

Il contatto come evento pre-categoriale

di Vincenzo Pinna

1. Introduzione.

Nella prefazione al numero di *Atque Pervasività del contatto*¹ Pieri individua una serie di coppie di elementi psichici; in ognuna di queste uno dei poli è poco frequentato e considerato nella letteratura specialistica contemporanea, al punto da condurre la sua esistenza nell'ombra. Nelle coppie elencate di seguito tale elemento "dimenticato" è il secondo: astratto-concreto, mediatezza-immediatezza, distanziamento-avvicinamento, individuale-collettivo, spiegazione-comprensione, differenziazione-integrazione, aut/aut-et/et, segno-simbolo, oggetto-evento, sapere-pensare, coscienza-inconscio, mente-corpo, confini-contatto. Infine, relazione-contatto, la coppia che ci interessa maggiormente in questa sede. In tale coppia, la relazione rappresenterebbe l'aspetto luminoso, astratto, elevato, metaforizzato dell'incontro, laddove il contatto alluderebbe al versante più opaco, corporeo, inferiore, concreto dello stesso. Poiché entrambi gli elementi di tali coppie sono essenziali per l'equilibrio psichico, sarebbe di vitale importanza, secondo Pieri, una continua e fluida oscillazione tra i poli. A partire dall'interesse, anche teorico, che meritano. Tale osservazione è da intendersi probabilmente sia come una speranza per lo sviluppo futuro degli studi sul campo, sia come vera dichiarazione di intenti del numero della rivista. Procedendo nella lettura degli articoli della rivista si osserva una certa attenzione di molti degli autori per il versante corporeo dei fenomeni psichici e dell'incontro con l'altro. Ci si imbatte in svariate espressioni in tema di contatto come immediatezza senso-percettiva del contatto, datità della percezione immediata del contatto, concretezza del fenomeno del contatto, secondarietà dell'interpretato rispetto al percepito, etc. Si incontrano articoli che trattano dell'esperienza animale, della teoria dei complessi, del contatto e del contagio, del pensiero primitivo, del rapporto tra mente e corpo, etc. Nel complesso, tutta una serie di osservazioni o tracce disseminate negli articoli della rivista sembra rimandare ad un'area dell'esperienza che può essere definita pre-razionale, o extra-coscienza, in cui è centrale la dimensione del corpo.

2. Definizioni: contatto e pervasività

A me è parso utile rivedere le definizioni dei termini utilizzati, in maniera da poter individuare un'area di riflessione. Etimologicamente, la parola contatto deriva dal latino *contactus* (da *cum* e da *tango*, -is, *tetigi*, *tactum*, *tangere*). Il termine intende, come prima cosa, lo stretto accostamento di due corpi, il loro toccarsi vicendevole, anche in senso sessuale. Due corpi che si toccano. Si dice entrare in contatto, essere a contatto, porre a contatto, restare a contatto, etc. Esistono anche malattie trasmissibili mediante contatto; a questo proposito è da ricordare che, in latino, il termine poteva significare anche contagio. Metaforicamente, con il termine si può intendere relazione, rapporto. Si dice, infatti, presa di contatto, mantenere i contatti con qualcuno, stare a contatto con il pubblico, etc. Più affine a questa seconda definizione di contatto anche il significato di collegamento (per es. stabilire un contatto radio, essere continuamente in contatto telefonico). Per quanto attiene al presente contributo, ho preferito concentrarmi sulla prima definizione di contatto, ossia quella più letterale, concreta, corporea che pare in linea, come si diceva, con uno dei temi portanti di *Pervasività del contatto*, quello dell'esperienza corporea. Corpi che si toccano, quindi.

La solidità materica dei corpi sembra però essere messa in questione dall'altro sostantivo del

¹ *Atque - Pervasività del contatto*, nuova serie – n° 11, 2012 Moretti&Vitali, Bergamo 2012.

titolo, pervasività. Con tale termine si intende, infatti, la capacità di diffondersi in un luogo o un ambiente in modo da riempire l'atmosfera. Permeare, impregnare. Si dice di liquidi ma soprattutto di sostanze aeriformi. Tali elementi, superando piuttosto agevolmente i limiti dei corpi, sfumano il concetto stesso di identità e rendono particolarmente complicata una separazione netta tra oggetti diversi e tra un interno ed un esterno. In senso figurato, si dice anche dei sentimenti, degli stati d'animo; essi possono penetrare nell'intimo, compenetrare, invadere.

