

# Studi Jaspersiani

Medicina tra scienza e filosofia

V Rivista annuale della  
"Società Italiana Karl Jaspers"

20  
17



OR  
TH  
ES

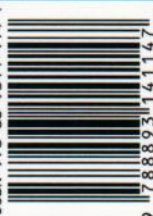
Giuseppe Cantillo, Guido Cusinato, Annette Hilt,  
Nelson Mauro Maldonato, Mariafilomena Anzalone,  
Anna Donise, Alexander I. Stingl, Antonio Conte,  
Dietrich v. Engelhardt, Adriano Fabris,  
Paolo Augusto Masullo, Alessandra Zito, Anton Hügli

Orthotes Editrice



[www.orthotes.com](http://www.orthotes.com)

ISBN 978-88-9314-114-7



In copertina: Ritratto di Karl Jaspers  
[elaborazione O multimedia ©]

€ 25,00

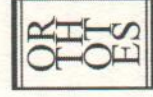
# Studi jaspersiani v

Medicina tra scienza e filosofia

a cura di

Mariafilomena Anzalone  
Paolo Augusto Masullo

2017



NELSON MAURO MALDONATO è uno psichiatra italiano, professore all'Università di Napoli Federico II. È stato visiting professor presso la Duke University, l'Universidade de São Paulo (USP) e la Pontificia Universidade Católica (PUC) di São Paulo. È autore e curatore di volumi e articoli scientifici pubblicati in numerose lingue. È inoltre direttore scientifico della Settimana internazionale della Ricerca.

PAOLO AUGUSTO MASULLO è un filosofo italiano, professore ordinario di Filosofia Morale e Direttore del Dipartimento di Scienze Umane dell'Università della Basilicata. I suoi studi, prevalentemente orientati alle ricerche di antropologia filosofica, hanno riguardato, tra l'altro, Max Scheler e il movimento fenomenologico, Viktor von Weizsäcker e la sua filosofia della medicina, la categoria antropologica di post-umano. Autore di numerosi saggi e articoli, ha tradotto anche alcune importanti opere di Viktor von Weizsäcker, tra cui la fondamentale *Der Gestaltkreis (La struttura ciclomorfica, 1995)*.

ALEXANDER I. STINGL è un filosofo empirico e sociologo di culture e organizzazioni cognitive. I suoi interessi di ricerca sono la digitalità e le bioeconomie come culture cognitive estese, incarnate e attuate, l'indagine sulle modalità umane e extra-umane di appartenenza, sulle opportunità di partecipazione e sui generi di *provisioning*. Membro della Fondation Maison des Sciences de l'Homme e *Research Associate* presso il Collège d'études mondiales di Parigi, dal 2011 è *Associate Lecturer* presso l'Università Leuphana Lüneburg, e dal 2014 consulente di ricerca dell'Istituto per la Medicina Generale (IAM) della Clinica Universitaria di Erlangen. Direttore editoriale della collana *Decolonial Options for the Social Sciences* (Lexington Books / Rowman), è autore e coautore di molti articoli, capitoli e volumi. Il suo ultimo libro, *Colonicity Digital of Power*, è stato pubblicato nel 2016.

ALESSANDRA ZITO, dottore di ricerca in "Storia, culture e sapere dell'Europa mediterranea dall'antichità all'età contemporanea", ha conseguito il titolo nel 2017 presso l'Università della Basilicata con una tesi su *L'antropologia della Bildung. Max Scheler teorico dell'Ausgleich*. La sua ricerca si concentra sulle categorie filosofico-antropologiche moderne e contemporanee, con particolare attenzione al pensiero di Max Scheler cui ha dedicato il saggio *La fenomenologia dell'essere vivente tra Zentralisierung e Re-flexio* (2017).

## INDICE

- 5 Premessa  
*Paolo Augusto Masullo, Mariafiomena Anzalone*
- 9 Abbreviazioni
- 11 "Visione del mondo" e "situazione-limite" in Karl Jaspers  
*Giuseppe Cantillo*
- 35 La psicopatologia di Karl Jaspers e i disturbi dell'*ordo amoris* nella prospettiva di Max Scheler  
*Guido Cusinato*
- 59 Existenz – Werden – Transzendenz.  
Medizinphilosophisches Denken der Zeiterfahrung  
*Annette Hilt*
- 79 *Non pensare, guarda.*  
Sull'avvenire della psicopatologia fenomenologica  
*Nelson Mauro Maldonato*
- 97 Jaspers e Weizsäcker: la medicina in discussione  
*Mariafiomena Anzalone*
- 117 Medico, narratore, profeta e stregone.  
Jaspers lettore di Freud  
*Anna Donise*
- 133 Karl Jaspers' US-American Student: Talcott Parsons and the Production of the Sociology of Medicine  
*Alexander I. Stingl*

pathological studies, expressing the spiritual life of the subject, involves an evaluation and a choice, limit situations arise first and foremost as those decisive moments in which the individual experiences the difficulties of choice and senses the radical antinomy of existence. In the real phenomenology of limit situations (death, suffering, fighting, coincidence, guilt) proposed by Jaspers emerges the idea that limit situations are the means of being, the transcendental structures of human existence that highlight the essential problematic nature and historicity of existence.

Keywords: World View; Limit Situation; Existence; Fight; Guilt

## La psicopatologia di Karl Jaspers e i disturbi dell'ordo amoris nella prospettiva di Max Scheler

Guido Cusinato

### Abstract

Scheler, come Jaspers, attribuisce un'importanza centrale alle relazioni con l'alterità e fonda sulle pratiche di sharing emotions sia la formazione dell'individuo sia l'ontologia sociale. Il tentativo di questo lavoro è quello d'interpretare i disturbi relativi alla capacità di comunicare – che Jaspers pone alla base della psicopatologia e che più recentemente lo psichiatra giapponese Bin Kimura ha proposto di considerare all'origine della schizofrenia – come disturbi di ciò che Scheler chiama ordo amoris, inteso come ordine del sentire della persona.

Parole-chiave: Jaspers; Scheler; emozioni; fenomenologia; alterità

### 1. Jaspers e Scheler

Sia Jaspers che Scheler cercano di mantenere aperto un dialogo fra psicologia e filosofia, e fra medicina e filosofia con l'intento di evitare l'appiattimento della psicologia e della medicina sulle scienze quantitative, tuttavia la filosofia a cui si riferiscono non è certo la filosofia accademica del tempo, vista anzi come un tradimento della filosofia, ma una filosofia come trasformazione. Partendo da questa comune esigenza, questi due autori hanno sviluppato due percorsi che pur nella loro autonomia fanno emergere una serie rimarchevole di convergenze. Sono così numerose che qui mi limito a segnalare solo alcune, senza alcuna pretesa di completezza:

1) La critica al dualismo cartesiano. Dietro il ripensamento della medicina, della cura, della salute e del rapporto fra medico e paziente c'è la comune esigenza di superare il dualismo cartesiano fra mente e corpo e ripensare il corpo come corpo-vivente o corpo psichico, non quindi come *res extensa*, cioè come *Körper*, ma come *Leib*, una distinzione che Scheler introduce già nel saggio *Gli idoli dell'autoconoscenza* (1912) e poi sviluppa ampiamente nel *Formalismus* (1913-1917).

Il superamento del dualismo cartesiano porta Scheler a sviluppare anche un diverso concetto di salute, in quanto questa non riguarda

una *res extensa*, ma l'unità vivente psico-fisica del corpo-vivo. Scheler osserva che la riduzione del corpo-vivo a *res extensa* fa emergere «l'errore fondamentale di Descartes: l'aver misconosciuto completamente il sistema pulsionale nell'uomo e nell'animale. È solo tale sistema che costituisce la mediazione e l'unità fra ogni autentico movimento vitale e il contenuto della coscienza»<sup>1</sup>. Partendo da una prospettiva *psicosomatica*, Scheler propone una armonizzazione (*Ausgleich*) delle prospettive della medicina occidentale e orientale, mettendo in discussione l'unilaterale impostazione della medicina occidentale, orientata prevalentemente a un intervento *dall'esterno*, fisico o farmacologico, e di quella orientale, concentrata nelle tecniche yoga volte a neutralizzare, *dall'interno*, il dolore fisico:

l'unità delle funzioni psichiche e fisiche è un dato di fatto che vale incondizionatamente per tutti gli esseri viventi, quindi anche per l'uomo. [...] Il fatto che a noi occidentali sembri più facile agire sui processi vitali dall'esterno piuttosto che attraverso un'opera psichica sulla coscienza non deriva necessariamente da un'effettiva separazione fra il piano psichico e fisico, ma si basa piuttosto su di un interesse unilaterale che per secoli ha dominato la medicina occidentale: prova ne sia che la medicina indiana manifesta all'opposto un'impostazione eccessivamente psichica non meno unilaterale<sup>2</sup>.

