asserzione, e la sua inopportunità. La lingua di Hegel, esuberando dall'univocità puntuale, manifesta il contatto con lo spirito, che avrebbe sofferto dei limiti argomentativi. Malgrado Hegel, la lingua di Hegel è la lingua della psiche nell'assenza dell'accanimento defintorio, nella felice ammissione dei limiti, che rende fluida l'espressione, simfonica al costante «divenir-altro-da-sé»¹⁹ dello spirito. Per questo la lingua di Hegel non va presa sul serio, perché il rifiuto di giocare con essa e di abbandonarsi al suo gioco ottiene una rassonomia dello spirito (ammesso che l'otenga), «l'arido Io»²⁰; mentre «il vero è l'esaltazione bacchica dove non c'è membro che non sia ebbro»²¹.

Non viene svalutato l'argomento: infatti esso non può che argomentare. L'argomento è inopportuno, e vano, soltanto se la sua estensione non conosca limiti: allora i limiti dell'argomento, ciò che esso non afferra, divergono una deficienza, lo spazio vuoto che dovrebbe invece essere occupato, e che alimenta l'insistenza per rimediare all'assenza di spiegazione – capire l'assenza, cercare di redimerla. L'invito alla presenza dello spirito turba tuttavia

18 JUNG, IX.1, 177.

19 PhG, 18 (10).

20 PhG, 58 (53).

21 PhG, 35 (27). Sul leggere Hegel, T.W. ADORNO, *Skoteinos*, cit. («si può leggere Hegel solo associativamente», 175), sul gioco dello spirito, T.W. ADORNO, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino 1994, 147 (at. 82).

l'abitudine argomentativa, che avverte la minaccia di una deroga al vaglio critico: la vigilanza intellettuale deve essere sospesa, ma la sospensione evoca vecchi spettri di tenebre dogmatiche. Hegel, come la psicanalisi, si assume il peso di questa deroga difficile: la presenza della psiche è il luogo dove la critica significa l'esteriorità alla cosa – se non si corre alcun rischio, si preclude il contatto. La psiche è il luogo dove si corre il rischio che deriva dall'abbandono di ogni riserva critica. Se l'abbandono non è senza fiducia nello spirito, d'altra parte questa fiducia è l'aprirsi al contatto di tutto ciò che lo spirito può fare e dare di sé, e che comprende l'oscura turba delle figure psichiche, la loro seducente follia: la compassione per la psiche è il contatto pericoloso, o contagio, con la *dynamis* incontentibile dell'*Agilität* psichica (Fichte), «perpetua agilità del caos»²² che esonda da ogni argine e lusinga ogni vacillare. La compassione è il rischio costante ed estremo del contatto con la «piena»²³ psichica, il pericolo di esserne trascinati e travolti, in qualunque direzione, dal momento che si è lasciato il luogo sicuro, l'argine critico della distanza, per la nudità dell'abbraccio con la «pura inquietudine della vita»²⁴ e la sua «immane potenza»²⁵. O la compassione si abbandona all'abbraccio, o si mantiene a distanza da ciò che immediatamente «già soggiorna», su un terreno sicuro ma sterile, ritraendosi dalla presenza dello spirito; ed è proprio il «voler-justificare» a intraprendere questo passo di rinuncia²⁶.

L'assenza di spiegazione induce poi uno spostamento ulteriore, un decentramento e occultamento del senso, in quanto il tentativo di rimediare, o ricerca del fondamento, si indirizza a una difficoltà in effetti secondaria (non disporre di un argomento). La difficoltà maggiore non è l'impossibilità di spiegare la psiche, ma quella che è all'origine di questa impossibilità, e che nell'irriducibilità psichica ha soltanto una conseguenza o un segno. La difficoltà è l'esperienza di una presenza che non è altro che il mantenersi presso una semplice presenza. Un'esperienza, cioè, che non può paragonarsi ad altro, e sostenersi su qualcosa di ulteriore. L'inquietudine dell'esperienza psichica è la difficoltà dell'esperienza immediata. Né la psiche che fa l'esperienza di se stessa, né il noi che fa l'esperienza di quest'esperienza hanno uno schema all'impatto della presenza che viene esperita senza interposizione. Non ci sono esperienze precedenti, né costruzioni teoriche per distanziarsi dalla presenza; c'è il contatto privo di difese, e senza vie di fuga. Lo spirito è nudo nell'esperienza sempre nuova di se stesso, o di se stesso nell'altro; privo di metodi e critiche preliminari. Come la coscienza è sola nell'*Erfahrung* di se stessa, e-

22 J. WAHL, *La coscienza infelice*, cit., 122.

23 A. LOWEN, *Il narcisismo*, Milano 1999, 140. Ma vedi 136-48.

24 PhG, 34 (27).

25 PhG, 27 (19). J.-L. NANCY, *Hegel*, cit., 26.

26 M. HEIDEGGER, *Il concetto*, cit., 122. T.W. ADORNO, *Skoteinos*, cit., 175: «l'ideale è un pensiero non argomentativo».

sperienza che nessun altro può fare al suo posto²⁷, così il noi è solo di fronte alla coscienza, e ha sentito almeno una volta il peso di questa solitudine assoluta: dove non ci sono rassicurazioni, di scienza o professione, e la relazione si gioca in un luogo isolato dai riferimenti, luogo di rischio e azione, mentre l'armatura della tradizione filosofica e terapeutica si riduce a niente, e la psiche affronta la psiche nello sconcerto di un rapporto senza mediazione²⁸. L'esperienza più difficile è la mera esperienza, l'esperienza semplice. La fatica della coscienza – nella terapia, nella *Fenomenologia* – è l'esperienza immediata di sé, l'impossibilità dell'esperienza che non sia esperienza di sé. Esperienza che non è rompicapo epistemologico, ma difficoltà di esistere: la coscienza preferirebbe esperirsi attraverso il vetro della teoria della conoscenza, barattando il peso dell'essere con lo sforzo circoscritto del conoscere. La difficoltà gnoseologica sposta e assorbe il peso dell'esistere, che è il peso dell'esperire, nascondendolo nel distacco dello iato fra soggetto e oggetto. Ma il peso insostenibile è proprio l'assenza di tale iato.

Si torna sempre alla compassione: vedere è tutto. D'altra parte l'esperienza semplice, il puro stare a vedere (e toccare, udire, ...), è difficile: la difficoltà è la mera semplicità, la «difficile semplicità»²⁹; e più il contemplare si fa specchio del contemplato³⁰, e se ne lascia attraversare, più acuta è la difficoltà. La difficoltà «è nella semplicità della decisione che si volge verso la nuda manifestazione»³¹. La trasparenza è la difficoltà, perché accoglie senza riservare la sovrachianza di cui fa esperienza. La difficoltà non è dunque il trasparire stesso, come modo di esperienza, l'elidersi del noi nel darsi, ma le sue conseguenze. Infatti l'esperienza che rinuncia: a difendersi, a filtrare, a schemarsi del suo stesso intervento sull'oggetto (come ad anticiparne l'impatto), apre all'irruzione del contatto abbagliante. Bagliore indipendente dall'oggetto d'esperienza, irradiato da qualsivoglia realtà psichica, l'esperienza del contatto abbaglia in ogni forma del contatto. Per questo la coscienza gli preferisce la mediatezza di un esperire dolorosamente limitato: la patologia della coscienza, la chiusura nella 'figura', vuole gli incubi rassicuranti e ripetitivi di un orizzonte logoro, piuttosto che l'impatto della vita di cui si priva.

L'assenza di spiegazione è anche assenza di rassicurazione, come impossibilità di attenuare il vissuto tramite un altro vissuto. Questa è un'esperienza più concreta del mero confronto con l'oggetto, uno sconcerto non assoluto e più familiare, cui si può dare nome; e tuttavia dolore, cioè solitudine e paura. Solitudine è il lato in ombra dell'autonomia, parola gravata dalla positività eccessiva e unilaterale dell'emancipazione. Il connotato positivo na-

sconde il prezzo della maturità – nasconde quanto l'autonomia non sia altro che l'accettazione dell'autonomia, il sostenere il peso. Così la fenomenologia è la storia della scoperta e assunzione di questo peso, dove la coscienza spogliandosi della leggerezza si carica progressivamente di se stessa. Se la coscienza si affranca dall'oggetto, la necessità esteriore, è per sottomettersi alla necessità interiore, all'oppressione di non essere altro che se stessa, e di non avere più, nell'ingenuità della realtà esteriore, lo schermo e l'occasione per sottrarsi alla propria autonomia. La coscienza guadagna l'autonomia, se stessi; e tuttavia l'intero percorso non è altro che la serie dei tentativi recalcitranti e reiterati di scrollarsela dalle spalle. La coscienza procede suo malgrado, e accetta il percorso perché non ha alternativa: quanto più percorre, tanta più solitudine, come comprensione dell'inesistenza dell'alternativa. La consapevolezza impedisce alla coscienza di tornare indietro, come vorrebbe, ma non significa il desiderio di procedere. La presenza della coscienza, il suo presente, è l'equilibrio fra la tendenza regressiva e ciò che preme innanzi. Così il presente è una terra inospitale, angusta fra il fascino di un ritorno, forse impossibile, e il timore dell'irrimediabile acuirsi dell'autonomia. L'autonomia è un presente molesto che la coscienza non può fuggire e che avverte, dopotutto, di non voler fuggire, in quanto il guadagno di un'alternativa rassicurante è la perdita di se stessa. A ogni passo si rinnova per la coscienza la tentazione dell'oblio³², il perdere se stessa nell'alternativa di non essere se stessa. Autonomia, se stessi, Sé, è dunque sostenere se stessi, cioè se stessi in solitudine, nient'altro che se stessi³³.

Per questo il desiderio di rassicurazione, la paura, non è un semplice esperire, o l'esperienza del semplice: perché si ritrae dalla presenza dandole a complemento una via d'uscita³⁴. Nella solitudine, è il desiderio di un lenimento. Ma il vissuto della presenza è l'autonomia, in quanto realizza che non c'è possibilità di rassicurazione: che la rassicurazione è il dislocarsi del senso e dell'esserci, spostamento o *Verstellung*³⁵, poiché nell'essere rassicurata la coscienza è fuori di sé, non è più ciò che, nel suo sgomento, era. La rassicurazione è il compiersi della paura come accenno di fuga, il compimento della perdita di sé. Se non cerca rassicurazione, un altro nome per l'unico nome di ciò che esperisce, la coscienza non trova sollievo nell'altro-ve. Allora accade la realizzazione estrema, l'estinzione del desiderio stesso: quando la coscienza comprende, radicalmente, che non c'è altro che ciò che, in quel momento, è. Questa è l'esperienza assoluta della coscienza, che è grazie alla compassione per la coscienza. Dove all'elidersi del noi, corrisponde il pieno gravame del sé.

27 B. BETTELHEIM, A.A. ROSENFIELD, *L'arte dell'ovvio*, cit., 153; JUNGA, XIV, 527.

28 JUNGA, XVI, 147.

29 F. CHEREGHIN, *La Fenomenologia dello spirito*, cit., 19.

30 FREUD, VI, 539.

31 J.-L. NANCY, *Hegel*, cit., 54.

32 M. HEIDEGGER, *La svolta*, Genova 1990.

33 B. BETTELHEIM, A.A. ROSENFIELD, *L'arte dell'ovvio*, cit., 166-7.

34 La paura è scissione, due, *dieuillun*: N. SALOMON, *Phobos. Radici antiche della paura*, «Atque» 23/24 (2002), 43-57.

35 M. HEIDEGGER, *La svolta*, cit., 8.

È la disperazione radicale che introduce la *Fenomenologia* e si ripresenta incessantemente alla coscienza, come l'esperienza decisiva della sua autonomia, o l'esperienza semplicemente decisiva. Disperazione che non è il venire meno di determinati punti di riferimento, ma di tutti i punti di riferimento, fra cui la disposizione critica che mantiene la stabilità del criticare – molto rassicurante, perché sempre del tutto esterna. La coscienza incontra invece l'autonomia come «piena esperienza di se stessa» – esclusiva, opprimente – che prelude alla disperazione come piena «perdita di se stessa», perdita dell'«intero ambito della coscienza apparente»³⁶. Disperare è dunque essere e poi perdere, per la coscienza, tutto ciò che essa di volta in volta è e sa; è l'estendersi e coincidere del senso con la coscienza, e il soffocarvi. Disperazione è l'esperienza del semplice, essere e perdere. Essere nient'altro che se stessa, permette alla coscienza di perdere completamente se stessa: di essere autonoma e sola nell'essere e nel perdersi. Essere e perdere che è *Verzweiflung*, non *Zweifel* che dice ancora dualità; non atteggiamento critico e dubbio metodico³⁷, i quali presumendo costantemente un altro e giudicandolo non perdono mai se stessi: la disperazione non è atteggiamento, non è critica, non dubbia e non ha certo metodo.

Assenza di spiegazione è autonomia, in quanto darsi di un senso nei propri termini esclusivi. Il senso è già dato a ogni passo psichico, e la sua unità, il non offrirsi di un altro senso, è la prigione e disperazione dell'autonomia. Se la coscienza ottiene un senso che non sia soltanto prigione, o perlomeno il senso di una prigione che non sia soltanto disperazione e dolore, è perché ha riconosciuto e sostenuto quell'autonomia che è invece esclusivamente disperazione e dolore.

III LA NECESSITÀ SCONCERTANTE

Ha tremato nel profondo di sé,
e ciò che in essa v'era di fisso ha vacillato.
Hegel, *Fenomenologia*

La psiche fa esperienza di se stessa come «sconcertante necessità»¹; e dal raccogliersi in questo sconcerto viene a essa il senso e l'oltrepassarsi. Raccogliersi nell'essenza² non è altro che essere nella presenza, nell'essenza della psiche che è il suo stesso manifestarsi. Ciò che sconcerta, nella presenza, «è la semplicità. Proprio questo ce ne tiene lontani»³. La semplicità è per la psiche l'esperienza di se stessa nell'impossibilità del paragone, del sollievo del confronto: l'esperienza di sé che individua pone la psiche nell'autonomia dell'impossibilità di ricondurre ciò che apprende nel proprio esperire a nient'altro che quel medesimo apprendere. L'esperienza della psiche è l'esperienza della coincidenza, della semplicità, e tanto più quest'esperienza è semplice, cioè sua propria, di sé, tanto meno essa è generale, generica, condivisibile. E la solitudine assoluta dell'esperienza che individua, ed è solitudine prima di essere buona o cattiva, piacevole o spiacevole; è solitudine nel bene e nel male, nel piacere e nel dolore⁴.

L'esperienza della psiche è della difficoltà e del pensare – del dolore. Il percorso è il «calvario dello spirito»⁵, la *Fenomenologia* è *staurologie*⁶, via crucis della coscienza attraverso le stazioni del suo «infinito dolore»⁷: la scissione o infelicità⁸. Il modo in cui la psiche vive questo dolore, il confronto e la lotta con il negativo, e il fatto stesso che l'affronta, che il negativo, simbolo di ogni dolore, è l'esperienza inevitabile, è qualcosa di essenziale quanto misterioso – se ne viene chiesta ragione. La domanda non ha risposta: il calvario dello spirito, il dolore della terapia, non richiedono né giustificano una teodicea; né, all'opposto, il pessimismo materialistico, nonostante lo scivolare di Freud in questo secondo, del tutto estrinseco, render ragione. La sofferenza

1 M. HEIDEGGER, *La questione dell'essere*, Milano 1994, 371.

2 *Ibidem*.

3 M. HEIDEGGER, *Lettera*, cit., 313.

4 E. JÜNGER, *Oltre la linea*, in E. JÜNGER-M. HEIDEGGER, *Oltre la linea*, Milano 1998, 103.

5 *PhG*, 434 (496).

6 M. CACCIARI, *Dell'inizio*, cit., 190.

7 *Ibidem*, 187-8. Cacciari si riferisce a *Enc* § 382. Vedi JUNG, XVI, 304.

8 J. WAHL, *La coscienza infelice*, cit.

36 *PhG*, 55-6 (50-1).

37 *PhG*, 56 (50-1).

non ha spiegazione, né ottimistica né pessimistica, in quanto ottimismo e pessimismo sono un giudizio sulla sofferenza, o rapporto mediato con essa, ossia una paura della sofferenza; giudizio e mediazione che la fenomenologia e la psicanalisi assolutamente non sono. Che il dolore non ha spiegazione non significa né che dipende dall'imperscrutabilità di Dio, né che è assurdo (e che dunque deve essere eliminato). Il dolore è invece la scelta, dell'orizzonte che non consegue da necessità di argomentazione o fatto, ma dal donarsi responsabile a uno spazio d'esistenza, nell'indistinto teorico-pratico⁹. La *Fenomenologia* e la psicanalisi scelgono il dolore, perché sono la scelta di non cercare spiegazione. L'orizzonte è il vissuto del dolore, non la sua riduzione. Nel vissuto del dolore si manifesta il senso del dolore – il senso del dolore non si rivela finché non è vissuto¹⁰. La scelta per il dolore è la scelta di non spiegarlo, di non tenersi a distanza; è la scelta per il dolore semplice e *obvius*, che viene incontro. La spiegazione del dolore è il rifiuto di incontrare il dolore.

La scelta del dolore è la scelta per la presenza della psiche – immergersi in ogni suo senso, anche nel senso del suo dolore, che è il semplice dolore (il senso del dolore non è altro che il dolore, come il senso della psiche non è altro che la psiche). Che il dolore non sia accidentale – disfunzione psichica, anacronismo residuale – è un'ovvietà psichica al pari di altre, non dimostrabile né confutabile¹¹. D'altra parte il dolore non è neanche necessario o essenziale, secondo il peso consueto di queste parole; il senso del dolore si comprende nell'esperienza del dolore, che rende superfluo statuire il valore del dolore. La scelta per il dolore non è dunque «sentimentale»¹², se con ciò si intende l'investimento enfatico che esalti la sofferenza oltre se stessa, perché la sofferenza non necessita di statuzione ridondante sul proprio esserci e senso. Se il dolore non ha bisogno di essere giustificato, non ha nemmeno bisogno di essere celebrato¹³. Se il dolore è un mistero, lo è come l'intera esistenza della psiche – la sua spiegazione non è di interesse, in quanto ovvio mistero che esprime la pienezza, non l'insufficienza¹⁴. Quanto più piena la presenza, tanto più misteriosa, tanto più assoluta, in quanto irrelata. La psiche è misteriosa perché rimanda esclusivamente a se stessa.

Mistero non è dunque via di fuga patetica da ciò che è chiaro¹⁵, ma esperienza di ciò che nell'essere aperto è del tutto oscuro, poiché senza ragione: non irragionevole e assurdo, ma estraneo al render ragione. Essere priva di ragione non è mancanza dell'esperienza psichica, ma il suo darsi; la psiche

9 J.G. FICHTE, *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, Roma-Bari 1999, 14-20.
10 FREUD, IX, 23.
11 FREUD, IX, 22.
12 M. CACCIARI, *Dell'inizio*, cit., 193.
13 J.-L. NANCY, *Hegel*, cit., 58.
14 J. WAHL, *La coscienza infelice*, cit., 138; JUNG, X.1, 16.
15 M. CACCIARI, *Dell'inizio*, cit., 189, 193.

è ciò che è, e il dolore della psiche è il dolore della psiche. Nell'esperienza del dolore il che e il come coincidono, e l'esserci della psiche è il modo del suo esserci – l'essenza è la manifestazione, l'esserci è il manifestarsi; il manifestarsi è sempre un come. Se il come è la disposizione empatica verso il dolore, la sua accoglienza e il tramite del suo esserci, allora il che e il perché hanno in questo la loro risposta: nel non chiedere risposta. Psicanalisi e fenomenologia sono un modo dell'esperienza, non una teoria dell'esperienza; modo di darsi, di accogliere, e di essere – già nella psiche, invece che delimitare la psiche. Nella psiche, non sopra né fuori di essa. Così con il suo dolore. Il modo è il vissuto senza riserve della psiche: del noi – compassione – e della coscienza, che è solitudine della propria esperienza.

