

SILVIA VIZZARDELLI*

L'APPELLO A SALTARE
EMPATIA E SEPARAZIONE TRA JASPERS, BLANCHOT E LACAN

Abstract: *The Call to Jump. Empathy and Separation among Jaspers, Blanchot and Lacan*

This paper addresses a crucial point of philosophy of empathy, having as protagonists Karl Jaspers and Maurice Blanchot. Our focus is Blanchot's reading of the notion of *process* as opposed to that of *development* and his emphasis on innovative power of Jaspers' thought. Empathy loses its fusional, analogical connotation and opens up to an irreducible experience, totally different, in the name of interruption and jump. It will be precisely the notion of "bond without relationship" to guide the developments of Lacanian psychoanalysis and the harsh polemic against empathy that Lacan will carry out starting from *Seminar II*.

Keywords: Blanchot, Empathy, Jaspers, Lacan, Process

Ogni linguaggio destinato a interrogare e non a rispondere è già un linguaggio interrotto, o meglio un linguaggio in cui tutto comincia con la decisione (o la distrazione) di un vuoto iniziale.
(M. Blanchot)

Premessa

La storia del concetto di empatia è convulsa, fatta di strappi, contrazioni, cesure, ma, soprattutto, è la storia di una eterogenesi dei fini che interroga la natura stessa del pensiero filosofico. Se Marx credeva nella continuità progettuale dell'azione umana, capace, a suo dire, di visualizzare architettonicamente tutti i singoli momenti del processo, dobbiamo qui fare i conti, invece, con la natura esplosiva del pensiero filosofico, con una sorta di *plasticage*¹ nel doppio senso della parola: plasticità e detonazione. Il pensiero funziona per contraccolpi, per ribaltamenti, scoperte non intenzionali all'interno di progetti intenzionali. Ed è questa *sorpresa del concetto*, questa deiscenza del pensiero, ciò che dona alla filosofia il suo carattere perturbante.

Il significante "empatia" raccoglie, in prima battuta, l'area semantica che fa riferimento alla condivisione, alla partecipazione, al fare Uno dei molti, all'analogia, all'appartenenza, all'assimilazione. Per usare un termine ricorrente in Max Scheler, indichiamo sinteticamente questa affratellante area semantica col termine "unipatia" (*Einsfühlung*)². Se dovessi provare a dire quale desiderio, quale spinta pulsionale, si nasconde sotto questo movimento verso l'unipatia, direi che si tratta di una tentazione, quasi vertiginosa, a farsi sfondo, a invertire il processo di individuazione, di soggettivazione a favore di una mimetica istanza universalistica. Insomma, si tratta di portare in evidenza quello sfondo umano troppo umano che ci affratella, che sostiene la trama delle nostre relazioni, che ci consente di comunicare, di sentire insieme, di pensare insieme. *Humani nihil a me alienum puto*, se vogliamo eleggere Terenzio a testimone di questa istanza. A dire il vero, già in Scheler l'orizzonte va ben al di là dell'umano, dato che si parla di un universale senso della vita che coinvolge la natura e il cosmo. Presto, tuttavia, qualcosa ha cominciato a lavorare, come un tarlo sottopelle che mentre rosicchia e cancella lo strato superiore, su un foglio sottostante (come nel *Notes magico* di Freud)³ scrive e disegna tutta un'altra scena.

* Università della Calabria.

¹ A usare questo termine per riferirsi ad una plasticità esplosiva, discontinua, interrotta è Malabou (2009).

² Scheler (1923).

³ Freud (1924).

Facciamo lo sforzo di immaginare la storia del concetto di empatia come la storia di una scrittura che si cancella nel suo farsi e che simultaneamente lascia emergere un'altra traccia, quella che per brevità qualificherò *eteropatica*. Cercherò, in questo contributo, di fare emergere l'altra scena, dato che della prima si è parlato a lungo negli anni e, con particolare intensità, proprio nei nostri giorni.

1. Il processo e l'incomprensibile

Nel 1953, Maurice Blanchot scrive la prefazione (*La folie par excellence*) all'edizione francese del testo di Karl Jaspers, *Strindberg et Van Gogh, Swedenborg-Hölderlin*⁴. Il saggio di Jaspers esce per la prima volta nel 1922 in una raccolta di scritti sulla psicologia applicata⁵, a un anno dal conferimento della cattedra di Filosofia all'Università di Heidelberg.

L'occhio penetrante e veggente di Blanchot cade sul nucleo della riflessione di Jaspers, quello che nella storia delle interpretazioni ha generato un nutrito dibattito tra sostenitori e detrattori, e chiama in causa direttamente il tema dell'empatia. Anticipo subito che il grande merito di Blanchot sta nella sua capacità di tenere insieme sincronicamente quelle tensioni teoriche del pensiero di Jaspers che i più hanno letto diacronicamente, ravvisandovi i segni di una ingiustificata contraddittorietà. In sintesi, empatia/comprendimento e incommensurabilità/inderivabilità non sono due concetti opposti, reciprocamente escludentesi, tali per cui un pensiero che si facesse testimone della prima non potrebbe poi aprirsi alla seconda ipotesi senza smarrirsi in imperdonabili incoerenze. Si tratta, ben diversamente, di uno stesso concetto che richiede uno sguardo diplopico, o forse, addirittura, uno sguardo nuovo capace di riconfigurare il campo dell'empatia. Quest'ultima è per Blanchot l'esperienza di una comprensione che si apre nel punto esatto in cui si sospende. Comprendere è sentire l'impatto con un non-innervabile, con un non-assimilabile. Bisogna ben interpretare questo enunciato paradossale. Non si tratta di cogliere il limite della comprensione oltre il quale si apre il baratro dell'ignoto, dell'opaco, dell'irraggiungibile, bensì di portare la comprensione a contatto diretto col totalmente-altro, dove l'*impasse* dell'immedesimazione è anche il luogo del vero incontro. In altri termini, la partita non si gioca tra comprensione e rinuncia alla comprensione, bensì mette in campo il comprendere proprio nell'area dell'incompreso. Diciamolo con le parole che Blanchot dedica a Jaspers:

Nel caso presente, quel che è decisivo è che colui che sa, l'uomo dal sapere specialistico, che ha studiato, interrogato i malati e che si è istruito presso di loro, non si è mai piegato davanti all'incomprensibile, ma non ha neppure tentato di ridurlo comprendendolo, ha cercato ancora di comprenderlo come irriducibile. La spiegazione causale è un'esigenza che non sopporta limiti; ma quello che la scienza spiega con le cause non è per questo compreso, la comprensione cerca quello che le sfugge, avanza fortemente e coscientemente verso il momento in cui comprendere non è più possibile, in cui il fatto nella sua realtà assolutamente concreta e particolare, diventa l'oscuro e l'impenetrabile. Ma questo limite estremo non è solo il termine della comprensione, il momento in cui questa si chiude, è anche quello in cui si apre, a partire dal quale si rischiarava su un fondo di oscurità che ha messo in "luce". Lo sguardo che ha potuto afferrare qualcosa di originale – e non avviene per caso, richiede una grande pazienza e una grande forza, la rinuncia a sé e, tuttavia, la decisione più personale – non pretende di aver visto chiaro nell'origine, ha solamente intuito in quale prospettiva l'evento deve essere affrontato affinché sia preservato quanto ha di autentico e di estremo⁶.

Per intendere lo sfondo su cui poggiano queste osservazioni di Blanchot, occorre richiamare brevemente alcuni presupposti della psicopatologia di Jaspers. Innanzitutto la

⁴ Blanchot (1953).

⁵ Jaspers (1922).

⁶ Blanchot in Jaspers (2001), pp. 192-193.

distinzione tra comprendere (*verstehen*) e spiegare (*erklären*) che non vuole rinviare a un dualismo ontologico alla Descartes, bensì a una differenza metodologica. Nella pratica del conoscere si utilizzano contemporaneamente molti metodi: *spiegare* significa conoscere i nessi causali obiettivi che sono sempre visti dal di fuori; *comprendere* sottintende una visione intuitiva dello spirito, dal di dentro. Il comprendere a sua volta si distingue in un comprendere *statico* e in un comprendere *genetico*. Il primo riguarda l'attualizzarsi di singoli fenomeni vissuti e l'oggettivazione di determinate qualità psichiche facendo astrazione dall'insorgenza dei fenomeni e dalla loro relazione. L'accesso a questi frammenti attualizzati della vita psichica è reso possibile solo indirettamente, attraverso le autodescrizioni dei malati che "comprendiamo in analogia alle nostre esperienze interiori". Il comprendere genetico, come dice la parola stessa, si chiede invece in quale rapporto stiano i frammenti della vita psichica.

Come si sarà notato, il "comprendere" è immediatamente avvicinato e quasi identificato all'empatia (comprendiamo in analogia alle nostre esperienze interiori). L'insistenza sulla comprensione come visione interna, e di conseguenza sull'empatia come modo privilegiato di avvicinare la malattia mentale, ha fatto di Jaspers il teorico dell'empatia in campo psicopatologico. Il fatto è che quasi subito, Jaspers sente affacciarsi, come fosse la scrittura di un altro testo parallelo sotto la comprensione empatica, un altro orizzonte psichico, non derivabile analogicamente, che dischiude il piano dell'assoluta alterità. Tre anni prima della *Psicopatologia generale*⁷, Jaspers dedica un importante lavoro alla gelosia, *Eifersuchtswahn. Ein Beitrag zur Frage: "Entwicklung einer Persönlichkeit" oder "Prozess"*⁸, dove compare per la prima volta la distinzione tra *sviluppo* e *processo*, che verrà poi ripresa nell'ultima parte della *Psicopatologia*. Ci sono fenomeni psicopatologici rientranti nell'insieme che Jaspers chiama "sviluppo della personalità" e che sono caratterizzati da un andamento continuo intorno a una disposizione intrinseca che dialoga con l'ambiente, subendo infinite variazioni, e acquisendo forme (destini) che risultano *comprensibili*. Quando invece nel corso di una vita insorge qualcosa di imprevedibile, nuovo, esplosivo, che interrompe la continuità e produce alterazioni permanenti della vita psichica, Jaspers parla di *processo*. In questo caso, assistiamo a una trasformazione e a una alienazione della personalità con manifestazioni spesso tumultuose. Esempi di "processo" sono le affezioni cerebrali organiche che si manifestano in contenuti psichici gravemente distruttivi, oppure le forme più lievi dei cosiddetti *processi psichici* in cui si manifesta una notevole modificazione della personalità, con forme deliranti che non lasciano alcuno spazio alla vigilanza critica, come nel caso dei deliri di gelosia paranoica. Si tratta di fenomeni di rottura, non più derivabili da ciò che li precede e che neutralizzano qualsiasi possibilità di comprensione. La genesi del delirio non è accessibile empaticamente, il modo, la forma con cui impatta la mente e la coscienza del soggetto non potranno mai essere compresi. Si possono comprendere i contenuti esistenziali del delirio, ma rispetto all'esperienza vissuta della fase delirante si rimane pietrificati di fronte all'ignoto.

