

DA BOLLATI BORINGHIERI «LA PSICOANALISI» (CON UNA ARRINGA DI MAURILIO ORBECCHI)



INCONSCIO

Pierre Janet usato ad arte contro Freud

di **ANDREA CALZOLARI**

●●●Pierre Janet, lo psicologo francese noto per avere introdotto il termine «subconscio», è un nome familiare almeno a coloro che si interessano di questioni della psiche. Henri Ellenberger gli dedica un capitolo entusiastico nella sua vasta indagine sulla *Scoperta dell'inconscio* (tradotta da Boringhieri nel 1972 e da allora ripetutamente ristampata). Negli ultimi decenni sono state tradotte, di Janet, alcune opere - *La medicina psicologica* (Il pensiero scientifico 1994); *Disaggregazione, spiritismo, doppia personalità* (Sensibili alle foglie 1996); *La passione sonnambulica e altri scritti*, (Liguori 1996); e *L'importante. L'automatismo psicologico*, (Cortina 2013) - in sintonia con quel rinnovato interesse che, in Francia, è testimoniato dalla riedizione dei

suoi lavori, prima (a partire dagli anni '70) a opera della Société Pierre Janet, più recente da L'Harmattan (che ha ristampato un ventina di volumi, in una collana, diretta da Serge Nicolas, dove si ripropongono classici della storia della psicologia). Ora, in tutto ciò che ancora resta da far conoscere ai lettori italiani non è facile scegliere, ma proprio perciò lascia perplessi la traduzione di *La psychanalyse de Freud* con il titolo **La psicoanalisi** (a cura di Maurizio Orbecchi, traduzione di Cristina Spinoglio, Bollati Boringhieri, pp. 169, € 13,00). Si tratta del rapporto presentato al Congresso internazionale di medicina nel 1913 (pubblicato nel 1914 e riedito da L'Harmattan nel 2004), un polemico pamphlet che presenta indubbi interessi storici, ma non aiuta a comprendere né la psicoanalisi né il pensiero di Janet, molto più ricco e complesso di quel che appare da questo breve e puntiglioso scritto, tutto preso in una logica argomentativa che non può non ricordare il sofisma del paioolo (rievocato nell'*Interpretazione dei sogni* e analizzato nel *Motivo di spirito*). È la storia di quel tale che restituì un paioolo preso a prestito con un buco e si difendeva dalle proteste del proprietario affermando che non aveva affatto preso a prestito il paioolo, inoltre che il paioolo era bucatato al momento del prestito, infine che lo aveva restituito intatto. Analogamente, Janet dice - in buona sostanza - che Freud sbaglia tutto, ma che quel poco di buono che c'è nella psicoanalisi, l'aveva detto prima lui (non mancano per altro puntate critiche particolarmente acute, come quella diretta a quegli psicanalisti che per rendere accettabile il ruolo assegnato alla libido, cercano di edulcorarla facendone qualcosa di simile allo slancio vitale bergsonian).

Il rischio di una metafisica della natura è ovviamente quello di sostanzializzare concetti che proprio in quanto immersi all'interno della ricerca scientifica sono invece necessariamente fluidi e continuamente mutanti. Per questo è essenziale che venga considerata in modo più serio e radicale la dimensione storico-concettuale: capire la genesi di un concetto, coglierne l'archeologia, determinare il quadro concettuale che consente a una certa parola di diventare in un certo momento e in un altro il luogo decisivo di una prassi scientifica, non è infatti una questione ornamentale o accessoria, ma è la condizione stessa che rende possibile un lavoro radicale sui concetti della scienza.

SAGGI ■ ANDREA BORGHINI E ELENA CASETTA PER CAROCCI

Lo spazio della vita tra biologia e filosofia

di **LUCA ILLETTERATI**

●●●Secondo Hannah Arendt uno degli eventi che segna radicalmente l'epoca moderna è l'invenzione del telescopio, con la conseguente ridefinizione del concetto stesso del cosmo, e della posizione in cui l'uomo vi si trova. Tra gli snodi a partire dai quali si sviluppa l'era che chiamiamo contemporanea, certamente la rivoluzione darwiniana è fra i più cruciali, con la conseguente radicale ridefinizione della posizione dell'uomo nel mondo, nella storia evolutiva, nei processi di autorganizzazione della natura. Ed è una rivoluzione, quella darwiniana, per molti aspetti ancora in corso: non solo continua a incontrare resistenze, sebbene perlopiù di carattere ideologico e dottrinale, ma anche la grande filosofia novecentesca di cui siamo eredi (basterebbe l'esempio di Heidegger) non sembra aver fatto ancora seriamente i conti con la visione dell'uomo, della natura e del cosmo che è stata aperta da quella rivoluzione. Inoltre, all'interno della stessa scienza della natura, e in particolare delle scienze biologiche, molti dei concetti che si utilizzano hanno la loro radice profonda in una visione del mondo che è ancora quella predarwiniana.