Ciò che il modo ha di sconcertante, è l'elementarità: non c'è altro da fare che accogliere e vivere. Sconcerto di accogliere il dolore, perché è naturale evitare il dolore. La spiegazione del dolore è la via di fuga, che ne attenua il mero soverchiare¹⁶. Così la nevrosi, l'estrema intelligenza della nevrosi, è la fuga estrema da «tutto il dolore naturale e necessario che non siamo disposti a tollerare», cioè a vivere¹⁷. Io spiegare giunge a rimuovere il dolore. Ma per prenderne distanza è già sufficiente esecrare il dolore, la sua insensata brutalità, o esaltarlo e giustificarlo, così da sottrarsi, anche di poco, alla sua immediata presenza. Invece la compassione del noi comprende il dolore, lo capisce, nel senso originario del contenere: accolto, ospitato, ricevuto: non intuito, cioè penetrato dall'intelletto. L'esperienza del noi è il vissuto del dolore – sostenere il dolore altrui, e sopravvivergli.

Anche la coscienza sostiene e sopravvive al proprio dolore – grazie al noi, e: se sostiene, se sopravvive. Ma il suo modo di sostenere e sopravvivere è privo di compassione per il proprio dolore; compassione forzata, darsi contro voglia, è per necessità. La coscienza è sola con il dolore perché è stata lasciata sola con il dolore, costretta a vivere il dolore: qui la porta il noi. Grazie alla compassione del noi, la coscienza ha l'esperienza del dolore, che non vorrebbe avere. L'esperienza dello spirito nella figura, il suo orizzonte del momento, è lo scontro ostinato con lo scoglio insuperabile, che attacca da ogni lato, senza riuscire ad averne ragione. La coscienza non riesce a vedere oltre lo scoglio, non riesce a superare i termini di un dilemma. Questo dilemma può essere il dolore inaccettabile e inevitabile; dilemma non come scelta impossibile, ma come opposizione nell'universo dell'Io: il conflitto senza soluzione fra la coscienza e l'oggetto, che informa ogni ulteriore conflittualità. La coscienza indugia, permane, si ostina, senza che i termini del conflitto mutino minimamente – ma rifiutandosi di rinunciare al conflitto. Vuole superare il conflitto nei termini del conflitto, liberarsi del dolore, sconfiggere l'oggetto superando di forza la forza del conflitto: ciò

16 D.W. WINNICOTT, *Gioco e realtà*, Roma 1999, 105.
17 JUNG, XVI, 92.

che esaspera il conflitto. Vuole essere più astuta e forte dello scoglio: ciò che rende più solido e inintelligibile lo scoglio.

Ma proprio questo modo della psiche nei confronti del dolore – l'autonomia del dolore, il suo vissuto inevitabile – è l'esperienza che cura, che spinge la coscienza di figura in figura. L'energia di quest'ostinazione cieca e logorante, il recalcitrare a vedere diversamente, l'attaccarsi alle polarità del dilemma, alla conflittualità stessa, come investimento nell'opposti e rifiuto di abbandonarlo, la volontà di avere ragione dell'oggetto sul terreno dell'oggetto; è quest'energia inconsapevole che porta la psiche alla consapevolezza, oltre i termini dati, nella nuova figura, dopo il tempo di un'attesa sempre uguale¹⁸. È l'energia del negativo – «la pura negatività»¹⁹ – che spinge la psiche: ciò che accade nella cecità dell'«assoluta diacrazione»²⁰, è «il dolore, la pazienza, e il travaglio del negativo»²¹ – l'energia dell'ombra, non la luce. La forza che muove²² è la stessa per cui la coscienza rimarrebbe sempre indietro; il desiderio di tornare indietro la porta avanti. Lo sforzo di opporsi allenta l'opposizione.

Così la comprensione della coscienza è suo malgrado e senza di essa. Dopo l'insensato tempo del permanere la coscienza si trova oltre, per incanto. Non ha compreso nulla, ma ottiene una nuova comprensione. Il modo della psiche è dunque il semplice permanere, l'esperienza «del semplice 'essere-così'»²³. Senza capire, o con l'acuta intelligenza del limite che la mantiene nel limite, e con molto patire, grazie all'incanto del permanere la psiche non è più quella che era. Incanto del soffermarsi e sostare, incanto del volgersi e mutare: «Verweilen ist die Zauberkraft», soffermarsi è la magica forza²⁴.

La psiche incontra se stessa nell'esperienza di sé e nell'angoscia di quest'esperienza. Nell'angoscia qualcosa si dischiude²⁵. L'esperienza della coscienza è l'esperienza del negativo, che è opacità, limite, dolore, morte: «guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui. Questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo nell'essere»²⁶. Il problema del dolore non è quindi il problema di eliminare il dolore, rimuovendolo come corpo estraneo²⁷, ma di arrivare al dolore; il problema del dolore è, per la coscienza, consentire il dolore, acconsentirgli, concedersi il dolore e concedersi al do-

re. Il problema della psiche non è soffrire, ma poter soffrire, e nel soffrire incontrare e oltrepassare se stessa. Se il dolore della psiche non è più autentico del suo piacere, tuttavia nel negativo è l'inquietudine della vita²⁸, l'impulso; esso preme, e nella direzione che la coscienza, tutt'altro che egemonica, può soltanto riconoscere²⁹. Per questo c'è un privilegio e una conquista del dolore, perché in esso la psiche accede alla propria viva mobilità. Così nella morte è congelata la vita della psiche; ma se la psiche fa propria la morte – «la più terribile cosa»³⁰, la «paura assoluta»³¹, «il puro terrore del negativo»³² – il *rigor* è allora *dynamis*, perché il rigore non è il rigore della morte, ma quello della vita che si tiene lontana dalla morte: «non quella vita che inorridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione; ma quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito»³³.

La psiche trova dunque la vita come *nigredo*, negativo, ombra³⁴. La vita della psiche è l'assunzione della distruzione e della morte; integrazione, è un rischiararsi attraverso l'oscurarsi³⁵. Lo sconcerto dell'oscurarsi, la discesa agli inferi³⁶, «fino in fondo all'abisso, là dove regnano la morte, le tenebre, la colpa», «vuoto tenebroso»³⁷ che si apre e si riapre, incessantemente, nel percorso della coscienza (in quanto sua stessa energia); questo sconcerto è più fondo ed essenziale di ogni particolare oscurarsi, paura, e ritrarsi, di cui è tuttavia l'insieme e il simbolo. L'innane potenza del negativo trascende tutti i limiti determinati, che costellano la vita della coscienza, ed è il loro segno: accanto al dolore determinato è il dolore essenza dello spirito, sua mobile libertà e vita, illimitata distruttività; lo spirito è infatti «sopportare [...] il dolore infinito; [...] mantenersi affermativo in questa negatività ed essere identico per sé»³⁸.

L'esperienza dello sconcerto è dunque la permanenza, costante, presso la presenza della morte³⁹, la sua assunzione nel venir meno e incessante riproporsi e presentarsi del limite, limite come morte, morte che è limite: a prescindere dalla comprensione, malgrado la comprensione, e prima del comprendere. E tuttavia proprio attraverso di essa: «la potenza più mirabile e grande, o meglio potenza assoluta»⁴⁰ è infatti l'intelletto, cioè la compren-

18 PhG, 14-15 (6-7).

19 PhG, 20 (12).

20 PhG, 27 (19).

21 PhG, 18 (11).

22 PhG, 20 (12).

23 JUNG, XVI, 113.

24 PhG, 27 (19).

25 M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Torino 1969, § 57; E. JÜNGER, *Oltre la linea*, cit., 94.

26 PhG, 27 (19).

27 JUNG, XVI, 148.

28 PhG, 27 (19).

29 L'energetica oscurità dell'impulso. *Trieb*, anche in J.G. FICHTER, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, Roma-Bari 1994.

30 PhG, 27 (19).

31 PhG, 115 (124).

32 PhG, 322 (370). A. KOJEVÈ, *Introduzione*, cit., 182.

33 PhG, 27 (19).

34 JUNG, IX, 1, 20.

35 JUNG, XIV, 161; XVI, 274-5.

36 B. BETTELHEIM, *Freud e l'anima*, cit., 29, 34, 97.

37 JUNG, XVI, 264.

38 *Enc* § 382.

39 A. KOJEVÈ, *Introduzione*, cit., 704.

40 PhG, 27 (19).

ne che non comprende. L'impulso della coscienza è la distruttività del suo *intelligere*, costretto a fermarsi presso il dolore senza poterlo spiegare⁴¹; è la comprensione che si dischiude da una permanenza ostile, armata della furia cieca dei tentativi, vani, di *intelligere*. L'esperienza della psiche, «sperimentare la propria natura»⁴², è l'esperienza semplice, mera, di sé; e l'esperienza di sé è l'esperienza del dolore, l'estesa possibilità e realtà di questo dolore: ecco l'incontro, il suo senso primo, fra Hegel e la psicanalisi. «Il dolore è il rompersi del guscio che racchiude la vostra intelligenza»⁴³, ma prima dell'intelligenza che riesce a comprendere è il dolore, come tenace otusità dell'intelletto. «Come il nocciolo del frutto deve rompersi per esporsi al sole, così dove conoscere il dolore»⁴⁴; la comprensione della compassione raccoglie la lacerazione della distruttività intellettuale, e la sintesi raccoglie l'analisi.

Dove la psicanalisi parla di «conquistata» del dolore⁴⁵, della sua irrimediabile opacità, Hegel ne afferma l'inevitabilità; e l'inevitabilità, infine, di trarne consapevolezza. Passaggio che invece la psicanalisi non dà affatto per scontato: dal dolore coatto, o dal rifugio nella salute⁴⁶ che è assenza di sofferenza, al dolore esperito e sostenuto, «la possibilità di sostenere un'angoscia»⁴⁷ rimane possibilità. Ma si incontrano nella propulsività del dolore. La conquista è la pienezza del dolore senza rimedio, come irrimediabilità di ogni dolore; non l'angoscia per questo o per quello, ma l'angoscia per questo e per quello in quanto, angoscia determinata, è di per sé l'esperienza dell'angoscia assoluta, essenziale – la crisi⁴⁸. La crisi è l'impulso, come comprensione che nasce dal naufragio dell'intellezione.

La cura è il soffermarsi; e il passare oltre che avviene dove non c'è soluzione, e l'intelletto si affatica nel conflitto irresolubile. La permanenza opera, e il passaggio sottila dalla ricerca della soluzione, con il suo affanno cieco, alla realizzazione dell'impossibilità; permanere nell'esperienza del blocco che perdura. Se la coscienza realizza l'impossibilità della soluzione e l'inefficiacia dell'ostinazione a sciogliere il conflitto; se attenua la presa, è già oltre – dove riprenderà in altro modo la medesima lotta. Ma è grazie all'affaticarsi del lavoro che la coscienza ne realizza la vanità. La comprensione è dunque dopo il lavoro, e tuttavia grazie al lavoro. Il lavoro è nel non comprendere, e del non comprendere; la comprensione è dopo quel lavoro, e non nei termini di quel lavoro. La coscienza comprende grazie al non com-

prendere, che non diviene mai comprensione, in quanto la comprensione non è il superamento intellettuale di un'incomprensione determinata: la coscienza comprende perché entra nell'orizzonte nuovo, e si lascia alle spalle i termini irrisolti, ma non più accumulati, di un conflitto invecchiato. Così il passaggio, la comprensione, è grazie alla forza bruta dell'intelletto e alla sua frustrazione – non alla sua intelligenza. L'acume dell'intelletto è il tramite ottuso di una comprensione aliena che lo eccede: oscura e indeterminata (nonostante Hegel la dica 'ragione') quanto l'intelletto è chiaro, inequivoco ed esclusivo. Il sollievo del comprendere non è per l'intelletto, né durante il dolore che non si allontana e la fatica che non scema.

L'azione della coscienza è dunque il patire, la «pazienza» di «prendere su di sé l'immane fatica»⁴⁹. L'energia del sostenere è l'energia dell'esporsi soggetto a e non soggetto di. È l'energia del lutto inconsolabile⁵⁰, della possibilità di reggere l'irrimediabile implacabilità, «la morte senza significato»⁵¹. Il primo passo è un passo indietro: rinuncia all'azione e all'efficacia dell'intellezione, per accasarsi in uno spazio di esistenza – che è dolore, limite, angoscia⁵². Da cui un «passare oltre» che «è come quando, nel mondo umano, ci si rimette da un dolore»⁵³. Non c'è comprensione del lutto, se non dopo il lutto; ed è un capire che significa soltanto essere oltre, al di là del bisogno di capire; non essere più in lutto. Il lutto non viene mai compreso, perché se la coscienza può davvero capire il lutto, viscerare il lutto e tenerlo di fronte a sé, si libera immediatamente del lutto – con la semplice distanza dell'intellezione. Non potersi liberare del lutto, insensato come la morte, significa dunque permanere costretti nel lutto, fino a che il lutto non è superato; quando la vita ha di nuovo preso il sopravvento sulla morte, senza averla sconfitta. L'opacità del lutto, e il suo imprevedibile esaurirsi, è lo scacco dell'intelligenza che è l'energia dell'intelligenza, energia della vita: dove l'azione è la passione, e la passione l'impulso e il primo, insondabile, motore⁵⁴. Passione del negativo, del non essere, del lasciare agire – senza capire.

Nel trovare se stessa la coscienza perde se stessa⁵⁵. La coscienza perde effettivamente tutto: e la morte è il simbolo di ogni perdersi e distruzione, da cui niente può essere salvato, se ha da essere posseduto⁵⁶; la coscienza possiede ciò che ha potuto perdere. La morte è il punto cieco, l'oscurità di sé cui

41 FREUD, VI, 329-30.

42 JUNG, XVI, 58.

43 GIRAN, K.G., *Il profeta*, Milano 1988, 68-9: «your pain is the breaking of the shell that encloses your understanding».

44 *Ibidem*, 69.

45 D.W. WINNICOTT, *Dalla pediatra alla psicoanalisi*, Firenze 1991, 313. JUNG, XVI, 200.

46 D.W. WINNICOTT, *Dalla pediatra*, cit., 343.

47 *Ibidem*, 315.

48 *Ibidem*, 343.

49 PHG, 25 (17).

50 FREUD, VIII, *Lutto e melanconia*. Anche F.R. ANKERSMITH, *The Sublime Dissociation of the Past: or How to Bet (come) What One Is no Longer*, «History and Theory» 40 (2001), 295-323.

51 PHG, 322 (370); A. KOÛËVE, *Introduzione*, cit., 182.

52 M. HENDEGGER, *La svolta*, cit., 15; Id., *Il concetto*, cit., 188.

53 M. HENDEGGER, *La svolta*, cit., 13.

54 FS 92-3.

55 PHG, 283 (326).

56 PHG, 114 (122).

va incontro la coscienza, nella convinzione di doversi, senza rimedio, rassegnare. La rassegnazione, ancora più dell'inane affanno esplicativo e coercitivo dell'oggetto, o come suo risultato, è il modo della coscienza di darsi all'esperienza di sé. Alla morte e al dolore non può che rassegnarsi. Così la coscienza va incontro all'«Ombra nera»⁵⁷ che incombe, affianca, e infine risolve in sé ogni diffeziosa oscurità che la coscienza può invece evitare – senza sapere di andare incontro a sé. La morte è universale, il negativo in quanto tale, e al tempo stesso particolare; determinata come il compito impossibile che individua l'«itinerario dell'anima»⁵⁸ per ogni coscienza individuale. Le molte facce della morte, i molti modi di morire, e di morire nel vivere, sono i punti ciechi più diversi che in ogni coscienza assumono il ruolo e il peso del negativo: i tratti «più segreti, più penosi, più intensi, più teneri, più vergognosi, più angosciosi, più bizzarri, più immorali» che ogni coscienza reca in sé⁵⁹; «l'aspetto inferiore e perciò nascosto», «la debolezza ch'è implicita in ogni forza», la notte che è nel giorno e «il male presente nel bene»⁶⁰. Il terrore, il rifuggire, l'evitamento rimangono a segnalare il punto critico, l'inevitabile inesplicare, la cui occasione e forma non cessano di mutare.

La morte è l'esperienza completa di sé, che è la passione del negativo. Morte non come annientamento, ma come esperienza dei gradi di annientamento che preludono l'annullamento. L'esperienza della morte è il confronto con la morte, la sua passione, che accade nella vita e per amore della vita⁶¹. L'esperienza della morte è l'esperienza della vita, in quanto «assume la morte e ne fa una coscienza più acuta della vita»; nell'immanenza del morire che la pervade, «la coscienza della vita è radicalmente coscienza della morte» perché in essa esperisce il limite e l'energia del limite – esperisce che l'energia è il limite⁶². Se nella coscienza è la coscienza del limite, il limite è da parte sua l'energia della coscienza, così che la coscienza aliena dal proprio limite è la coscienza aliena dalla vita. La morte, il negativo, è l'energia che viene alla psiche dal semplice sostenere e non poter ignorare la pienezza di sé, che è trovarsi a subire la pienezza del limite e di ciò che limita. La piena esperienza di sé è il confronto con la negazione di sé, complemento opaco che per un'infinità di motivi, e in un'infinità di forme, la coscienza non vuole incontrare; essa subisce così l'esperienza di sé nel modo della passione.

La morte è non rifuggire il morire, prima di morire. Non fuggire l'idea stessa del morire, l'attesa e la paura: poiché la coscienza teme e subisce il dissolversi come assoluto dissolversi, senza mai dissolversi – prima di incon-

trare la Morte. La morte è dunque angoscia della morte, come lavoro sulla morte; è «l'atteggiamento dell'angoscia della morte» che fa l'esperienza dell'assoluto morire, senza mai morire⁶³. È angoscia di una fatica che perdura, sostenuta e vissuta, lavoro di ciò che è vivo e che prolunga, perché è vivo, l'esperienza del dolore. L'esperienza del vivere è l'esperienza non della morte, ma «dell'*iterum mori*, della morte reiterata»⁶⁴. Il dolore, la possibilità di avvertirlo acutamente, è il segno della vitalità della vita. Dunque l'esperienza della morte non è altro che l'esperienza di un certo genere di vita, che non sopprime, vivendo, l'angoscia della morte⁶⁵. Questa vita – essere nella morte per la morte, essere nell'angoscia – riconosce la propria energia nell'opposto di se stessa, con cui si congiunge; non è dissoluzione o amore della dissoluzione, è amore della vita che passa per la morte, e amore della morte in quanto amore della vita. La dissoluzione definitiva ha il suo tempo, ma nella vita la coscienza lotta con la sua accettazione, non con la sua attuazione. Così la psiche muore a se stessa per vivere – prima di morire.

Hegel dunque non afferma che «la realizzazione [...] può compiersi interamente solo nella morte effettiva, cioè proprio mediante l'annientamento», ma che alla realizzazione, o piena esperienza di sé, «basta il solo rischio della vita», cioè l'esperienza penosa del negativo; infatti, «solo la vita in presenza della morte è la 'vita dello Spirito'»⁶⁶. La piena esperienza di se stessa non è dunque per la coscienza, secondo Hegel e malgrado Hegel, l'esperienza vera e completa, assoluta e definitiva; perché il vero e il tutto sono il peso della statuzione che esclude l'esperienza stessa, che è il darsi alla cosa nei suoi termini senza termini di paragone. Il vero e il tutto è l'esclusione di «quell'attenzione a ciò che è presente», *die Aufmerksamkei auf das Gegenwärtige als solches*, «la quale viene detta esperienza»⁶⁷. Lo zelo di verità e completezza (di controllo e dominio) esclude la piena, cioè immediata, esperienza della morte; l'attenua e la fissa sotto la rigidità dello sguardo esteriore, che non scende in quel travaglio e non vi si mescola.