Il pensiero di Jaspers spesso manca di coraggio, benché abbia intravisto strade inedite e assai feconde. Se rimaniamo fermi alla scansione dualistica sviluppo-processo, empatia-estraneità, comprensione-inderivabilità, restiamo ingabbiati in una riflessione sui limiti della conoscenza che non avrebbe molto di nuovo da suggerirci. Jaspers sembra cadere talora in questa prigione, ma si ha il sentore che il nucleo radioattivo del suo pensiero sia altrove. Lo ha colto brillantemente Blanchot nel brano sopra citato. Il comprendere non lascia il passo, al limite delle sue possibilità, al mistero, all'ignoto, facendo un balzo indietro. Esso si estende al suo limite, allungando la sua portata proprio nel punto in cui gli viene a mancare la presa. L'empatia si realizza nell'istante in cui arriva a toccare l'assolutamente altro, non dove sente il medesimo. Al limite della comprensione non c'è il buio, ma la luce dell'impadroneggiabile che si staglia sullo sfondo con la potenza di una

⁷ Jaspers (1913).

⁸ Jaspers (1910).

nascita assoluta. È come se il comprendere si arrestasse prima di diventare assimilazione, lasciando un baratro insaturabile tra sé e l'oggetto, una sorta di intorpidimento nel punto del contatto, una narcosi che anziché ottundere, favorisce il sentire. Abbiamo bisogno di due *e* per indicare il legame senza-rapporto che è alla base di questo sentire: la *e* che rimanda alla separazione, all'assenza, e la *e* che crea legame. In questo istante la penuria, il limite, la miseria si tramutano in sovrabbondanza, "la solitudine è il senso dell'avvenire, l'isolamento profetico che annuncia il tempo, che fa il tempo"⁹.

"Solitudine", "interruzione", "impadroneggiabile" non sono qui, a dispetto del senso comune, le parole di un pensiero antiempatico, di un pensiero cioè che celebra una mistica dell'inattingibile, bensì rappresentano la chiave di un nuovo concetto di empatia o di *comprensione*, se vogliamo utilizzare il lessico di Jaspers. Ci troviamo dunque ad una svolta della filosofia dell'empatia.

2. Invertire la rotta

Nel recente contributo di Anna Donise, *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*¹⁰, l'autrice mostra con grande precisione e acutezza come il concetto di empatia sia stratificato, "una torta a più strati", che sarebbe bene osservare tenendo presente simultaneamente tutti i suoi piani. Il carattere convulso della filosofia e psicologia dell'empatia deriva dal fatto che i vari pensatori hanno privilegiato, di volta in volta, uno strato a scapito degli altri. Ci sarà, allora, chi insiste sulla polarità soggettiva e chi su quella oggettiva, chi insiste sull'unisono, la condivisione, l'assimilazione e chi sulla scoperta e valorizzazione dell'alterità della mente altrui. L'ideale sarebbe, ed è lo sforzo che si sente nella ricostruzione di Donise, mantenere sempre uno sguardo polivalente, onorare questa stratificazione in cui ogni piano resta presente e attivo sotto a tutti gli altri. Vediamo sinteticamente quali sono questi strati: l'*unipatia*, ovvero una dimensione arcaica e fusionale, in cui non abbiamo ancora guadagnato una distinzione tra soggetto e oggetto, tra "io" e "tu"; il *contagio emotivo*, che guadagna rispetto all'*unipatia* una certa distanza dall'altro (si è contagiati perché non si è fusi con l'altro) senza tuttavia avere gli elementi per comprendere l'altro; l'*empatia*, ovvero la capacità di riconoscere il vissuto dell'altro come appartenente all'altro. Come si vede, il movimento sembra quello dalla fusione alla separazione. Eppure nella lettura che Donise ci offre di questa stratificazione, esiste una polarizzazione. C'è qualcosa che, per riprendere la sua metafora, tiene insieme la torta, uno strato che continua ad agire sotto a tutti gli altri, che in qualche modo garantisce una identità all'empatia: si tratta dell'*unipatia*. «Come dimostrerò nel corso del lavoro, l'empatia non può essere compresa e indagata senza tener conto di questo strato originario e fusionale»¹¹. Anche quando la separazione sembra avere la meglio, anche quando il soggetto sembra spinto, a livello emotivo o cognitivo, a fare esperienza di una mente altra, ciò è possibile sullo sfondo di una dimensione fusionale, sebbene in questi casi essa sia sotterranea, poco visibile. Insomma è l'*unipatia* la condizione trascendentale dell'empatia. Si sente qui, oltre che nel ricorso alla stratificazione, l'influenza di Scheler il quale nella seconda edizione (1922), ampliata in maniera sostanziale di *Wesen und Formen der Sympathie*, dedica un ampio spazio all'*unipatia* come immediata apprensione del campo espressivo universale, considerandola il fondamento della stratificazione emotiva del *Mitgefühl*¹².