Il libro di Andrea Borghini e Elena Casetta, **Filosofo della biologia** (Carocci, pp. 307, € 19,00) è in questo senso particolarmente utile e interessante: il loro è, per alcuni aspetti, un lavoro di metafisica della biologia, nel quale si cercano di discutere, in continuità con la pratica del lavoro scientifico, i concetti fondamentali che determinano l'ambito della biologia e ne segnano la peculiarità, senza tuttavia trovare una loro piena esplicitazione e articolazione all'interno della sua stessa pratica.

Non c'è nulla di scandaloso nel parlare di metafisica della biologia: ciò a cui si allude non è, infatti, la costruzione di uno sfondo dottrinale e ideologico dal quale far dipendere il lavoro delle scienze, come se queste avessero bisogno di una sorta di mondo delle idee, garantito e approvato al di fuori dei loro confini, a cui ancorarsi e agganciarci. Semmai, se si vuole trovare un riferimento alla tradizione, lo si trova nel lavoro di analisi e definizione concettuale che compie Aristotele soprattutto all'interno di quel trattato di metafisica della natura che è la *Fisica* o anche in ciò di cui parlava Kant nei *Primi principi metafisici della scienza della natura*. Secondo Kant ogni scienza della natura propriamente detta presuppone una metafisica della natura. E gli scienziati che pensano di non presupporre alcuna metafisica o che si scagliano addirittura con veemenza contro la sua stessa possibilità, sosteneva Kant, in realtà ci si trovano dentro senza saperlo. In effetti, nel momento stesso in cui si usa un concetto così carico di implicazioni metafisiche e così difficile da definire in modo univoco e preciso come il concetto stesso di vita, la parola che definisce l'ambito di indagine della biologia, è evidente che si ha a che fare con la metafisica. Il concetto di vita è un concetto fondamentale e decisivo per la biologia e tuttavia cosa si intenda per *vita*, quale sia l'ambi-

to che questa parola dischiude, non è una questione che si risolve né totalmente all'interno della biologia, né al suo esterno, bensì in quella sorta di spazio interstiziale in cui la biologia si fa filosofia e la filosofia si fa biologia. Lo stesso vale per il concetto di evoluzione, di selezione, di biodiversità, di specie, di organismo, di individuo, di sesso, che costituiscono la mappa delle parole discusse da Borghini e Casetta: per affrontare in termini rigorosamente concettuali queste parole la metafisica non può prescindere dalla ricerca scientifica e anzi deve necessariamente nutrirsi dei suoi risultati, così come la biologia per giungere alla determinazione delle nozioni fondamentali che costituiscono il suo stesso vocabolario deve in qualche modo uscire fuori da se stessa per farsi, appunto, metafisica.

In questo senso il modello di interazione fra discorso filosofico e discorso scientifico si differenzia dal modello classico di derivazione soprattutto neopositivistica di filosofia della scienza. Dentro quell'orizzonte, infatti, la filosofia si trovava perlopiù impegnata in questioni relative alla logica del-

la spiegazione scientifica e quindi in problemi perlopiù procedurali e metodologici, piuttosto che sostanziali. Nella metafisica della natura, invece, la filosofia non lavora tanto o soprattutto sulla logica della scienza, sulle sue forme esplicative, quanto sui concetti e quindi senza quasi discontinuità con il lavoro concreto del biologo e con le sue teorie.

Il rischio di una metafisica della natura è ovviamente quello di sostanzializzare concetti che proprio in quanto immersi all'interno della ricerca scientifica sono invece necessariamente fluidi e continuamente mutanti. Per questo è essenziale che venga considerata in modo più serio e radicale la dimensione storico-concettuale: capire la genesi di un concetto, coglierne l'archeologia, determinare il quadro concettuale che consente a una certa parola di diventare in un certo momento e in un altro il luogo decisivo di una prassi scientifica, non è infatti una questione ornamentale o accessoria, ma è la condizione stessa che rende possibile un lavoro radicale sui concetti della scienza.