La piena esperienza è semplicemente l'esperienza che non fugge e disprezza: che non accaparra, nel deposito colmo di conoscenza, un «consolante tesoro di verità»⁶⁸. Il «totale contenuto»⁶⁹ è la penosa leggerezza di un disporsi che non è affermare, ma darsi senza possedere. È la leggerezza di un modo, non l'ingombro di un possesso. Modo che non è «insofferenza», ma passione dell'itinerario; «sopportare la *lunghezza* di quest'itinerario» nel

57 JUNG, XVI, 226.
58 *PhG*, 55 (50).
59 JUNG, XVI, 191.
60 *Ibidem*, 226-7; FREUD, VIII, 314-6, 370-3.
61 M. MERLEAU-PONTY, *L'esistenzialismo in Hegel*, in *Id.*, *Senso e non senso*, Milano 1962, 93.
62 *Ibidem*, 91, 90: 93.

63 A. KOJEVE, *Introduzione*, cit., 153; 152-4.
64 JUNG, XVI, 273; M. HEIDEGGER, *Il concetto*, cit., 146: «morte continua».
65 A. KOJEVE, *Introduzione*, cit., 147.
66 *Ibidem*, 710, 712; 704; E. JÜNGER, *Oltre la linea*, cit., 104; D. W. WINNICOTT, *Gioco e realtà*, cit., 248.
67 *PhG*, 13 (5).
68 *PhG*, 33 (25).
69 *PhG*, 25 (17).

«*soffermarsi* presso ciascun momento» che viene sperimentato «assoluto»: non perché definitivo, ma come sciolto da altro⁷⁰. Il disporsi è la «pazienza [...] di prendere su di sé l'immane fatica», «in ciascuna forma»⁷¹. Disporsi a non fuggire la turba di figure e forme oscure che nella vita, dando vita alla vita, preludono alla morte.

IV

ALIENAZIONE, PROIEZIONE

L'uomo getta in avanti la sua ombra
e solo avvolto in essa si lancia verso ciò che vuole.

L'uomo è inciampato in se stesso,
si è aggrovigliato nella sua ombra.

Maria Zambrano

La coscienza fugge se stessa, ma crede di fuggire l'oggetto¹. La difficoltà del percorso, il suo distendersi, è l'oltrepassamento dell'alienazione, cioè il riconoscimento di se stessi nell'oggetto che si mostra indipendente ed estraneo. La coscienza fugge la dipendenza dall'oggetto, che le impone limiti e dolore: ma non soltanto dovrà accostarsi all'oggetto vincendo – seppur costretta – la repulsione; dovrà addirittura riconoscere che per il tramite dell'oggetto, nell'oggetto, viene occultato il dolore e il limite che essa stessa si impone. È l'oggetto che dipende dal soggetto: all'oggetto la coscienza affida la morte e il dolore di cui non riesce a farsi carico. La morte e il dolore che essa stessa infligge a se stessa. La difficoltà dello spirito è così l'enigma dell'autodistruttività, la forma più oscura del negativo di sé, più della morte stessa, che la coscienza deve riconoscere e assumere. L'«enigma» oltrepassa il semplice problema economico, di pesi e misure²; e la coscienza ne viene curata – perché da questo, non altro, lo spirito si cura – senza che essa e il noi ne comprendano, mai, la ragione. La spiegazione del masochismo è fra i miti della psicanalisi, ed è un mito tanto più quantitativo, idraulico-meccanico, quanto il piacere dell'autodistruttività è di natura «qualitativa»⁴, ossia esplicabile soltanto mediante se stesso, dunque inesplicabile: eccedendo ogni commensurare, esso manifesta «la paradossale oscurità della vita»⁵. La triviale della spiegazione contrasta con il senso opaco e denso dell'autodistruttività: ancora una volta, la difficoltà è vivere, non spiegare. Qualitativo significa che la psicologia non farebbe affatto «un grande passo avanti», nella spiegazione di qualcosa che già si è dato all'abbraccio della compassione⁶. Così Freud comprende il masochismo quando smette di spiegarlo e ritorna al libero discorso della sua presenza. Nel discorso dell'autodistrutti-

1 FREUD, X, 275; XI, 194

2 FREUD, *Il problema economico del masochismo*, X, 6.

3 FREUD, XI, 204.

4 FREUD, X, 6.

5 JUNG, XVI, 304.

6 FREUD, X, 6.

70 J.-L. NANCY, *Hegel*, cit. 43: «come assoluzione, cioè come rottura di legami, distacco e messa a nudo – non come assolutizzazione» (e oltre).

71 *PhG*, 25 (17).

vià la coscienza esperisce la fuga da se stessa; dallo sconcerto della croce che essa stessa, non la Moira o la Necessità, impone a se stessa⁷.

La coscienza non è consapevole, non riconosce se stessa. Rifiuta di farlo, si ostina a mantenere diviso e irrelato ciò che è unito. La resistenza è il segno di ciò che la coscienza già sa, e non vuole riconoscere, l'unità che la opprime liberandola, e che liberandola l'opprime. La coscienza fugge l'oggetto in cui ha sacrificato la propria autonomia, oggetto che è la reificazione irrigidita della libertà e identità negata: lo fugge o lo controlla – cioè lo fugge – temendo il peso che le vela la libertà, o temendo il peso stesso della libertà. L'autonomia di essere nient'altro che se stessa. Nell'oggetto che domina o teme la coscienza teme e spegne se stessa. Affidando la propria necessità a una necessità esteriore, che le offra il vano sollievo di un'esecrazione dell'altro.

Eppure la coincidenza dell'esterno e dell'interno, per quanto inconsapevole e in quanto inconsapevole, è il presupposto del cammino, a prescindere dall'esito; e il cammino è la pienezza del percorrere che prevale sul giungere. Se il fine della terapia è la fine della terapia, la terapia è al di qua del fine, è il camminare e non il terminare: questo è il discorso della psicanalisi, la sua pienezza. Allo stesso modo il fine della fenomenologia è il compimento – nel senso di un annullamento – di tutto ciò che è stato vissuto nel percorso, faticosamente e provvisoriamente; la pienezza della fenomenologia è l'incerta provvisorietà della coscienza. L'itinerario è sotto il segno del non comprendere, dell'incoscienza: in ciò trova il massimo cruccio e l'identità sostanziale, così che la fine del percorso è la perdita della dimensione fenomenologica e psicanalitica. Nessun compimento compensa la perdita di ciò che per tanto tempo e spirito è stato il connotato essenziale. Il cammino della (in)coscienza è il guadagno di se stessa che porta alla psiche la perdita di se stessa, come procedere coraggioso e avventuroso. Il superamento dell'alienazione minaccia la quiete del compimento, dove il negativo ha cessato di essere e agire; negativo che era la vita del procedere. E il ritiro della proiezione significa la fine del sogno e illusione; è il distacco dall'oggetto che viene restituito a se stesso – non senza rimpianto per la giovinezza delirante, dove l'interno poteva essere l'esterno, il soggettivo addossato all'oggettivo. Il percorso è allora, per la coscienza, la realizzazione di essere l'oggetto, la quale libera l'oggetto: quando la coscienza assume la proiezione, riconosce il soggetto nell'oggetto e lo ritrae, affrancando se stessa e l'oggetto.

Ma se il ritiro del soggetto libera l'oggetto (non in Hegel), è grazie al riconoscimento dell'identità, che è il lavoro del percorrere: il soggetto affranca l'oggetto, perché ha accettato di riconoscersi in esso. Il lavoro del percorrere è il faticoso riconoscimento di un'indistinzione che è subita, in quanto è rifiutata. La liberazione dell'oggetto è, eventualmente, dopo il cammino e gra-

zie al cammino come realizzazione di un'unione. L'asperità del percorso è invece la coscienza che nega se stessa nell'oggetto, che si estranea nell'eterogeneo, dove essa è completamente in quanto completamente nega e rifiuta. La potenza della negazione annienta l'oggetto sotto il peso di un soggettivo inconsapevole, che è immediatamente l'oggetto. L'unione immediata con il contrario, l'altro dove la coscienza aggredisce la propria oscurità, è la sottmissione all'oggetto come ignoranza dell'oggetto: di ciò che l'oggetto è come soggetto, e di ciò che esso è, libero dalle spire del soggetto. La coscienza vuole ignorare che l'oggetto, nel suo essere e agire, è lei stessa, e quest'ignoranza è la completa sottmissione, perché nel rapporto immediato con l'estraneo che non è tale, la coscienza è agita da se stessa. La coscienza si agisce per mezzo dell'altro, credendo nell'altro e senza sapere se stessa; perciò è vittima di se stessa, dei moti che la sua opacità abbandona all'oggetto.

Riconoscendo l'identità dell'estraneo la coscienza media il proprio rapporto con l'oggetto, lo elabora, lo arricchisce, e interrompe la coazione attraverso la riflessione: all'agire subentra il riflettere. Se controlla o spezza il nesso con l'oggetto, agendo nell'immediatezza che non riconosce la soggettività dell'oggetto, la coscienza ottiene il dominio di ciò che è estraneo perché rimanga estraneo; ottiene così l'opposto del dominio, che è la stessa cosa: la sottmissione a un legame coatto. Nella relazione di potere, che richiede l'oggettualità esteriore dell'oggetto del dominio e l'ignoranza dell'identità con l'estraneo, «noi assistiamo [...] alla lotta contro un nemico, contro il quale la vittoria è piuttosto una sottmissione: aver raggiunto un contrario significa piuttosto smarrirlo nel suo contrario»⁸. La vittoria contro il nemico estraneo è la sottmissione a esso, in quanto sottmissione alla volontà di dominio. Nel dominare, la coscienza è dominata dal dominio: questo è il senso della proiezione. Che il dominio sia infitto o subitico, è sotto il segno del dominio, che è la relazione esteriore con l'esteriore. Il dominio è la relazione di dominio, a prescindere dalla sua direzione e dal ruolo che vi assume la coscienza. La relazione di potere è così l'inconsapevole indistinzione dei ruoli: il signore domina il servo e ne è dominato, il servo domina il signore e ne è dominato. Nella schiavitù del contrario, la coscienza è schiava di se stessa – tiene in schiavitù la propria alienazione, il sé protettato, se stessa.

Fenomenologia e psicanalisi sono la cura del sé dalla condizione inconsapevole per cui l'interno è immediatamente l'esterno: l'immediatezza dell'esteriore è la rinuncia a sé, come «sapere [...] di cose oggettive in contrapposizione a se stessa, e di se stessa in contrapposizione a quelle» dove la coscienza soffoca la mobile dinamica del sé⁹. Il percorso è la cura all'infelicità del non riconoscersi nell'«assoluto esser-altro»¹⁰, è rimedio alla «perdita

8 *PhG*, 122 (133).

9 *PhG*, 23 (15).

10 *PhG*, 22 (14).

dello spirito»¹¹. Nell'emergere alla coscienza, l'identità ottiene realtà, e lo spirito si libera nel riconoscimento di una relazione dove prima era il legame di dominio e dipendenza dall'oggettualità esteriore; lo spirito è libero quando riconosce la propria estensione, e la dipendenza da se stesso. Il paziente è guarito quando cessa di estendersi inconsapevolmente, di dar corpo ai propri fantasmi nelle cose del mondo; quando nelle cose riconosce i propri fantasmi, la propria estensione, e ritira dunque la proiezione, lasciando libere le cose. Se qui si prefigura una divergenza – il divenire sé dell'assoluto esser-altro o la restituzione dell'assoluto esser-altro all'assoluta alterità – è negli esiti e non nel percorso, dove regna l'inconsapevolezza dell'immediato e agito: qui il senso coincidente è il riconoscimento dell'interiorità dell'esteriorità. Anche nella coazione l'esterno è interno e l'interno esterno, ma immediatamente. Ciò che è soltanto interno e che dunque rifiuta interiorità all'esterno, «il puro autoticonoscersi entro l'assoluto esser-altro»¹², dove non vede che cosa inerte, è per questo immediatamente esterno, e sottomesso all'esterno. Sottomesso all'opaca oggettività, in cui la coscienza oculta se stessa. L'assenza di coscienza, la mancanza del sé, rende la coscienza proprio l'opposto, da cui essa prende distanza. Essa è ciò da cui prende distanza – ciò cui non riconosce niente in comune né vuole averlo – proprio perché ne prende distanza: «ciò che è posto *soltanto* nell'una astrazione, è *immediatamente* posto *soltanto* anche nell'altra. Per conseguenza, ciò che è solo un *interno*, è anche con ciò solo un *esterno*; e ciò che è solo un esterno, è anche solo, anzi tutto, un *interno*»¹³.

Il ritiro della proiezione e il superamento dell'alienazione è soltanto il loro riconoscimento, come superamento dell'immediatezza. E il lavoro minimo e immane di togliere il *mir*, l'unico lavoro della coscienza e della terapeuta: il cambiamento di segno, frutto del lavoro poco eclatante del servo e del paziente. È il cambiamento che consegna il mutamento allo spirito, senza agire sullo spirito; restituendo la vita allo spirito, senza intrudere nello spirito; senza, d'altra parte, assumere l'imperurbabilità della consapevolezza oggettivante e di un'accoglienza distante, anzi scendendo nello spirito e nella sua parte più oscura dividendone l'oscurità. Impastando se stesso nel fango dello spirito, nella sua terra e nel suo sangue, il riconoscimento affranca lo spirito abbracciando lo spirito. Nel riconoscimento la coscienza impara a esercitare la compassione e si accosta alla compassione del noi, replicando verso se stessa l'abbraccio che la libera.

La difficoltà è l'assunzione di ciò che è rifiutato, rigettato, misconosciuto. In generale, la coscienza ha da riconoscere se stessa nell'esteriore; riconoscere quanto di se stessa è nell'oggetto che appare estraneo a se stessa,

come non-io: ciò che io assolutamente non sono, che non è possibile che io sia, e che io non voglio essere¹⁴. La coscienza deve trovare se stessa, per riassumersi, in ciò che di sé ha misconosciuto nell'estromissione, estraniamento, deiezione. Deve assumersi il peso di correggere questo rifiuto¹⁵.

Il rifiuto, l'inconsapevolezza, nega ciò che il soggetto proietta e aliena nell'oggetto; è la convinzione, difesa con accanimento, secondo cui i tratti dell'oggetto, il suo essere e agire nei confronti del soggetto, sono indipendenti dal soggetto, privi di spirito. Il non-io è contrapposto all'io, non ha niente a che vedere con l'io; così che il non-io non è semplicemente contrapposto all'io, ma rifiutato dall'io. Il non-io 'urta' l'io¹⁶, nel senso di una repulsione: l'io ne avverte repulsione. Il non-io non sta semplicemente di fronte all'io, ma lo urta e lo perturba. Questo l'effetto sulla coscienza, del ritorno dell'alienazione della coscienza¹⁷. Nell'oggetto, la coscienza è perseguitata dal fantasma della coscienza, che è la sua ombra.

Così la coscienza vive ottennebrata l'asservimento all'oggetto: attribuendo al caso, alla fatalità, alla brutalità naturale il suo subire se stessa, ciò che essa stessa si infligge e inconsapevolmente impone, tramite lo schermo della cruda necessità esteriore¹⁸. Il lavoro è la riassunzione della necessità misconosciuta, addossata all'esterno. In effetti è pensoso per la coscienza, quasi naturale, attribuirsi la necessità negativa che ha facilmente spostato sull'oggetto dell'esecrazione. Il rapporto con l'oggetto, il lavoro su di esso, è ciò che nessuna coscienza – né signorile né servile – vorrebbe spontaneamente sobbarcarsi. Il lavoro sull'oggetto porta al riconoscimento di un rifiuto; le ragioni dolorose di questo rifiuto costituiscono la sofferenza dell'io nel percorso di affrancamento dall'infelicità.

Rifiuto e inconsapevolezza sono negazione, e negazione è qui negazione della realtà psichica, perdita di spirito: l'io non riconosce la proiezione, il proiettare stesso, e nell'esteriore alcuna realtà interiore. Se la negazione può spingersi a negare la realtà psichica fino nella psiche stessa, rifiutando la psiche in quanto psiche, ovunque, la coincidenza del percorso fenomenologico e terapeutico riguarda soprattutto la sola parte di sé che la psiche nega nell'oggetto. Il lavoro non insiste sull'assolutizzazione del soggetto o dell'oggetto, ma sul passaggio sottile dall'uno all'altro, loro frizione, scambio e identità in direzione della più ampia possibilità di scambio e identità. La negazione non vuole lo scambio nella relazione, blocca il fluire del rapporto; ostacolando, anche, il riconoscimento dell'indipendenza reciproca, quando sia possibile. La negazione della proiezione esclude in principio la li-

11 *PhG*, 23 (15).

12 *PhG*, 22 (14).

13 *Enc* § 140; JUNG, XVI, 227: «solo i contenuti inconsci possono proiettarsi», IX, 1, 62; XI, 1, 25; XIV, 488-9; S. LANDUCCI, *Hegel*, cit., 125.

14 JUNG, XVI, 267.

15 JUNG, IX, 1, 19.

16 Urto è *Anisof*: J. G. FICHTE, *La dottrina della scienza* (1794), Bari 1971.

17 FREUD, *Il perturbante*, IX.

18 *PhG*, 29 (21); FREUD, IX, 207-8; S. LANDUCCI, *Hegel*, cit., 230-1.

suo rigore, morale e conoscitivo, il sé perimetra il magro possesso, nitido e senza macchia, di una prigione deserta.

L'esperienza di sé si compie nel come, non nel quanto. Il percorso non chiude il cerchio, perché avverte la vastità insondabile (della psiche, del mondo) che annulla il progredire quantitativo. Di più: lo spirito affronta l'alienazione nello sconcerto inestinguibile dell'infinità qualificativa: la *Bildung* è il formarsi dello spirito nello scacco continuo della forma perennemente inadeguata al rinnovarsi dell'urto. Il superamento dell'estraneazione è per la coscienza il coraggio – o la necessità – di esporsi all'urto rinnovato dell'alienazione. L'alienazione è così la paura della coscienza, il suo negare e la negazione del percorso, ma anche l'aprirsi e percorrere. E il percorrere nello sconcerto, per superare lo sconcerto e per non superare lo sconcerto; l'incontro dello sconcerto come deiezione e vita del sé insieme, la scelta dello sconcerto per superare lo sconcerto, e il superamento dello sconcerto, la brutta alterità, per incontrare lo sconcerto. Il percorso della coscienza è l'educazione della coscienza al superamento dello spaesamento nel rinnovarsi dello spaesamento, per rinnovare lo spaesamento²⁵. L'alienazione è ciò che la coscienza deve superare e non deve superare. Il compiersi del come non è infatti la leggerezza dell'incontro, e la libertà dall'alienazione; è il riconoscimento stesso dell'alienazione come croce, senso e motore del percorrere: l'accettazione del confronto, l'uscita dalle mura protette della forza vuota. È la disposizione in relazione all'alienazione, che assume l'alienazione e il suo duro compito; non il «buon grado» dell'alienazione²⁶; è l'odio dell'alienazione per amore dell'alienazione. L'alternativa della coscienza è così la fatica del cammino senza termine, intrecciata alla deiezione, o la *stasis* dello sguardo dall'alto e da lontano sull'oggetto dell'esecrazione.