In questo mio breve contributo, vorrei avanzare una proposta inversa, che accetta cioè la direzione ma ne cambia il verso: anche quando l'*unipatia* fusionale sembra avere la meglio, ciò è possibile sullo sfondo di una dimensione eteropatica, di una frattura, di uno iato, di una interruzione dell'innervazione. L'unità è la manifestazione sorprendente di ciò che non può stare assieme. Si può sentire l'altro solo quando sfugge alla presa o, altrimenti detto, impatta con noi e ci affetta da un altrove. Sentire è sempre registrare una differenza

⁹ Blanchot (2001), p. 209.

¹⁰ Donise (2019).

¹¹ Ivi, p. 12.

¹² Cfr. a questo proposito Zhok (1997).

tra condizioni contigue, altrimenti non vi sarebbe sensazione, e diverse, altrimenti non ci sarebbe quella modificazione che ogni sensazione è. Il continuum genererebbe sviluppo, piegature; a regnare sarebbe il risucchio del medesimo. Si guadagnerebbe un senso di unità, di immanenza, di appartenenza, ma si sacrificerebbe la possibilità di *sentire* la vita. Giacché *sentire* la vita significa vederla sorgere al di là della soglia, come evento non innervato da noi.

Il momentaneo sodalizio tra Blanchot e Jaspers si gioca intorno a questa fulminante intuizione, la quale comporta, innanzitutto, la messa in discussione di uno dei capisaldi della teoria empatica classica, ovvero il concetto di autoattivazione.

3. Autoattivazione

Secondo Theodor Lipps qualsiasi sia l'altro con cui empatizziamo, un oggetto inorganico o un essere vivente, la relazione empatica si istituisce a partire da un'autoattivazione, anche se nel caso di esseri viventi la richiesta di "messa in movimento" è naturalmente più pressante. Una linea, l'ergersi di una colonna, un colore hanno la capacità di mettere in moto il soggetto che li osserva. L'oggetto sensibile, nel momento in cui esiste per un soggetto, non è semplicemente un ammasso di materia, ma ha una forma e tale forma è data dall'attività che si produce nel soggetto. Apprensione delle cose come empatica apprensione di sé sono dunque una rivisitazione dell'unità sintetica dell'appercezione kantiana. In sintesi, nell'oggetto che percepiamo ci sono delle caratteristiche che risvegliano l'attività soggettiva e che rendono possibile il coinvolgimento empatico. Scrive Lipps:

È un fatto fondamentale di ogni psicologia e ancor più di ogni estetica che un "oggetto sensibilmente dato" sia a rigore un'assurdità, qualcosa che non esiste e che non può esistere. Certamente l'oggetto – parlo qui sempre di oggetti che esistono per me – è un oggetto sensibilmente dato. È però sempre anche qualcosa di compenetrato dalla mia attività. E attività è vita. La parola "vita" non ha proprio altro senso se non quello di "attività". Dunque, ogni oggetto che esiste per me come questo oggetto determinato – altri oggetti peraltro non esistono per me – è necessariamente e ovviamente compenetrato dalla mia vita. Ed è questo il senso più generale dell' "empatia"¹³.

Dunque empatia, attivazione e vita sono per Lipps quasi sinonimi e colorano di una tonalità riconoscibilissima la sua teoria dell'*Einführung*. Il primo ad accorgersi che questa serie vitalistica non scorreva come un fiume indisturbato verso la sua foce, a dispetto delle apparenze, e che meritava una messa in questione sostanziale fu Wilhelm Worringer. A inquietare la vita e l'attivazione c'è una imprescindibile pulsione di morte che nell'arte si presenta negli stili dominati dall'impulso di *astrazione*, ovvero da una tendenza all'inerzia, al cristallino, al minerale come reminiscenza dell'inorganico nell'organico. Semmai l'arte risponde, soprattutto se guardiamo al mondo arcaico, ad una pulsione apotropaica, alla necessità di scongiurare la vita per lenire un pervasivo senso agorafobico. La morte, l'inerzia, l'interruzione dell'attività e dell'innervazione soggettiva sono fenomeni degni di un'attenzione almeno pari a quelli empatici¹⁴. Un tratto narcotico, anziché essere inteso come inibizione della creatività, mette a nudo la pulsione di morte implicita nello stile astratto.

Tornando a Blanchot, egli non usa quasi mai il termine "empatia", così come non entra nel suo vocabolario il concetto di "identificazione". Preferisce parlare del *comprendere* e del *sentire*, perché teme che l'empatia si porti dietro quell'atmosfera di prossimità, condivisione, assimilazione che con tutte le forze egli cerca invece di allontanare. Ispirato da Jaspers, va in cerca dell'aspetto demoniaco, metafisico del sentire, quando esso si fa esperienza di una assoluta apertura alla sovranità dell'altro. *Comprendere* e *sentire* sono, per Blanchot, fenomeni che non si spiegano a partire dal continuum di un flusso

¹³ Lipps (2002), p. 37.

