

## **L'inconscio come estraneo: fenomenologia e psicoanalisi in dialogo**

*(The Unconscious as the Alien: Phenomenology and  
Psychoanalysis in Dialogue)*

**Bernhard Waldenfels**

Ruhr University Bochum – DE

### **Abstract**

*Through a comparison of the phenomenological motif of the alien and the psychoanalytic motif of the unconscious, a critique is advanced against Cartesian dualism, which recurs today in the natural sciences and in the split of the contemporary individual, divided between spirit and nature, the proper world and the alien world, the inner sphere and the outer sphere. It is a matter of thinking of an original subtraction, an absent presence that begins with ourselves, in a slippage that achieves no synthesis.*

**Keywords:** alien, phenomenology, psychoanalysis, unconscious

### **Abstract**

*Attraverso un confronto con il motivo fenomenologico dell'estraneo e con il motivo psicoanalitico dell'inconscio si avanza una critica contro il dualismo cartesiano, che si ripropone oggi nelle scienze naturali e nella scissione dell'individuo contemporaneo, diviso tra spirito e natura, mondo proprio e mondo estraneo, sfera interiore e ambito esterno. Si*

*tratta di pensare una sottrazione originaria, una presenza assente che inizia da noi stessi, in uno slittamento che non perviene ad alcuna sintesi.*

**Parole chiave:** estraneo, fenomenologia, inconscio, psicoanalisi

## **1. Al di là del dualismo cartesiano**

Fenomenologia e psicoanalisi sono aree problematiche di ampio respiro; un confronto non adeguatamente mediato non porterebbe da nessuna parte. Nel seguito non si tratterà di un confronto, ma piuttosto di un tentativo di accostamento reciproco, che ha una lunga storia, soprattutto in Francia. A tale proposito, individuerò due motivi centrali: dal lato della fenomenologia, il tema dell'*estraneo*, che Husserl ha rielaborato nelle sue analisi sull'esperienza dell'estraneo; dal lato della psicoanalisi *l'inconscio*, che per Freud costituisce il punto cardine dell'analisi e della terapia. La trattazione di questi motivi centrali è legata a una critica del *dualismo cartesiano*, che continua ancora oggi ad incidere in maniera esplicita o implicita.

Questo dualismo, che accompagna l'emergere delle moderne scienze naturali, conduce a una triplice divisione: una divisione del mondo, una divisione dell'essere umano e una divisione della socialità.

- Il mondo si suddivide in un mondo interiore psico-mentale e in un mondo fisico esterno. Il mondo interiore, determinato dalla *res cogitans*, è un mondo del senso, degli obiettivi e dei valori, mentre il mondo esterno, caratterizzato dalla *res extensa*, è dominato da forze causali di tipo meccanico.
- L'essere umano è coinvolto in questa scissione. A partire dall'interno coglie sé stesso come spirito, anima o coscienza, dall'esterno come una cosa corporale tra le altre cose. Il collegamento tra spirito e natura, che si colloca sopra un abisso, rimane misterioso.
- Infine il dualismo si riversa anche nell'ambito del sociale. Il percorso verso gli altri passa attraverso un mondo sociale che si suddivide in

spazio psichico del proprio e spazio psichico dell'estraneo. Il primato spetta al mondo di volta in volta proprio, poiché solo i propri vissuti sono direttamente accessibili, mentre i vissuti estranei, che attribuiamo ad *other minds*, ad altre menti, sono accessibili solo indirettamente attraverso l'immedesimazione e l'empatia. Ma una revisione di questo quadro è in corso già da tempo. In questo senso hanno avuto un ruolo in particolare la concezione del mondo della vita di Husserl e la teoria della corporeità di Merleau-Ponty.