La consapevolezza compiuta in quanto consapevolezza del tutto non è un ideale, è il non senso. La mancanza di consapevolezza totale non è il limite da colmare, è lo spirito del percorso dello spirito, in quanto è libero. Lo spirito è libero quando si dispone verso il limite, non quando lo supera. La presa di coscienza porta alla luce il poco di un quanto – poco al punto da essere un quale – che dà la cifra di un come: è l'oggetto su cui il come è maturato, e si è messo alla prova. Le profondità strappate alle acque sono bassifondi, lo *Zuiderzee* è lo stagno della «libido stagnante»²⁷ prosciugato dallo stagno, e si apre su abissi inesplorabili²⁸. Il valore non è l'estensione, ma il modo della bonifica, il suo significato per la dinamizzazione della psiche. L'inconscio rimane inconscio, e così l'alterità, e il sé negato nell'altro – però integrati, nello scambio più agile con la luce della coscienza²⁹. L'oggetto è re-

stituito al soggetto, per quanto questo lo riteneva un estraneo, e nell'estraneità era inconsapevole di se stesso; l'inconscio è l'identità dell'alterità. Ma né l'inconscio viene prosciugato, né l'oggetto cessa di urtare e provocare, riproponendo di figura in figura il medesimo compito alla coscienza: vince-re la repulsione, integrare, accogliere. Questo, perlomeno, fino alla fine. Prima della fine – cioè l'analisi, cioè la fenomenologia, che sono il non finire – è la presenza ricolma dell'inconcluso³⁰, la pienezza inquieta dove Hegel incontra la psicanalisi.

In virtù di tale pienezza mobile, la coscienza «si rassegherà di buon grado», o forse suo malgrado, «al fatto di doversi aspettare sempre qualcosa di nuovo sia dentro che fuori di sé»³¹. Però è l'ideale assoluto di cui Hegel può essere liberato, e che non è l'aspirazione della psicanalisi, nemmeno in Freud, ad acuire la rassegnazione, se non a sostituirla. L'esperienza di sé non è compiuta, in quanto il sé è alienato, e non si dispone apertamente; d'altra parte è inconclusa e alienata, se è un'esperienza, *peira*, prova e saggio. Il modo dell'apertura è l'assunzione della responsabilità dell'oggetto, e questa non viene charita, ma differita ed elusa, dalle sollecitudini realistiche o idealistiche. Che non intendono lo sconcerto, il *novum*, ma lo estinguono; nell'opposizione, intendono il medesimo dominio dell'oggetto. La responsabilità dell'oggetto significa molto meno, e qualcosa di diverso; è soltanto farsi carico, da parte del soggetto, di ciò che ritiene di subire dall'oggetto. (Non-io che è, evidentemente, anche la psiche altrui, la persona in quanto altro, oggetto). L'esperienza che è in grado di esperire, che non è la conferma reiterata di se stessa, libera l'oggetto, è la sua libertà. Il ritiro della proiezione lascia libero l'oggetto; di ricominciare a provocare il soggetto. Restituito a se stesso, l'oggetto non è supporto di conferma alla violenza del proiettare psichico, non lo compiace, non ne è complice. La vita dell'oggetto è stare in relazione col soggetto, non in suo potere.

Oggetto è dunque correlato del soggetto, benché non dedotto o implicato dal soggetto; in quanto la relazione è libera, non proiettiva, l'oggetto non è in alcun modo previsto dal soggetto. Mentre l'oggetto proiettivo è fin troppo necessario e prevedibile, l'oggetto affrancato è nel darsi gratuito e imprevedibile della relazione. È ciò su cui la coscienza si misura, che la mette alla prova: l'agente dell'integrazione. Ed è oggetto inerte e domestico soltanto come correlato di una coscienza alienata. Oggetto e coscienza si corrispondono, povero e statico l'uno, alienata e infelice l'altra. Così che la reale realtà dell'oggetto si dischiude grazie a ciò che la coscienza esperisce e scopre con l'oggetto – ma di se stessa. La reale liberazione dell'oggetto indica la libertà dello spirito: il realismo e la realtà si mostrano alla psiche matura e dispiegata. È questa che garantisce all'oggetto l'indipendenza di non ri-

25 A. KOJÈVE, *Introduzione*, cit., 152-4.

26 FREUD, VI, 538.

27 JUNG, IV, 266.

28 FREUD, XI, 190.

29 JUNG, XIV, 165.

30 FREUD, VI, 538; JUNG, XVI, 128.

31 FREUD, VI, 538.

dursi a schermo fantasmagorico dell'immaturità psichica – l'inconsapevolezza che al tempo stesso scarnifica ed enfa l'oggetto.

Finché la coscienza non compie l'esperienza di sé nell'oggetto, realizzando lo sconcerto di quanto soggetto essa gravi sull'oggetto, l'oggetto rimane la caricatura di se stesso, e sopporta il realismo di una realtà che non gli è propria. L'oggetto diventa liberamente oggetto quando la psiche realizza la profondità dell'estrofflettersi sull'oggetto. Ma durante il percorrere l'oggetto è proiettivo e psichico perché la coscienza è inconsapevole: l'oggetto fenomenologico e terapeutico non è altro che l'inconscio – ciò che racchiude e concentra in sé le possibilità del per sé. Dell'inconscio reca dunque le infinite contraddizioni e oscure minacce; e il lavoro della coscienza è la fatica dell'interazione con la potenzialità compressa, che persiste nell'apparenza, *Schein*, della semplice certezza di un'immediata, oggettiva superficie³². Il lavoro sulle illimitate facce e venature dell'oggetto lavora sulla psiche tramite l'oggetto, la cui ricchezza è la dovizia alienata dalla psiche.

«Dissolvere le proiezioni» è «restituire il loro contenuto a chi lo ha perso per alienazione»³³; significa la liberazione dell'oggetto da uno «spaventoso fardello»³⁴, indipendentemente dal destino ontologico dell'oggetto. A sua volta ciò significa attribuire all'oggetto quel tanto di spirito che lo gravava; attribuito proprio in quanto viene sottratto, perché la sottrazione è tramite previo riconoscimento di ciò che porta via. La presa di coscienza del potere e dell'estensione dello spirito è il coincidere di libertà e appropriazione dell'oggetto. Il cammino ulteriore della coscienza, arricchita di consapevolezza, è oltre il percorso fenomenologico e terapeutico: è della psiche che è in possesso di se stessa e si affaccia, matura, nell'aperto. Invece il percorso porta alla maturità, ossia responsabilità di ciò che la psiche è. Congiuntamente, l'oggetto distende l'innamane psichico che porta in principio senza consapevolezza: la superficie si incespa e complica e tuttavia, meno opaca, in essa traspare la profondità.

Questo è il compito per la coscienza che resiste al carico di se stessa: deve assumere la propria necessità, ovvero tutto ciò che inavvertitamente ha già vissuto sull'oggetto. Il percorrere della coscienza è esercizio di necessità, in quanto retrospettivo³⁵; è ripercorrere l'inconsapevolmente già vissuto, di cui non può altro che prendere atto. Vengono alla luce per gradi le gesta dell'immaturità, che la coscienza può far effettivamente proprie sulla via della maturità. La pena è così la consapevolezza crescente, quasi un sopraffacimento, dell'immaturità – di quanto l'oggetto abbia sofferto. Acuta, quanto più la coscienza si approssima e matura: tanto più la coscienza sa, tanto più realizza quanto non ha saputo – e inferno.

32 *PhG*, 63-70 (61-9).

33 JUNG, IX, 1, 85.

34 JUNG, IX, 1, 2.

35 J. G. FICHTE, *La dottrina della scienza*, cit.

L'autonomia del camminare è la realizzazione della necessità. La coscienza non sceglie niente, nemmeno il cammino; si trova ad aver iniziato, e nel percorrere realizza il già percorso. Realizza quanto non abbia scelto, e la sorprendente circostanza per cui ha iniziato un cammino nell'inconsapevolezza del suo significato. La coscienza sceglie il cammino quando l'ha già scelto, sceglie la propria non scelta, l'assume e le va incontro, la riconosce, benché tutt'altra coscienza – l'assoluta incoscienza – abbia inaugurato l'itinerario della consapevolezza. La coscienza matura, se mai è matura, grazie alla non scelta dell'immaturità. Che non poteva né scegliere, né desiderare, ciò che le appariva come la più dura rinuncia a se stessa. Così la coscienza non sceglie nell'immaturità, né nella maturità. La coscienza realizza ciò che necessariamente è stata, e col realizzarlo si dà a ciò che – necessariamente – è nella sua attualità.

La realizzazione è la libertà, non come possibilità di arbitrio, ma in quanto la coscienza sa cosa e chi sia, e vi coincide; raggiunge la propria necessità placando l'infelicità, che è separazione da se stessa, e non sapere se stessa, ignorandosi nell'oggetto. La necessità è la felicità dove la coscienza può riposare nella catena dell'essenza, come lunga serie di eventi che riconosce costitutivi di ciò che essa è; l'identità che la coscienza inevitabilmente vuole e desidera. La coscienza è felice, non scissa, se coincide con il desiderio, non quando esercita l'arbitrio delle possibilità insignificanti che non può desiderare; se la coscienza sa, sceglie se stessa, mentre nell'inconsapevolezza dispone di possibilità indifferenti. La felicità del coincidere³⁶, con la più inafferrabile casualità dell'identità, dei suoi tratti eccedenti la comprensione, compensa la pena insanabile di assumere la loro pienezza senza eccezione e risarcimento. La coscienza è costretta alla felicità nell'adesione alla piena sconcertante di se stessa, e questa è la sua libertà come necessità che la scioglie da un'altra necessità, la coazione dell'inconsapevolezza.

La felicità è ciò che vale la pena del carico sgradevole restituito dall'oggetto. Oggetto che è dunque, innanzitutto, il costituente delle proiezioni, degli oscuri impulsi o *Trieb* dell'Iq³⁷, emanazione inconsapevole della coscienza. Di nuovo: l'oggetto è l'inconscio, l'inconscio è l'oggetto. Inconscio è l'altro, in quanto proiezione di sé. Oggetto, non-io, altro, che la coscienza trova poi estraneo di fronte a sé nella forma di una «originaria apprensione», concentrato psichico irrigidito nell'esteriorità³⁸. Datà originaria dell'apprendere che è «condizionata solo in parte» – e per la parte che qui meno interessa, se autentica estraneità alla psiche – «dal modo in cui le cose oggettivamente si comportano: per l'altra parte, spesso la maggiore, essa

36 *PhG*, 220 (250).

37 J. G. FICHTE, *La dottrina della scienza*, cit.

38 «L'intelligenza si trova determinata: questa è la sua appartenenza», *Enc.*, § 445.

deriva da fattori intrapsichici, il cui rapporto con le cose generalmente si instaura soltanto per proiezione»³⁹.

Libertà è libertà dalla proiezione, come riconoscimento della sua piena estensione. Lo spazio guadagnato alla coscienza è la psiche inconscia, a premissa di uno spazio ulteriore, qualunque nome esso abbia. La coscienza che assume la responsabilità dell'esteriore rinuncia a scagliarsi contro l'oggetto, dove ha imparato a riconoscere la propria necessità: la comprensione subentra all'esecrare, recriminare, giudicare⁴⁰. Ma la quiete, scemata dell'animità verso l'oggetto, non è del cammino della coscienza: vorremmo che fosse una purificazione progressiva, ma è piuttosto un ripetersi della medesima difficoltà. La coscienza che comprende, e continua a comprendere, non trova pace. La pace è della coscienza, se la trova, dopo l'aver compreso, fuori del cammino; non c'è pace durante il comprendere. Di comprensione in comprensione, la coscienza non cessa di riaggradire l'oggetto nel tentativo di cambiarlo o di respingerlo – respingendo in effetti se stessa. La via della comprensione non concilia la coscienza che quando si è esaurita; durante il comprendere si rinnova sempre lo stesso compito: avvicinarsi e abbracciarsi nell'oggetto, contro la repulsione.

La prima disperazione della coscienza è l'esperienza di sé autonoma e immediata, il deserto dell'esperienza di sé. La seconda disperazione è il riproporsi della lotta con l'oggetto. Ogni volta che la coscienza riesce in un abbraccio, convertendo il logorio acro e ottuso del diniego nell'energia della comprensione, l'estremità si ripresenta in forma nuova; vanifica l'acquisizione e impone alla coscienza l'identico lavoro. La coscienza non si stanca di rioccludersi nell'altro soffocandolo, benché debba scontarne la pena; sembra non stancarsi mai delle proprie oggettivazioni, del ripetersi doloroso dell'alienazione. Spinta da un impulso oscuro, edifica nuove scissioni sulle fondamenta di quelle appena risolte, sobbarcandosi il lavoro, e l'infelicità, di un nuovo ostacolo, pericolo, *exsecrandum*. La seconda disperazione della coscienza è il rinnovarsi dell'infelicità. Ogni volta che ha ritrovato se stessa nell'oggetto, nella «felicità di aver raggiunto la sua destinazione e di vivere in essa», la coscienza ricomincia, «deve uscire da questa felicità»⁴¹. Essa misconosce ciò che ha compreso, rinnega il lavoro compiuto e si ridispone all'urto di una nuova oggettività, di fronte a cui «lo spirito ha da ricominciare da principio», «come se tutto ciò che precede fosse per lui perduto, ed esso non avesse imparato niente dall'esperienza»⁴².

La forza del contrapporre continua a eccedere la comprensione; questa, tuttavia, accade e matura nel «profondo», nel «Sé» e «nella sua profon-

dità»⁴³. Nel percorrere, il profondo è il luogo della comprensione, «memorias»⁴⁴ che conserva il lavoro che la coscienza, la sua ostinata «cecità»⁴⁵ oggettivante, svilisce e nullifica. L'energia del nullificare, il negativo, riversa nel sé la comprensione, come frutto del distruggere. Il profondo è il ricettacolo umbratile del percorso che è l'intera fenomenologia e terapia, compagno oscuro dell'itinerario intellettuale lacerato nella luce violenta di drammi e ostacoli insuperabili e ripetitivi. Il profondo è l'enigma complementare all'incoscienza cosciente: c'è solo la coscienza, e la coscienza non capisce; tuttavia l'ottundimento apre e prelude l'apertura, depositandosi proprio in ciò che esso nega, che per esso non esiste⁴⁶. Il profondo è il margine inafferrabile e paradossale a sostegno della chiusura cosciente, che comprende solo ciò che comprende, nell'esclusione arida di tutto ciò che non comprende. Il non esserci del sé è la solitudine della coscienza, il garante di un deserto solipsistico incapace di ulteriorità: la coscienza è sospesa su un abisso di ulteriorità, galleggia nell'oceano dell'incompreso, ma crede e deve credere che l'esistenza coincida con lo spazio angusto illuminato dal suo sguardo. Eppure nel non luogo si trasfonde il distillato di questa miopia rabbiosa e riduttrice, vera abbondanza del deposito. L'esuberare dello spirito non trabocca i limiti della consapevolezza: soltanto alla fine, come «rivelazione del profondo», la felicità si solleva dall'ombra⁴⁷.

La psicanalisi ha tentato di sondare la forza sorprendente della contrapposizione: il ripresentarsi del sintomo, come ottundimento della coscienza e sua resistenza. Ma si è risolta a darsi al fatto stesso, a dispetto di spiegazioni tanto verosimili quanto tautologiche o estrinseche – superflue, dal punto di vista della cura. «L'elemento decisivo», infatti, «rimane il seguente: la resistenza non consente che si produca alcun mutamento, tutto rimane così com'era»⁴⁸. Ossia: tutto muta malgrado la resistenza, sfruttando la sua energia, ma a sua insaputa. Questo è l'enigma con cui hanno da confrontarsi la coscienza e il noi: la resistenza, e la comprensione come portato del non comprendere. Questo è il peso da sostenere, e tutto ciò che è sufficiente esperire e sostenere. Le spiegazioni cosiddette economiche o quantitative⁴⁹ ridondano la vittoria del più forte, il trionfo della tautologia: il più forte risulta dal risultato, ciò che risulta risulta, niente altro che questo è «l'irresistibile potere del fattore quantitativo»⁵⁰. Tautologia per tautologia, meglio affidarsi a immagini più evocative, per ripetere il dramma della coscienza. Eros e Distruzione⁵¹ intensificano tau-

39 JUNG, IX.1, 99.

40 FREUD, X, 200-1.

41 *PhG*, 195 (222).

42 *PhG*, 433 (496). Sul ricominciare, F. CHIEREGHIN, *La Fenomenologia dello spirito*, cit., 40; S. LANDUCCI, *Hegel*, cit., 65.

43 *PhG*, 433 (496).

44 *Ibidem*.

45 F. CHIEREGHIN, *La Fenomenologia dello spirito*, cit., 40.

46 JUNG, IX.1, 163.

47 *PhG*, 433 (496).

48 FREUD, XI, 535.

49 FREUD, *Analisi terminabile e interminabile*, XI.

50 *Ibidem*, 509.

51 FREUD, *Analisi terminabile e interminabile*, XI.

tologicamente l'infelicità autodistruttrice della coscienza, senza eluderne la presenza, e senza occultare il paradosso dei paradossi, il masochismo.

Infatti non la durezza delle cose, proiezione per eccellenza dell'ottundimento cosciente, ma la coscienza stessa è dura con se stessa, e si infligge infelicità: il mistero più sconvolgente del percorrere, l'ostacolo essenziale e fulcro dell'azione terapeutica, è la constatazione di «una forza che si oppone con ogni mezzo alla guarigione, ancorandosi con determinazione assoluta alla malattia e alla sofferenza»⁵². La pulsione di morte risuona efficacemente il fatto inammissibile della sconcertante crudeltà endogena, e guida lo sguardo a riconoscerla e accoglierla: a esserle in presenza, piuttosto che a cercare il punto di vista estrinseco che riduca l'inaccettabile autolimitazione a epifenomeno di «relazioni quantitative»⁵³. Sguardo così prossimo e aderente – che innegliere la dissintonia sottile – quando si presenta e se si presenta – che innegliere nell'infelicità stessa della coscienza, nei sui termini irriducibili e invalidabili, la conversione dell'energia distruttiva, *neikos*, in *philia*⁵⁴.

Il negativo è l'energia; la forza che la coscienza non riconosce è la medesima a cui si arrestano l'agire e il comprendere. Non può che essere constatata, e tramite la constatazione trasformata nella valenza complementare, l'azione. La trasformazione è tramite il solo riconoscimento, che permanente presso il negativo e l'enigma dell'autodistruttività. La forza non viene estirpata, ma imbrigliata⁵⁵, e l'imbrigliare stesso è in pericolo di spingersi all'estinzione del fuoco psichico, «fiamma divampante»⁵⁶, pura attività⁵⁷. Estirpare il negativo è annullare la psiche, in quanto energia che non si controlla. La scelta è fra l'annullamento dello spirito e lo spirito (in fondo, l'unica scelta dello psicanalista: «il convincimento dell'esistenza dell'inconscio»⁵⁸); per la realtà della psiche, nella disponibilità alla psiche; realtà dei limiti che pone a se stessa e ai noi che la riconosce. Il limite è l'energia di cui vivere e con cui convivere, senza l'intervento che anneghi il fuoco: precario e irresistibile, viene cavalcato senza essere domato. Si manifesta il limite radicale dello spirito e della relazione con lo spirito; e l'invalicabilità di questo limite, se si è deciso per la psiche nel riconoscimento della psiche⁵⁹. L'autodistruttività dello spirito viene compresa, e la comprensione è il tramite della trasformazione – senza che i complementi cessino di passare ed essere l'uno nell'altro: la *dynamis* della psiche è la guerra della psiche⁶⁰.