2) Il problema dell'orientamento maieutico. Dietro questo concetto più ampio di salute, sia Jaspers che Scheler vedono una questione che ha a che fare con la stessa plasticità umana e che viene affrontata come problema di orientamento maieutico e di formazione (*Bildung*): il tema della "salute dell'anima" al centro della filosofia antica. Qui con orientamento non intendo una trasmissione di nozioni e tanto meno il "raddrizzamento" ortopedico imposto dall'alto da un paradigma ideale, quanto una testimonianza vissuta che ha solo valore maieutico. Il problema della salute nell'umano – un vivente che non ha ancora finito di nascere e che non dispone di un sicuro centro di orientamento, come la struttura pulsionale e istintiva che orienta l'a-

<sup>1</sup> M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [1928], in Id., *Gesammelte Werke* (d'ora in poi si citeranno le *Gesammelte Werke* con la sigla GW seguita dal numero del volume), hrsg. v. M. Scheler u. M.S. Frings, Bde. 1-15, Francke, Bern/München 1954-1989, Bouvier, Bonn 1986-2009, Bd. 9; tr. it., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, p. 163.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 166.

nimale umano nella chiusura ambientale – è quello di un orientamento nell'atto di trascendenza dalla chiusura ambientale. Alla base di questo orientamento è individuabile in Jaspers la teoria delle *Weltanschauungen* e il ruolo delle grandi personalità e in Scheler il concetto di guida o precursore (*Vorbild*).

Anzitutto va rilevato che Jaspers e Scheler attribuiscono differenti significati ai termini di *Vorbild* e di *Weltanschauung*. In Jaspers il termine *Vorbild* rinvia all'imitazione passiva di un modello, al contrario in Scheler il *Vorbild* è la testimonianza concreta che permette un incontro con l'altro alternativo all'imitazione tipica del modello sociale: non induce all'imitazione, ma alla trasformazione. Nonostante questa differenza, le riflessioni svolte da Scheler su questo concetto, e consegnate al *Formalismus* (1913/1917), presentano alcune significative convergenze con quanto afferma poi Jaspers nel testo *Die großen Philosophen* (1957) a proposito delle grandi personalità: nel profondo senso di rispetto (*Ehrefurcht*) che proviamo verso la loro grandezza, noi «avvertiamo il modo di divenire migliori. Dai grandi uomini procede la forza che ci fa crescere per la nostra stessa libertà»<sup>3</sup>. Le grandi personalità di Jaspers agiscono in senso maieutico, esattamente come il *Vorbild* di Scheler.

Anche i differenti significati attribuiti al termine *Weltanschauung* non impediscono di individuare un intreccio di interessi che emerge non appena si approfondiscono concetti come *Selbstgestaltung*, *plastische Persönlichkeit*, *Weltbild* e *Ge Hause*. Quando nel 1919 esce *Psychologie der Weltanschauungen*, Scheler aveva già elaborato la propria teoria delle tre *Weltanschauungen* (visione ovvia, scientifica e filosofica) e critica Jaspers per aver sviluppato questo concetto rimanendo ancora troppo legato a Weber e al falso mito della *Wertfreiheit*. Inoltre Scheler pone l'orientamento maieutico direttamente in connessione con il processo di formazione della persona e radica entrambi nella sfera affettiva, risulta cioè più interessato alla *dimensione antropogenetica*.

Mentre Jaspers descrive una *tipologia* delle diverse *Weltanschauungen*, come si è visto anche a proposito del tema delle grandi personalità, sposta l'analisi sull'influsso delle grandi personalità per il corso della storia, Scheler estende questa funzione di orientamento a tutte le persone – ogni persona può diventare una guida-esemplare o una testimonianza-esemplare per un'altra persona, si pensi ad es. all'influsso

della madre e del padre – concependo quindi il problema dell'orientamento prevalentemente sul piano del concreto processo formativo di ogni individuo.

3) L'empatia e il contatto con il piano espressivo dell'altro. Sia Jaspers che Scheler attribuiscono una estrema importanza alle pratiche di condivisione affettiva. In questa direzione Jaspers sviluppa il metodo della presentificazione alla base di un nuovo rapporto fra medico e paziente, mentre Scheler approfondisce la fenomenologia dell'altrità e l'ontologia sociale.

## 2. Scheler e la psicopatologia fenomenologica

Scheler durante i suoi primi anni universitari risultò indeciso se iscriversi a filosofia o a medicina e, pur laureandosi in filosofia, si iscrisse per diversi semestri a medicina sia a Monaco che a Berlino. Va inoltre ricordato che quando nel 1906, già docente di filosofia, si trasferì a Monaco, Scheler prese subito contatto con il gruppo di psichiatri che si era formato attorno a Wilhelm Specht (1874-1945) e che nel 1912 pubblicò assieme a Karl Jaspers due dei suoi primi articoli proprio nella rivista «Zeitschrift für Pathopsychologie» diretta da Specht.

Questi due articoli sono la versione originale di due dei più importanti lavori di Scheler: la prima edizione del saggio *Über Selbsttäuschungen*, (successivamente rielaborata con il titolo *Die Idole der Selbsterkenntnis*, 1915) e la prima edizione del saggio sul *Resentiment*, che originariamente aveva il significativo sottotitolo di: *Ein Beitrag zur Pathopsychologie der Kultur*. Scheler si fece inoltre conoscere in questo ambito per le sue analisi sulla melancolia e per la tesi che alla base delle diverse forme di psicopatologia ci sia un disturbo del sentire particolarmente grave inteso come apatia anaffettiva o «mancanza di sentimento» (*Fühllosigkeit*), capace di compromettere il contatto con il piano espressivo dello slancio vitale (*Lebensdrang*)<sup>4</sup>. Sempre a Monaco Scheler ebbe un particolare influsso su Viktor von Gebattel (1883-1976), che aveva lavorato con Emil Kraepelin alla Clinica psichiatrica dell'Università di Monaco. Gebattel fu ispirato da Scheler sia nelle sue ricerche sulla devianza sessuale, sia nelle analisi del rapporto fra melancolia e arresto della temporalità e successivamente per lo sviluppo della *Medizinischen Anthropologie*.

<sup>4</sup> Sul concetto di melancolia e sul rapporto fra melancolia e anaffettività (*Fühllosigkeit*) cfr. *GW* 3, p. 264; *GW* 4, p. 186; *GW* 7, p. 25 e p. 27.

Di particolare rilievo è la figura di Kurt Schneider (1887-1967), uno dei padri fondatori della psicopatologia<sup>5</sup>. Di solito Schneider viene erroneamente definito come un allievo di Jaspers, mentre in realtà conseguì un dottorato in filosofia nel 1922 con Scheler. Nel *Formalismus* (1913/1917) Scheler aveva individuato quattro livelli della vita affettiva: sensibile-organica, vitale, psichico-sociale e spirituale-personale. Schneider ebbe l'idea di classificare diverse forme di depressione tenendo presente la distinzione di Scheler fra livello vitale e psichico<sup>6</sup>. Questi studi di Schneider risultarono di particolare importanza per lo studio della melancolia<sup>7</sup>. Schneider fu così colpito dagli scritti di Scheler che, dopo aver conseguito il dottorato in psicologia a Tubinga nel 1919, decise di trasferirsi a Colonia per seguire Scheler e conseguire sotto la sua guida un dottorato in filosofia. Nella tesi di dottorato in filosofia Schneider sviluppò il suo progetto iniziale cercando di individuare ulteriori forme psicopatologiche tenendo presente il quarto livello della vita affettiva descritto da Scheler.