Nella psicoanalisi inaugurata da Freud, è l'inconscio a minare il dualismo cartesiano. L'essere umano, in quanto è un io, non è più padrone in casa propria (Freud 1940-, vol. 11: 295). Come *perturbante*, *Unheimliches*, l'estraneo ci inquieta nella nostra sfera più intima, si annida segretamente nella nostra stessa casa (Freud 1940-, vol. 12: 231). L'ipotesi di fondo su cui si basa il tentato confronto tra fenomenologia e psicoanalisi è la seguente: l'inconscio può essere compreso come una determinata forma dell'estraneo; il corpo vivo e vissuto trova la sua espressione indiretta nei malfunzionamenti quotidiani e nel linguaggio corporeo dei sintomi (cfr. Waldenfels 2002: 286–359; Schellhammer 2021).

Un avvicinamento tra fenomenologia e psicoanalisi richiede concessioni da entrambe le parti. Presuppone che la fenomenologia si liberi degli stretti vincoli di una fenomenologia degli atti di coscienza donatori di senso. Presuppone, viceversa, che la psicoanalisi resista alla tentazione di sostituire la descrizione di esperienze anomale e patologiche con il puro e semplice utilizzo di modelli scienziati.

## **2. Enigmi dell'inconscio**

Freud caratterizza l'inconscio, secondo l'uso linguistico ebraico, come il «primo shibboleth della psicoanalisi» (Freud 1940-, vol. 13: 239). Senza questa parola d'ordine, nessuno entra nel regno della psicoanalisi. Allo stesso tempo, però, l'inconscio rappresenta una pietra

di inciampo per tutti coloro che – come Husserl, ma anche come lo stesso Freud – si muovono sul terreno della coscienza. Nelle sue Lezioni sul tempo, Husserl scrive: «La coscienza è necessariamente coscienza in ciascuna delle sue fasi» (Husserl 1966: 119; Id. 2001: 144). Ma anche Freud confessa: «Una coscienza di cui non si sappia nulla mi sembra molto più assurda di un'anima inconsapevole» (Freud 1940-, vol. 13: 243). La resistenza rispetto all'inconscio o alla sua banalizzazione risale al comune maestro viennese Franz Brentano. L'aspetto scandaloso dell'inconscio si riferisce a determinati aspetti con cui il pensiero tradizionale rivendica i propri diritti.

(1) In primo luogo, l'in-conscio si presenta come una semplice *negazione*. Nella sua forma contraddittoria indica una perdita della coscienza, nella sua forma contraria un grado indebolito di consapevolezza. In entrambi i casi, l'inconscio presuppone già la coscienza e appare come un mero derivato senza una qualità originaria propria.

(2) Il concetto di in-conscio si appoggia unilateralmente al modello del *sapere*. Ma non c'è alcun sapere senza aspirazione al sapere e senza pulsione al sapere, come già sottolinea Aristotele; a lui dobbiamo il concetto limite dell'ἀκούσιον come un che di inconsapevolmente involontario (*Etica Nicomachea*, III, 1-3), che darà il tono all'opera giovanile di Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*.

(3) L'inconscio non può essere pensato senza un minimo di riflessività. Se Freud lo definisce come «incapace di coscienza» (Freud 1940-, vol. 2/3: 619), deve essere comunque pensato come una sorta di *auto-incoscienza*, che non è consapevole *a qualcuno*, ma comunque gli appartiene. Pertanto, non è sufficiente descrivere neurologicamente determinate parti e fasi del cervello come "inconsce". Un'auto-incoscienza, tuttavia, solleva problemi simili a quelli dell'autocoscienza in divenire, che ritorna a sé stessa dall'estraneazione nella forma di una *reditio in seipsum*. In questo caso, l'inconscio non sarebbe altro

che un preconcio arcaico all'interno di una teleologia della coscienza. Vediamo come i motivi tradizionali rientrano dalla porta di servizio e svuotano ancora una volta l'inconcio del suo significato.

### 3. Gradi dell'inconcio

Ma Freud si lascia alle spalle queste scaramucce di retroguardia radicalizzando progressivamente l'inconcio. Si possono distinguere in proposito tre forme dell'inconcio.