¹⁴ Worringer (1908). Su questi temi cfr. De Filippis, Vizzardelli (2016).

contagioso che diffonde la vita per contatto o contagio empatico, bensì a partire da una separatezza insaturabile, da una interruzione del flusso, da una zona di intorpidimento narcotico che ritira le nostre antenne sensibili dall'oggetto, nel momento in cui si protende verso di esso. Ma attenzione: proprio questa amputazione della sensibilità, che è interruzione della continuità, è ciò che ci consente di *sentire*. Domina qui la figura del legame senza-rapporto che accompagna fedelmente il pensiero di Blanchot e che proverò a illustrare brevemente, richiamando quattro scene paradigmatiche: il dolore, l'immediatezza, l'amicizia, il rapporto analista-paziente.

4. Il dolore

Il dolore acuto, intrattabile, traumatico è la più diretta esemplificazione di una relazione senza-rapporto. L'essere umano è strutturato per sopportare l'insopportabile. È una formulazione, questa, che ci consente di spostare nel campo dell'affettività (il dolore qui, ma il discorso potrebbe estendersi a una gioia intensa) quello che accade nel campo della conoscenza. *Sopportare l'insopportabile* è la trasposizione "patetica" di *conoscere l'inconoscibile*. Un dolore acuto si presenta come ciò che ci esclude (l'insopportabile), come un'esperienza che si affaccia laddove l'esperire collassa. Non è necessario postulare l'assoluta alterità della mente e del dolore altrui, quando è il nostro stesso dolore a presentarsi come estraneo: tra noi e lui c'è un intervallo che rende impossibile spostarci al livello di quel dolore, perché esso si presenta come un *di più*, un *troppo*, un'eccedenza. Eppure, ecco il paradosso, non possiamo smettere di sopportarlo, dobbiamo coabitare con l'impossibile. Lasciamo la parola a Blanchot:

La sofferenza è sofferenza quando non si può sopportarla oltre e proprio per questo, in questo non potere, non si può smettere di sopportarla. Singolare situazione. Il tempo sembra arrestarsi, confondendosi col suo intervallo. Il presente non ha fine: un infinito inesauribile e vuoto, l'infinito stesso della sofferenza, lo separa da ogni altro presente e lo destituisce di ogni avvenire; presente senza fine, eppure, in quanto presente, impossibile; il presente della sofferenza è l'abisso del presente che si scava indefinitamente e tuttavia, in questo scavarsi, indefinitamente si dilata, radicalmente esterno alla possibilità di esservi presenti col dominio della presenza. [...] Il segno distintivo della sofferenza è chiaro: in quanto la patiamo, sfugge al nostro potere di sperimentarla, e pertanto non è al di fuori della prova a cui non possiamo più evitare di essere sottoposti. Un'esperienza siffatta può apparire strana, può presentarsi come l'esperienza dell'estraneità, e tuttavia si è costretti a riconoscere che non è tale per troppa distanza, anzi è così vicina che il distacco nei suoi confronti ci è impossibile – è estranea nella vicinanza¹⁵.

5. L'immediatezza

Il concetto di "immediatezza" carica su di sé tutta la portata eversiva della nozione blanchottiana di "empatia". Non si tratta di rivendicare la flagranza della presenza assoluta contro la distanza della mediazione, di stringere alleanze con l'autoevidenza del sentire contro la conquista e la costruzione, di difendere il dato contro l'acquisito, di celebrare la vicinanza contro il "tele". Si tratta, ben più profondamente, di sentire la distanza del vicino, il non-rapporto all'interno di una relazione. Così scrive Blanchot in *La conversazione infinita*:

Sono domande importanti [si riferisce alle domande sulla presenza e sull'"immediato originario" di Yves Bonnefoy]. Ma non ce n'è ancora un'altra, ossia un altro modo di giocare con queste domande senza ridurle alla forma a cui ci lega l'obbligo di scegliere tra parola dialettica (che rifiuta l'immediato per affidarsi alla sola forza mediatrice) e visione (parola di visione che è anche visionaria, che parla nella misura in cui si vede, che entra attraverso la parola nella vista e attraverso la vista è immediatamente attratta nell'essere che è apertura di luce)? È impossibile cogliere immediatamente l'immediato (lo afferma,

¹⁵ Blanchot (2015), p. 55.

con la sua tremenda forza Hölderlin, nel frammento intitolato *Il più alto*). L'immediato esclude ogni immediatezza, ossia ogni rapporto diretto, ogni fusione mistica ed ogni contatto sensibile, e d'altra parte si esclude – rinuncia alla sua immediatezza – ogni volta che, per offrire un accesso, deve sottostare alla mediazione di un intermediario. Ecco che ci sentiamo respinti da ogni parte. Eppure riflettiamo su questa stranezza: “l'immediato esclude ogni immediatezza”. Sforziamoci di intendere che non si tratta di una semplice contraddizione tra la presenza e l'accesso alla presenza o rappresentazione. “L'immediato che esclude ogni immediatezza come ogni mediazione”, dice qualcosa sulla presenza stessa: la presenza immediata è presenza di ciò che non può essere presente, presenza del non accessibile, presenza che esclude o trascende sempre il presente. In altri termini l'immediato, che per la sua presenza stessa trascende ogni possibilità presente, è infinita presenza di ciò che resta radicalmente assente, presenza sempre infinitamente diversa nella sua presenza, presenza dell'altro nella sua alterità: non-presenza¹⁶.