Un altro esponente di primo piano della psicopatologia fenomenologica, Eugène Minkowski (1885-1972), cita Bergson e Scheler come i filosofi che lo hanno maggiormente influenzato, mentre invece rimane piuttosto tiepido nei confronti di Husserl e Heidegger. Nel suo *Trattato di Psicopatologia* (1966), Minkowski svela che da giovane fu molto colpito dal *Sympathiebuch* di Scheler, «ciò a mio parere ha fatto sì che i miei sforzi puntassero direttamente non tanto sui [...] problemi posti dalla *Ricerche logiche*, quanto su certi fenomeni fondamentali della nostra esistenza come lo sono appunto i sentimenti della simpatia<sup>8</sup>. Sempre nel *Trattato* a proposito di Heidegger si esprime in questi termini: «Del resto le concezioni di Heidegger – perché tacer-

<sup>5</sup> Sull'influsso di Scheler su Schneider cfr. R. GLAZINSKI, *Zur Philosophie und Psychopathologie der Gefühle bei Max Scheler und Kurt Schneider: systematische und historische Überlegungen*, tesi dottorale, Köln 1997; A. KRAHL, M. SCHIEFERDECKER, *Max Scheler and Kurt Schneider: Scientific Influence and Personal Relationship*, in «Fortschritte der Neurologie-Psychiatrie», 66 (1998), pp. 94-100; J. CUTTING, M. MOURATIDOU, T. FUCHS, G. OWEN, *Max Scheler's influence on Kurt Schneider*, in «History of Psychiatry», 23/7 (2016), pp. 336-344.

<sup>6</sup> Cfr. K. SCHNEIDER, *Die Schichtung des emotionalen Lebens und der Aufbau der Depressionszustände*, in «Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie», 59 (1920), pp. 281-86.

<sup>7</sup> Su questo cfr. ad es. E. STRAUS, *Psychologie der menschlichen Welt*, in *Id., Gesammelte Werke*, Springer, Berlin-Heidelberg 1960, p. 138.

<sup>8</sup> E. MINKOWSKI, *Traité de psychopathologie*, PUF, Paris 1966; tr. it., *Trattato di Psicopatologia*, Fioriti, Roma 2015, p. 334.

lo? – non mi hanno mai attirato in modo particolare. Io sono rimasto fedele ai miei esordi, al metodo fenomenologico<sup>9</sup>. Questo interesse di Minkowski nei confronti di Scheler può essere in parte spiegato dal fatto che Scheler riprese molti temi di Bergson che erano cari anche a Minkowski, in particolare quello del tempo vissuto<sup>10</sup>.

Un rilevante ed esplicito influsso del *Sympathiebuch* di Scheler è inoltre rintracciabile in Erwin Straus (1891-1975) e soprattutto in Viktor von Weizsäcker, che cita Freud e Scheler come i due principali ispiratori della sua *Medizinischen Anthropologie*<sup>11</sup>. Fra le opere di Scheler quella che ebbe il maggior influsso su Weizsäcker fu il *Sympathiebuch* (1913/1923)<sup>12</sup>.

Più recentemente lo psichiatra scozzese John Cutting, uno dei più rilevanti studiosi internazionali di schizofrenia, ha proposto di considerare Scheler come uno dei maggiori punti di riferimento filosofici per lo studio delle psicopatologie. In questa direzione non solo ha pubblicato diversi lavori sul tema «Scheler e la psicopatologia»<sup>13</sup>, ma ha anche tradotto diversi scritti dai volumi XI e XII delle *Gesammelten Werke* di Scheler<sup>14</sup>.

Nella psichiatria italiana influssi del suo pensiero sono rintracciabili in Giovanni Enrico Morselli e Eugenio Borgna secondo cui:

una indagine descrittiva degli stati depressivi si è ormai inaridita; mentre riannodare la psicopatologia dell'esperienza malinconica alla fenomenologia scheleriana ci sembra orizzonte teleologico di una qualche rilevanza e di una qualche attualità. La fenomenologia

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 440.

<sup>10</sup> O. BUDA, *Psychopathologie, selbstbestimmung und anthropologie – ein historischer Überblick*, in «Noesis», XXXVII (2012), p. 10; T.E. WĘCKOWICZ, H. LIEBEL-WĘCKOWICZ, *A History of Great Ideas in Abnormal Psychology*, North Holland, Amsterdam 1990.

<sup>11</sup> Cfr. M. ARNDT, *Max Scheler und der seelenkundliche Diskurs der 20er Jahre*, in «Psychologie und Geschichte», 9/3-4 (2001), pp. 39-40; H. SPIEGELBERG, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction*, Northwestern University Press, Evanston 1972, p. 236.

<sup>12</sup> Sull'importanza del *Sympathiebuch* per Weizsäcker cfr. V. VON WEIZSÄCKER, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, p. 445.

<sup>13</sup> J. CUTTING, *Scheler, Phenomenology and Psychopathology*, in «Philosophy, Psychiatry & Psychology», 16 (2009), pp. 143-159; J. CUTTING, *Max Scheler's theory of the hierarchy of values and emotions and its relevance to current psychopathology*, «History of Psychiatry», 27/2 (2016), pp. 220-228.

<sup>14</sup> Cfr. M. SCHELER, *The Constitution of the Human Being*, transl. by J. Cutting, Marquette University Press, Milwaukee 2008.

scheleriana della vita emozionale ancor oggi consente di ricondurre i diversi aspetti clinici della malinconia in un orizzonte di significato psicologicamente unitario [...] la fenomenologia scheleriana è venuta collocandosi nello sfondo della mediazione schneideriana [...] che solo negli ultimi scritti si è incrinata in senso quasi daseinanalitico, e dall'altro nella fenomenologia scheleriana ritroviamo una fondazione teorica e una rigorosa articolazione di alcune fondamentali strutture psicopatologico-cliniche che l'indagine descrittiva è andata individuando nel circolo delle malinconie. Del resto alla dottrina scheleriana è largamente ancorata, nelle sue linee generali, la riflessione di Erwin Straus, e ad essa si richiamano López Ibor, Schulte e Wyrsch<sup>15</sup>.

### 3. Filosofia come trasformazione e psicopatologia in Jaspers

Se Scheler pensava di diventare medico, ma finì con il diventare filosofo, Jaspers seguì in un certo senso il percorso opposto e fu spinto verso la medicina dalla delusione verso la filosofia che veniva insegnata nelle università. Anzi la reazione di Jaspers di fronte alle prime lezioni universitarie denota qualcosa di più di una semplice delusione:

La filosofia, che a partire dal 1901 cercai nelle università, mi deluse. Nonostante la splendida tecnica delle lezioni e la ricchezza delle immagini, essa non mi offrì nulla di quanto mi aspettavo e, pur non conoscendo, attendevo. [...] Il terreno era paludoso, e se la costruzione era in sé esatta, non era ancora filosofia. Io non condividevo l'evidente soddisfazione di quei professori che risolvevano i punti decisivi con affermazioni incomprensibili (al punto che talvolta mi sembrava quasi di essere preso in giro), e l'ambiente umano che lì incontravo mi era estraneo<sup>16</sup>.

Per Jaspers quella filosofia era un veleno o una malattia da evitare: «Era mio impulso salvarmi spiritualmente. Volevo scienza, aria pura e realtà. Per questo mi rifiutai di studiare filosofia e addirittura di averne notizia tramite le lezioni. Mi rivolsi alle scienze naturali e alla medicina»<sup>17</sup>. Tuttavia è bene precisare che quello di Jaspers non è un rifiuto della filosofia, ma solo della filosofia accademica:

<sup>15</sup> E. BORGNA, *Fenomenologia scheleriana e psicopatologia degli stati depressivi*, in *Id., Nei luoghi perduti della follia*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 245-246.

<sup>16</sup> F, 67.

<sup>17</sup> F, 67.



Mi resi conto che la filosofia, che nei pensatori dei millenni parlava così chiaramente non appena se ne fossero considerati i testi (e non i rivestimenti verbali così estranei e difficili da capire), non era testimoniata negli scritti del mio tempo, che altro non sapevano offrire se non notizie critiche e la curiosa pretesa scientifica di una visione del mondo<sup>18</sup>.

Sia Jaspers che Scheler criticano il modo in cui la filosofia all'inizio del Novecento stava reagendo alla crisi di legittimità nei confronti dell'avanzata delle scienze naturali: la soluzione non può essere quella di inseguire le scienze quantitative sul loro stesso terreno, magari proponendo l'ideale di una filosofia come scienza rigorosa:

La grandiosa scienza moderna [...] ha rifiutato la filosofia. [...] Per soddisfare questa nuova scienza la filosofia volle farsi scienza essa stessa. Non ci fu però chiarezza né circa l'essenza del sapere basato sulla ricerca oggettiva, né circa il pensiero filosofico. Poiché alla filosofia, essa non più certa di se stessa, premeva di uguagliare la nuova scienza, essa volle costituirsi, assieme a quella, come la scienza più esatta. Nel far questo la filosofia si smarri nella scienza, perdendosi nella finzione di una «filosofia scientifica»<sup>19</sup>.