(1) L'inconcio *descrittivo*, che si basa sulla distinzione tra ciò che è palesemente osservato e ciò che resta latentemente inosservato, induce ancora ad assumere una criptocoscienza che funziona come un retroscena nel teatro della coscienza. La coscienza si sdoppia senza rinunciare alla sua consapevolezza. A questo si collega la definizione negativa dell'oblio come «perdita di sapere» in Aristotele, come «mancanza di memoria (*privatio memoriae*)» in Agostino. Ma ciò che Freud ha in mente è un'«altra scena» che, come la «scena dei sogni», sottostà a una regia propria (cfr. Freud 1940-, vol. 2/3: 51).

(2) Con l'inconcio *dinamico*, Freud pone un nuovo accento. I pensieri inconsci non sono presenti segretamente come un tesoro nascosto dell'anima, ma sono esclusi dalla coscienza «grazie a forze vive» (Freud 1940-, vol. 8: 436). La distinzione corrente tra il preconcio, che è capace di coscienza, e l'inconcio, che non lo è, rompe con una psicologia di potenze predeterminate, poiché l'inconcio ora nasce da un gioco di forze della rimozione.

(3) Segue infine l'inconcio *sistemico*, che in quanto Es costituisce una propria istanza topica. Giacché anche l'Io e il Super-Io sono parzialmente sottratti alla coscienza, l'inconcio non appare più solo come rimosso, ma anche come l'agente della rimozione. Caratterizza allora una differenza all'interno di una topologia. La coscienza perde così la sua posizione centrale. Ritorniamo alla comprensione aggettivale della coscienza come di un 'essere cosciente', come era

ancora comune nel diciottesimo secolo.

Ma resta da chiedersi come si debba pensare l'inconscio, se si vuole che significhi qualcosa di più di una mancanza di consapevolezza e di un incipiente ritorno a sé stessi. In questo caso, il sé sarebbe più ricco, ma al tempo stesso più fragile del soggetto tradizionale. Nella prospettiva di una fenomenologia dell'estraneo, l'estraneità non appare come una mancanza a cui porre rimedio e l'estraneo non è semplicemente qualcosa di *non ancora* noto. Piuttosto si rivela essere una *sottrazione* originaria, un'*assenza* in carne ed ossa, una *distanza* nella prossimità. Qualcosa è qui, in quanto si sottrae alla nostra presa; qualcosa agisce su di noi, ma precedendo la nostra iniziativa. L'effetto dell'estraneo travalica una realtà descrivibile. Husserl si serve di una formulazione paradossale attribuendo all'estraneo una «accessibilità dell'originariamente inaccessibile» (Husserl 1950a: 144; cfr. Id. 1997: 134). Analogamente si esprime l'ultimo Merleau-Ponty, parlando di una «présence à soi qui est *absence de soi* – una presenza a sé che è *assenza di sé*» (Merleau-Ponty 1964: 246). Il "reale" nel senso di Lacan si trova sulla stessa linea.

Ciò assomiglia al discorso di Freud sullo «Stato straniero interiore» (Freud 1940-, vol. 15: 62) o sul «perturbante» come quella «specie dello spaventoso che ritorna a ciò che è da sempre noto, a quanto è da lungo tempo familiare» (Freud 1940-, vol. 12: 231). Ciò rimanda a un'estraneità radicale che inizia nel proprio corpo vivo, nel proprio linguaggio, nel proprio desiderio come un'*originaria sottrazione a sé*. Ma quanto radicalmente è pensata l'estraneità in Freud? L'«incapacità di coscienza» dell'inconscio segnala solo i *limiti* delle mie proprie possibilità – oppure l'inconscio contiene un'eccedenza di effetti, un'*impossibilità vissuta* che interroga dall'interno quanto ci è proprio?