Proprio tale connotazione rende necessario accostarsi allo studio del corpo a corpo senza l'ingenuità di un atteggiamento superficialmente naturalistico.

3. Il concetto di pre-categoriale

Con la cautela necessaria in questo tipo di operazioni di attraversamento di confini, ho trovato opportuno ricorrere al concetto filosofico di pre-categoriale come catalizzatore di alcune riflessioni psicologiche sul tema del contatto. Il pre-categoriale, che rappresenta uno dei temi centrali della riflessione di Husserl, costituisce un topos del pensiero fenomenologico. Benché un approfondimento del tema esuli dai propositi del presente contributo, si ricorda che con tale termine ci si riferisce a quell'ambito eminentemente corporeo dell'esperienza che precederebbe ogni classificazione, analisi o intervento di natura razionale e coscienziale; in ambito psicoanalitico, si potrebbe dire che il pre-categoriale precede e soggiace ad ogni pensiero logico-razionale, ogni interpretazione. Di questo mondo al di qua della ragione, situato prima di ogni coscienza noi possiamo avere esperienza solo attraverso il nostro corpo vissuto.

L'*epochè* fenomenologica, quella sospensione del giudizio che mette tra parentesi il mondo del già noto (la tesi naturale), consentirebbe secondo Husserl di ritornare in qualche modo ad una sorta di punto zero della coscienza. Attraverso la cosiddetta riduzione fenomenologico-trascendentale, con la sospensione dell'atteggiamento naturale, sarebbe pertanto possibile ritornare al fondamento sensibile e corporeo di ogni formazione predicativa e logico-razionale: «Poiché è l'intero mondo naturale che viene messo in parentesi, la riduzione si dirige anche su tutte le scienze che si riferiscono al mondo naturale» (Raggiunti R. 1998, p. 43). Va ricordato che «la riduzione non conduce al dubbio e tanto meno alla negazione della tesi. La tesi rimane intatta, e tuttavia essa subisce una modificazione: la sospendiamo, la neutralizziamo nel senso che, attualmente, né l'affermiamo né la neghiamo» (*ibidem*). Solo una volta sospesa ogni mediazione logica e linguistica sarebbe possibile un rapporto con quell'ambito dell'esperienza che precede ogni conoscenza data e che Husserl stesso chiamerà più tardi Mondo-della-Vita, in tedesco *Lebenswelt*.²

Con il concetto di *Lebenswelt*, Husserl intende per l'appunto riferirsi ad una dimensione pre-categoriale, ad un'esperienza del mondo vissuta senza alcun pre-giudizio, senza alcuna categoria preconcepita. Il Mondo-della-Vita sarebbe un regno di evidenze originarie, immediate e comuni a tutto il genere umano; costituirebbe la datità originaria, il presupposto non indagato del pensiero, una riserva di senso che rende possibile la costruzione di significati. Ma attenzione, solo se consideriamo l'*epochè* e la riduzione fenomenologica come una possibile modalità di confronto con l'oscurità ed il mistero delle origini del pensiero, possiamo comprendere il valore del procedimento husserliano. L'*epochè* infatti consente di tenere sempre nel dovuto conto la criticità, la relatività degli asserti sul mondo: «Sospendendo provvisoriamente il giudizio si rende problematica l'ovvietà. Si inibiscono simultaneamente tanto la prevaricazione soggettivistica [...] quanto la tentazione oggettivistica. [...] L'*epochè* consente di ascoltare nuovamente l'intreccio di voci che vengono dal polo della cosa e da quello del soggetto, di rinegoziare il senso al di fuori dell'obbligo dell'ovvietà» (Bodei R. 2015, p. 131). Neanche il Mondo-della-Vita

² Il concetto di Mondo-della-Vita, producendo una torsione importante alla teoria iniziale di Husserl, maggiormente idealistica, suscitò non poche critiche ma stimolò, al contempo, importanti approfondimenti: da quelli di Heidegger (che vedeva come primaria la condizione di *essere-gettati nel mondo* prima di potersi orientare), a tutta l'ermeneutica post-heideggeriana, con Gadamer e Ricoeur (che riconoscerà come primaria l'esperienza di appartenere al mondo prima di poterlo intenzionare e significare).