Da questo punto di vista non solo Scheler, ma anche Jaspers prendono le distanze dalla svolta trascendentale di Husserl:

Di Husserl avevo letto da tempo, sia pure controversia, lo scritto sulla filosofia come scienza rigorosa compreso nel primo annuario di «Logos», ma ancora una volta, anche se ero in presenza di una non comune acutezza di pensiero e di deduzioni, non mi sembrava realizzata la filosofia che sentivo essenziale. Ciò nonostante questa lettura fu per me come un'illuminazione, perché ritenni di capire che lì si era raggiunto, nel modo più chiaro, il punto in cui, per salvaguardare i diritti della scienza rigorosa, cessava tutto ciò che poteva chiamarsi filosofia nel senso più alto di questa parola. Finché Husserl fu professore di filosofia ebbi l'impressione che si realizzasse nel modo più ingenuo e radicale il tradimento della filosofia<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> F, 68.

<sup>19</sup> K. JASPERS, *Il medico nell'età della tecnica* [1958], Cortina, Milano 1991, p. 64.

<sup>20</sup> F, 68.

La nascita della psicopatologia di Jaspers prende le mosse dall'esigenza di ritrovare una connessione fra filosofia, medicina e psicologia: «nell'unione dei compiti di scienza e filosofia risiede la condizione essenziale che rende oggi possibile non la ricerca, ma la preservazione dell'idea del medico. La pratica del medico è concreta filosofia»<sup>21</sup>. Tuttavia al centro della nuova filosofia per Jaspers non va posto il problema della verità, come faceva ancora Husserl, ma quello della trasformazione. È quello che emerge nelle prime righe del *Vorwort a Philosophie*:

La filosofia [...] sarebbe fraintesa se fosse concepita come la dottrina della verità [...] piuttosto si deve cercare ed esigere quel pensare che trasforma (*verwandelt*) la mia coscienza dell'essere, quando, ridestandomi (*erweckend*), mi conduce in quelle tensioni originarie da cui, agendo nel mio esserci, divento ciò che sono. Tutto ciò non lo può fare un sapere oggettivo, perché questo, al massimo, può valere come un momento di quella coscienza dell'essere che si attua nel filosofare<sup>22</sup>.

Il sapere filosofico ha senso non come sapere di formule, assiomi e parole, e neppure come intuizione di figure concettuali, ma come agire interiore che risveglia, ed è in questo senso che Jaspers dedica questo libro «a chi desidera una filosofia capace di condurlo in quelle condizioni di spirito che sono per lui, fin dal suo originario esser-donato-a-se-stesso, quelle obbliganti e attendibili»<sup>23</sup>. Ciò che importa al lettore non è la conquista di risultati che si possano didatticamente riassumere in un sapere, ma la partecipazione a quella serie di pensieri che gli consentono di riconoscersi in un certo atteggiamento mentale. Questa filosofia ha bisogno della «risonanza dell'esistenza possibile del lettore», mentre per il lettore che non vuol far nulla dentro di sé «il mio discorso non dice propriamente nulla, perché in loro vien meno quello che io ho chiamato il colpo dell'altra ala, con cui solamente, ciò che è detto nel testo (e che corrisponde al colpo della prima ala) raggiunge la pienezza del suo senso e lo slancio. Infatti solo col battere coordinato di entrambe le ali, unitamente alla mediazione del tentativo della chiarificazione razionale, è possibile spiccare realmente il volo filosofico»<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> F, 68.

<sup>22</sup> F, 62.

<sup>23</sup> F, 79.

<sup>24</sup> F, 80.

#### 4. La psicopatologia di Jaspers fra empatia e contatto con l'alterità

In Jaspers la critica alla filosofia accademica e il ripensamento della psicologia sono momenti dello stesso processo. Ciò che porta Jaspers ad allontanarsi dalla "psicologia oggettiva" è l'esigenza di interrogare il sintomo della sofferenza mentale nel suo significato soggettivo. Per cogliere i sintomi nel loro significato soggettivo Jaspers propone una "comunicazione esistenziale" fondata sulla relazione medico-paziente nel qui-e-ora dell'incontro di due persone. Compito del medico non è quello di trovare una verità oggettiva, ma quello di rendere possibile una *presentificazione* dei vissuti, e questo può avvenire solo se il medico è in grado di trovare una «risonanza» con l'esistenza del paziente in modo da individuare un pensare che trasforma (*verwandelt*) ridestando (*erweckend*).

Alla base di questa "comunicazione esistenziale" non c'è un atteggiamento intellettuale, ma una precisa postura emozionale: l'attenzione verso l'altro. Questa postura emotiva esige un proprio metodo. Nell'articolo del 1912 *Die Phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie* Jaspers scrive che i significati dei

sintomi soggettivi [...] non possono essere visti con gli organi di senso, ma possono esser colti solo attraverso l'immedesimazione (*Hineinversetzen*) nella psiche dell'altro, attraverso l'empatia (*Einfühlen*), essi possono essere portati alla visione interiore solo grazie all'*esperienza vissuta* comune (*Miterleben*) e non attraverso il *pensare*. I sintomi soggettivi sono tutti i moti dell'animo e i fenomeni interiori, che crediamo di *cogliere immediatamente* nella manifestazione sensibile – che in questo modo diventa "espressione" – come la paura, la tristezza, la gioia<sup>25</sup>.

Il sintomo soggettivo – a cui corrisponde il moto dell'animo che porta ad *esprimere* un *Erlebnis* come la tristezza o l'allegria – non viene colto come un aspetto secondario e contingente della personalità, ma al contrario come l'elemento rivelatore del suo modo di esprimersi e di relazionarsi al mondo.

La convergenza di Jaspers e Scheler su questo punto è notevole. Per Jaspers vi è la possibilità di cogliere immediatamente i sintomi soggettivi, e cioè l'espressività altrui in modo da arrivare a una *presentificazione* di ciò che accade al paziente; il cogliimento di questa espressività

non è riconducibile alla sensazione oggettivabile o al pensiero, ma viene colta nell'empatia e nella condivisione dei vissuti.

La tesi di una percezione diretta dell'espressività altrui, che non viene colta attraverso il pensiero, ma attraverso il sentire (*fühlen*) è una tesi che viene sviluppata in quegli stessi anni da Scheler in due diversi articoli: *Über Selbsttäuschungen* (1912), in cui viene criticata la tesi di una percezione evidente del proprio vissuto – e nella prima edizione del *Sympathiebuch* (1913) – in cui si afferma la tesi della percezione diretta (ma fallibile) dell'espressività altrui. Tale percezione è diretta nel senso che non è necessariamente mediata a livello del ragionamento per analogia.

#### 5. Psico-patologia e socio-patologia

In questo mio intervento il mio interesse primario non è quello di sviluppare un confronto fra questi due autori, quanto quello di approfondire la questione dei disturbi del contatto sul piano espressivo dell'altro e della formazione del centro personale. Rifacendomi alla psicopatologia di Jaspers, tenterò d'interpretare questi disturbi nel senso di disturbi dell'*«ordo amoris»*. Scheler paragona l'*ordo amoris* a una sfera con delle finestre particolari a cui corrisponde una prospettiva unica e irriducibile sul mondo. Secondo Scheler questa sfera affettiva avvolge ciascuna persona e la segue in tutti i suoi movimenti. Ogni persona si addentra nel mondo solo grazie allo slancio e al fondamento emotivo del proprio *ordo amoris*. All'*ordo amoris* di una persona corrisponde una *forma mentis* e un posizionamento unico e irriducibile nel cosmo. In questo senso l'*ordo amoris* è il *principium individuationis* della persona: una persona è il suo *ordo amoris*, e chi comprende l'*ordo amoris* di una persona ha la chiave di accesso a quella persona.

Se una persona entra in contatto con l'altro e con se stessa grazie a un ordine del sentire (*ordo amoris*) e prende forma sempre grazie a questo ordine del sentire, allora i disturbi e le patologie relative a questi piani possono essere considerati come disturbi e patologie dell'*ordo amoris*. La centralità dell'affettività nella psicopatologia è del resto messa a nudo dalla schizofrenia, che può essere considerata come una condizione di anaffettività in cui si perde il contatto con l'ovvietà del senso comune (Blankenburg) e con il piano espressivo dell'altro (Kimura).