#### **4. Tracce dell'estraneo**

Per una corretta valutazione della psicoanalisi, molto dipende da come

si tracciano i confini tra il *normale* e il *patologico*. I filosofi tendono a valutare la psicoanalisi come una sorta di parafenomenologia; essa sarebbe allora tenuta ad occuparsi solo delle anomalie e delle patologie, cioè di aspetti secondari, dai quali possiamo normalmente prescindere. La posizione di Freud è molto diversa. Egli confessa: dovremo «indovinare ciò che è apparentemente semplice nel normale a partire dalle distorsioni e dalle grossolanità del patologico» (Freud 1940-, vol. 10: 148). Un atteggiamento simile si trova in medici di ispirazione fenomenologica come Goldstein, Binswanger, Minkowski o Canguilhem. Sullo sfondo si trova la questione se l'anomalo e il patologico debbano essere determinati solo come una forma di disordine, o se queste deviazioni non consentano piuttosto occasioni per un altro ordine. Nel seguito, mi concentrerò su tre campi di estraneità che possono essere assegnati alle dimensioni fondamentali del senso, del sé e dell'altro.

### **5. Disturbi: la sottrazione del senso**

Se con Husserl si considera l'intenzionalità come una porta di accesso alla fenomenologia, allora si profila la triade fondamentale di atto soggettivo, significato universale e oggetto di riferimento. Le esperienze si formano quando ripetutamente intendiamo, osserviamo, trattiamo, concepiamo e giudichiamo *qualcosa in quanto qualcosa*. Ciò che esperiamo qui e ora rientra negli orizzonti aperti ed estesi di un mondo. Ma i disturbi, che compaiono come casi imprevisi, talvolta anche come irruzioni produttive e che possono intensificarsi fino allo shock e al trauma, si collocano di traverso rispetto alle nostre intenzioni. Perforano o fanno esplodere l'orizzonte del mondo, hanno in sé qualcosa di ambiguo.

*Eventi di disturbo.* – I disturbi sono *eventi* che ci accadono contro le nostre aspettative e contro la nostra volontà. Si distinguono dagli *atti* che compiamo di nostra propria iniziativa. Mi riferisco a questi eventi come contrattempi che ci investono (*Widerfahrnis*) o, in Greco,

come *pathos*. La forma grammaticale del contrattempo rimanda a istanze impersonali che in Tedesco sono legate al pronome neutro *es*: «lampeggia (*es blitzt*)», «fruscia (*es raschelt*)», «suona (*es klingelt*)». L'Es freudiano trova qui il suo supporto linguistico, che è particolarmente marcato in Tedesco, ma per il quale esistono diverse varianti. La raccomandazione di Lichtenberg, già menzionata, per cui si dovrebbe dire «pensa (*es denkt*)» appartiene ai prodromi della psicoanalisi. I processi che ci colpiscono e ci riguardano non possono essere attribuiti ad alcun *io*. L'*io* compare certamente, ma solo nella forma obliqua del dativo o dell'accusativo: *mi* succede qualcosa, *mi* colpisce qualcosa.

*Senso responsivo*. – Gli eventi che si verificano a sorpresa sono in quanto tali senza-senso; non hanno ancora un senso. Innanzitutto non sappiamo che cosa pensarne. Nel migliore dei casi, acquistano un senso, e in particolare nella *risposta*. Per questo il senso intenzionale, considerato da un punto di vista genetico, è già sempre un senso responsivo. Riprendo un esempio dalle patologie quotidiane analizzate da Freud. Una giovane donna a cui mancano due corone per acquistare un gioiello di poco valore, passeggiando successivamente per le strade animate della sera, si accorge di «un piccolo foglietto che giaceva a terra e che aveva appena incrociato con noncuranza». Si accorge con stupore che si tratta di una banconota da due corone, quasi un «denaro di fortuna» inviato dal destino, che però non osa spendere (Freud 1940-, vol. 4: 233). I Greci attribuivano a Ermes un ritrovamento fortunato del genere e lo chiamavano ἔρμαιο. La risposta a ciò che ci sorprende trova, come spesso accade, un'espressione mitica o superstiziosa. L'elemento patico che si cela in queste scene quotidiane poco appariscenti è trascurato dalla maggior parte delle roboanti teorie dell'azione. La questione su chi parli e chi agisca in questi casi trova risposta già prima di essere sollevata.