52 *Ibidem*, 525.
53 FREUD, XI, 609.
54 *Ibidem*, 528.
55 *Ibidem*, 508.
56 *PhG*, 269 (310).
57 J.G. FICHTE, *La dottrina della scienza*, cit.
58 FREUD, XI, 531.
59 FREUD, *Analisi terminabile e ininterminabile*, XI.
60 *Ibidem*, 526.

C'è una viscosità della libido (passione, energia), che può distogliersi dall'ostinarsi proiettivo e fissazione tenace all'oggetto, qualsiasi oggetto, in cui si occultati; che si fissa e si nasconde nella diversità degli oggetti, in cui incessantemente si rinnova⁶¹. Libido indirizzata verso la positività scoperta, negativo trasformato dal cammino e padrone di se stesso, in sé che diviene per sé, profondo che si rivela e gode di sé⁶². E c'è un negativo oscuro, oscillante e contraddittoria energia della vita, psiche infera, ctonia, «pura inquietudine della vita»⁶³, che non può essere compresa né trasformata: in alcun modo ridotta, addomesticata, esorcizzata: perché «proprio questa inquietudine è il Sé»⁶⁴. La scomparsa dell'inquietudine del sé è la scomparsa del sé, nell'atomia dell'assenza di contrasto. Nei confronti del tumulto del sé, turbolenza che sconvolge, si è sempre ai margini della psiche; si ha sempre sconcerto, paura, e sempre la comprensione non guadagna passo verso la comprensione.

Se dunque il ricominciare è cecità e disperazione, è anche vita della coscienza che percorre l'inesplicabile, ricondotta senza posa alla presenza taologica del discorso psichico. La pienezza dello spirito, l'esuberanza del calice⁶⁵, si esprime nel reiterato imporsi della presenza. Non c'è soluzione del mistero, ma presenza nel mistero. C'è comprensione che accoglie senza condizione il mistero; abbondanza e pervasiività dell'enigma, che si arricchisce senza progredire, mai, verso la soluzione. La negatività del proiettare, il negativo che si proietta e sottrae allo spirito una certa vita dello spirito, viene convertita nell'equilibrio compromissorio fra morte, odio e *philia*; fra pura inquietudine psichica e l'inevitabile proiezione oggettivante, con il suo portato di rassicurazione: in quanto il proiettare distanza e raffredda la psiche. Conversione attraverso il comprendere che è, per la coscienza, «la piena esperienza di se stessa»⁶⁶. La negatività rivela ed effettua la positività nell'abbraccio dello sguardo da vicino, ampio e molto paziente, della coscienza che non fugge la piena esperienza di sé come esperienza semplice di sé; abbraccio della coscienza che riesce ad avere esperienza di sé. La conversione della cieca distruttività dello spirito è grazie alla comprensione di se stesso, o qualità del disporsi: incondizionato, dischiuso esperire dello spirito che vive «fino in fondo» lo sconcerto dello spirito⁶⁷.

61 FREUD, XI, 524.
62 *PhG*, 433 (496).
63 *PhG*, 34 (27).
64 *PhG*, 20 (12).
65 *PhG*, 433 (496).
66 *PhG*, 55 (50).
67 JUNG, IX, 1, 98.

V DIFFICOLTÀ, INTERVENTO, BARLUME: LA PAIDAGOGIA

Il contrasto è in ogni caso doloroso
e il paradosso è sconcertante.

Jung

La coscienza è cieca e ostinata, inerte¹; e d'altra parte non può subire violenza che ne acceleri la comprensione: il tempo è qui il fattore essenziale², la risorsa del comprendere e la sua opacità: tempo è permanenza della coscienza nel non comprendere. È l'inerzia del procedere inavvertito che si sottrae alla potenza subitanea dell'intellezione. Il percorso dell'esperienza della coscienza è il luogo della frustrazione dell'intelletto, che ottiene suo malgrado e senza frutto apparente; il potere acuminato dell'intelletto rafforza l'opposizione, e l'efficacia dell'intuire fallisce la semplicità di un compito che si risolve proprio nel naufragio intellettuale sull'oggetto irremovibile. La coscienza comprende in virtù del fallimento dell'intelletto, e quando l'intelletto ha mostrato a sufficienza il suo fallire. Così la comprensione è per differenza e paradosso, residuo collaterale di un accanimento dell'intelligenza; e capisce senza capire, senza rendersi conto di come accada, in quanto l'intera intelligenza, la facoltà più elevata del comprendere, è in scacco sul suo stesso terreno. La comprensione è sottoprodotto, portato di un lavoro basso compiuto malvolentieri; frutto della necessità di un operare sordo, che mirando al possesso dell'oggetto ne ottiene il dissolversi. Il lavoro servile della pazienza vive entro i termini rigidi – un fisso soggetto di fronte alla fissità dell'oggetto, e la loro distinzione – stabiliti da un duro signore; ma si muove anche nell'intima prossimità dell'oggetto, che ne rivela identità e indistinzione. La coscienza servile, cioè la coscienza stessa, vive e matura nel flusso magmatico dell'abbraccio all'oggetto, nell'interscambio che sconvolge e travolge i confini; non nella conoscenza dell'oggetto, che presuppone l'eterogeneità dell'oggetto.

L'azione che l'intelletto vorrebbe risolutrice nel forzare l'inerzia della coscienza, è dunque un'«inutile violenza»³, che la coscienza non può subire e che non può esserle fatta – lo può, ma senza risultato. Solo ciò che la coscienza vive, la sua esperienza, appartiene alla coscienza⁴, e ciò che la co-

1 FREUD, XI, 524.

2 JUNG, XVI, 30; B. BETTELHEIM, A.A. ROSENFIELD, *L'arte dell'ovvio*, cit., 167; FREUD, XI, 260.

3 *PhG*, 23 (15); S. LANDUCCI, *Hegel*, cit., 7-8; FREUD, XI, 258.

4 FREUD, XI, 604.

scienza vive è, nel momento, sotto il segno della sua passione, della sua libido⁵. Dove è ibrido e passione è il senso, e soltanto lì è il senso. Si rinnova la tautologia dell'accadere psichico, per cui il senso coincide con il senso; nell'autonomia, solitudine, incommensurabilità e imponderabile inafferrabilità del senso. Non altro significa che «i sintomi [...] sono l'attività sessuale dei malati»⁶: che nelle manifestazioni cosiddette aberranti è il medesimo, pieno senso delle manifestazioni normali: che il senso non può essere soltanto alle manifestazioni nel misurarle su un vero e buono esteriore⁷. Ogni manifestarsi è l'essenza: per questo ogni senso è irriducibilmente senso.

Nel sintomo è la passione della psiche, l'urgenza di vita che ne esprime l'individualità: come varietà inesauribile dell'accadere psichico e investimento creativo, variopinta fantasmagoria proiettiva⁸. Il sintomo patologico è la manifestazione estrema ed evidente su cui si mette alla prova il rispetto per l'immanenza del senso che è di ogni storicismo, e delle storie della coscienza che sono la *Fenomenologia* e la terapia psicanalitica: dove la dimensione storica, il tempo, è il presentarsi del senso che non è nell'immediatezza dell'intelletto. Il senso è la sordità e la cecità, il disperare, soffermarsi, la fatica: non la soppressione del sintomo ma la ritrasformazione⁹, operata dalla coscienza stessa nel depositato inconsapevole dello sforzo cosciente.

La resistenza non è soltanto l'inerzia, ma il bisogno di vissuto della coscienza. È la necessità della piena esperienza di sé a ogni passo dell'esperienza di sé. Il liberarsi dell'energia per il gradino successivo, il venire meno del vincolo ai termini della figura, non è altro che l'esaurirsi dell'esperienza della figura, l'aver visto e sostenuto a sufficienza entro quei limiti. Ricorre il fattore essenziale, tutt'altro che eclatante: la tolleranza psichica, ossia la capacità della coscienza di mantenere se stessa nelle cose, nel soffermarsi presso ciò che è. La resistenza, potenza bifronte della necessità esperienziale, sgradevole, insopportabile, impone alla coscienza l'esperienza di sé.

Come accade che la coscienza smetta di soffermarsi e passi oltre? La transizione è l'ennesimo enigma psichico che non ha risposta oltre la psiche. La psiche esperisce se stessa come dinamica patente e insondabile: la riduzione schematica dei passaggi della coscienza nella *Fenomenologia* a modello esplicito e determinato costituisce l'impoverimento meccanico della dinamica coscienziale – perché c'è una dialettica ideale, diffuso andamento dialettico, ma non la precisione e il dettaglio calcolatorio della dialettica¹⁰. Allo stesso

5 FREUD, *Analisi terminabile e ininterminabile*, XI.

6 FREUD, IV, 475.

7 PHG, 30 (22), sul senso del sintomo, FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi e Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, VIII e XI, *passim*.

8 H. WATTE, *L'errore creativo e la logica poetica: Vico e la produzione del genere*, «*Irres*» 37 (2002), 513-9; FREUD, VIII, 602-3.

9 FREUD, IV, 476.

10 J. WAHL, *La coscienza infelice*, cit., 10.

modo non si afferra esaurientemente il motore del percorso terapeutico: né ciò che lo inizia, né ciò che lo conclude. Questo sapere determinato, che si vorrebbe esauritivo; questo genere di completezza, che non lascia luogo all'indeterminabile, è lo stravolgimento del percorso esperienziale della coscienza, perché è l'annullamento della sua individualità. La fenomenologia non è uno schema generale, modello astratto per il procedere di qualsivoglia coscienza, cui è concessa l'identità del dettaglio indifferente. Così la psicoanalisi non esista – letteralmente e decisamente – astratta dai percorsi individuali che modella e da cui viene modellata. Non c'è un *a priori* psicanalitico e fenomenologico, come generale universalità che governi il particolare.

La transizione insondabile manifesta l'importanza del dettaglio, minimo e incomprensibile, che fa del concetto una concretezza effettuale: non concettuale, non universale. Il concetto accompagna il particolare, nella vicinanza ossimorica che lo tende al limite dell'acconcettuale. Concetto e particolare si giovano vicendevolmente nella prossimità conflittuale, per cui ciascuno rivera ed elargisce all'altro, soltanto al limite della perdita di se stesso. La fenomenologia dello spirito è un'alogia, non una sussunzione della psiche. La dialettica è un'immagine, non una gabbia: è l'emblema in cui si specchia la psiche, e non esaurisce l'esperienza cui si offre a modello¹¹. L'essentialità del dettaglio, la presenza ubiqua del senso psichico, denota il ruolo simbolico – non esplicitivo – della teoria. La teoria è lume, idealità imperfetta, che accompagna la solitudine della coscienza nell'indeterminato; nello spazio indeterminato si dispiega il farsi della coscienza. La ricchezza della teoria non chiude la coscienza nella funzione esemplare, che si riduce a rappresentanza dell'universale¹². La teoria è accanto alla psiche, come cosa a cosa, e persona a persona¹³. La fenomenologia ritrae la coscienza, piuttosto che esserne disamina analitica; e la terapia è accoglienza e rispetto, piuttosto che addomesticamento. Il ritrarre affianca il soggetto, suggerendo e tralasciando più di quanto stringa. Come il ritratto, la teoria non possiede, ma esalta; per questo è arte¹⁴.

La violenza inutile è la costrizione efficace che uccide: si dirige la coscienza, e la si perde¹⁵. La coscienza non può subire violenza perché non c'è un sapere preordinato che le indichi dove andare e cosa fare: la teoria può mostrarle dove è passata e cosa ha fatto. Se si conosce la direzione della coscienza non si conosce la coscienza, e si cerca in Hegel e Freud un deposito di certezza, legittimandone l'aspirazione al definitivo e concluso, al «niente altro che»¹⁶, che sconfigga l'indeterminatezza dello spirito. La teo-

11 T.W. ADORNO, *Tre studi*, cit. 18.

12 T.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, Torino 1975.

13 JÜNG, X.1, 229-30.

14 B. BETTELHEIM, A.A. ROSENFIELD, *L'arte dell'ovvio*, cit.

15 B. BETTELHEIM, *Freud e l'anima*, cit. 31.

16 JÜNG, XV, 221.

ria accompagna la coscienza con discrezione, la rispetta – malgrado Hegel, e malgrado Freud.

Nessuna spiegazione, nessuna previsione, nessuna necessità: nella transizione si mostra più che altrove l'arcano dello spirito che è anche la sua individualità. «Il conflitto reclama [...] una [...] soluzione e necessità di un terzo termine in cui gli opposti possano unirsi»¹⁷, la coscienza deve trovare con l'oggetto un terreno comune, che nei termini del momento determinato è proprio ciò che non può essere intravisto. La coscienza crede di poter risolvere la pena evitando la soluzione, perché la coscienza crede di poter risolvere la pena evitando l'oggetto nelle varie modalità (controllo, possesso, fuga) – ma evitare l'oggetto significa mantenerne e rafforzarne l'oggettività, in quanto estraneo, intensificando la logica proiettiva della contrapposizione. La libertà della coscienza non è in questa direzione.

I termini del conflitto non potrebbero essere più acutamente definiti, e «il passo risolutivo della sintesi»¹⁸, piccolo passo, è inconsapevolmente vicino e apparentemente lontano. La coscienza tenta di escogitare la sintesi impossibile; ma l'intensità dell'intelletto è la facoltà e potenza della visione, dell'analisi: non è in grado di *comprendere* alcunché, quanto di escludere. Si limita ad offrire l'energia elementare per la comprensione, non la comprensione stessa. La soluzione del conflitto non si presenta perché non esiste: non nella prigione di un equilibrio perfetto, e logorante, di termini irriducibili ma reciprocamente necessari. Nessuna applicazione attiva di razionalità intellettuale ottiene la sintesi – piuttosto la esaspera. «Qui l'intelletto con la sua logica si trova [...] costretto ad abdicare, perché non esiste un terzo termine in un'alternativa logica. Il 'solvente' può essere solo di tipo irrazionale»¹⁹. Il solvente sfuma e disgrega i termini della contrapposizione, e consente il salto di rinuncia a tutto ciò che è rassicurato dalla loro stabilità.

Nel salto in un'altra figura la coscienza può credere di perdere più di quanto ottenga, perché è schiacciata sull'intelletto; perché conosce e controlla ciò da cui si distacca mentre ignora e avverte solo oscuramente il senso del procedere. La resistenza della coscienza non è dunque semplice inerzia, ma «bisogno della malattia e della sofferenza»²⁰, come infelicità della scissione conflictuale, amore dell'odio; e questo estremo autolesionismo, l'autodistruttività della psiche, è forse il punto più oscuro del suo sostanziale «mistero»²¹. Anzi: tanto più la coscienza è prossima a liberarsi, tanto più «l'Io si sente braccato, tanto più convulsamente persevera, come impaurito», nelle contrapposizioni²². Così che c'è un mistero dell'autodistruttività negativa.

17 JUNG, XIV, 495.

18 FREUD, XI, 605.

19 JUNG, XIV, 495; FREUD, VIII, 609.

20 FREUD, XI, 607.

21 E. DE NEGRI, *Interpretazione di Hegel*, Firenze 1943, 117.

22 FREUD, XI, 605.

thanatos inesplicabile; il mistero della concomitante costruttività, *eros* come identica e contrapposta natura; e il mistero dell'arroccamento psichico, che è la medesima energia del dissolversi dell'arroccamento: non si comprende – né noi né la coscienza stessa – l'ostinata infelicità del trincerarsi, né il subitaneo liberarsi, che si spoglia dell'armatura di un conflitto superato.

C'è dunque un capire della coscienza, perché il percorso è l'allargarsi della comprensione, o abbraccio consapevole di sé; e un suo non capire: perché dove accade la comprensione, non è la coscienza. Dove non è la coscienza è *psyche*, inconscio, il «sordo Sé»²³, l'inafferabile entità indeterminata, che è tutto ciò che la coscienza non è. L'inconscio è per differenza, ed è quindi anche il noi, come ciò che di sé la coscienza non avverte, e il *für uns* vede al posto suo. L'inconscio è anche l'afferrabile e patente che la coscienza non vede e potrebbe vedere e vedrà, ma non ancora – e non soltanto l'ombra dove non potrà mai fare luce²⁴. La comprensione non è della coscienza perseverante nel contrasto, che «rimane attaccata ai contrasti»²⁵; è invece dell'inconscio – o psiche, o spirito – nella profondità ed estensione comprendente il semplice che la coscienza può essere, e l'abissale che essa non sarà mai.

Il semplice: la coscienza non può comprendere ciò che non è ancora. La sintesi è il futuro della coscienza, e la precomprensione della sintesi è la verità fuori della coscienza. Ciò che è fuori della coscienza ne lede l'autonomia, se si propone alla coscienza come verità della coscienza, perché la pone nel falso, nel senso parziale o nel non senso; ciò che la coscienza non è mai. Il semplice della non comprensione è la solitudine immanente della coscienza, che è solo ciò che è, e non può essere ciò che non è ancora. La solitudine della coscienza è l'inviolabilità della coscienza: la sua autonomia e la sua infelicità. La coscienza traccia la strada mentre la percorre, portando il peso dell'incerto; percorre il crinale da cui può scivolare, assieme al noi, nella schiavitù dell'imposizione e dipendenza dalla verità estranea. Se la coscienza ha una meta, il percorso ne diviene l'introduzione, come addestramento della coscienza; se la fenomenologia è l'introduzione al sistema, il sistema di Hegel è il tradimento della fenomenologia.

La coscienza non comprende il proprio semplice non essere ancora. Se afferra questo non essere, ha perso se stessa, l'individuazione. Non c'è via della coscienza, che non sia la coscienza stessa, imperscrutabile all'alterità; né la coscienza è se stessa oltre ciò che essa è: nella coscienza non c'è tratto che non sia distintivo, né tratto distintivo che non sia semplice tratto della manifestazione psichica, tratto che semplicemente si dà. L'essere pienamente del darsi, adesione e coincidere al mero esserci; la pienezza di se stessa è la non comprensione della coscienza, che non può essere oltre se stessa.

23 *PhG*, 430 (492).

24 FREUD, IX, 476-7; XI, 185.

25 JUNG, IX, 1, 161.

L'unità di senso del soggetto con l'oggetto, l'assenza del paragone, è la singolarità della misura, ossia la non misura. Questo è il principio dell'accadere psichico, il suo enigma e la sua libertà.

L'indipendenza psichica che viene meno è la possibilità che la libertà ceda non alla necessità – la coscienza è necessità – ma alla «volontà di sapere»²⁶, cioè di potere. Controllo che la coscienza stessa, non l'estraneo, desidera esercitare o lasciar esercitare su di sé. La coscienza si incontra nel pericolo perché è il pericolo, «è il pericolo medesimo»²⁷, *perichlan*, *peira*: prova, rischio²⁸. È squilibrio del fluire e solitudine che non trova sostegno nemmeno in se stessa. Altrimenti è sicurezza, rassicurazione che non è discreta e non si astiene; è «la mancanza di riguardo alla cosa»²⁹, anche quando la cosa è se stessa. È l'imposizione alla cosa, il proporsi alla coscienza «lasciandola come cosa senza salvaguardia e senza riguardo»³⁰. La salvaguardia della coscienza è concedere la solitudine della coscienza.

La coscienza non è la psiche, ma la psiche non è l'inconscio, come positivo tangibile. Non è indispensabile dare sostanza a ciò che non la richiede e non la consente; malgrado l'in sé e l'inconscio siano più di nulla. L'inconscio è ciò che la coscienza non è, complemento inafferrabile della luce intellettuale che marca i contrasti coscienti. È ciò che la coscienza non ammette, non può ammettere, e non concepisce: è la comprensione della non comprensione, il non luogo residuale della sintesi. Lo *an sich* è la comprensione del *für sich*, come ciò che comprende al posto del *für sich*, dove questo non comprende – infatti la coscienza non comprende mai, è la facoltà dell'incomprensione. L'in sé è allora la maturità dell'infanzia intellettuale.