Scheler fa corrispondere alle diverse pratiche di condivisione delle emozioni la costituzione delle diverse forme di unità sociale. È evi-

<sup>25</sup> K. JASPERS, *L'indirizzo fenomenologico in psicopatologia* [1912], in *SPS*, 28.

dente allora che il problema dei disturbi e delle patologie della condizione dei vissuti diventa un problema non solo di psico-patologia, ma anche di socio-patologia. È del resto questa l'intenzione originaria con cui Scheler analizza il fenomeno del risentimento, si è già notato che il sottotitolo della prima versione del 1912 era *Ein Beitrag zur Psychopathologie der Kultur*. Solo nella seconda versione, quella del 1915, nell'analisi del fenomeno del risentimento prevale la prospettiva etica, tanto che il titolo del saggio diventa: *Il risentimento nella edificazione delle morali*. Fin dall'inizio Scheler pone i disturbi della condivisione delle emozioni e quindi della comunicazione con l'alterità e con se stessi — anche nel senso di disturbi della percezione interna (cfr. *Die Idole der Selbsterkenntnis*) — al centro non solo della psicologia, ma anche della filosofia e della sociologia. In una direzione simile si possono leggere anche le analisi di Jaspers sul concetto di pregiudizio e di presupposto<sup>26</sup>. Prima di affrontare il tema dei disturbi dell'*ordo amoris* diventa allora indispensabile soffermarsi sulla fenomenologia dell'alterità di Scheler.

#### 6. Scheler: trasformarsi nell'incontro con l'altra persona

Nella prima edizione del *Sympathiebuch* del 1913, Scheler rovescia il punto di vista cartesiano che parte dall'Io, allora ancora dominante anche all'interno della fenomenologia, e afferma che il punto di partenza è il Noi. Per emergere da questa sfera del Noi è necessaria un'evidenza originaria del Tu (*Du-Evidenz*)<sup>27</sup>. In *Vom Ewigen im Menschen* (1921) Scheler precisa che la consapevolezza dell'Io e del Tu emergono solo contemporaneamente: non si dà un Io che possa essere concepito al di fuori della relazione con il Tu. È significativo tuttavia che qui Scheler parli di una relazione di opposizione: non si dà un Io «che si elevi al di sopra dell'eventuale opposizione fra Io e Tu»<sup>28</sup>, dove con «Tu» viene intesa la concezione di un Tu in generale (*Du überhaupt*) nel senso di una *Dubett*.

Dieci anni dopo Martin Buber, nello scritto *Ich und Du* (1923), concepirà la relazione fra Io e Tu in termini completamente diversi: la relazione con l'altro (*das Andere*) è diversa dall'incontro (*Begegnung*)

con il Tu: quando l'Io incontra il Tu si crea lo spazio per una dimensione di «mezzo» in cui due individui «divengono» nel senso del *Menscheidung*. Quando invece l'Io si rapporta al Tu come a un oggetto, quindi come a un «Es», l'incontro con l'altro diventa impossibile e si rovescia in un *Vergegnung*.

Va sottolineato che ciò che qui Buber intende con «Tu», non è la *Dubett* astratta di cui parla Scheler, cioè il «Tu in generale» presupposto da ogni azione sociale. Questo «Tu in generale» non è tuttavia l'ultima parola di Scheler sull'alterità. Il Tu di Buber andrebbe infatti confrontato con i tre concetti che Scheler fra il 1913 e il 1916 pone al centro della fenomenologia dell'incontro con l'altro, e che probabilmente Buber stesso conosceva: centro recettivo (*Rezeptionszentrum*), co-esecuzione (*Mitvollzug*), condivisione affettiva con l'altro (*Miteinanderfühlen*):

a) *Rezeptionszentrum*. Secondo Scheler la persona è un centro di atti (*Aktzentrum*) che risulta attivo nei confronti della sfera biologica e psichica ma contemporaneamente recettivo nei confronti della sfera personale: in tal senso è un centro di accoglimento recettivo (*Rezeptionszentrum*)<sup>29</sup>. Si tratta di una distinzione che rinvia al sentimento di rispetto nei confronti della vita e del cosmo (*Ehrfurcht*), sentimento che per Scheler è a fondamento di tutta la fenomenologia dell'alterità in quanto rende possibile il riconoscimento di un valore al di fuori di sé e la possibilità di porsi in ascolto dell'altro. Senza questa apertura eticamente originaria l'individuo percepirebbe ogni valore al di fuori di sé solo come una minaccia e un furto nei confronti del proprio essere. Di conseguenza non esisterebbe alcuna possibilità d'incontro fra Io e Tu, e lo stesso cosmo si ridurrebbe a un deposito di risorse e strumenti a disposizione del progetto del singolo. È sempre grazie a tale disposizione che diventa possibile porre il problema della *noesi del noema*, cioè di un'intenzionalità rovesciata rispetto a quella descritta da Husserl in *Idee I*: non un'intenzionalità che s'irradia dalla coscienza del soggetto, ma una contro-intenzionalità che parte dal cosmo per illuminare la persona in quanto *Rezeptionszentrum*. È il passaggio dall'attivismo di quello che Scheler definisce *homo faber* alla recettività della persona: la persona vive non nella misura in cui è soggetto intenzionalmente attivo, ma nella misura in cui si fa fecondare dall'illuminazione della contro-intenzionalità;

<sup>26</sup> Cf. AP IV, 13-20.

<sup>27</sup> GW 7, p. 228.

<sup>28</sup> GW 5, p. 308.

<sup>29</sup> M. SCHELER, *Absolutphäre und Realsetzung der Gottesidee* [1915-16], GW 10, p. 236.

b) *Mitvollzug*. In quanto *Rezeptionszentrum* la persona non si limita all'«esecuzione» (*Vollzug*) di un atto, come può avvenire in un ruolo sociale, ma esiste solo nella «co-esecuzione» (*Mit-vollzug*) di atti. «*Mit*» indica la *condivisione* dell'esecuzione (*-vollzug*) dell'atto. Il concetto di *Mitvollzug* è alla base di tutta la filosofia della persona di Scheler in quanto rappresenta il «materiale» stesso di cui è intessuta la persona: la persona esiste nella misura in cui partecipa all'esistenza di altre persone grazie alla co-esecuzione di un atto. Diventare *Rezeptionszentrum* significa prendere le distanze dalla forza gravitazionale del sole nero della propria stessità – e quindi da un universo illuminato dall'ombra del proprio ego – per bilanciarsi staticamente su quello che Schelling chiamava l'«esistere» reso possibile dall'altro fuoco dell'ellisse e aperto alla dimensione trans-soggettiva della compartecipazione. Un esistere, nota sempre Schelling, che va inteso come «un esser-posti-fuori, un esser-esposti, uno stare fuori, come espresso dal latino *ex-stare*»<sup>30</sup>;

c) *Miteinanderfühlen*. L'incontro con l'esistenza del Tu avviene quando due *Rezeptionszentren*, partecipando alla co-esecuzione di un atto, fanno l'esperienza del «condividere-il-sentire-assieme-all'altro» (*Miteinanderfühlen*). È questa l'esperienza originaria che viene a mancare nella schizofrenia. L'autentica esperienza del «condividere-il-sentire-assieme-all'altro» si distingue dai casi di seduzione e infatuazione (in cui tale sintonia è solo simulata) nella misura in cui fa riferimento non al proprio piccolo sé contingente ma al sé aperto al mondo (*Rezeptionszentrum*). Il «condividere-il-sentire-assieme-all'altro» è infatti un uscire al di fuori del proprio sentire autoreferenziale per radicarsi direttamente, grazie alla co-esecuzione dell'atto, nella dimensione trans-soggettiva del sentire: a quel punto non ci sono più due monadi che sentono qualcosa e contemporaneamente sentono di sentirla assieme, piuttosto c'è un incontro fra due persone da cui si sprigiona un nuovo «sentire-assieme-all'altro»: «[c]iò non significa: A prova una sofferenza e anche B la prova, e in più sanno di provarla: No! Qui si tratta piuttosto di un reciproco sentire-assieme-all'altro»<sup>31</sup>. Ciò non comporta l'annullamento della singolarità personale, in una soggettività collettiva, quanto la presa di distanza critica dal proprio sé autoreferenziale.

<sup>30</sup> Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Monothelismus*, in Id., *Sämtliche Werke*, Bd. 12, Cotta, Stuttgart und Aulburg 1856-61, p. 56. Sul concetto di estasi in Schelling cfr. G. CUSINATO, *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012.

<sup>31</sup> GW 7, p. 23.

È da tale incontro sul piano trans-soggettivo della condivisione non-del vivere (*Miteinanderleben*) e del sentire assieme all'altro (*Miteinanderfühlen*), non su quello psichico degli stati d'animo interni del soggetto, che si origina la deviazione creativa dal «sentire comune» e dal «senso comune». La tras-formazione a questo livello non ha nulla di soggettivistico: al contrario è il processo di presa di distanza critica dal proprio piccolo sé contingente per rischiare l'incontro con l'altro. Nel condividere-il-sentire-assieme-all'altro non ha valore ciò che è importante per me come soggetto del riconoscimento sociale e neppure ciò che aumenta i confini del mio ego, ma ciò che aumenta l'intensità e il valore del condividere con l'altro il vivere assieme.