La presenza immediata non ha nulla del contatto mistico o sensibile, nulla della visione diretta; l'immediato è inaccessibile ai mortali come agli immortali, perché ha a che fare con un “impossibile” reale; l'unico rapporto che possiamo intrattenere con l'immediato è il rapporto con una infinita assenza, con un intervallo assoluto che non funzionerà mai da mediazione, ovvero da intermediario. Immediata, per eccellenza e secondo questa accezione, è la sensazione.

6. *Il rapporto analista-paziente*

Il dialogo tra analista e paziente, a ben guardare, è tutto meno che un dialogo, appunto. È piuttosto un *dis-cursus*, ovvero un dialogo diviso, interrotto, fratto. Il paziente parla a partire da un'assoluta solitudine e si rivolge alla assoluta solitudine dell'analista. È un vincolo *in distans* quello che lega la parola del paziente a quella dell'analista, per nulla confondibile con l'atmosfera fusionale di un rapporto empatico. È proprio questo aspetto che segna, agguingiamo noi, la distanza della psicoanalisi dalle psicoterapie:

Tutto ciò fa risaltare ancora meglio l'originalità del “dialogo” psicoanalitico, i suoi problemi, i suoi rischi e forse alla fine la sua impossibilità. Questa liberazione della parola ad opera di se stessa rappresenta un'appassionante scommessa in favore della ragione intesa come linguaggio e del linguaggio inteso come potere di raccoglimento e di raggruppamento in seno alla dispersione. Chi parla e accetta di parlare accanto ad un altro trova poco a poco le vie che faranno della parola una risposta alla parola. Questa risposta non viene dall'esterno come parola oracolare o divina, come risposta del padre al figlio, di chi sa a chi vuole non sapere ma obbedire, come parola pietrificata e pietrificante da portare in propria vece come una pietra. Occorre che la risposta, anche venendo dal di fuori, venga dal di dentro, torni a chi la sente come il movimento della sua stessa scoperta. [...] Questo dialogo ha una duplice caratteristica: resta una parola solitaria, destinata a trovare da sola le proprie vie e la propria misura, e nello stesso tempo, esprimendosi da sola, può realizzarsi solo come autentica relazione con un autentico altro, come rapporto in cui l'interlocutore – l'altro – non pesa più sulla parola detta del soggetto (che a questo punto si discosta da sé come dal centro), ma la ascolta e risponde, rendendolo, con questa risposta, responsabile, realmente parlante, facendo sì che abbia parlato veramente e in verità¹⁷.

7. *L'amicizia*

È da poco in libreria la prima traduzione italiana di un breve testo di Blanchot, *Per l'amicizia*¹⁸ pubblicato originariamente nel 1993, come *Pré-texte* al saggio di Dionys Mascolo *À la recherche d'un communisme de pensée*. Quello dell'amicizia è un tema caro all'autore come lo è stato per Derrida (si pensi alla raccolta di saggi intitolata *L'amitié* pubblicata da Blanchot nel 1971). Nel caso di questo breve saggio frammentario ma

¹⁶ Ivi, pp. 47-48.

¹⁷ Ivi, p. 288.

¹⁸ Blanchot (2021).

incisivo, il ricordo e l'omaggio si rivolgono proprio alla figura di Dionys Mascolo, militante politico e saggista francese, intellettuale avvolto nella penombra, eppure così importante nella vicenda privata e pubblica di Blanchot.

Mascolo è un amico, non un compagno o un camerata, nonostante molte siano state le avventure politiche che li hanno visti insieme: dal 1947 quando, grazie alla sua intercessione da Gallimard, vede le stampe la prima raccolta di saggi di Blanchot, *Faux Pas*, alla stesura del *Manifesto 121* sulla difesa del diritto di insubordinazione nella guerra di Algeria, e alla partecipazione al maggio '68. Dunque una vicenda politica condivisa e contrastata che, tuttavia, non ha prodotto un sodalizio cameratesco ispirato alla promiscuità del "tu", alla assoluta continuità e vicinanza in nome di un ideale condiviso. Blanchot e Mascolo si davano piuttosto del "lei", stringevano il loro legame valorizzando interruzioni, discontinuità. Amici in quanto rispettosi della loro assoluta alterità, non compagni risucchiati dal potere magnetico di un'idea o di un'ideale. Il modello della *philia* greca, ispirato alla fratellanza, alla reciprocità, allo scambio da Stesso a Stesso, non si adattava alla loro amicizia, viceversa vocata alla scoperta dell'Altro e al «godimento (senza concupiscenza, come dice Pascal) della sua Altezza, di ciò che lo rende sempre più vicino al Bene di quanto lo sia io»¹⁹.

Come si parlano due amici? Si parlano senza raggiungersi. Il linguaggio non obbedisce a una volontà espressiva, non è "intermediario utile e comodo per la mente che vuol capire e farsi capire". La domanda profonda non parte da chi la pronuncia per raggiungere chi l'ascolta, ma muove da una solitudine verso un'altra solitudine. La parola nasce come appello, come interpellanza, come invocazione. Un'invocazione si aspetta che chi la riceve non risponda, perché è un appello rivolto all'assoluta alterità. Un appello chiede all'altro di fare, agire, parlare o tacere al di là della soglia. L'interpellanza, o domanda profonda, si slancia a partire da una condizione di solitudine, rivolgendosi a qualcuno o qualcosa che è a una assoluta distanza da noi, che si trova sull'altra riva e mai potrebbe far numero con noi. Tra i due amici, un silenzio disperante, un enigma mortale. Così Blanchot:

La parola è prima di tutto questa interpellanza, quest'invocazione in cui l'invocato è fuori portata, è rispettato anche da chi lo ingiuria, è chiamato alla presenza della parola anche se gli si intima di tacere, e non è circoscritto in ciò che io dico di lui, tema di discorso o argomento di conversazione, ma è sempre al di là e al di fuori di me, mi trascende e mi sovrasta, in quanto io chiedo a chi mi è sconosciuto di volgersi verso di me, a chi mi è estraneo di intendermi²⁰.