L'abisso: è dunque l'arcano sfuggente della comprensione cosciente, oscura risorsa che ne accompagna l'errare disperante; è il sostegno inavvertito dell'autonomia, in quanto opposto che la coscienza non sa di sé. Ma non è la verità o realtà della coscienza, suo disvelamento, svelarsi dell'illusione; perché la verità impone un 'sì' e un 'no' nel regime del contrasto e dell'affermazione, mentre la radice della sintesi, risorsa sostanziosa quanto elusiva, «si presenta in una forma che non corrisponde né al 'sì' né al 'no', e viene perciò respinta [...] La coscienza, infatti, non sa superare i contrasti e quindi non riconosce nemmeno ciò che li risolve e unifica»³¹. Ma «dall'urto dei contrasti, la psiche inconscia si crea sempre invece un 'terzo' di carattere irrazionale che è qualcosa di inatteso e inconcepibile per la coscienza»³². L'irrazionale di Jung e la ragione di Hegel sono ciò che la coscienza intellettuale

le, *Verstand*, non è: il luogo della sintesi. Il costante ulteriore della coscienza, dunque il suo inconscio. La sintesi che la coscienza raggiunge, metafora eccedente la lettera (Rorty), è acquisita e trasformata in affermazione teica, letteralizzata, a principio della prigionia cosciente, che si accanisce nella messa al bando dell'impossibile e subisce la sofferenza di questo delirio di omnicidenza e giudizio. Schiere intere di figure della possibilità psichica vengono rigettate dall'ottusità della luce cosciente, che soffre acutamente l'infelicità di tale rifiuto estremo ed esasperato: la coscienza aliena e vilifica un'immensa ricchezza di sé. Attratta irresistibilmente dal legiferare soffocante della cecità, la coscienza riprende così il circolo della figuratilità normale, dimentica dell'attimo di libertà del salto rivoluzionario. Eppure incombe una nuova sintesi per mantenere alla coscienza il pericolo di un'alteriorità eccedente, che la muove dalla morte letterale verso il crinale del rischio.

C'è allora una comprensione che accompagna la coscienza, *an sich* o *für uns*, ma che non è della coscienza³³. Comprende per la coscienza i passaggi, non uno, che essa continua a non comprendere e a riprodurre: «non c'è alcun passaggio, per la coscienza [...] la coscienza non ne sa nulla»³⁴ – e non ne vuole sapere. In quanto il non comprendere è della coscienza, non è importante sapere invece chi sia la comprensione: la comprensione rimane, com'è, nell'ombra. Alla luce esclusiva dell'incomprensione cosciente corrisponde l'ombra elusiva e inclusiva del comprendere inconscio. Al ben sapere della coscienza, che conosce dettagliatamente se stessa ma soltanto se stessa, corrisponde l'ombrosa comprensione che abbraccia molte coscienze e molta coscienza, senza esaurire e ridurre se stessa nell'esplicito. La non comprensione della coscienza, che è la sua comprensione eccessiva, troppo stagliata, si riposa nel complemento della ragione inconsapevole, che è in sé (l'inconscio della coscienza) e *für uns* (il suo inconscio che è il noi)³⁵. Se la comprensione inconsapevole è la chiara verità della coscienza, la coscienza risulta falsa: c'è invece una comprensione che oltrepassa la coscienza senza sovrastarla dal vero; diversamente la *Bildung* si tradisce nel cammino dell'inadeguato e ingenuo verso il più perfetto superiore che l'attende. La *Bildung* paternalistica della coscienza è possibile, ma è il tradimento della coscienza.

C'è così una difficoltà del noi, *Zuschauer* osservatore, parallela alla difficoltà della coscienza. È l'astensione difficile, «difficile semplicità» del «puro accogliere»³⁶, cauta estrema che rasenta l'abbandono dello spirito, ma che è

26 M. HEIDEGGER, *La svolta*, cit., 19.

27 *Ibidem*.

28 E. JÜNGER, *Olire la linea*, cit., 103.

29 M. HEIDEGGER, *La svolta*, cit., 25.

30 *Ibidem*, 27.

31 JUNG, *IX.1*, 161.

32 *Ibidem*.

33 S. LANDUCCI, *Hegel*, cit., 96-8; FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi e Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, VIII e XI, *passim*.

34 S. LANDUCCI, *Hegel*, cit., 97-8.

35 Il complemento della coscienza è il «mutuo, continuo tessere che fa lo spirito nell'intero semplice della sua sostanza, occultando a sé il suo operare», *PhG*, 296 (341), «l'oscuro tessere dello spirito», «oscuro, inconsistente tessere dello spirito entro lui stesso», *PhG*, 311 (358).

36 F. CHEREGHIN, *La "Fenomenologia dello spirito"*, cit., 19, 43: «il più difficile da conseguire è proprio ciò che viene circoscritto dall'avverbio "soltanto": il noi deve "sol-

al contrario l'esigente rispetto della sua autonomia – la discrezione dello spirito per lo spirito. Specchio che rimanda la coscienza a se stessa, e protegge la coscienza in quanto la raccoglie nel non luogo alla presenza preservante dell'assenza del noi. La massima difficoltà della discrezione, trasparenza dell'accoglienza, è nell'essere più della coscienza senza essere superiore alla coscienza³⁷. Questa «vita dietro la coscienza»³⁸, «che agisce dietro le spalle della coscienza»³⁹, fuori di essa e nelle sue profondità, vede più lontano della coscienza⁴⁰, ma non è superiore alla coscienza. Se è l'assoluto⁴¹, è l'intero non concepito⁴² che non sa a sua volta se stesso e che non pone se stesso in alcun luogo, che non sia l'avvertirsi in relazione alla coscienza, senza darsi collocazione rispetto alla coscienza. Insondabilità e autoinsondabilità del sé, come reattività senza interposizioni e generosa del sé e dell'archetipico⁴³, privo di misura, alieno e indifferente alla misura, incapace di autoafferrarsi. Sé che abbraccia la coscienza, e si risolve nell'abbraccio; si dona e presta alla coscienza, servo della serviti. L'assoluto esplicito che sa e statuisce se stesso senza dimenticarsi di se stesso, infatti, schiaccia la coscienza dall'altezza dello scarso incolmabile, forzandola a sé dall'insensatezza del sapere apparente.

Qual è l'ulteriorità che sorregge la coscienza senza esserle superiore? È la comprensione che riconosce la coscienza senza esserle superiore? È la misura della coscienza, in quanto avverte l'incommensurabilità dell'esperienza della coscienza. Presenza che forza tuttavia la coscienza: dall'inerzia, fuori di sé. Assoluto matematico⁴⁴, provoca⁴⁵ dal non sapere: non possiede ciò che la coscienza non ha, e non sa ciò che la coscienza non sa⁴⁶. Sa ciò che sa la coscienza, e provoca determinatamente il sapere determinato della coscienza. E l'assoluto che non c'è, mentre c'è la *Fenomenologia* (è il 1807)⁴⁷. Assoluto che può non esserci, e che viene indicato, non esposto, soltanto al termine. L'assoluto non è mai della fenomenologia, e la fenomenologia non è mai un assoluto. La *Fenomenologia* è compiuta senza l'assoluto, benché lo alluda e si appoggi al complemento non concepito dell'assoluto.

Il sistema esplicito dell'assoluto è superfluo, e dannoso. Non è più dietro le spalle, accanto alla coscienza, nel fango con essa, perché non è più scienza

tanto stare a vedere.

37 B. BETTELHEIM, A.A. ROSENFIELD, *L'arte dell'ovvio*, cit., 37-8.

38 JUNG, IX,1, 25.

39 F. CHIEREGHIN, *La Fenomenologia dello spirito*, cit., 19.

40 *Ibidem*.

41 *Ibidem*.

42 PhG, 429 (491).

43 JUNG, IX,1, 154.

44 S. LANDUCCI, *Hegel*, cit., 34-5. B. BETTELHEIM, *Freud e l'anima*, cit., 56; FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi e introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, VIII e XI, *passim*; D.W. WINNICOTT, *Gioco e realtà*, cit., 152.

45 S. LANDUCCI, *Hegel*, cit., 34-5.

46 FREUD, XI, 125; JUNG, XVI, 48, 50, 98, 187.

47 F. CHIEREGHIN, *La Fenomenologia dello spirito*, cit.

dal non sapere. La coscienza non ne ha bisogno, perché il sistema la sovrasta e non è in grado di soccorrerla; sovrasta senza comprendere. La coscienza ha bisogno di un *daimon*, non dell'onniscienza divina; e il demone significa tutto ciò che, nell'inconscio della coscienza, è stimolo schivo di un'ulteriorità sfuggente. Il demone è la presenza sintomica, affine, dalle risorse insospettite e irriflesse, che comprende la coscienza al suo stesso livello. Questo è l'assoluto della fenomenologia. Io speculare della coscienza, compagno di viaggio⁴⁸. La coscienza richiede l'oscurità di questa chiarezza, non la trasparenza definita dell'assoluto che giudica e umilia. L'assoluto onnisciente e imperturbato è lontano dai drammi della coscienza; è fuori luogo, non è completamente ulteriore a contatto, presenza di confine: è un altrove.

Una minima dissintonia provoca la coscienza, dissintonia nella sintonia, intervenendo nell'unica misura che è della coscienza. Intervento circostanziato, «preciso»⁴⁹, «nel luogo giusto»⁵⁰, si confronta con l'inquietudine stessa della coscienza, concorrendo e ripercorrendo il suo stesso percorso. Non potrebbe intervenire in questo modo dall'altezza della verità. È l'intervento più prossimo, quasi endogeno, appena oltre l'orizzonte della coscienza e il suo cerchio di luce. È dissintonico perché è sintonico, ed è dissintonico perché interviene – nello stesso spirito, sullo stesso contenuto, ma interviene. È il semplice intervenire, che stabilisce la dissintonia. Dice alla coscienza ciò che essa stessa può dirsi, sta per dirsi, potrebbe dirsi – ma non si dice. È dissintonia grazie alla sintonia: dice e forza dove può dire e forzare. Ed è sintonia grazie alla dissintonia: chiama la coscienza a se stessa, non ad altro; la muove dove essa stessa si muoverebbe, intervenendo dove essa stessa interverrebbe. È uno con la coscienza dall'esterno della coscienza, e nella forza-tura anche «priva di alcun aspetto di delicatezza, provocatoria magari, e violentemente»⁵¹ è strumento di dolore endogeno (che la coscienza si risparmierebbe: il dolore è la sua resistenza, ma anche soltanto suo⁵²), e muove la coscienza verso una nuova infelicità.

Per muovere la coscienza, non occorre il sapere che sappia molto più della coscienza. Né può: siccome la coscienza è misura a se stessa, e misura che non permiane⁵³, la misura esterna non è mai adeguata alla coscienza. La sintonia è il rispetto e l'intervento sulla misura interna che cambia; dall'interno coglie la misura, e il cambiamento della misura. Per questo l'assoluto non può essere davanti alla coscienza, perché oltre la coscienza non c'è

48 FREUD, IV, 392; JUNG, XVI, 127; T.W. ADORNO, *Tre studi*, cit., 10: «Il giudizio della Prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*, [...] è ammonizione a tutti coloro che stanno al di sopra delle cose per ciò stesso che non vi stanno in mezzo».

49 M. HEBDEGGER, *Il concetto*, cit., 172-3.

50 FREUD, VIII, 586; 601; IX, 204; JUNG, XVI, 54.

51 S. LANDUCCI, *Hegel*, cit., 35.

52 J.-L. NANCY, *Hegel*, cit., 58.

53 PhG, 60 (55).

niente – nessun senso per quella coscienza. C'è un generale sapere-già, che non è per la determinatezza della coscienza. La fenomenologia non è la cro-naca annunciata della coscienza, né lo è la terapia.

Se la coscienza misura se stessa con il metro che cambia, l'intervento efficace è a misura del passo della coscienza: stare al passo della coscienza. L'intervento efficace non perdura, perché l'efficacia stessa è una sintonia cambiante. Non è necessario, né efficace, sapere molto più della coscienza, perché l'intervento che sa troppo è fuori misura; ottiene in sapere ciò che perde in sintonia, e il sapere dissintonico è l'ignoranza della coscienza. Se la coscienza è nel momento, come esperienza determinata di se stessa, l'intervento che sa troppo non guarda alla coscienza, ma a un ideale lontano da ogni coscienza determinata. La fenomenologia è segnale, traccia, retrospettiva, analogia. L'universale della fenomenologia è vuoto, o essa è universale soltanto in quanto esempio, memento, simbolo; perché dice a chiunque senza dire a nessuno, senza esaurire l'individuale. La fenomenologia è accanto alla coscienza, non sopra di essa, né la coscienza è entro la fenomenologia e la terapia, come il particolare al generale. La fenomenologia è esempio della coscienza, non la coscienza della fenomenologia. Come in ogni semplice accostamento, dove la cosa è accanto alla cosa, non c'è necessità di esaurire la relazione fra fenomenologia e coscienza.

La sintonia richiede la dissintonia che non sovrasti la coscienza, e la dissintonia efficace è la sintonia, che muova la coscienza del minimo spostamento, contro al grande progresso che la umilia o la enfi allontanandola dal senso determinato di sé: l'inconscio della coscienza, il motore non immobile, ma appena meno lento, sta al livello della coscienza. Sentire la coscienza, sentire come la coscienza, lasciando che la coscienza senta il proprio sentire, e intervenire nel minimo spazio di possibilità concesso dalla necessità del divenire del senso della coscienza. Ciò che non può fare il sapere fuori misura. Per essere divinità della coscienza, spirito della coscienza, lo spirito e il divino si fa coscienza, umanità.

La terapia non sa dunque molto più della coscienza di cui si prende cura. Sapere non di più, ma quel poco di più, di quella determinata coscienza (se si può dire di più). La terapia è tanto poco superiore, che serve la coscienza. *Therapeia* non solo «rimanda all'idea dell'accudire», in quanto «deriva dalla radice *dhēr*, che significa 'portare, sostenere, reggere'», ma dell'accudire come servizio: «il terapeuta è [...] colui che porta e che accudisce, come fa il servitore (in greco: *theraputes*, *therapon*, *theraps*)»⁵⁴. Se la coscienza è servile (come è sempre infelice), in quanto sempre il suo lavoro è sporco e basso a contatto con l'oggetto e la deiezione, il noi lo è altrettanto in quanto è al servizio della coscienza nel sostenerla efficacemente; è sotto la coscienza. In sé, per sé, per noi: il senso dello spirito è comunque nel lavorare e

servire, perché l'energia del procedere è per la psiche l'energia del recedere – dalle altezze deliranti della signoria.

Un barlume⁵⁵ unisce la coscienza al noi e all'inconscio, differenza che unisce e separa. Il barlume è il varco nel sistema della coscienza, attraverso cui essa stessa può vedere e aprirsi in una nuova figura: è l'anello che manca, la crepa nella sicura conoscenza di sé e dell'oggetto, la «pura inquietudine della vita»⁵⁶ che distoglie il soggetto dalla «ripetizione dell'identico», «ripetizione della medesima formula», litania autistica del suo adattare una «unica immota forma alla superficie dei dati disponibili» – sicurezza che è «monotonia», «formalismo monocromatico»⁵⁷. La dissintonia interna alla coscienza stessa, su cui fa leva il noi capace di avvertirla, è «l'ineguaglianza che nella coscienza ha luogo tra l'Io e la sostanza che ne è l'oggetto»; «è la loro differenza, il *negativo*», «la *manchevolezza* di entrambi»; «ma è la loro anima, o ciò che li muove entrambi», «il *vuoto* come motore»; «il motore come il *negativo*»⁵⁸. Il negativo è l'eccesso di ben sapere della coscienza, il negare ed escludere veramente, la cui energia dirompe proprio nel vuoto che esso si applica a chiudere e coprire. L'improvviso non capire, che laceri la sicurezza del sapere, è il vuoto che muove la coscienza. L'estrema sicurezza cosciente è il punto prossimo all'insicurezza, che è la fortuna della coscienza: muoversi attraverso l'incertezza della sua certezza. La fortuna del negativo, motore che porta la coscienza fuori dalla stasi della conoscenza conclusa di sé⁵⁹.

Nella crisi, per quanto minima e in quanto minima (il passo che rimedia alla disperazione), agisce la coscienza e chi agisce sulla coscienza. Non sul pieno della coscienza, che essa sente e crede, ma sul vuoto e il margine: ciò che essa non sente, non sa, non crede. Il noi è così prossimo alla coscienza che ne intravede la crisi, e interviene nel punto, proprio un punto, dove la chiusa determinazione si apre alla possibilità, anche una soltanto, che la coscienza non contempla e quindi non esclude. Se riesce a disperare, la coscienza può sorprendere se stessa. L'acme della disperazione, esasperarsi della certezza ed estenuarsi del sapere, apre sul vuoto, sullo squilibrio della non resistenza, dove l'azione è efficace e il movimento possibile, sciolto dal peso dell'opposizione determinata.

Se non è superiorità, cos'è la dissintonia della terapia? È la relazione del più vecchio al più giovane, come comprensione di un cammino già percorso. L'immagine pedagogica, l'adulto e il bambino, è il senso della relazione fra il noi e la coscienza, o fra la coscienza e ciò che essa stessa era. Il senso è nell'immagine, è l'immagine: dismessa la verità esterna superiore alla coscienza, che è di Hegel ma non di questo Hegel, la *paideagogia* è il senso del

55 S. LANDUCCI, *Hegel*, cit., 24.

56 *PhG*, 34 (27).

57 *PhG*, 16-7 (9).

58 *PhG*, 29 (21).

59 J.-L. NANCY, *Hegel*, cit., 57; M. HEIDEGGER, *Il concetto*, cit., 146.

percorso; immagine irrimediabilmente mitica, è la dimensione elementare della fenomenologia e della terapia, come relazione disintonica fra due esperienze. Nell'esperienza, il più è un meno: aver più sofferto e sopportato, o semplicemente vissuto. È la differenza che non solleva il noi dalla comunità esperienziale; non lo rende più che vissuto, estraneo e superiore al vissuto. Il noi è il vissuto che vivendo accudisce il vissuto altrui, e permanendo servo e infelice, serve l'infelicità e la servitù altrui.

L'intensità della relazione pedagogica è la mancanza e debolezza⁶⁰: l'essere sopravvissuti che aiuta l'altro a sopravvivere. Sopravvissuto a se stesso, il noi sopravvive ai fendenti ciechi della coscienza, che lo trascinerrebbe nella sua stessa violenta cecità⁶¹. Per accogliere quella della coscienza, il noi non ha fatto altro che sopravvivere alla propria disperazione. L'assoluto che sostiene l'errare della coscienza è quindi carico del proprio *pathos*, più che del proprio sapere: o carico del sapere del padre, cioè dell'essere riuscito a tollerare nella luce della consapevolezza la peregrinazione del proprio soffrire⁶². Soltanto questo distingue l'adulto, quando è adulto; il medico dal paziente, e l'assoluto dalla coscienza. La cosiddetta superiorità che può essere trasmessa e che può accogliere, è la pienezza del vivere, capacità di passione e percorrere trattenendo memoria, qualche memoria, del percorrere. Il percorso didattico non è altro che questo: il percorrere, l'aver percorso⁶³.