Per evitare facili equivoci va sottolineato che rinascere nell'incontro con l'altro non significa annullarsi e fondersi nell'altro: nell'attimo dell'incontro, due persone si fecondano deviando dal corso fatalista del proprio *destino*, dopodiché ognuna prosegue liberamente per la propria nuova *destinazione*. La deviazione dal sé contingente, resa possibile dall'incontro, ritorna cioè subito dopo ad articolarsi in nuovi rivoli espressivi singolarizzanti, perché, com'è logico, certi vissuti rimarranno accessibili solo a quella persona particolare.

Scheler individua tre modi di superare l'ovvietà dell'evidenza «naturale»<sup>32</sup> in cui rimane immerso il sé contingente, a cui fa corrispondere tre tipi di riduzione: scientifica, dionisiaca e fenomenologica<sup>33</sup>. Con «riduzione» qui non viene intesa solo una sospensione husserliana del giudizio, ma una trasformazione del proprio posizionamento nel mondo attraverso la sospensione dei dispositivi immunitari del sé contingente immerso nell'evidenza del senso comune (*epoché* dell'ego). La sospensione di questi dispositivi può essere attuata in direzione della riduzione dionisiaca, radicalizzando il contatto con lo slancio vitale (*Lebensdrang*) e promuovendo l'ampliamento del sé unipatico. Oppure in direzione della riduzione fenomenologica: nell'incontro con un'altra singolarità diventa possibile la frattura con la propria parte mortifera.

Nella prospettiva della riduzione fenomenologica, il processo di tras-formazione non è più una *cura sui* intimisticamente ripiegata sulla coltivazione di un'anima bella, ma guadagna una prospettiva cosmo-

<sup>32</sup> Su questi temi cfr. G. CUSINATO, *La Totalità incompiuta*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 211-216.

<sup>33</sup> GW 11, p. 251.

logica: diventa cura della *Weltoffenheit*. Secondo Scheler il processo di tras-formazione della persona diventa singolarizzazione snodandosi lungo i percorsi di un «principio di solidarietà» alla cui base troviamo l'idea di una corresponsabilità originaria:

questo principio afferma che nella misura in cui l'ordinamento dei valori viene realizzato attraverso l'agire umano [...] o nella misura in cui non viene realizzato e viene ostacolato, ogni persona è corresponsabile in quanto individuo e inoltre, nella forma più alta che il principio possa assumere, egli è certamente insostituibile, vale a dire *corresponsabile* in modo del tutto *individuale*. Secondo questo principio della "reciprocità" ciascuno è infatti "colpevole" di un numero incomparabilmente superiore di cose, ma contemporaneamente condivide anche il merito per un numero assai più elevato di cose di quanto egli stesso possa sopporre. Infinita è la catena degli effetti secondo questo principio della reciprocità<sup>34</sup>.

### 7. Psicopatologia dell'ordo amoris e psicopatologia dell'aida

Se Jaspers pone alla base della psicopatologia l'attenzione al problema della comunicazione e della capacità di entrare in contatto con l'altro, più recentemente lo psichiatra giapponese Bin Kimura ha proposto di considerare la schizofrenia come un disturbo del contatto con l'alterità rifacendosi al concetto tipicamente giapponese di *aida*, che indica lo spazio del "tra", nel senso della *Zwischenheit* di Buber.

L'idea di Kimura di considerare la schizofrenia come una patologia dell'*aida* mi sembra decisamente promettente. Significa che la schizofrenia non riguarda disturbi della facoltà del giudicare o dell'intelletto, ma disturbi legati alla capacità di entrare in contatto con il piano espressivo dell'altro. Dal momento che la capacità di entrare in contatto con l'altro è la condizione per entrare in contatto con se stessi, allora i disturbi dell'*aida* riguardano anche la capacità di dare forma a se stesso. Kimura sottolinea inoltre che questo contatto con l'altro presuppone un porsi in relazione con il rapporto di fondo con la natura, un concetto che riprende da Viktor von Weizsäcker.

Il problema del posizionamento dell'umano nel cosmo era al centro della famosa conferenza tenuta nel 1927 da Scheler sul tema dell'antropologia filosofica. La tesi di Scheler è che alla base dell'in-

contro con l'alterità e della formazione del sé ci siano determinate pratiche di condivisione emotiva (*sharing emotions*). In queste pratiche ogni persona prende forma facendo emergere un ordine del sentire unico e insostituibile, che Scheler, rifacendosi ad Agostino, chiama *ordo amoris*.

Scheler paragona l'*ordo amoris* a una sfera con delle finestre particolari a cui corrisponde una prospettiva unica e irriducibile sul mondo. Secondo Scheler questa sfera affettiva avvolge ciascuna persona e la segue in tutti i suoi movimenti. Ogni persona si addentra nel mondo grazie alla prospettiva della propria sfera affettiva. Ad ogni *ordo amoris* corrisponde una *forma mentis* e un posizionamento unico e irriducibile nel cosmo.

In questo senso l'*ordo amoris* è il *principium individuationis* della persona: una persona è il suo *ordo amoris*, e chi comprende l'*ordo amoris* di una persona ha la chiave di accesso a quella persona. Questo significa che i disturbi dell'*ordo amoris* di una persona impediscono a quella persona di entrare in contatto con il proprio sé e con quello degli altri: i disturbi dell'*ordo amoris* sono contemporaneamente disturbi dell'*aida* e viceversa. Inoltre per Scheler l'incontro con l'altro implica la possibilità di proseguire la propria nascita incompiuta e quindi di ri-nascere. In questa prospettiva la psicopatologia può essere vista come un disturbo dell'*ordo amoris* che impedisce non solo l'incontro con l'altro e quindi con se stessi, ma anche la propria ri-nascita.

### 8. Umori e sentimenti intenzionali

*Feeling of being* di Matthew Ratcliffe rappresenta uno dei testi più significativi sul significato delle emozioni che sia stato scritto negli ultimi anni<sup>35</sup>. Secondo Ratcliffe la recente discussione filosofica si è troppo concentrata sul concetto di "emotion" trascurando un ambito di "existential feelings", che Ratcliffe concepisce primariamente in termini di mood e caratterizzati nel senso di "finding ourselves in the world". La particolarità della proposta di Ratcliffe consiste nel cercare di dimostrare che nella struttura di questi *existential feelings* la dimensione corporea coesiste con una struttura intenzionale diretta al mondo. In tal modo Ratcliffe con *existential feelings* propone di su-

<sup>35</sup> Cfr. M. RATCLIFFE, *Feelings of Being. Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*, Oxford University Press, Oxford 2008.

<sup>34</sup> GW 15, p. 58.

perare la distinzione di Damasio fra *background feelings* – indicanti la condizione del corpo (ad es. malessere o benessere del corpo) e intesi come *body states* piuttosto che *emotional states* – e *emotions* orientate a un oggetto nel mondo. Gli *existential feelings* sono piuttosto *feelings corporei* che costituiscono le *background relations to the world*, l'atmosfera di sottofondo dominante che orienta la relazione al mondo e da cui emerge il sentire di essere nel mondo.

La proposta di Ractliffe di spostare il problema dalle emozioni agli *existential feelings* è problematica nella misura in cui non distingue a sufficienza il piano degli umori (*Grundstimmungen* o "*moods*") da quello del sentire intenzionale, capace di orientare un individuo nel posizionamento nel mondo.