può essere inteso come una verità assoluta, extra-coscienza, extra-culturale, sopra-storica, se non al prezzo di spingersi nelle sabbie mobili di un ingenuo quanto arbitrario riduzionismo materialistico/naturalistico. La visione husserliana, nel suo complesso, non rivela né ipostatizza; semmai avverte, relativizza, problematizza il rapporto con il mondo e con la conoscenza.³

Secondo Merleau-Ponty la scoperta di questa dimensione originaria rappresenterebbe addirittura l'eredità più importante della riflessione husserliana: «In fin dei conti, la fenomenologia non è né un materialismo, né una filosofia dello spirito. La sua peculiare operazione consiste nel rivelare lo strato pre-teoretico in cui le due idealizzazioni trovano il loro diritto relativo e vengono superate» (Merleau-Ponty M. 1960, p. 217). Da un interessante studio filosofico sull'argomento, proprio in riferimento alle considerazioni di Merleau-Ponty sul pre-categoriale husserliano, riportiamo la seguente osservazione: «Husserl ha risvegliato un mondo selvaggio, un mondo prima del mondo, in cui la corporeità delle cose emerge prepotentemente e rivendica la sua importanza nei confronti del puro spirito teoretico. Di questo mondo selvaggio, di cui a rigor di logica non è quasi possibile parlare, data la sua collocazione anteriore a ogni categoria, abbiamo testimonianza grazie al nostro corpo vissuto, corpo che noi non possediamo più di quanto non ne siamo posseduti. Si tratta ancora una volta di spostare la nostra attenzione sulla nostra inerenza al mondo, sul nostro essere continuamente parte di esso» (Seggiaro N. 2009, p. 55).

Obiettivo del presente contributo. Vorrei evidenziare l'ipotesi che il fenomeno del contatto, con la sua opacità e le sue implicazioni corporee, origini verosimilmente proprio nel buio o nella penombra di questo mondo prima del mondo: esso si costituirebbe pertanto come evento di prevalente natura pre-categoriale. Quanto appena proposto si considera valido per ogni genere di incontro e, forse a maggior ragione, per quelli all'interno della stanza d'analisi.

È noto infatti come, nelle dinamiche dell'incontro analitico, la dimensione opaca del corpo e quella luminosa della coscienza rappresentativa siano invariabilmente compresenti, in continua vibrazione ed intima risonanza, sia al livello intrapsichico del singolo che a quello relazionale, della coppia analitica. Si può addirittura arrivare a sostenere che uno degli obiettivi fondamentali della psicoanalisi sia sempre stato quello di costruire una teoria che tenesse insieme e mettesse in relazione questi due mondi. Le due dimensioni di cui parliamo, inconscio/coscienza, corpo/mente, pre-categoriale/categoriale, etc. non sono da intendere, lo si vuole sottolineare, in un rapporto di opposizione o di esclusione ma di presupposizione reciproca. Potremmo parlare di un rapporto di reversibilità o avvolgimento, seguendo Merleau-Ponty; oppure potremmo parlare di un rapporto antinomico, secondo Jung. L'affettività, come trattata negli sviluppi moderni della psicoanalisi, sembrerebbe poter rappresentare un punto di incontro tra i due mondi: «L'affetto [...] in questo modello va collocato in un punto che costituisce per noi il cardine del sistema. È al posto di un incontro che deriva dagli effetti delle tensioni provenienti dall'oggetto e dall'evento. Non è soltanto il limite dei loro effetti ma contemporaneamente zona di interpenetrazione e punto di regresso. Qualunque cosa succeda, al livello di questi effetti, l'affetto è il momento della rivelazione che ne fa un riferimento centrale del campo psicoanalitico» (Green A. 1973, p. 243). L'affettività, insomma, sembrerebbe poter assolvere meglio di altri elementi alla funzione di punto di congiunzione, chiasma, ma anche di guida, simbolo tra le due dimensioni (Marozza M.I. 2005).

Riprendendo il filo della riflessione sul pre-categoriale, collocare il contatto in questa area originaria e germinale consentirebbe di dare ragione della sua estrema complessità e della sua natura misteriosa, imprevedibile, aperta, creativa ed in continua riconfigurazione.