8. Lacan

Nella tesi di dottorato in medicina dal titolo *De la psychose paranoïaque dans se rapports avec la personnalité* (1932)²¹, Lacan dedica alcune pagine a Jaspers. Siamo nella prima parte, quella storico-teorica, del suo studio del caso Aimée. Lacan presenta le tesi di Jaspers, facendo riferimento proprio alla distinzione tra "sviluppo" e "processo" di cui abbiamo parlato sopra. Trattandosi di una sezione storica, volta a dar conto delle diverse prospettive sulla psicosi, Lacan mantiene qui un tono piuttosto neutro, rilevando l'importanza del concetto di "sviluppo della personalità" coniato da Jaspers per spiegare alcune forme del delirio di gelosia. In questo caso, si tratta certamente di persone un po' particolari, che presentano tratti sintomatici legati a una diffusa eccitabilità, ma che non possono distinguersi nettamente dalle migliaia di persone che presentano le stesse caratteristiche. Bisogna notare che, in questo periodo giovanile, come dice il titolo stesso della tesi, Lacan è incline a valorizzare lo "sviluppo" e insieme ad esso tutto l'approccio *comprensivo* alle psicosi, schierandosi con una certa prudenza contro la superfetazione psichiatrica della *spiegazione*. Ricordiamo che *comprendere* significa empatizzare con lo

¹⁹ Ivi, p. 39.

²⁰ Blanchot (2015), p. 68.

²¹ Lacan (1975).

sviluppo psicotico, rintracciandone le componenti reattive che consentono di leggere alcune insorgenze nel legame con conflitti vitali che favoriscono la fissazione evolutiva via via più arcaica, fino a presentarsi come *anomalie affettive pre-personali*. Dunque, in questo lavoro di tesi, è molto evidente in Lacan la seduzione fenomenologica per il concetto di *comprensione*, anche se già a questo punto, si avverte la sua inquietudine, una sorta di sospetto di inadeguatezza, che lo porta a dichiarare il suo interesse teorico per il concetto di *processo*, il quale permette di contrapporre alle forme di paranoia psicogenetiche, un gruppo di affezioni più simili alle parafrenie, che si presentano come una reale discontinuità, una effettiva rottura dello sviluppo della personalità²².

Di lì a qualche anno, la simpatia di Lacan per la comprensione si trasforma in antipatia. Nel *Seminario II*²³ dirà che una delle cose da cui guardarsi è di comprendere troppo e nello scritto del 1956, *La situazione della psicoanalisi*²⁴, suggerisce di lasciare la comprensione (categoria nauseante) a Jaspers e compagnia. Lacan comincia a sentire i rischi della metafisica dell'analogia, dell'imperialismo dell'identico, della specularità medico-paziente²⁵. La posizione di Lacan non è e non sarà mai quella di un rifiuto dell'empatia in quanto tale, ma dell'empatia in quanto strumento analitico. L'empatia non cura, può semmai servire, come qualsiasi altro strumento, per attivare il transfert, ma è il transfert il vero sostituto dell'empatia nella cura. Alla *two bodies psychology* e alla presunta comunicazione tra inconsci, Lacan oppone la lunga esperienza dell'analista, la conoscenza della struttura (il mathema), la messa fuori campo dell'idea che l'analista possa essere informato *direttamente* di quanto avviene nell'inconscio del paziente. Come abbiamo visto, è proprio questo *direttamente* che è portato in primo piano dalle classiche e moderne interpretazioni dell'empatia (pensiamo alla teoria dell'*embodied simulation* e dei neuroni specchio). Perché Lacan è nemico di ciò che è diretto? Perché ritiene innanzitutto che l'inconscio sia inaccessibile se non attraverso un giro lungo, il giro dell'Altro, che rende necessaria l'analisi e riduce la possibilità dell'autoanalisi. L'empatia crolla già nel rapporto di noi stessi con i nostri vissuti, non deve attendere la relazione interpersonale. Per uscire dalle dinamiche empatiche della condivisione e partecipazione, che sono essenzialmente immaginarie e soprattutto conservative, mentre un'analisi dovrebbe essere performativa, Lacan mette in campo il desiderio dell'analista, un desiderio superiore a tutti gli altri, una sorta di mutazione nell'economia del desiderare. Si tratta, in breve, di un desiderio di morte, di apatia, in cui l'analista entra in rapporto solo con Ade, rinunciando a sapere, a conoscere qualcosa del paziente. In analisi non si tratta tanto di capire, comprendere, ma di lasciar essere. L'empatia vuole il bene dell'altro, l'analisi vuole che il paziente ami e l'amore è al di sopra del bene e del male. L'analisi aborre l'intersoggettività, perché è un cammino di progressiva caduta del soggetto. L'empatia ha a che fare con oggetti-segni, oggetti di equivalenza, col transitivismo dei beni, con la trasmissione delle cupidigie, mentre il transfert analitico ha a che fare con l'oggetto-agalma che non transita, ma risucchia come un vortice nell'esperienza paradossale di un'alterità assoluta.