Faccio qualche esempio concreto: un umore generico come la depressione o l'apatia è diverso dal sentimento di tristezza che posso provare dopo aver litigato con un amico. Altrettanto un generico umore di euforia è diverso dal sentimento di gioia provocato dall'arrivo di una buona notizia. Gli umori e le tonalità affettive sono "intenzionalmente" orientate al mondo solo in modo molto generico. Quando faccio esperienza di un umore lo vivo come qualcosa d'immotivato e proprio per questo m'interrogo su quello che mi sta accadendo e sono spesso infastidito, perché non riesco ancora a capire come questo stato d'animo confuso possa rapportarsi al mio modo di esistere e di sentire. A questo livello non c'è ancora una vera e propria intenzionalità di posizionamento nel mondo. Sono infatti le emozioni che metabolizzano un umore nel senso di dargli una direzione di senso rispetto al mio modo di esistere e una intenzionalità rispetto al mio processo di formazione e al mio posizionamento. *Le emozioni sono i più importanti dispositivi antropogenetici a disposizione dell'umano in quanto metabolizzano gli umori in posizionamento esistenziale.*

Questo tuttavia non va inteso nel senso che gli stati d'animo o umori siano necessariamente all'origine del posizionamento nel mondo, ad es. lo stato d'animo del semplice sentire di essere nel mondo è il risultato postumo di un posizionamento già avvenuto. Basare il proprio ragionamento sul sentire umorale di essere nel mondo per dimostrare il posizionamento nel mondo o è tautologico o ricade in una *petitio principii*. L'equivoco sorge scambiando l'origine del posizionamento nel mondo con il sentimento dell'esser nel mondo ancora immerso nell'evidenza naturale. Ma l'evidenza del senso comune è essa stessa un prodotto culturale: per arrivare a quell'evidenza deve già

esserci un posizionamento. Quando sento di essere nel mondo non mi trovo in una situazione propeudeutica o precedente il posizionamento nel mondo, piuttosto, senza accorgermene, sono già immerso nel posizionamento proprio dell'evidenza naturale. È lo schizofrenico, come nota ad es. Blankenburg, che rimane in balia di umori e stati d'animo incapaci di riferirsi al posizionamento "invisibile" (nel senso di scontato) dell'evidenza naturale<sup>36</sup>. Questo individuo, basandosi solo su stati d'animo e umori, rimarrebbe privo di un accesso al mondo e incapace d'interagire con il piano espressivo dell'altro. Per sentire di essere nel mondo bisogna prima posizionarsi nel mondo grazie all'incontro con l'altro.

### 9. Emozioni e metabolizzazione degli umori in sentimenti

Spesso termini come umori, sentimenti ed emozioni vengono usati in modo indifferenziato. Con il termine "emozioni" intendo ciò che orienta il posizionamento nella realtà. Qui mi limito a considerare le emozioni che orientano il posizionamento della persona. A questo livello con "emozione" intendo ciò che permette a una persona di posizionarsi nel mondo metabolizzando i suoi umori in sentimenti.

Anche qui provo a spiegarmi con un esempio concreto. Quando sento di essere di cattivo umore spesso vivo questa situazione come uno stato d'animo confuso e non riesco a capire come possa rapportarsi al mio modo di esistere e di sentire. Ho la sensazione che questo umore sia qualcosa d'immotivato e proprio per questo m'interrogo su quello che mi sta accadendo: quante volte ci è capitato di essere di cattivo umore senza averne capito il motivo, anzi con l'impressione che non ci sia alcun motivo? In un certo senso in queste situazioni rimango sospeso in una situazione d'indeterminazione come se non riuscissi a capire come posso fare per posizionarmi nel mondo e prendere una posizione motivata nei confronti degli altri.

Le emozioni della persona sono ciò che metabolizza questi umori caotici nel posizionamento nel mondo di un individuo. O in altri termini ciò che dà a questi umori una direzione di senso rispetto al modo

<sup>36</sup> W. BLANKENBURG, *Der Verlust der natürlichen Selbstständigkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenen* [1967], Parodos, Berlin 2012; tr. it., *La perdita dell'evidenza naturale. Un contributo alla psicopatologia delle schizofrenie pauci-sintomatiche*, Cortina, Milano 1998, pp. 80-82.

di esistere di un individuo e una intenzionalità rispetto al suo processo di formazione. Magari inizialmente sento di essere di cattivo umore e rimango infastidito perché non ne comprendo il motivo. Questo mi spinge a comprendere meglio la mia situazione e dopo diverse ore mi rendo conto che ero di cattivo umore perché il giorno prima un mio amico non aveva risposto a una mia telefonata. A quel punto quello che era un umore generico si trasforma in una presa di posizione, come ad es. un sentimento di rabbia o di tristezza. Se una persona non compie questo percorso e rimane in balia di stati d'animo e umori, rimane priva di un accesso al mondo e incapace d'interagire con il piano espressivo dell'altro e, in ultima analisi, anche di entrare in contatto con se stessa.

La questione a mio avviso decisiva è che le emozioni metabolizzano gli umori in sentimenti interagendo con il processo di formazione di una determinata persona. Quando io metabolizzo un generico cattivo umore in una particolare forma di tristezza, io in realtà sto dando forma alla mia singolarità: in quel modo di esprimere la tristezza alla fine emerge il timbro inconfondibile della mia personalità.

I sentimenti sono umori che vengono stabilmente posti in relazione all'*ordine del sentire* di un individuo (nel senso di un *ordo amoris*). Ora vorrei che ciascuno di voi si chiedesse: Che cosa succede quando mi emoziono? Se ci provo a pensare, la mia risposta è che quando mi emoziono entro in contatto con qualcosa d'imprevisto e sento di non avere già pronte delle soluzioni adeguate a questa nuova situazione. In un certo senso nell'emozione all'inizio mi sento spiazzato, senza risposte. Successivamente però l'emozione mi spinge a trovare un nuovo orientamento. Da questo punto di vista l'emozione può essere paragonata a un "laboratorio" in cui invento nuove risposte affettive. La metabolizzazione che avviene nel laboratorio chiamato emozione, è qualcosa di molto complesso che riguarda il nucleo più profondo della nostra libertà e della nostra personalità. A questo punto non solo oriento e do una intenzionalità ai miei umori, ma ri-oriento anche i miei sentimenti e il mio ordine del sentire precedente, in modo da renderlo più adatto alla nuova situazione che sto vivendo. Quando questo processo avviene diverse volte portando a risposte affettive simili, allora si sedimenta in una disposizione, cioè in un sentimento.

### 10. Disturbi dell'ordine del sentire e maturità affettiva

Naturalmente questo processo prevede diversi livelli di creatività a seconda che le emozioni metabolizzano gli umori in sentimenti rifacendosi alla *Selbstverständlichkeit* del sentire comune oppure rifacendosi a uno specifico *ordine del sentire* personale. Inizialmente un bambino esprimerà il sentimento della rabbia condividendo il sentire comune delle persone che gli sono più vicine, ma poi, man mano che diventa adulto, svilupperà un suo stile inconfondibile di esprimere la rabbia rifacendosi a un proprio *ordine del sentire*. È chiaro che nel secondo caso il modo di esprimersi di una persona può deviare anche sensibilmente dalla norma. È quello che succede ad es. quando qualcuno ci racconta di quanto abbia trovato strano il comportamento di una persona che conosciamo molto bene e noi, invece, pensiamo subito: «ma no, il suo comportamento non è affatto strano, anzi mi sarei meravigliato se non si fosse comportato proprio così!».

L'*ordine del sentire* funziona come motore dello slancio personale (*élan personnel*). Molti problemi dell'ordine del sentire sono legati alla maturità affettiva e quindi variano nel corso dell'età e delle esperienze che vengono fatte: ogni esperienza significativa dell'amare condiziona il mio modo di amare successivo.

A volte possiamo sperimentare che il nostro ordine del sentire funziona in modo più lento e difficoltoso del solito. Ecco che ad es. un fatto insignificante mi mette di cattivo umore per giorni interi o semplicemente non mi permette di avere la lucidità necessaria per affrontare una questione delicata. Magari so benissimo che è una questione insignificante, ma sperimento che la mia volontà non può modificare questo mio modo di sentire e che l'unica soluzione è quella di far passare un po' di tempo.

Parlerei di disturbi dell'ordine del sentire solo quando si verifica un irrigidimento momentaneo dell'*ordine del sentire*, per cui comincia a funzionare in modo distorto: come una lente che deforma tutta la mia esperienza. È il caso ad es. delle autoillusioni e di molti atteggiamenti sociali vicini al pregiudizio e all'ideologia. Pur non essendo forme patologiche, anche in questi casi viene lasciato spazio a un'ipercreatività sul piano egocentrico, che può sfociare in vere e proprie forme d'infatuazione, di idolatria e di fanatismo, capaci di compromettere e deformare la percezione della realtà.

Le infatuazioni sono essenzialmente forme di esaltazione del proprio ego. Spesso, perfino nell'infatuazione verso l'altro, noi stiamo, in realtà, silenziosamente edificando la glorificazione del nostro ego. Mi piace ricordare qui l'idea di Schopenhauer, secondo cui tutta l'etica ruota attorno al problema colossale dell'egocentrismo. Nella misura in cui l'egoinomane assottizza il proprio sé, rimane imprigionato entro una bolla che gradualmente lo isola dal resto del mondo. Soffre perché vede ogni bene e valore al di fuori di se stesso come un furto al proprio essere.