Sull'articolo di Massimo Caci. Il lavoro di Massimo Caci: *Contatto vs perdita del contatto. Per un'antropologia dell'ambiente: da Eugène Minkowski a Gilles Deleuze*, contenuto nel presente numero di «Atque», offre a mio avviso una serie di spunti molto interessanti per la riflessione circa

³ Tra le opere fondamentali di Husserl si ricordano i due volumi delle *Ricerche logiche* (1900-1901), le *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1913), le celebri conferenze alla Sorbona che verranno pubblicate con il titolo di *Meditazioni cartesiane* (1929), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1935).

il tema del pre-categoriale. Propongo di immaginare gli autori citati da Caci come esploratori di un mondo selvaggio e sconosciuto: il pre-categoriale appunto, mondo della spontaneità originaria, cuore pulsante, radice e matrice biologica delle attività psichiche più evolute ed elevate. Di questi esploratori, proveremo a seguire le orme.

La figura a cui ci affidiamo per primo è Carl Gustav Jung. Nel testo della sua conferenza *L'uomo arcaico* (Jung C.G. 1931) egli ci conduce a diretto contatto con l'esistenza delle origini, con il mondo primitivo che precede la nascita del pensiero razionale. Sebbene anche il primitivo disponga di categorie generali per spiegare il mondo ed orientarsi in esso (*représentation collectives*, legge di raggruppamento in serie dei casi, arbitrio del caso), egli abita tuttavia una regione quanto meno confinante con quella pre-categoriale del Mondo-della-Vita, come intesa dalla fenomenologia husserliana. Jung, come sappiamo, affronta inizialmente questo mondo originario con gli strumenti messi a disposizione dall'antropologia, in particolare quella di Lévy-Bruhl (a cui si devono concetti come quelli di *état prélogique*, *participation mystique* e, appunto, *représentations collectives*).

Così come il pensiero logico-razionale è costruito interamente sul principio della causalità, che Jung non esita a considerare un vero e proprio dogma dei popoli civilizzati, il pensiero primitivo è pre-logico e fondato sulla credenza dell'arbitrio del caso. Casualità contro causalità, si potrebbe dire. Per il primitivo, infatti, «tutto origina da potenze arbitrarie invisibili, in altre parole, tutto è caso, solo che egli non lo chiama caso ma intenzione» (ivi, p. 170). Il pensiero primitivo, pur configurandosi come totalmente altro rispetto al pensiero moderno occidentale, non andrebbe però considerato, secondo Lévy-Bruhl, rudimentale, infantile o patologico bensì normale nelle condizioni specifiche in cui si esercita. Ed anche Jung ammonisce riguardo al rischio di considerare il pensiero pre-logico come inferiore: le spiegazioni primitive riguardo al mondo ci appaiono assurde ed illogiche solo perché noi partiamo da altre premesse (ivi, p. 167). *L'état prélogique* non contempla, per esempio, i principi della logica aristotelica che fondano il pensiero moderno e razionale (anche se la modernissima meccanica quantistica sembrerebbe paradossalmente rifarsi per certi aspetti ad una concezione differente, più 'primitiva' del mondo). La psicologia del primitivo è dominata da elementi irrazionali, nel senso di extra-razionali: con tale termine Jung intende tutto ciò che non può essere fondato sulla ragione (Jung C.G. 1921, pp. 507-508). Secondo Jung, le funzioni irrazionali di intuizione e sensazione, caratteristiche della psicologia infantile e primitiva, costituiscono la matrice da cui prendono le mosse le funzioni razionali, pensiero e sentimento (ivi, p. 506). Matrice pre-categoriale, appunto. Il primitivo vivrebbe in uno stato di costante e diretta partecipazione con il mondo in cui si trova immerso, la condizione di *participation mystique* teorizzata da Lévy-Bruhl. Jung riprenderà questo concetto e lo inserirà addirittura nelle sue definizioni nell'appendice ai *Tipi psicologici*; ne criticherà solo la connotazione di *mystique*, perché secondo lui per il primitivo non c'è niente di mistico, trattandosi di qualcosa di assolutamente naturale (Jung C.G. 1931, p. 178). Definirà la *participation mystique*, tra l'altro, come «essere una cosa sola in una comune inconsapevolezza» (Jung C.G. 1927/1931, p. 60). Il pensiero del primitivo è dominato da una modalità di essere in relazione in cui non è presente la distinzione tra il dentro ed il fuori, il soggetto e gli oggetti. Il primitivo abita un mondo in cui i confini tra la veglia ed il sonno, tra la natura e le forze soprannaturali, tra l'interno e l'esterno, tra se stesso e l'ambiente sono assenti o evanescenti e pertanto insignificanti. Egli sente ovunque nel mondo una energia numinosa e fluida, insieme fisica e psichica. La personalità, infatti, è concepita come energia, così come lo sono gli animali, le piante, le cose, i luoghi. Caci ricorda che questa energia che rende capace l'oggetto di esercitare un potere su ciò che lo circonda verrà chiamato da Jung *mana*. Poiché secondo la psicoanalisi tutto ciò che è inconscio viene proiettato all'esterno, possiamo dire che il primitivo vive in una condizione di proiezione costante e massiva: ne deriva che il soggetto non è mai distinto dall'oggetto, rendendo il contatto con l'altro e con il mondo qualcosa di molto fluido e caratterizzato da un'estrema permeabilità; il soggetto è anche l'oggetto, il naturale è anche soprannaturale. 'Pervasività del contatto', appunto. In questo mondo, come si accennava, non c'è spazio per la causalità, tutto è soggetto alla potenza arbitraria delle forze soprannaturali. L'identità personale coesiste con la pluralità: un uomo può essere anche un altro uomo, un animale o, addirittura, un oggetto. A questo proposito Jung affermerà piuttosto radicalmente che «il primitivo non ha psicologia: lo psichico è obiettivo e si produce all'esterno» (Jung C.G. 1931, p. 177).