*Un 'in quanto' allentato.* – Eventi di natura così sorprendente dispiegano il loro effetto nell'allentamento dell'^in quanto', che si inserisce come una cerniera tra *pathos* e risposta, conferendo all'evento un senso. Questo allentamento, che anche allontana tra di loro la meta pulsionale e l'oggetto della pulsione, consente *spostamenti* e *condensazioni*, che si esprimono in azioni sbagliate come nell'impaperarsi, quando ad esempio l'accompagnare una signora si deforma in un'espressione inopportuna. Il prefisso tedesco «ver-», che ricorre nella svista (*Versehen*), nel fraintendimento (*Verhören*) e nella dimenticanza (*Vergessen*), diventa per Freud il segnale per deviazioni poco appariscenti. Nel linguaggio corporeo dei sintomi si nascondono spostamenti di senso simili. Così, nelle sue lezioni di *Introduzione alla psicoanalisi* (diciassettesima lezione), Freud riferisce di un cerimoniale patologico prima di andare a dormire eseguito ogni sera, che va ben oltre la creazione delle normali condizioni per addormentarsi. Una ragazza di diciannove anni si crea ogni sera una situazione di quiete fermando gli orologi a pendolo, mettendo in ordine i vasi di fiori che potrebbero causare rumori e sistemando meticolosamente le coperte del letto. Nell'interpretare questi sintomi comportamentali nevrotici, Freud si imbatte nelle tracce di una storia sessuale della prima infanzia. Tali spostamenti di senso presuppongono che il senso con cui trattiamo le cose e le persone nella vita quotidiana non sia completamente fissato, cioè che niente e nessuno sia completamente ciò che normalmente è considerato essere. Così accade che azioni sbagliate si insinuino nel nostro proprio fare e che parole estranee penetrino nelle nostre parole appropriate. Questa suscettibilità alle interferenze fa parte dello status dell'essere umano come «animale non stabilmente determinato».

Dal punto di vista metodologico, Freud raccomanda un'*attenzione liberamente fluttuante*, che dia libero corso alle nostre associazioni e impedisca all'analizzando di trovare solo ciò che già sa (cfr. Freud 1940-, vol. 8: 377 s.). Nel riferimento all'époché fenomenologica di Husserl,

si potrebbe parlare di un'*epoché psicoanalitica* che sospende il senso normale.

## **6. Il sé sconvolto: il sottrarsi a sé**

I disturbi sensoriali fanno sì che *qualcosa nel mondo* perda il suo significato abituale. I cambiamenti possono avvenire in modo impercettibile o in forma massiccia, come le conseguenze di distruzioni belliche o di catastrofi naturali. Lo stravolgimento del sé è spesso innescato da tali disturbi del senso, nondimeno assume forme proprie, facendo vacillare il *nostro essere nel mondo*. La distinzione tra disturbo del senso e sconvolgimento del sé è simile alla distinzione freudiana tra la distanza dalla realtà della nevrosi e la negazione della realtà da parte della psicosi: «La nevrosi non rinnega la realtà, semplicemente non vuole saperne nulla; la psicosi la rinnega e cerca di sostituirla» (Freud 1940-, vol. 13: 365). Il sé è scon-volto, deposto, e questo processo spesso scatena uno sconvolgimento affettivo.