La filosofia come trasformazione propone il percorso inverso: svuotarsi del proprio egocentrismo per rinascere nell'incontro con l'altro.

L'infatuazione non è un processo facile da smascherare: chi è infatuato è come se visse dentro la bolla di un incantesimo e ha l'impressione che siano gli altri ad avere una visione distorta della realtà. Inoltre chi è infatuato percepisce spesso le critiche come espressioni di malafede o di una esortazione pedagogica e moralistica.

Spezzare l'incantesimo in cui è immerso l'egoinomane, equivale a *ridestare* la sua consapevolezza. Di solito si pensa che la condizione più vicina alla morte sia quella del dormire. In realtà nel sognare si può essere estremamente vivi. Ci sono infatuazioni infinitamente più vicine alla morte del dormire. L'infrangerle ricorda, più che il risveglio dal dormire, una piccola resurrezione. Va precisato infine che questi disturbi dell'ordine del sentire diventano spesso disturbi a livello di *sharing emotion* e quindi non riguardano solo la sfera intima, ma assumono una valenza a livello sociale.

La funzione dell'*ordine del sentire* è quella di spingere lo slancio personale (*élan personnel*) verso il futuro. Alla base di questo processo di trasformazione c'è uno svuotamento dell'ego o quella che propongo di chiamare una "epochè dell'ego": una presa di distanza critica verso il proprio "piccolo sé" per poter rinascere nell'incontro con l'altro. L'ordine del sentire non è una struttura statica, ma dinamica: di fronte a un trauma o a un evento eccezionale, l'*ordine del sentire* è in grado di ristrutturarsi e di metabolizzare una nuova prospettiva e una nuova *forma mentis*, anche se questo può richiedere molto tempo.

### 11. Da dove viene l'ordine del sentire?

Prima di proseguire vorrei evitare un grave equivoco: dietro il concetto di *ordine del sentire* non mi interessa riproporre una qualche visione paternalistica o moralistica. Spesso nella cultura occidentale le pul-

sioni, il sentire, le emozioni e il desiderio sono stati considerati come un materiale infido e caotico da "raddrizzare" facendo riferimento o al mondo delle idee (idealismo platonico) o al dover essere (Kant). Un'ipotesi diversa è quella sviluppata nel 1972 da Deleuze e Guattari nel libro *L'Anti-Edipo*, dove si cerca di gettare una nuova luce sulla schizofrenia in quanto espressione non istituzionalizzata del contatto con il fondo pulsionale. Il problema è che diversi studi mettono in luce che nella schizofrenia viene a mancare proprio questo contatto<sup>37</sup>.

Qui ci troviamo di fronte a due ipotesi contrapposte: la morale autoritaria del paradigma ideale che reprime le pulsioni e la tesi de *L'Anti-Edipo* che invece propone di eliminare ogni limite alle pulsioni. Qui propongo una ipotesi diversa. A mio avviso l'idea di un "ordine del sentire è problematica se l'"ordine" viene imposto *al* sentire dall'alto, non invece se è un ordine che emerge *dal* sentire stesso. L'idea può sembrare strana in quanto si è abituati a pensare al concetto di "ordine" come a qualcosa che viene dall'alto, dal pensiero. A mio avviso invece nel concetto di *ordine del sentire* viene superata la contrapposizione fra sentire e pensare. Che cosa significa del resto "pensare"? Il pensare non è forse, per certi aspetti, anche un sentire il sentire?<sup>38</sup>

Un'ulteriore obiezione potrebbe essere che se questo ordine emerge dal sentire, allora sicuramente sarà un ordine "soggettivo", "arbitrario" "irrazionale" e "vitalistico". La mia tesi è che innanzitutto vada contestata l'equivalenza fra vitale e irrazionale. Inoltre che questo ordine del sentire non sia "soggettivo" in quanto si fonda sulla capacità, propria di ogni organismo vivente, di connettersi e di sintonizzarsi con il piano espressivo della vita, ma non sia neppure "irrazionale" in quanto prende forma solo grazie a pratiche di *sharing emotions* che permettono l'incontro con l'altro.

Se l'ordine del sentire non viene imposto dall'alto in modo autoritario, ma emerge grazie a una sincronizzazione con il *Lebensdrang* della natura, allora i disturbi dell'*ordo amoris* non sono interpretabili

<sup>37</sup> Mi limito a citare Bin Kimura secondo cui «nella schizofrenia [...] il paziente non può avere alcun rapporto di fondo» (B. KIMURA, *Écrits de psychopathologie phénoménologique*, PUF, Paris 1992, tr. it., *Scritti di psicopatologia fenomenologica*, Fioriti, Roma 2005, p. 77), nel senso del «sympathetische Grundverhältnis mit der Welt» di Erwin Straus (*ivi*, p. 139).

<sup>38</sup> In questa direzione cfr. P.A. MASULLO, *Laddove si dà qualcosa che sente, continua la probabilità di un significato*, in M.T. Catena, A. Donise (a cura di), *Sentire e pensare. Kantismo e Fenomenologia a confronto*, Mimesis, Milano 2013, pp. 21-38.



moralisticamente come una "stortura" rispetto alla "correttezza" di un modello ideale, ma sono disturbi della comunicazione con il piano espressivo della vita. Un *ordo amoris* sarà "corretto" non nella misura in cui corrisponde a un modello ideale, ma nella misura in cui amplia la comunicazione con il cosmo: maggiore è il grado di *Weltoffenheit* reso possibile, maggiore sarà la correttezza di quel determinato *ordo amoris*. Etico, in fondo, è tutto ciò che favorisce la *Weltoffenheit*.

### *Karl Jaspers' Psychopathology and Ordo Amoris Disorders in the Perspective of Max Scheler*

Abstract

*Scheler, like Jaspers, attributes key importance to the relations with otherness, and grounds both individual formation and social ontology on the practices of "sharing emotions". My work attempts to interpret disorders regarding the capacity of communication – which Jaspers places at the root of psychopathology, and which the Japanese psychiatrist Bin Kimura has more recently argued to be the core of schizophrenia – as impairments of what Scheler calls ordo amoris: that is, the "order of feeling" of a person.*

Keywords: Jaspers; Scheler; Emotions; Phenomenology; Otherness

### *Existenz – Werden – Transzendenz. Medizinphilosophisches Denken der Zeiterfahrung*

Annette Hilt

Abstract

*Che cosa significa per noi esperire la nostra vita, la nostra esistenza radicata nel tempo? La psicopatologia di orientamento fenomenologico si è particolarmente dedicata alla comprensione delle strutture genetiche e costitutive dell'esperienza del tempo. Karl Jaspers ha formulato delle obiezioni critiche contro la trasposizione di concezioni filosofico-speculative nel contesto delle scienze empiriche e contro la mescolanza dell'esperienza vissuta soggettiva e di un'esperienza identificabile.*

*Questo saggio esamina il modello strutturale della nostra esperienza temporale della realtà proposto da Erwin Straus: dall'esperienza patica pre-intenzionale alla costituzione linguistico-simbolica di un ordine storico dell'esperienza. Di qui scaturisce la questione se, a partire da questa struttura, si possa o meno ottenere una «norma individuale del divenire» (H. Müller Suur) che, in termini jaspersiani, potrebbe servire da fondamento per la chiarificazione dell'esistenza nella diagnosi medica e soprattutto nella terapia.*

Parole-chiave: *esperienza del tempo; psicopatologia fenomenologica; chiarificazione dell'esistenza; norma del divenire*

«Im Erleben ist die Welt das Umfassende, Mächtige, Bleibende. Aber in seiner Beweglichkeit ist dem Erlebenden eine begrenzte Macht über die Teile gegeben, die er gemäß der dem Ganzen abgelauchten Ordnung für seine Zwecke planmäßig zusammenfügen kann»<sup>1</sup>. Dies geschieht in zwei Formen von Erwin Straus so genannten gnostischen und der pathischen, der erkennenden und der empfindenden Wirklichkeitserfahrung, die in einer bestimmten Beziehung zueinander sich konstituieren und menschliche Existenz in der Zeit konstituieren: im Werden und einer Transzendenz der jeweils gelebten Wirklichkeit auf ihr (anders) Werden in der Zeit. Wie dies von einigen Denkern der Medizinphilosophie des 20. Jahrhunderts hinsichtlich der Zeiterfahrung und ihrer psychopathologischen Bedeutung entwickelt wurde, soll im Folgenden die Rede sein.

<sup>1</sup> E. STRAUS, *Der archimedische Punkt*, in Id., *Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften von Erwin Straus*, Springer, Berlin 1960, S. 397.