Caci osserva infatti che la psiche dell'uomo primitivo, non essendo confinata nel soggetto, «si espande e dà vita al mondo che la circonda, dandogli un senso; la sua psiche è diffusa» (Caci M. 2012, p. 190). Anche l'ambiente dell'uomo arcaico può essere considerato come una rappresentazione della sua psiche. A voler essere precisi, anzi, secondo Jung l'ambiente del primitivo è la sua psiche: «il suo paesaggio non è né geografico né geologico né politico; contiene la sua mitologia e la sua religione e tutti i suoi pensieri e i suoi sentimenti, nella misura in cui sono inconsci» (Jung C.G. 1931, p. 177).

A questo punto le orme di Jung sembrano quasi confondersi con quelle di un altro esploratore. La visione del mondo primitivo come perdita dei limiti personali, come fusione e confusione con il mondo circostante si sovrappone infatti alle idee di Erwin Straus, neurologo e fenomenologo tedesco-americano. Nella sua descrizione del processo conoscitivo egli distingue due passaggi principali: prima la sensazione, il livello più corporeo, fisico, sensoriale appunto, che disorienta e muove alla ricerca di un significato riguardo l'evento; poi la percezione, che si ingrana con i processi psichici più evoluti e, attraverso il mezzo linguistico, contribuisce alla denominazione della cosa percepita.

Straus utilizza, nella descrizione dei due momenti, l'analogia sensazione/paesaggio e percezione/geografia. Il sentire secondo Straus è un evento primario, in cui non esistono determinazioni oggettive, temporali o spaziali. Il soggetto è perso, fuso e confuso con il mondo, non esiste più come essere storico, ovvero come essere esso stesso oggettivabile; non ha memoria del mondo e di se stesso nel mondo; sogna ad occhi aperti, è sottratto al mondo ed a se stesso. In realtà Straus descrive tale condizione in *après coup*, ossia descrive il perdersi nel paesaggio: il soggetto si perde, si fonde e confonde nel mondo; cessa di esistere come essere storico, etc.. Per questo il paesaggio è invisibile, secondo Straus: «perché più lo conquistiamo, più ci perdiamo in lui. Per arrivare al paesaggio, dobbiamo sacrificare quanto più possibile ogni determinazione temporale, spaziale, obiettiva: ma questo abbandono non colpisce solo l'obiettivo, ma nella stessa misura colpisce noi stessi» (Straus E. 1935 cit. da Caci M. 2012, p. 186).

Un'oggettività del vissuto (la visibilità del paesaggio, secondo la metafora) diviene possibile grazie all'intervento della percezione che, secondo Straus, è correlata alla coscienza vigile ed orientata. Il percepire è un conoscere attraverso una determinazione rappresentativa dell'impressione sensoriale; sebbene tale rappresentazione cancelli l'impressione stessa (e quindi rappresenti anche una perdita di autenticità), essa consente l'oggettivazione, la riproducibilità, la comparazione e la comunicabilità.