*Sgomento.* – Considerato dal punto di vista economico, lo sgomento significa un'eccedenza incalcolabile. In *Essere e tempo* (§§ 30, 40), Heidegger distingue tra angoscia e paura. Mentre il davanti a che della paura è qualcosa che è nel mondo, il davanti a che dell'angoscia è il mondo in quanto tale. Si ha paura di fronte a qualcosa di determinato, ma si prova angoscia per l'essere, che nella sua «insignificanza» rivela la «nullità dell'esserci». Sullo sfondo si trova la distinzione tra l'ontologico e l'ontico, tra progetto dell'essere ed ente intramondano, ma si trova anche l'infondatezza di ogni progetto. Contrariamente al progetto esistenzial-ontologico di Heidegger, Freud si accontenta innanzitutto della differenza psicologica tra condizione soggettiva e oggetto. «L'angoscia si riferisce alla condizione soggettiva e distoglie lo sguardo dall'oggetto, mentre la paura dirige l'attenzione precisamente sull'oggetto» (Freud 1940-, vol. 11: 410). Qui si riflette ancora il dualismo tra mondo interiore e mondo esterno. Ciò che porta

al di là di questo, tuttavia, è il fenomenizzarsi dell'eccedenza nello sgomento. Così prosegue Freud nello stesso passaggio testuale:

Lo sgomento, d'altra parte, sembra avere un senso particolare, cioè quello di sottolineare l'effetto di un pericolo che non è raccolto da una disponibilità all'angoscia. Si potrebbe quindi dire che l'uomo si protegge dallo sgomento attraverso la paura.

Lo sgomento corrisponderebbe allora al già menzionato contrattempo, che non è ancora qualcosa contro cui ci si può proteggere. L'essere umano è più o meno esposto allo sgomento, e questa esposizione precede la distinzione tra possibilizzazione ontologica ed effettiva realtà ontica. L'esposizione è precedente rispetto a qualsiasi posizione. Levinas intende questa esposizione innanzitutto come un'esposizione alla richiesta estranea.

*Fissazione.* – Traumatico è un evento vissuto come tale. L'evento traumatico, al quale il paziente rimane fissato, incontra il vissuto traumatico, che a sua volta si fissa, si congela o si irrigidisce. Nelle *Passiones animae* (art. 73), Cartesio prende in considerazione anche lo sbalordimento da shock che fa bloccare il corpo, lasciandolo immobile come una statua. Il gioco di forze del tempo della vita perde il suo equilibrio. Il peso di quanto è significativo nella vita si sposta unilateralmente sul passato, che non vuole diventare il presente. Freud riferisce di una ragazza che si aggrappa al legame erotico con il padre e si chiude a qualsiasi ipotesi di matrimonio. È come se queste persone fossero «fissate a un determinato periodo del loro passato, non capissero come liberarsene e fossero quindi estraniare dal presente e dal futuro»; sono bloccate nella loro malattia come dentro le mura di un monastero (Freud 1940-, vol. 11: 282). La vita ancora da vivere sprofonda in una vita già vissuta, in una mera vita precedente. La

ripetizione, che Kierkegaard definisce come un ricordare che si dirige in avanti, si blocca in una coazione a ripetere, in cui le stesse scene si ripetono «in stancante monotonia» (279).

*Storia del trauma.* – L'evento traumatico costituisce il germe di una storia, come Freud ha minuziosamente messo in luce nel caso dell'Uomo dei lupi. Decisiva è la peculiare struttura temporale. Non abbiamo a che fare con una storia di senso che si sviluppa in modo lineare, ma neanche con un presente in collocazione centrale che si proietta all'indietro nel passato e in avanti nel futuro, abbiamo piuttosto a che fare con un peculiare giungere troppo presto o troppo tardi. L'evento traumatico compare con una *precedenza* irrevocabile. A questo corrisponde la *posteriorità* (*Nachträglichkeit*) della risposta, che si nasconde nei sintomi corporei e che traluce nell'analisi. Nel trattamento degli eventi traumatici, Freud parte generalmente da una precocità caratterizzata da una maggiore vulnerabilità. Questo include la nascita come separazione dalla madre, ma anche la paura del buio da parte del bambino. Freud racconta di un bambino che dal buio della sua stanza chiama rivolgendosi alla stanza accanto: «Zia, parlami, ho paura», e che, all'obiezione della zia: «Ma che cosa ne avresti? Comunque non mi vedi», risponde: «Quando qualcuno parla, c'è più luce» (422). Il bambino dimostra di essere il fenomenologo migliore, infatti la condizione corporea non può essere suddivisa tra canali sensoriali determinati. Le storie di separazione e di perdita che Freud affronta in prospettiva clinica rivelano tutte quante qualcosa della nostra esperienza mai del tutto normale.