Non che le questioni in campo siano tutte chiare: per esempio, dopo Foucault, un filosofo che non è mai stato tenero con Freud, la «storia» della «psicologia» (e quindi dei rapporti tra Janet, Freud, Nietzsche e altri) appare come una faccenda molto più complicata di quanto non vengano le formule riduttive usate da Orbecchi, per fortuna altrove meno condizionanti: per esempio quando illustra le ragioni della rivalutazione, in ambito americano e in relazione ai disturbi psichici dei reduci dal Vietnam, della dottrina di Janet delle nevrosi post-traumatiche.

Ma quel che più conta è la sgradevole impressione che Orbecchi prenda spunto dalla pubblicazione di questo scritto minore di Janet per sferrare un attacco in piena regola al freudismo, nello spirito del *Libro nero della psicoanalisi* (per altro ripetutamente citato). È una pretesa che fa torto allo psicologo francese, ma soprattutto sorprende vederla comparire non nel catalogo di una casa editrice sensazionalista, ma in quello che può vantare, tra i suoi meriti storici, la pubblicazione dell'opera integrale di Freud, in una traduzione adeguata e rigorosa.

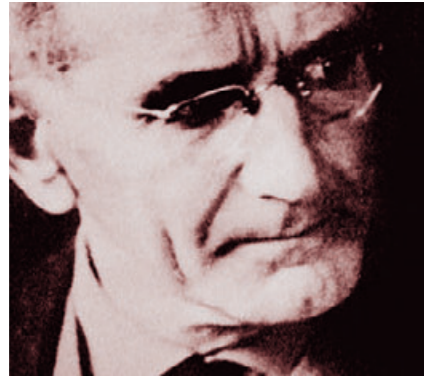
di **ROCCO RONCHI**

GÜNTHER ANDERS

Un nuovo umanesimo contro la nostra specie sfigurata dalla tecnica: Franco Lolli rilegge il filosofo tedesco sotto la lente lacaniana

●●●Grandi autori del pensiero, della letteratura o della storia dell'arte, introdotti da un intellettuale che non ne sia un «esperto», ma che li abbia nelle sue corde più intime come interlocutori abituali, sono protagonisti della collana Sillabario, un ambizioso progetto diretto da Federico Leoni. Sono classici sia nella veste di compagni di viaggio e di avventura che in quanto cartine di tornasole alle quali far reagire tutta una vicenda intellettuale, perché si manifesti nella sua pregnanza, al di là dei confini disciplinari ufficiali. A inaugurare la nuova serie della collana è stato chiamato lo psicoanalista Franco Lolli - uno degli esponenti di punta di quella nuova onda neolacaniana che da qualche anno domina la scena culturale italiana - con un saggio intitolato al filosofo tedesco Günther Anders (Orthotes, pp. 93, € 10,00). Il confronto con un percorso teorico come quello di Anders, apparentemente così distante da quello della psicoanalisi, permette al lettore di rendersi conto in modo semplice e diretto di quali ne siano i fondamenti metafisici. Per quale motivo Lolli sceglie Anders

Un ritratto di Günther Anders; in alto, Gilbert e George, «Death on Hope with Love», 1982



«AMORE E ALTRI INGANNI», UN TRATTATO DI JOSÉ A. DIAZ E ANDREA IACONA

DELL'AMORE



di **TIZIANA ANDINA**

●●●Fra le passioni umane l'amore gode senza dubbio di una considerazione particolare. Il lemma «amore» rimanda a una vastissima quantità di costellazioni semantiche, perciò i filosofi, se si esclude qualche sporadico tentativo come quello di Harry Frankfurt nel suo *The Reasons of Love* (Princeton UP, 2006), si sono sempre tenuti piuttosto lontani dal tentativo di definire l'amore: elaborare una definizione implica le medesime difficoltà che incontriamo volendo mettere a fuoco concetti come bene, male o bellezza. Chi non sa riconoscere un bel tramonto, un bell'oggetto o un bel viso, quando li vede? Le difficoltà cominciano quando dobbiamo definire i concetti di bene, di male o di bellezza - cioè individuare questi lemmi attraverso le condizioni necessarie e sufficienti che li identificano.