Lo spazio della geografia, quello delle mappe, è uno spazio chiuso, visibile in ogni lato, ordinato da un sistema di coordinate fissate arbitrariamente: proprio per questo può essere utilizzato come un modello oggettivo, universale. Con la sua visione enciclopedica della realtà, la mappa consente un orientamento preciso ma non ci fa comprendere, per esempio, che cosa stia succedendo mentre ci spostiamo da un luogo ad un altro.

Lo spazio del paesaggio è invece caratterizzato dall'orizzonte. Essendo aperto, non è possibile averne una visione totale; è esplorabile e conoscibile solo con il movimento, per contiguità; è vero che si deve accettare di non sapere esattamente dove ci si trova, ma in compenso ci si può muovere anche al buio, nell'oscurità perché «la mia posizione attuale è sempre determinata da quella vicina» (Caci M. 2012, p. 185). Sembra questa la dimensione nella quale avviene il contatto.

Straus sottolinea la perdita di autenticità prodotta dal linguaggio ma anche la necessità della conoscenza rappresentativa perché l'uomo penetri compiutamente nel proprio mondo. Si tratterebbe, pertanto, di un sacrificio necessario: quello che si perde in termini di esperienza sensoriale, lo si guadagna in termini di rappresentazione generale del mondo, con lo stabilirsi di uno spazio e di un tempo oggettivi che consentono la comunicazione tra uomo ed uomo. Ciò che è davvero importante è che l'uomo non venga considerato tanto in relazione alla conoscenza raggiunta, bensì come soggetto conoscente, in un perenne divenire, in cui i momenti del sentire e del percepire si alternano.

Nello stesso contesto tematico si può inserire l'elaborazione, da parte di Eugène Minkowski, del concetto di ambiente. Per Minkowski l'ambiente non è solo quello esterno da cui il soggetto riceve delle influenze; egli si riferisce con tale termine a tutta la realtà del proprio vissuto, ossia il complesso delle esperienze interiori ed esteriori che costituiscono ed appartengono al proprio flusso di vita.

La coscienza sarebbe il luogo dove si intrecciano tali esperienze. Minkowski, come ci illustra Caci, definisce il concetto di ambiente proprio a partire da quello di contatto. «Il fatto è che nelle interazioni tra persona umana e ambiente la contrapposizione tra soggetto ed oggetto, tra stimolo ed effetto da esso prodotto sugli organi recettori non è più fondamentale, o, almeno non si presenta in maniera così netta [...]. La lingua tedesca usa il termine *Umwelt* [...] che sembra adeguato perché si tratta effettivamente di un intero mondo, del mondo in cui noi viviamo. [...] L'ambiente avvolge e penetra, tocca da vicino. L'oggettivo e il soggettivo non si separano più nettamente e neppure l'interno e l'esterno. Esso non comporta percezioni a distanza per il fatto stesso che tocca da vicino, come attesta anche il termine contatto. Ha a che fare con il vissuto e il dinamico; accoglie, ambienta, abbraccia e se occorre alberga o urta; non conosce quello che si situa davanti, dietro o accanto. L'individuo è immerso nell'ambiente e ne dipende anche in modo particolarmente intimo; lo sente più che conoscerlo. L'ambiente è affine al clima» (Minkowski E. 1966). Vengono in mente le atmosfere del pittore romantico inglese J.M.W. Turner.

Alla base della vita stessa, secondo Minkowski, la realtà umana primitiva garantisce, con la sua spinta propulsiva, il suo continuo rinnovamento e conferisce all'esperienza soggettiva il suo carattere dinamico, incessante, il suo tempo vissuto. La realtà umana primitiva è quel carattere primigenio della vita sempre uguale ovunque. Come fa ben osservare Caci, l'ambiente trova le sue radici e si costituisce proprio nella realtà umana primitiva. L'ambiente infatti non è uno spazio oggettivo, vuoto e silenzioso dove gli esseri umani vivono ma un prodotto dell'affettività e della pienezza della vita umana. E infatti, osserva ancora Caci, l'ambiente non interessa allo psicopatologo come elemento autonomo ma a partire dal momento in cui si instaura il contatto con la persona.