Tra *pathos* e risposta, di cui si è già parlato a lungo, si trova uno slittamento temporale originario che io chiamo *diastasi*, una divaricazione del tempo che non può essere catturata in una «sintesi originaria» (Husserl 1950b: 292; Id. 2002: 296). Il tempo non scorre in modo uniforme, si formano sempre di nuovo vortici che fanno arrestare il flusso. L'estraneità del nostro proprio passato appartiene a

un *tempo precedente e prematuro* (*Vorzeit*) che, come la nostra stessa nascita, non è mai stato presente. Questo ha un effetto sul futuro. Il futuro, che è già iniziato quando ci riferiamo al futuro, sfugge alla pianificazione come *futuro secondo*. L'estraneità di noi stessi si fonda sull'essere temporalmente prematura (*Vorzeitigkeit*) della nostra esistenza corporea.

## **7. Un messaggio estraneo: il sottrarsi dell'estraneo**

L'estraneità si presenta in Freud sempre di nuovo in espressioni diverse. Incontriamo un inconscio «completamente estraneo» alla coscienza, una generale «estraneità all'Io» dell'Es, una suddivisione del mondo esterno tra una «componente di piacere» e un «resto che gli è estraneo»; la madre ritrova nel bambino una parte del proprio stesso corpo «come un oggetto estraneo»; nel delirio di essere osservati, il «potere scomodo» di chi osserva è «trasferito all'esterno come qualcosa di estraneo». Ma evidentemente Freud pensa sempre in questi casi a forme di *auto-estraneazione* da superare. Sintomatica è l'affermazione seguente: «Nulla di estraneo è entrato in te; una parte della vita della tua stessa anima si è sottratta alla tua conoscenza e al dominio della tua volontà» (Freud 1940-, vol. 12: 10). Ma la successiva separazione delle proprie componenti rende forse giustizia all'*originaria scissione del sé?*

A questo punto, inserisco nella discussione la teoria della seduzione di Jean Laplanche, che viene incontro alle mie considerazioni fenomenologiche da molti punti di vista. L'autore rimprovera a Freud la mancanza di un messaggio estraneo. A suo avviso, questa mancanza ha per conseguenza che la posteriorità dell'esperienza traumatica si scompone in un «effetto differito», che può essere attribuito a una causalità fisica, e in una «interpretazione retroattiva», che deriva da una proiezione psichica del desiderio (cfr. Laplanche 1996: 42). Non resta alcuno spazio per una genuina alterità dell'altro. Con la sua *teoria*

generale *della seduzione*, Laplanche evita l'alternativa tra seduzione reale e mera fantasia di seduzione, in cui Freud cade come in una trappola. Ecco alcuni aspetti importanti in proposito.

(1) Tutto inizia con una *seduzione originaria*: il seno materno – secondo Freud il «primo oggetto della pulsione sessuale» (Freud 1940-, vol. 11: 325) – non significa solo rifornimento di cibo, ma anche «assunzione di nutrimento» (Laplanche 1996: 43), che va ben al di là del superamento dell'impotenza. Il ricorso a una donazione originaria mette in crisi la definizione dell'essere umano come un essere semplicemente carente. Questa correzione corrisponde all'esito patico dell'esperienza. Ciò che ci colpisce (*affiziert*), letteralmente: ciò che ci attacca, ciò che ci si rivolge, ciò che ci richiama, in realtà ci viene incontro. Il dare la propria risposta non può essere separato dall'accogliere la richiesta estranea. A differenza di Laplanche, preferisco parlare di *richiesta* piuttosto che di messaggio, per distinguere chiaramente il carattere di evento del chiedere a qualcuno dal contenuto semantico o intenzionale del già detto e, allo stesso tempo, per sottolineare la «richiesta di lavoro psichico» che si trova nel «messaggio».