Il *didasklein* è il percorrere – il percorrere e il *pai* che trattiene qualcosa della passione. Il percorso è lo sconcerto del percorrere, ricco della propria ovvietà, e di cui fenomenologia e terapia sono esempio e tributo, memento e *monumenta*. Il noi presuppone l'in sé, l'aver attraversato. L'efficacia e il senso dell'intervento dipende non dal sapere – non c'è sapere della coscienza, fuori dalla coscienza – ma dal sapere del percorrere, dal percorrere stesso, cioè dall'aver esperito. L'esperire è portare su di sé il percorrere, che nessuno può portare al posto del soggetto; l'aver percorso è ciò che rende noi il noi. C'è il noi perché c'è stato l'in sé, e il noi trasmette alla coscienza (l'in sé) niente altro che il suo stesso essere stato, e continuare a essere, in sé.

Tutto qui, e davvero tutto. Tutto che è poco, in quanto esperienza e trasmissione del subito, o del ciecamente agito; e che è tanto, tutto, perché trasmette il sopravvivere, il vivere. La vita dello spirito è appunto «quella che sopporta la morte e in essa si mantiene»⁶⁴, o che semplicemente sopporta: l'esperienza del padre come forza negativa e mobile della vita. È l'esperien-

za del vuoto che è pieno, pieno in quanto vuoto; del negativo che è positivo, e che si volge nell'essere perché è l'essere⁶⁵. Il percorso è la pedagogia, né il vuoto pieno, il niente che è tutto, sapere e non sapere e sapere del non sapere, è altro che l'immagine del più vecchio e del più giovane.

Il senso dell'immagine è il ripercorrere. Chi ha già percorso comprende chi sta percorrendo; sostenere e comprendere, il disporsi, sono grazie al già percorso. L'immediato senso dell'immagine è (Fichte): il noi che osserva l'io «è anch'esso un Io, ma un Io che da lungo tempo ha compiuto le azioni qui dedotte»; da tempo ha posto un «Non-Io», proiettando sé fuori di sé, ottenendosi nel proprio prodotto (*Produkt*), e condivide dunque con la coscienza la medesima storia di alienazione e riassunzione della proiezione⁶⁶. L'unica differenza è nel punto di vista: la coscienza si trova al principio, o più indietro, il noi che osserva alla fine, o forse solo più avanti. Non c'è inferiore né superiore, ma soltanto prima e dopo e la superiorità del dopo – se mai la vecchiaia è superiorità.

L'io che è il noi, dunque, «ha già compiuto con necessità tutta l'opera della ragione», il dispiegamento del sé, «e si determina adesso con libertà a rivedere ancora una volta il conto e a seguire con l'occhio, nel cammino che una volta egli stesso descrisse, un altro Io», che si trova «nel punto dal quale egli stesso una volta partì»; io che «giungerà anch'esso», forse, «nel punto in cui ora sta l'osservatore»⁶⁷. Il principio è semplice: «wir sind Zuschauer auf dem Theater unserer Geistes»⁶⁸, in quanto osserviamo nella coscienza ciò che noi stessi, in noi stessi, abbiamo osservato e patito⁶⁹. Lo spirito che osserviamo e sentiamo è il nostro stesso spirito. Così se l'unica differenza è la distanza del tempo, la distanza è vicinanza, perché nella comprensione altrui il noi continua a comprendere se stesso⁷⁰. Non è così assolluto da aver compreso tutta la comprensione, né da aver lasciato ogni sostegno. Lo spirito comprende e aiuta lo spirito perché è come lo spirito; inquieto e infelice, è soltanto un po' più vecchio.

La vecchiaia, il già percorso, libera il noi dall'ottusità della coscienza, che si accanisce sull'oggetto senza prenderne distanza. Permette al noi l'essere-altro che è l'*Einfihlen*: identico nella differenza, non travolto dall'identificazione compassionevole. *Einfihlen* è sentire-come ed essere-come dalla distanza. L'esperienza anteriore del torrente della passione infonde al noi la distanza per contenere e comprendere la coscienza.

60 Debolezza, non debolezza apparente, come vorrebbe F. CHEREGHIN, *La Fenomenologia dello spirito*, cit., 42; JUNG, IV, 211: «Il medico analista conosce troppo bene la propria personale insufficienza, per credere ancora di poter fare da padre e da guida»;

XVI, 128: il medico «può guarire gli altri nella misura in cui è ferito egli stesso».

61 D.W. WINNICOTT, *Dalla pediatria*, cit., 333, 341; Id., *Gioco e realtà*, cit., 163, 240.

62 J. WAHL, *La coscienza infelice*, cit., 245: «l'assoluto non è al di là delle contraddizioni».

63 B. BETTELHEIM, A.A. ROSENFELD, *L'arte dell'ovvio*, cit., 23, 118.

64 PhG, 27 (19).

65 *Ibidem*.

66 J.G. FICHTE, *La dottrina della scienza*, cit., 230.

67 *Ibidem*.

68 J.G. FICHTE, *Eigne Meditationen über Elementarphilosophie*, in Id., *Gesamtausgabe*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2, II, 3, 70: «siamo spettatori nel teatro del nostro spirito».

69 H. KÖHUT, *La guarigione del Sé*, cit. 222; JUNG, IV, 216-7, XVI, 83, 295.

70 D.W. WINNICOTT, *Dalla pediatria*, cit., 334-5.

VI LA REALIZZAZIONE DEL SÉ

VI

Nulla di nulla io voglio raffrontare.

Herder

La scissione della coscienza è la sua infelicità, e la coscienza è sempre infelice¹: o è infelice, o è senza vita. Il percorso della coscienza non è dunque verso una felicità straordinaria, ma verso l'«infelicità comune»² della contraddizione non esasperatamente astratta e acutamente disintegrata. Sono gradi e sfumature: qualcosa dell'oggetto passa nel soggetto, e così del male nel bene e del falso nel vero, attraverso confini meno definiti di quanto vorrebbe la moralità della coscienza, simbolo della scissione, banco di prova del «sostanziale amoralismo»³ di Hegel. E qualcosa dell'oggetto non passa nel soggetto, in quanto la vita attraversa gli opposti e li tende senza risolverli. Né realismo né idealismo, comunque: lo stimolo al soggetto cade nell'autoprovocarsi dello spirito, che già si nutre di un'intima contraddittorietà. Qualcosa resta sempre fuori, cioè provoca, a prescindere dall'idealità o realtà, interiorità o esteriorità, del fuori⁴.

Il passaggio che mitiga la disintegrazione è dalla superficiale al profondo, senza che la superficiale sia mai superficiale, opposta alla verità nascosta della profondità. La profondità è della superficiale che si ispessisce; ricca, agile, piena di se stessa, non arriva a negare se stessa. L'apparire non diviene realtà, l'esperienza non diviene sapere, il vissuto non smette di vivere, l'errare non si arresta. La coscienza perde superficialità, non superficiale; perde l'angustia compulsiva ed esclusiva della relazione meccanica, offensiva o difensiva, aggressiva o reattiva, verso l'alterità. La superficialità della superficiale è assenza di risonanza, oscillazione limitata dei moti psichici; che riceve sonorità dall'allargarsi dell'orizzonte d'esperienza. Il percorso rende profonda la coscienza in quanto mantiene ciò che è oltrepassato senza squallificarlo: la risonanza non è grazie al sostituirsi del vero al falso. L'oltrepassato non è giudicato né allontanato, ma dinamizzato, messo in comunicazio-

1 J. WAHL, *La coscienza infelice*, cit., 68.

2 FREUD, I, 430; JUNG, XIV, 496, 545; XVI, 210, 246, 285, 318; J. WAHL, *La coscienza infelice*, cit., 244-5.

3 S. LANDUCCI, *Hegel*, cit., 155.

4 FREUD, VI, 538.

ne. La coscienza diviene pienezza dello spirito nell'estendersi e rilassarsi della conversazione interiore ed esteriore. Accade un'integrazione, completamento qualitativo della ristrettezza coscienziale, che non si preoccupa della quantità – la grande quantità che ora la coscienza può abbracciare e tollerare – poiché la quantità è funzione della qualità, suo portato spontaneo. La coscienza non ha più da preoccuparsi del quanto – difendersene o accaparrarlo – se è riuscita nella conversazione che naviga agilmente la quantità, il «nuovo infinitamente ricco del Sé»⁵, senza possederla.

Oltrepassare l'immediatezza e scoprire «l'occultamento di interi lati della realtà o della situazione, quindi l'astrattezza che deriva dall'isolamento e dal privilegiamento unilaterale di determinati momenti della totalità a scapito degli altri»⁶. Occultamento dell'interno e dell'esterno, occlusi dalla medesima «modestia nel ricevere» o «parsimonia nel dare»⁷. Il passaggio al vario e molteplice fa della coscienza la dinamicità vitale, che essa non sarebbe in virtù di una semplice sostituzione. Non c'è gerarchia dello svelamento, i buoni non prendono il posto dei cattivi, sostituendo alla vecchia una nuova prigione, con nuovi prigionieri. La certezza e il dominio delle cose, corredati delle segrete per il lato indesiderato delle cose, non è la libertà dello spirito; se la coscienza si fa inclusiva, comprende di non voler più comprendere nella forma del rinchiodare. La coscienza integrata, o meno disintegrata, conversa (Rorty): con se stessa e con le cose, senza porre limiti all'arricchimento della conversazione⁸.

Oltrepassare l'unilateralità⁹: «in fondo Freud avrebbe potuto chiamare il suo metodo 'psicosintesi'»¹⁰. E se Freud «non era capace o desideroso di dedicarsi, in una stretta immersione empatica, alle vicissitudini del Sé»¹¹ (contribuendo in questo modo all'immagine intellettuale, enigmistica e poliziesca della psicanalisi), è anche perché nutriva il massimo rispetto della risorsa endogena del sé, in cui «la psicosintesi si compie [...] senza il nostro intervento, in modo automatico e inesorabile»¹². Grazie alla «discrezione»¹³ dell'intervento del noi, che è l'astensione e lavoro ai margini del percorso della coscienza, del sé verso il sé: «tutte le caratteristiche importanti di questo processo provengono dal paziente e non dall'analista»¹⁴. Il processo è la sintesi della coscienza che la coscienza stessa compie a ogni passo del percorso, senza rinnegare il sé che potrebbe lasciare dietro di sé.

5 D.W. WINNICOTT, *Dalla pediatría*, cit., 322.

6 S. LANDUCCI, *Hegel*, cit., 23.

7 *PhG*, 13 (6).

8 JUNG, XIV, 165.

9 *Enc* §§ 236-244: «L'idea assoluta»; FREUD, VIII, 603.

10 B. BETTELHEIM, A.A. ROSENFIELD, *L'arte dell'ovvio*, cit., 168.

11 H. KOHUT, *La guarigione del Sé*, cit., 258.

12 FREUD, IX, 21.

13 *Ibidem*, 24.

14 D.W. WINNICOTT, *Dalla pediatría*, cit., 332.

Nella dignità della *doxa*, autonomia incontrastata del vissuto, non c'è «distruzione» né «ammantarsi» dell'apparenza¹⁵. Non «necessità della scienza sottesa al caos della coscienza», né «totalità esauritiva» del termine¹⁶: perché proprio questa sarebbe «l'inerte solitudine»¹⁷. Il progresso della coscienza è il paradosso che si conviene allo storicismo radicale. Non le ottiene alcuna superiorità, da cui poter guardare indietro dall'alto, ma soltanto il rispetto dell'immanenza. È un paradosso difficile resistere alla tentazione di trasformare l'esiguo sopravanzare dell'età adulta in principio di discriminazione. D'altra parte l'assenza di giudizio è il senso del percorrere coscienza, che parte dal giudicare, e finisce con l'accogliere: il giudizio è la povertà della coscienza, non la ricchezza del sé realizzato.

Il paradosso è che la coscienza non è ancora, eppure è, fin dal principio, già; è il «non-ancora del già»¹⁸. Perché se la coscienza non è già: spirito e senso, allora non è. La tensione paradossale frena la tentazione egemonica, «l'ambizione educativa [...] infruttuosa quanto l'ambizione terapeutica»¹⁹: nell'adempimento al compito impossibile²⁰ di aiutare la coscienza senza guidarla, il noi si tiene a distanza, ed evita l'uso del potere che gli deriva dal piccolo vantaggio del trovarsi avanti. Il paradosso dell'intervento che non interviene, e del percorso che si chiude tornando al principio, salvaguarda il rispetto dell'indipendenza della coscienza, perché ricorda l'intrinseca eccedenza e violenza dell'agire. Si parte come bambini, e si finisce come bambini: come i gigli dei campi e gli uccelli nel cielo, lo spirito è dato alla vita senza giudizio; così la realizzazione della coscienza nel sé, e il sé che è il noi e accoglie la realizzazione della coscienza. Se il paradosso ideale è disatteso dalla violenza inevitabile che il noi esercita sull'inerzia della coscienza, è anche l'argine alla violenza che si esercita su di essa in nome dell'estrinseco.

Il senso guadagna se stesso nei termini del senso; se un uomo si innamora di un orso bianco²¹, l'amore per l'orso non ha senso indipendente da colui per cui ha un senso. Il senso è ovunque irriducibile: non c'è logica né delirio, perché la logica è anonima e vuota di passione, e d'altra parte dove è la libido, soltanto là è il senso – non c'è solo da cui *delirare*; non c'è canone al delirio, perché non c'è delirio²². E non c'è canone: la coscienza non rimane uguale a se stessa, ed è uguale alle altre coscienze solo in quanto ha abbandonato il senso; la misura è interna e immanente, così non c'è misura. La misura è il confronto, ma la coscienza non può confrontarsi nemmeno con ciò che era e

15 Come vuole F. ЧИРЕГЕНІН, *La 'Fenomenologia dello spirito'*, cit., 14, 16, 20.

16 *Ibidem*, 52, 54.

17 *PhG*, 434 (496).

18 M. HEIDEGGER, *Il concetto*, cit., 165; 149.

19 FREUD, VI, 539.

20 FREUD, XI, 531.

21 R.U. AKERET, *L'uomo che si innamorò di un orso bianco*, Milano 2000.

22 R. BODEI, *Le logiche del delirio. Ragioni, affetti, follia*, Roma-Bari 2000.

si è lasciata alle spalle. Ciò che era è in lei, ma non per il confronto: la coscienza ha perso il metro, che corrisponde soltanto al momento cui corrisponde. Il metro della coscienza è un inutile non metro, l'immagine che esprime lo sconcerto della presenza assoluta, l'impossibilità e l'esigenza di non misurare; non misura né il prima, né il dopo, né l'altro. Il metro non corrisponde che a se stesso, e a se stesso soltanto nell'attimo impermanente in cui corrisponde.

Se misura, la coscienza sta alienando il senso, rassicurandosi e tradendosi nel canone. Sta spostando il senso da sé (*verschieben, verstellen*²³). La misura innamante è della coscienza che non misura: non c'è misura senza stabilità del metro. Non è stabile il metro, non lo è la coscienza. Quando la coscienza misura è infelice, fuori di sé, perché la felicità è l'adesione a sé che si realizza nella fluida presenza a se stessa – qualunque se stessa. La coscienza che misura è ferma nel metro e perde la vita. Il paradosso dello sitoricismo conseguente, che non si ritrae di fronte al caos della propria vertigine, è l'apertura al senso (Herder); la vertigine dell'intelletto, che non riesce a trovare misura né logica, è l'altra faccia dell'espansione del senso, o sua condizione: il senso è prigioniero del rigore dell'intelletto. La ragione è così vertigine, dischiudersi esuberante del senso che travalica l'intelletto. Herder è l'emblema del percorso della coscienza, in quanto l'*Enfithlen* è il «nulla di nulla io voglio raffrontare»²⁴: il noi che è disponibile, e la coscienza che trova se stessa, in quanto spogli del paragone e della distanza del giudizio.

La coscienza è l'assoluto e il tutto; quando resiste inerte a un senso ulteriore, e come immanenza inviolabile del senso che già la anima: «l'assolutismo, o il totalitarismo, d'ogni posizione della coscienza: questo è il fondamento dei diritti che ha l'individuo umano, sempre, nei confronti della scienza»²⁵. Scienza del sapere apparente²⁶, che dovrebbe rettificare, demistificare, svelare: appunto giudicare. Ma se non c'è giudizio senza metro, senza metro non c'è giudizio; questa la conseguenza estrema e semplice, l'ovvio che sconcerata, della fenomenologia e della terapia – malgrado la scienza di Hegel e malgrado «la più ortodossa delle dottrine, la psicologia freudiana»²⁷. Sebbene si cerchi un meglio, non si dimentica che il meglio è della coscienza e che il noi è metro tramite, per quanto gli sia difficile farsi specchio di quel meglio. «In ogni figura del suo sapere [...] l'individuo possiede un'autosufficienza assoluta», giacché in ogni figura, quale ne sia il contenuto e quale che sia il giudizio che ne dia la scienza [la coscienza] è qualcosa di compiuto, con cui occorre quindi fare i conti, sempre»²⁸. La coscienza è l'assoluto, e non c'è assoluto fuori della coscienza: ecco il paradosso che la fenomenologia e la terapia pon-

gono a salvaguardia del proprio senso, mantenendolo desto: la scienza che sta sopra la coscienza è la fine della fenomenologia e della terapia.

Fare i conti con la coscienza è accogliere l'infelicità della coscienza senza giudicarla o sistemarla, ed è l'intera sostanza della terapia e della fenomenologia: è tutt'altro che concedere al delirio fenomenologico una logica dall'alto della scienza²⁹. Non si riabilita l'irrazionalità della coscienza con la razionalità che può «comprendere il delirio, mentre il delirio non può, a sua volta, comprenderla»³⁰: non c'è irrazionalità, né delirio, né «asimmetria»³¹. Il delirare più accasato nella propria follia accoglie l'estrema infelicità del delirio che non si concede l'errare, e non vuole riconoscersi. C'è così una ragione che non è intelletto, ricca del suo delirio, e che non è dunque razionalità. Non c'è niente di intellettuale, e in questo senso razionale, nella psicanalisi, né nella fenomenologia. Non c'è univocità, né permanenza del significato e del concetto. Non c'è ordine, né definita regolarità. Niente è chiaro e definito, come lo esigerebbe il regime di qualsivoglia logica. C'è l'ordine irregolare dello spirito che può patire lo svolgersi del fluire, resistendo alla tentazione di ordinare e perdere la presenza. Se si dà un ordine in quest'immediatezza bizzarra, non è quello che ha bisogno di essere affermato e sancto.

Finché si sceglie la logica della coscienza – o filosofia o discorso della coscienza che non sia semplicemente accanto alla coscienza, conversando con essa – si sceglie la sua minorità, e il diritto di mostrarle la retta via. Dirle ciò che essa è, oltre ciò che essa è. Qualunque logica, qualunque razionalità: non c'è «ragione ospitale»³² che non scenda dall'alto sul senso della coscienza. La scelta è per la vertigine caotica dell'esplosione del senso; ogni argine riporta nella violenza sul senso. Ma sebbene sia una scelta difficile e rischiosa – vita senza argini – lo è soprattutto dal punto di vista dell'intelletto. Ciò che per l'intelletto è arduo, pauroso, intollerabile, è ovvio e semplice per il senso, in quanto il senso si offre nell'assenza dell'intelletto; il senso è l'assenza dell'intelletto. L'intelletto non ammette l'assenza del metro, e si affatica a ristabilire in qualunque forma e a qualunque prezzo la base del giudizio e della contrapposizione; non tollera la banale presenza del senso eslege – la legge non tollera l'anarchia del senso. Eppure l'esito della fenomenologia, dove la filosofia si approssima alla dissoluzione di se stessa, è la *crux philosophiae* come scatenarsi dell'anarchia del senso.