La proposta di Minkowski pertanto, distaccandosi dalla visione oggettivante (kraepeliniana) allora dominante la psichiatria, è quella di tenere conto delle strutture di fondo, della continuità del vissuto dei soggetti, al di là degli aspetti contingenti delle espressioni umane. La psicopatologia allora si caratterizzerà, come sintetizza Caci, per l'interruzione di continuità nella espressione del vissuto, per la rottura del dato antropologico nel soggetto, per l'allontanamento da ciò che lo rende solidale con il vissuto di altri soggetti, che conduce alla perdita del contatto vitale con la realtà. Lo psicopatologo avvertito dovrebbe ricercare allora il senso di questa frattura del soggetto con la comunità umana da cui ha origine ed a cui appartiene; solo con questo metodo si potrebbe costruire finalmente una 'psicologia del patologico' rinunciando così alla 'psicopatologia dello psicologico'.

Ancora in merito al contatto vitale con la realtà, Minkowski afferma che esso è correlato all'aspetto irrazionale della vita: «I concetti ordinari, elaborati dalla fisiologia e dalla psicologia, quali stimolo, sensazione, riflesso, atto motorio, ecc. le passano accanto senza nemmeno sfiorarla. [...] Il contatto vitale con la realtà riguarda molto di più il fondo stesso, l'essenza della personalità vivente nei suoi rapporti con l'ambiente. E questo ambiente, ancora una volta, non è né un insieme di stimoli esterni, né di atomi, né di forze o energie; è un'onda mobile che ci avvolge da ogni parte e che costituisce il mezzo senza il quale non potremmo vivere» (Minkowski E. 1927, p. 93).

Sempre alla ricerca del pre-categoriale come luogo situato prima di ogni teorizzazione si incontra il nostro ultimo esploratore, Gilles Deleuze, questa volta un filosofo puro.

Anche Deleuze situa la genesi di ogni pensiero in un elemento pre-filosofico, non indagabile per concetti: il 'piano di immanenza', ossia l'orizzonte che orienta il pensiero, l'apertura stessa del pensiero. Deleuze definirà tale elemento anche come immagine del pensiero. Si tratterebbe di una dimensione a cui il pensiero stesso non può avere accesso e che, però, lo determina dandogli direzioni, orientamenti. È importante ricordare che non si tratta di trascendenza: Deleuze riferendosi anche a Spinoza (*Deus sive Natura*) concepisce il piano come un'ulteriorità immanente, quindi dentro la natura, la vita.

Metaforicamente si potrebbe dire che il Piano di immanenza è il mare e i pensieri o concetti sono le onde. Neanche il Piano è un concetto ma piuttosto un'intuizione, una comprensione pre-concettuale.

Sembra utile distinguere ai fini pratici tra un piano puro di immanenza (immanenza assoluta, in sé; in mancanza di coscienza) ed un piano di immanenza che costituisce lo sfondo di uno specifico

contesto. Compreso, nel nostro caso, un incontro, un contatto.

Un accenno, infine, merita forse quello che Caci chiama lo 'junghismo' di Deleuze. Intanto, riprendendo la definizione di Bergson dell'inconscio come il virtuale, Deleuze prende posizione in favore di Jung e della sua visione dell'inconscio. L'inconscio freudiano, infatti, inteso come un deposito di rappresentazioni rimosse, non soddisfa Deleuze; egli crede di più ad un inconscio produttivo, in cui il passato memorizzato è un tutto in relazione con un presente vivente. L'aspetto centrale dello junghismo di Deleuze è quello che riguarda l'attività positiva e propositiva dell'inconscio. L'inconscio (affine al concetto di coscienza sonnambolica, concetto che Deleuze riprende da Fabre e da Cuvier) si manifesta anche sfruttando le lacune dell'intelligenza, attraverso la creatività dell'immaginazione. Poiché la coscienza logico-razionale non può sempre trovare le giuste soluzioni alle problematiche emergenti è necessario che qualcosa d'altro supplisca, intervenendo senza sostituirsi all'intelligenza nella produzione di strategie adattive (Caci M. 2012, p. 194). Questo qualcosa è l'istinto. L'uomo avrebbe coscienza di ciò che fa ma senza saperne il perché; l'istinto che lo guida sarebbe una forma di coscienza differente, fondata sull'esperienza vissuta dal di dentro, più che rappresentata, elemento che Deleuze riprende ancora da Bergson, come osserva Caci (ivi, p. 193). Quando in un animale in stato di necessità si attiva l'istinto, si attiva una sorta di storia interna della natura che gli consente di intuire quello che gli serve in quel momento. Per mantenere il filo della presente trattazione, si potrebbe dire che sia il contatto ad attivare in questo modo l'istinto. Bergson fa l'esempio della *Ammophila* che sarebbe in grado di conoscere l'anatomia di una sua vittima attraverso un processo di regressione dell'istinto a forme filogeneticamente precedenti e comuni alla vittima (Bergson H., 1907). Deleuze svilupperà l'intuizione di Bergson anche utilizzando la teoria junghiana delle immagini primordiali come autopercezioni dell'istinto.