(2) Per quanto riguarda la seduttrice stessa, bisogna dire che è una *seduttrice sedotta*, giacché in lei si incarna una preistoria inconscia dell'estraneo. Il proprio corpo vivo è attraversato dall'estraneità. Questo intreccio corporeo corrisponde a ciò che Merleau-Ponty caratterizza come intercorporeità e come chiasmo.

(3) Il messaggio come *ce qui m'arrive* (Laplanche 1999: 229), è inteso da Laplanche come un vero e proprio *impiantarsi dell'Altro*. Io stesso ho scelto a suo tempo l'immagine del «pungolo dell'estraneo» per sottolineare l'insistenza di questa esperienza originaria. Dal lato del bambino, al messaggio estraneo corrisponde una *traduzione che risponde*, una traduzione, quindi, in cui l'estraneità del testo originale è preservata, in modo che l'originale continui a «trasparire», come

postula Walter Benjamin. Una tale traduzione precede qualsiasi riconoscimento attivo o magari reciproco. In questa asimmetria iniziale, non eliminabile, una psicoanalisi radicale dell'estraneo si incontra con una fenomenologia radicale dell'estraneo.

Se si prendono sul serio questi presupposti, si giunge ad un *intreccio di estraneità esterna e interna* che contraddice lo schema duale *a limine* di mondo interiore e mondo esterno. «L'estraneità interna è "trattenuta" dall'estraneità esterna, e l'estraneità esterna lo è a sua volta in seguito al rapporto enigmatico dell'altro con il proprio estraneo interiore» (Laplanche 1996: 32). L'inconscio è allora esso stesso un'istanza intermedia trasformatrice: «Lungi dall'essere il mio nucleo, è l'altro impiantato in me, il metabolita dell'altro in me: per sempre un "corpo estraneo interiore"» (135).

Ci sono buone ragioni per non fermarsi a Husserl o a Freud. Quest'ultima variante della psicoanalisi, che dà all'altro il suo debito spazio, si incontra con gli assunti di base di una fenomenologia responsiva, che intende l'intero comportamento proprio come una risposta a richieste estranee e prende le mosse da un intreccio tra il proprio e l'estraneo. Entrambi i lati si incontrano in quella che potrebbe essere caratterizzata come «la dimensione dell'estraneo».

## **Bibliografia**

Freud, S. (1940-). *Gesammelte Werke*. London / Frankfurt a.M.: Fischer.

Husserl, E. (1950a). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser. *Husserliana*, Bd. 1. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, E. (1950b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. I: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. von W. Biemel. *Husserliana*, Bd. 3. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, E. (1966). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Hrsg. von R. Boehm. *Husserliana*, Bd. 10. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, E. (1997). *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*. A cura di F. Costa. Milano: Bompiani.

Husserl, E. (2001). *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. A cura di A. Marini. Milano: FrancoAngeli.

Husserl, E. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. I: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*. A cura di V. Costa. Torino: Einaudi.

Laplanche, J. (1996). *Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse*. Übersetzt von U. Hock. Frankfurt a.M.: Fischer.

Laplanche, J. (1999). *Entre séduction et inspiration: l'homme*. Paris: PUF.

Merleau-Ponty, M. (1964). *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard.

Schellhammer, B. (Hrsg.) (2021). *Zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse. Im interdisziplinären Gespräch mit Bernhard Waldenfels*. Baden-Baden: Nomos.

Waldenfels, B. (2002). *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.