Intanto, come suggerisce Platone nel *Simposio* per bocca di Pausania, quando parliamo di amore intendiamo sentimenti e disposizioni diverse. Domandarsi che cos'è l'amore significa, prima di tutto, elaborare una fenomenologia dell'amore nel primo caso o - più in generale - degli affetti nel secondo, che offra buoni argomenti per rispondere a domande del tipo, «che cos'è l'amore?» o «che cosa sono le passioni?». Invece, per quel che riguarda la possibilità di conoscere attraverso le passioni, la filosofia si è mantenuta più prudente e spesso addirittura più scettica. Non è un caso perciò, che, fatta salva la riflessione sviluppata da David Hume nel *Trattato* e nella *Dissertazione sulle passioni*, la tesi secondo la quale l'amore romantico ai tempi, poniamo, di Meneleo e Elena o di Paolo e Francesca, avesse le stesse caratteristiche che attribuiamo alla nostra idea di amore romantico. Va da sé poi, che l'amore romantico cantato dalla poesia occidentale, raffigurato dalla sua arte o narrato nel cinema, non è uguale all'amore cantato, raffigurato o narrato nelle culture non europee. In una parola, se ha senso descrivere gli amori, par abbia meno senso cercare di definire l'amore in termini generali.

Per affrontare il tema delle passioni in una prospettiva filosofica, due sono le metodologie possibili: la prima consiste nell'analizzare una cer-

Le false credenze su ciò che regola il nostro trasporto verso l'altro in un saggio filosofico a quattro mani

ta passione - poniamo si tratti dell'amore - per esplorarne la struttura, le dinamiche, le possibilità. La seconda consiste invece nel saggiare le possibili forme di conoscenza che dipendono e derivano dalle passioni: questa seconda scelta di indagine comporta una conoscenza *attraverso* le passioni.

Il primo orientamento vanta una tradizione antica. L'obiettivo che si sono dati tanto Platone nel *Simposio*, quanto Spinoza nell'*Etica*, è precisamente quello di tracciare una fenomenologia dell'amore nel primo caso o - più in generale - degli affetti nel secondo, che offra buoni argomenti per rispondere a domande del tipo, «che cos'è l'amore?» o «che cosa sono le passioni?». Invece, per quel che riguarda la possibilità di conoscere attraverso le passioni, la filosofia si è mantenuta più prudente e spesso addirittura più scettica. Non è un caso perciò, che, fatta salva la riflessione sviluppata da David Hume nel *Trattato* e nella *Dissertazione sulle passioni*, la tesi secondo la quale l'amore romantico ai tempi, poniamo, di Meneleo e Elena o di Paolo e Francesca, avesse le stesse caratteristiche che attribuiamo alla nostra idea di amore romantico. Va da sé poi, che l'amore romantico cantato dalla poesia occidentale, raffigurato dalla sua arte o narrato nel cinema, non è uguale all'amore cantato, raffigurato o narrato nelle culture non europee. In una parola, se ha senso descrivere gli amori, par abbia meno senso cercare di definire l'amore in termini generali.

Per affrontare il tema delle passioni in una prospettiva filosofica, due sono le metodologie possibili: la prima consiste nell'analizzare una cer-

ta passione - poniamo si tratti dell'amore - per esplorarne la struttura, le dinamiche, le possibilità. La seconda consiste invece nel saggiare le possibili forme di conoscenza che dipendono e derivano dalle passioni: questa seconda scelta di indagine comporta una conoscenza *attraverso* le passioni.

Il primo orientamento vanta una tradizione antica. L'obiettivo che si sono dati tanto Platone nel *Simposio*, quanto Spinoza nell'*Etica*, è precisamente quello di tracciare una fenomenologia dell'amore nel primo caso o - più in generale - degli affetti nel secondo, che offra buoni argomenti per rispondere a domande del tipo, «che cos'è l'amore?» o «che cosa sono le passioni?». Invece, per quel che riguarda la possibilità di conoscere attraverso le passioni, la filosofia si è mantenuta più prudente e spesso addirittura più scettica. Non è un caso perciò, che, fatta salva la riflessione sviluppata da David Hume nel *Trattato* e nella *Dissertazione sulle passioni*, la tesi secondo la quale l'amore romantico ai tempi, poniamo, di Meneleo e Elena o di Paolo e Francesca, avesse le stesse caratteristiche che attribuiamo alla nostra idea di amore romantico. Va da sé poi, che l'amore romantico cantato dalla poesia occidentale, raffigurato dalla sua arte o narrato nel cinema, non è uguale all'amore cantato, raffigurato o narrato nelle culture non europee. In una parola, se ha senso descrivere gli amori, par abbia meno senso cercare di definire l'amore in termini generali.