Conclusioni

Per rispettare l'apertura dell'esistenza e le possibilità simboliche liberate da un contatto sembrerebbe pertanto necessario mettere 'in parentesi', 'fuori azione' le categorie già acquisite, le pre-conoscenze, i pre-giudizi ed immergersi nell'esperienza presente, nella trama di rapporti sensoriali ed affettivi che ci lega al mondo; «lasciarsi impregnare dal mondo, sospendendo il giudizio, dando nuovamente voce all'oggetto» (Bodei R. 2015, p. 126). E poi, attendere. Attendere, fiduciosi, che accada qualcosa di nuovo, che si produca una sensazione, una percezione; magari un'immagine, oppure un pensiero mai pensato. Infatti, se è vero che la sospensione del giudizio può essere considerato un atto volontario, è solo una condizione di ricettività passiva, di impregnazione e di apertura che può renderci sensibili e pronti a cogliere il nuovo. Anche nella stanza d'analisi.⁴

Probabilmente Deleuze si riferiva a qualcosa di simile a questo quando parlava di diventare degni dell'evento, attendendolo senza schemi precostituiti (Deleuze - Guattari 1991). Dovremmo sforzarci di diventare degni del contatto, potremmo dire parafrasando Deleuze. In caso contrario tutto il suo potere creativo potrebbe andare perduto e l'incontro in questione diventare la copia sbiadita di una vita già vissuta.

Bibliografia

Bergson H. (1907), *L'evoluzione creatrice*, trad. it. Dall'Oglio, Milano 1991.

Bodei R. (2015), *La filosofia del novecento (e oltre)*, nuova edizione, Feltrinelli, Milano.

Caci M. (2012), *Contatto vs perdita del contatto. Per un'antropologia dell'ambiente: da Eugène Minkowski a Gilles Deleuze*, in Gianni A., Manciocchi R., Ruberto A. (a cura di) *Pervasività del contatto*,

⁴ Non tocchiamo in questa sede, tenendola volutamente sullo sfondo, la spinosa questione epistemologica circa la realizzabilità di questo procedimento: sono note le teorizzazioni riguardanti l'impossibilità di stare fuori del linguaggio, per esempio quelle dell'ermeneutica, dello strutturalismo, etc.

«Atque» nuova serie – n°11, Moretti&Vitali, Bergamo 2012.

Deleuze G. – Guattari F. (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, trad. it. *Che cosa è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.

Gianni A., Manciocchi R., Ruberto A. (a cura di) (2012), *Pervasività del contatto*, «Atque» nuova serie – n°11, Moretti e Vitali, Bergamo.

Green A. (1973), *Le discours vivant, la conception psychanalytique de l'affect*, trad. it. *Il discorso vivente, la concezione psicoanalitica dell'affetto*, Astrolabio, Roma 1974.

Jung C.G. (1921), *Tipi psicologici*, in «Opere complete», Vol. VI; Boringhieri.

Jung C.G. (1927/1931), *Anima e terra*, in «Opere complete», Vol. X*; Boringhieri.

Jung C.G. (1931), *L'uomo arcaico*, in «Opere complete», Vol. X*; Boringhieri.

Marozza M.I. (2005), *Jung dopo Jung*, Moretti&Vitali, Bergamo.

Merleau-Ponty M. (1960), *Signes*, trad. *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967.

Minkowski E. (1927), *La schizofrenia*, trad. it. Einaudi, Torino 1998.

Minkowski E. (1966), *Trattato di psicopatologia*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1973.

Pieri P.F. (2012), 'Prefazione' a *Pervasività del contatto*, «Atque» nuova serie – n°11, Moretti&Vitali, Bergamo 2012.

Raggiunti R. (1998), *Introduzione a Edmund Husserl*, nuova edizione, Laterza, Roma-Bari.

Seggiaro N. (2009), *La chair et le pli: Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*, Mimesis, Milano.

Straus E. (1935), *De sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, Million, Grenoble.