Il calvario non è soltanto della coscienza, ma del noi che seguendo la coscienza in essa perde se stesso: la propria scienza, la propria superiore neutralità. Il percorso della coscienza è la prova della coscienza e del noi, perché la prossimità cattura, se non travolge, il noi; che può scegliere la distanza di-

23 M. HEIDEGGER, *La svolta*, cit.

24 J.G. HERDER, *Ancora una filosofia della storia*, cit., 23.

25 S. LANDUCCI, *Hegel*, cit., 23; 7.

26 *PhG*, 434 (496).

27 R.U. AKERET, *L'uomo*, cit., 13.

28 S. LANDUCCI, *Hegel*, cit., 23-4.

29 F. CHIEREGHIN, *La 'Fenomenologia dello spirito'*, cit., 24.

30 R. BODEI, *Le logiche del delirio*, cit., VIII.

31 *Ibidem*.

32 *Ibidem*.

stingente del giudizio, o la prossimità inquietante dell'empatia. La scelta per l'*Einfühlen* è qui, come vuole Herder, la rinuncia all'intelletto e alla logica, rinuncia al *logos*. La terapia usa le mani, le parole fatte cose (questo *logos*), e usando le mani si sporca le mani. Ma lo sporco dello spirito, il suo negativo, è il cuore della terapia e fenomenologia: il torbido sottoprodotto della distruttività intellettuale si beffa della logica trasparente dell'intelletto.

La realizzazione del sé è il salto nel vuoto dalla misura che rassicura. Medesimo salto cui va incontro il noi, che seguendo il realizzarsi della coscienza si spoglia del metro esteriore col progressivo comprendere l'indivisibilità della coscienza. C'è il percorso dell'essere compresi e il percorso del comprendere, parallelo e simmetrico. La coscienza si spoglia dell'infelicità, l'assoluto della scienza, in quanto fa l'esperienza dell'estraneità della scienza, e la sostituisce con l'«ascolto» del manifestarsi della coscienza³³. L'ascolto inquieta il noi, lo intorbidata, e gli rispecchia tutt'altro che trasparenza³⁴. Non c'è realizzazione del sé senza crisi del noi³⁵. «L'analista analizza il paziente, ma anche il paziente analizza l'analista, poiché l'analista, condividendo l'inconscio del paziente, non può fare a meno di chiarire il proprio inconscio»³⁶ – attraverso la crisi del conscio.

La coscienza è più felice perché sente, nell'istante, il meglio che non confronta con ciò che era, che non afferma sull'individuo che non è più; la minore infelicità è lo scemare del paragone (la coscienza che era non è più, e non si offre al paragone). Il presente della coscienza non sorge a metro del passato. La misura della felicità è a tal punto singolare che non è misura: è coincidenza che non si misura sulle altre coscienze e nemmeno sulla coscienza che essa stessa è stata e non è più. La felicità è l'assenza del paragone: «la felicità è uno stato interiore, la misura e la determinazione di essa sta dentro, non fuori del petto di ogni singolo essere; un altro ha così poco diritto a costringermi a sentire come lui, come non ha nessun potere di darmi il suo modo di sentire e di trasformare la mia esistenza nella sua»³⁷. Non c'è un'altra felicità, né una felicità per tutti. La terapia non è l'attribuzione di senso, convergere sul senso, ma la liberazione del senso, nel divergere progressivo dei sensi; muovendosi «dall'Io al Sé»³⁸ lo spirito si individuala, lasciando cadere la propria generalità. Dove lo spirito si realizza Hegel può spogliarsi della paura di Hegel di fronte alla verità, che lo porta nello sconcerto dell'assenza di verità. Non di fronte al falso, ma alla scomparsa dell'orizzonte della verità, dove c'è il vero e il falso;

scomparsa dell'idea stessa, della parola e del suo uso, insieme al discriminare che porta nella coscienza e nelle cose.

La scomparsa della verità espone al totalitarismo della coscienza. Il noi accetta la liberazione di qualunque senso, e qualunque sé – che potrebbe non piacergli? Lo storicista ha attraversato il fuoco, e ha risposto sì³⁹. Quando la coscienza scende nel senso del sé e abbraccia il sé nel pieno sentimento del sé, non trova gerarchia del senso, e vanifica ogni gerarchia del senso⁴⁰. Il noi avverte che sempre la liberazione del senso urta il già acquisito, della coscienza e del noi, e vive la fatica costante del senso che si libera; solo il senso che rassicura, rimanendo uguale a se stesso e all'altro, non è molesto. Lo storicismo è l'apertura alla liberazione dei sensi e la disposizione più ampia all'accoglienza dei sensi più sgradevoli: la fenomenologia e terapia della coscienza è la storia storicistica della coscienza. Abbandonato il vero e il falso il noi non cessa di reagire, nel corpo a corpo empatico, al senso che gli viene incontro, in quanto la reazione non è una valutazione, e l'assenza di valutazione non significa minimamente la perdita di reattività. Il noi rinnova la scommessa per il senso del senso nella durezza costante dell'incontro col senso: il dolore e l'orrore non cessano di mettere alla prova la disponibilità del noi, e la reattività corporea del suo sé.

Lo storicismo è fede e fiducia⁴¹, perché non sa, non può sapere, e non controlla: scommessa sul liberarsi che realizza l'incanto del senso indifferente alla gerarchia, grazie a cui la gerarchia è superflua e inutile. Senza che la rinuncia alla verità significhi l'indifferenza del noi, che rende qualunque il senso che si libera. Il senso è inevitabilmente senso, ma non inevitabilmente splendore del senso. Rimane il rischio – la liberazione del senso non è senza il rischio dell'orrore del senso⁴²; ma l'anarchia del senso dovrebbe scongiurare il totalitarismo del senso. Non c'è liberazione del senso, senza l'assoluto rischio del senso: l'argine al senso preclude insieme incanto e orrore del senso; produce non senso. La terapia e la fenomenologia corrono il rischio da correre per la liberazione autonoma dell'esuberanza del senso, conseguente il rifiuto di giudicare il senso: l'incanto scaturisce dall'abbandono del giudizio sul senso. Scaturisce l'incanto che non viene saputo, né detto, né legittimato. Sperando nella leggerezza dell'ineffabile incanto, il noi vive nella carne il rischio costante di sperimentare partecipando il divincolarsi del senso della coscienza, rimanendo accogliente nello sconvolgimento del coinvolgimento.

33 F. DESIDERI, *L'ascolto*, cit.

34 JUNG, X.1, 229-30.

35 D.W. WINNICOTT, *Dalla pediatria*, cit., 334-5; R.U. AKERET, *L'uomo*, cit., 104; J. KRISTEVA, *In principio era l'amore*, cit., 63; JUNG, XVI, 128, 209.

36 R. AKERET cita Fromm, R.U. AKERET, *L'uomo*, cit., 104.

37 J.G. HERDER, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Roma-Bari 1992, 147.

38 JUNG, IX.1, 174.

39 H. WHITE, *L'errore creativo*, cit.; F.R. ANKERSMIT, *Historism and Postmodernism. A Phenomenology of Historical Experience*, in Id., *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley 1994, 182-238.

40 Non così R. DE MONTCELLI, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Milano 2003: il sé trova se stesso sentendo, non discriminando; tuttavia nel sentire c'è un ordine.

41 D.W. WINNICOTT, *Dalla pediatria*, cit., 349; B. BETTELHEIM, A.A. ROSENFELD, *L'arte dell'ovvio*, cit., 193; J. KRISTEVA, *In principio era l'amore*, cit., 21.

42 B. BETTELHEIM, A.A. ROSENFELD, *L'arte dell'ovvio*, cit., 195.

BIBLIOGRAFIA

Il percorso fenomenologico e terapeutico si arresta alla liberazione del senso, non alla sua conclusione. La rinuncia al giudizio del percorso è la completa vacanza della discriminazione dopo il percorso, fuori del percorso, nell'aperto. L'incanto del senso liberato prescinde dal vero e dal falso e dal bene e dal male in modo radicale, perché ciò che viene incontro al noi è l'ineffabile alieno (non: alienato) che sfida ogni noto; il percorso ha liberato la coscienza nel suo ignoto. Il senso della coscienza ottiene l'ignoto, e lo sostiene, grazie alla terapia e alla fenomenologia che non legiferano; non sanno e non affermano il percorso, e tantomeno il mondo che hanno liberato⁴³. Il noi si spoglia dei termini per dire la libertà che non può dirsi progredita e non può essere catturata. E mantiene la compassione per l'infelicità della coscienza che non può dirsi regredita e ferma nel senso del suo non senso; che può essere detto e rassicurato, perché ha tenuto l'incanto della libertà.

Il noi e la coscienza non sanno cosa attende nell'aperto. Non ci sono parole: sapere, essere, vero, buono, positivo. L'incanto del senso si dà all'alusione e all'arte, e a filosofia e psicanalisi in quanto sono arte. L'incanto del senso si sottrae, i figli che crescono si allontanano – nessuno li possiede. Il noi accompagna la coscienza alla soglia della libertà del senso. La fiducia del noi affida la coscienza al mistero del senso.

43 FREUD, VII, 491; JUNG, X, 1, 16; XVI, 98; J. WAHL, *La coscienza infelice*, cit., 14.

- ADORNO, T. W., *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1970.
- ADORNO, T. W., *Minima moralia*, Torino, Einaudi, 1994.
- ADORNO, T. W., *Tre studi su Hegel*, Bologna, il Mulino, 1971.
- AKERST, R. U., *L'uomo che si innamorò di un orso bianco*, Milano, Pratiche, 2000.
- ANKERSMIT, F. R., *Historism and Postmodernism. A Phenomenology of Historical Experience*, in Id., *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley, University of California Press, 1994, 182-238.
- ANKERSMIT, F. R., *The Sublime Dissociation of the Past: or How to Bel (come) What One Is no Longer*, «History and Theory» 40 (2001), 295-323.
- ANKERSMIT, F. R., *Transcendentalism and the Rise and Fall of Metaphor*, in Id., *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley, University of California Press, 1994, 1-32.
- BERLIN, I., *Controcorrente*, Milano, Adelphi, 2000.
- BETTELHEIM, B., *Freud e l'anima dell'uomo*, Milano, Feltrinelli, 1983.
- BETTELHEIM, B., ROSENFELD, A. A., *L'arte dell'ovvio. Nella psicoterapia e nella vita di ogni giorno*, Milano, Feltrinelli, 1994.
- BODEL, R., *Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- CACCIARI, M., *Dell'inizio*, Milano, Adelphi, 2001².
- CHIEREGHIN, F., *La 'Fenomenologia dello spirito' di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997.
- DE MONTCELLI, R., *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Milano, Garzanti, 2003.
- DE NEGRI, E., *Interpretazione di Hegel*, Firenze, Sansoni, 1943.
- DESIDERI, F., *L'ascolto della coscienza. Una ricerca filosofica*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- FERRERI, D., *Sulla negazione. Un saggio di filosofia della psicoanalisi*, Roma, Astrolabio, 1994.
- FICHTE, J. G., *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, Milano, Guerin, 2000.
- FICHTE, J. G., *Eigene Meditationen über Elementar-Philosophie*, in Id., *Gesamttausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, (II, 3), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1962.
- FICHTE, J. G., *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

- FICHTE, J.G., *La dottrina della scienza*, Bari, Laterza, 1971.
- FICHTE, J.G., *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- FICHTE, J.G., *Rendiconto chiaro come il sole al grande pubblico sull'essenza propria della filosofia più recente. Un tentativo di costringere i lettori a capire*, Milano, Guerini, 2001.
- FICHTE, J.G., *Sullo spirito e la lettera*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1989.
- FREUD, S., *Opere* (XII voll. + Complementi 1885-1938), Torino, Bollati Boringhieri, 1967-. In particolare:
- *Trattamento psichico (trattamento dell'anima)* (I).
 - *Le neuropsicosi da difesa* (II).
 - *Frammento di un'analisi d'isteria (Caso clinico di Dora)* (IV).
 - *Il metodo psicoanalitico freudiano* (V).
 - *Psicoterapia* (V).
 - *Tre saggi sulla teoria sessuale* (V).
 - *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (VI).
 - *Le prospettive future della terapia psicoanalitica* (VI).
 - *Psicoanalisi 'selvaggia'* (VI).
 - *Contributi alla psicologia della vita amorosa* (VI).
 - *Sulla psicoanalisi* (VI).
 - *Tecnica della psicoanalisi* (VI).
 - *L'interesse per la psicoanalisi* (VII).
 - *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* (VII).
 - *Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi)* (VII).
 - *Lutto e melanconia* (VIII).
 - *Caducità* (VIII).
 - *Introduzione alla psicoanalisi* (VIII).
 - *Vie della terapia psicoanalitica* (IX).
 - *Bisogna insegnare la psicoanalisi nelle università?* (IX).
 - *Il perturbante* (IX).
 - *Al di là del principio del piacere* (IX).
 - *L'Io e l'Es* (IX).
 - *Il problema economico del masochismo* (X).
 - *Le resistenze alla psicoanalisi* (X).
 - *La negazione* (X).
 - *Inibizione, sintomo e angoscia* (X).
 - *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (X).
 - *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (XI).
 - *Analisi terminabile e interminabile* (XI).
 - *Compendio di psicoanalisi* (XI).
 - *Noi e la morte* (Complementi 1885-1938).
- FROMM, E., *Avere o essere*, Milano, Mondadori, 1977.
- FROMM, E., *Fuga dalla libertà*, Milano, Mondadori, 1994.
- FROMM, E., *La crisi della psicoanalisi*, Milano, Mondadori, 1989.
- HEGEL, G.W.F., *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in Id., *Gesammelte Werke*, Band 20, Hamburg, Meiner, 1992 (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 1967).

- HEGEL, G.W.F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1981 (testo tedesco: Id., *Sämtliche Werke* (hg. G. Lasson), Band VIII, *Philosophie der Weltgeschichte*, Leipzig, Meiner, 1920).
- HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, in Id., *Gesammelte Werke*, Band 9, Hamburg, Meiner, 1980 (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1998).
- HEIDEGGER, M., *Essere e tempo*, Torino, UTET, 1969.
- HEIDEGGER, M., *Il concetto hegeliano di esperienza*, in Id., *Semieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1973.
- HEIDEGGER, M., *La questione dell'essere*, in Id., *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1994.
- HEIDEGGER, M., *La svolta*, Genova, il melangolo, 1995.
- HEIDEGGER, M., *Lettera sull' 'umanismo'*, in Id., *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1994.
- HERDER, J.G., *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità. Contributo a molti contributi del secolo*, Torino, Einaudi, 1971.
- HERDER, J.G., *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Roma-Bari, Laterza, 1992.
- HILLMAN, J., *Fuochi blu*, Milano, Adelphi, 1996.
- HUSSERL, E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, Torino, Einaudi, 2002.
- HUSSERL, E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Nel, 2002.
- JÜNGER, E., *Oltre la linea*, in JÜNGER, E. - HEIDEGGER, M., *Oltre la linea*, Milano, Adelphi, 1998.
- JUNG, C.G., *Opere* (XIX voll.), Torino, Bollati Boringhieri, 1970-. In particolare:
- *La teoria freudiana dell'isteria* (IV).
 - *Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica* (IV).
 - *Aspetti generali della psicoanalisi* (IV).
 - *Sulla psicoanalisi* (IV).
 - *Il contrasto tra Freud e Jung* (IV).
 - *Simboli della trasformazione* (V).
 - *Psicologia dell'inconscio* (VII).
 - *L'Io e l'inconscio* (VII).
 - *Energetica psichica* (VIII).
 - *Istinto e inconscio* (VIII).
 - *Spirito e vita* (VIII).
 - *Gli stadi della vita* (VIII).
 - *Anima e morte* (VIII).
 - *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* (IX.1).
 - *Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima* (IX.1).
 - *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre* (IX.1).
 - *Psicologia dell'archetipo del Fanciullo* (IX.1).
 - *Sull'inconscio* (X.1).
 - *Anima e terra* (X.1).
 - *Situazione attuale della psicoterapia* (X.1).
 - *La lotta con l'Ombra* (X.2).
 - *La coscienza morale dal punto di vista psicologico* (X.2).

- *Bene e male nella psicologia analitica* (XI).
- *Comentario psicologico al 'Barro Thöbol' (Il libro tibetano dei morti)* (XI).
- *Mysterium coniunctionis* (XIV).
- *Signmund Freud: necrologio* (XV).
- L'intero vol. XVI, *Pratica della psicoterapia*.
- *Psicologia analitica ed educazione* (XVII).
- JUNG, C.G., *Viaggio in India*, in JAFFÉ, A. (a cura), *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung*, Milano, Rizzoli, 1988.
- KIERKEGAARD, S., *La malattia per la morte*, Roma, Donzelli, 1999.
- KLEIN, M., RIVIERE, J., *Amore, odio e riparazione*, Roma, Astrolabio, 1969.
- KLEIN, M., *Invidia e gratitudine*, Firenze, Martinelli, 1969.
- KOHUT, H., *La cura psicoanalitica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1986.
- KOHUT, H., *La guarigione del Sé*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.
- KOHUT, H., *La ricerca del Sé*, Torino, Bollati Boringhieri, 1982.
- KOJEVE, A., *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano, Adelphi, 1996.
- KRISTEVA, J., *In principio era l'amore. Psicoanalisi e fede*, Milano, SE, 2001.
- KUHN, T., *Dogma contro critica*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2000.
- LACAN, J., *Il seminario*, Torino, Einaudi, 1978-.
- LANDUCCI, S., *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla 'Fenomenologia dello spirito'*, Firenze, La Nuova Italia, 1976.
- LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- L'empatia*, «Atque» 25/26, (2002/2003).
- LEVINAS, E., *Le temps et l'autre*, Paris, Quadriges/PUF, 1998.
- LOWEN, A., *Il narcisismo*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- MERLEAU-PONTY, M., *L'esistenzialismo in Hegel*, in Id., *Senso e non senso*, Milano, Il Saggiatore, 1962.
- NOZICK, R., *Spiegazioni filosofiche*, Milano, Il Saggiatore, 1987.
- NANCY, J.-L., *Hegel. L'inquietudine del negativo*, Napoli, Cronopio, 1998.
- NANCY, J.-L., *The Surprise of the Event*, in BARNETT, S. (ed.), *Hegel After Derrida*, London and New York, Routledge, 1998.
- PÖGGELER, O., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg-München, Alber, 19932.
- RORTY, R., *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Roma-Bari, Laterza, 1989.
- RORTY, R., *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani, 1992.
- RORTY, R., *Scritti filosofici*, vol. I, Roma-Bari, Laterza, 1994.
- SALOMON, N., *Phobos. Radici antiche della paura*, «Atque» 23/24 (2002), 43-57.
- SOLINAS, M., *Socrate e Freud. Due psicoterapie a confronto*, «Kykkyon» 8 (2002), 105-116.
- TROELTSCH, E., *La dialettica hegeliana*, in Id., *Lo storicismo e i suoi problemi*, vol. II: *Sul concetto di sviluppo storico e sulla storia universale*, Napoli, Guida, 1989, 32-66.
- WHITE, H., *L'errore creativo e la logica poetica: Vico e la produzione del genere*, «Atque» 37 (2002), 513-9.
- WAHL, J., *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Milano, IlJ, 1971.
- WINNICOTT, D.W., *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Firenze, Martinelli, 1991.

- WINNICOTT, D.W., *Gioco e realtà*, Roma, Armando, 1999.
- ZAMBRANO, M., *Filosofia e poesia*, Bologna, Pendragon, 1998.
- ZAMBRANO, M., *Persona e democrazia*, Milano, Bruno Mondadori, 2000.
- ZIŽEK, S., *L'isterico sublime. Psicoanalisi e filosofia*, Milano, Mimesis, 2003.