Per affrontare il tema delle passioni in una prospettiva filosofica, due sono le metodologie possibili: la prima consiste nell'analizzare una cer-

re alle alterazioni fisiche che comporta: alterazioni che dipendono casualmente dalla persona amata. Ciò a dire che se Romeo avverte il batticuore, oppure gli manca il fiato quando vede Giulietta, questo accade soltanto in virtù della sua disposizione a innamorarsi e, allo stesso tempo, in virtù dell'influenza che ha su di lui, Romeo, quella determinata lei che è Giulietta.

Tuttavia il batticuore non basta ancora per individuare questo stato come amore. La seconda disposizione è ugualmente necessaria, e consiste nella disponibilità di Romeo e Giulietta ad avere rapporti sessuali in modo reiterato e per un periodo esteso nel tempo, disposizione questa che, per esempio, non è inclusa nelle relazioni d'amicizia. La terza disposizione riguarda la cosiddetta follia d'amore, ovvero l'inclinazione tipica delle persone innamorate a compiere azioni che raramente sarebbero disposte a compiere nel caso in cui innamorate non fossero.

Diaz e Iacona s'impegnano in una definizione *debole*. Le disposizioni non devono essere intese come condizioni necessarie e sufficienti. Normalmente sono presenti quando due persone si innamorano, ma bisognerà anche chiedersi: dove nasce l'inganno che tipicamente associa all'amore e che di fatto è anche la ragione dello scetticismo della filosofia nei confronti dell'amore e delle passioni in genere?

Un aiuto può venire dal celebre passo di Marcel Prunet nella *Strada di Suam* dove si racconta che Albertine è partita, e Marcel anziché essere rallegrato dalla notizia che aspettava e auspicava da tempo, scopre di amarla: «La signorina Albertine se n'è andata» [...] «Un attimo prima, mentre stavo analizzando avevo creduto che quella separazione fosse ciò che desideravo [...]». Ma quelle parole «La signorina Albertine se n'è andata» avevano provocato in me una sofferenza tale...». Marcel si era dunque ingannato sulla natura dei propri sentimenti: ecco - nell'inganno - il punto che interessa non solo Diaz e Iacona, ma tutti gli appassionati dell'amore. Cosa è *come* pensiero le persone all'interno delle relazioni d'amore? Diaz e Iacona lo definiscono il problema della *fondazione dei pensieri d'amore*. Le credenze che le persone hanno sui pensieri che vertono intorno all'amore sono giustificate? La più parte non lo è: non lo è la nostra tendenza alla razionalizzazione, né quella alla giustificazione, e non lo è neppure il nostro inguaribile desiderio di venire convinti dal nostro desiderio.

Prendiamo il cosiddetto *wishful thinking*. L'espressione non ha una esatta traduzione in italiano, ma almeno nel caso dell'amore comprendiamo perfettamente che significa poi o meno questo: attraverso il *wishful thinking* ci convinciamo che le cose stanno in un certo modo semplicemente perché *vorremmo* che stessero in quel modo. Freud, in *L'auventire di un'illusione*, identifica questo tipo di credenza come il prevalere dell'«appagamento di desiderio» sul senso di realtà. Molti casi di amore recidivo rientrano in questa fattispecie. Secondo Diaz e Iacona un buon punto di partenza per contrastare la tendenza all'autoinganno consiste nell'esaminare e possibilmente smontare i luoghi comuni e i pregiudizi che spesso accompagnano le parole e le azioni dedicate all'amore. Quel che la filosofia dovrebbe riservarsi in futuro sarà la possibilità di illustrarci il ruolo che le passioni, anche quelle negative, svolgono nell'organizzazione delle nostre conoscenze e della dimensione sociale delle nostre vite.

La tesi del libro è che l'amore non è una passione o un affetto, piuttosto uno *stato dispozionale*. In breve, tutte le volte in cui diciamo che Romeo ama Giulietta, attribuiamo a Romeo un insieme di disposizioni che, in qualche misura, hanno a che vedere con Giulietta. Dunque, in questo senso, l'amore di Romeo per Giulietta consiste nella esistenza di queste disposizioni; oppure, detto diversamente, il legame che unisce Romeo a Giulietta è amore se è individuato dall'esistenza di specifiche disposizioni. Le disposizioni che Diaz e Iacona riconoscono come fondamentali per l'amore romantico sono tre - tutte generalmente al centro delle intuizioni che il senso comune ha maturato sull'amore. La prima è la più classica, quella che lega l'amo-