Sentiamo con forza che ad affacciarsi è quella che Blanchot chiama "esigenza di discontinuità". La vera parola plurale è quella che non è più fondata sull'uguaglianza e la disuguaglianza, la mutualità reciproca, bensì sulla dissimmetria e l'irreversibilità "in modo che tra due parole esista sempre un implicito rapporto d'infinità che sia come il movimento del significato stesso"²⁶. Se Lacan avesse esplorato più attentamente il pensiero di Jaspers, non si sarebbe, forse, dibattuto tra l'assenso e il rifiuto, ma avrebbe trovato in quelle formulazioni inedite del processo empatico qualcosa di molto vicino alla sua stessa proposta.

²² Cfr. *ivi*, pp. 146-147.

²³ Lacan (1954-1955).

²⁴ Lacan (1956).

²⁵ Cfr. la bella intervista su Jaspers di Mario Rossi Monti a Fausto Petrella ("Karl Jaspers e la psicoanalisi. Intervista a Fausto Petrella", SPI, spiweb.it).

²⁶ Blanchot (2015), p. 11.

Bibliografia

- Blanchot, M. (1953), *La folie par excellence*, Preface a Jaspers, K., *Strindberg et Van Gogh, Swedenborg-Hölderlin*, Gallimard, Paris, trad. it. a cura di B. Baumbusch e M. Gandolfi, *La follia per eccellenza*, in Jaspers, K., *Genio e follia. Strindberg e Van Gogh*, Cortina, Milano 2001.
- Blanchot, M. (1969), *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, trad. it. a cura di R. Ferrara, *La conversazione infinita. Scritti sull'“insensato gioco di scrivere”*, Einaudi, Torino 2015.
- Blanchot, M. (1993), *Pour l'amitié*, Pré-texte a Mascolo, D., *À la recherche d'un communisme de pensée*, Fourbis, Paris, trad. it. a cura di F. Fogliotti, *Per l'amicizia*, Cronopio, Napoli 2021.
- De Filippis, V., Vizzardelli S. (2016), *La tentazione dello spazio. Estetica e psicoanalisi dell'inorganico*, Orthotes, Salerno.
- Donise, A. (2019), *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, il Mulino, Bologna.
- Freud, S. (1924), *Notiz über den “Wunderblock”*, in *Gesammelte Werke*, vol. XIV, Imago Publishing Co., London 1998, ed. it. a cura di C.L. Musatti, in *OSF*, vol. 10.
- Jaspers, K. (1910), “Eifersuchtwahn. Ein Beitrag zur Frage: “Entwicklung einer Persönlichkeit” oder “Prozess”?”, *Zetschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, n. 1, pp. 567-637, trad. it. a cura di S. Achella, *Delirio di gelosia*, Cortina, Milano 2015.
- Jaspers, K. (1922), *Strindberg und Van Gogh. Versuch einer Pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Van Gogh*, in *Arbeiten zur angewandten Psychiatrie*, herausgegeben von W. Morgenthaler, Band V, Ernst Bircher Verlag, Leipzig, trad. it. a cura di B. Baumbusch e M. Gandolfi, *Genio e follia. Strindberg e Van Gogh*, Cortina, Milano 2001.
- Jaspers, K. (1959), *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für studierende Ärzte und Psychologe*, VI ed., Springer, Berlin, trad. it. a cura di R. Priori, *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1964.
- Lacan, J., (1956), “Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956”, *Études philosophiques*, n. 4, trad. it. a cura di G.B. Contri, *Situazione della psicoanalisi e formazione dello psicoanalista nel 1956*, in Lacan, J. (1966), *Écrits*, Seuil, Paris; trad. it. a cura di G.B. Contri, *Scritti*, Einaudi, Torino 1974.
- Lacan, J. (1975), *De la psychose paranoïque dans ses rapports avec la parsonnalité* (1932), Éditions de Seuil, Paris, trad. it. di G. Ripa di Meana e cura di G.B. Contri, *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità*, Einaudi, Torino 1982.
- Lacan, J. (1977), *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la psychoanalyse* (1954-1955), Éditions de Seuil, Paris, trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1991.
- Lipps, Th. (1906), “Einfühlung und ästhetischer Genuss”, *Die Zukunft*, n. 54, pp. 100-114, trad. it., *Empatia e godimento estetico*, in Besoli, S., Manotta, M. e Martinelli, R. (a cura di), “Una ‘scienza pura della coscienza’: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps”, *Discipline Filosofiche*, XII, n. 2, 2002, pp. 31-45.
- Malabou, C. (2009), *Ontologie de l'accident*, Editions Léo Scheer, Paris, trad. it. a cura di V. Maggiore, *Ontologia dell'accidente. Saggio sulla plasticità distruttrice*, Meltemi, Milano 2019.
- Scheler, M. (1923), *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Bonn, trad. it. a cura di L. Boella, *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2010.
- Worringer, W. (1908), *Abstraktion und Einfühlung. Ein Beitrag zur Stilpsychologie*, Peter Verlag, München, trad. it. di E. De Angeli e cura di A. Pinotti, *Astrazione e empatia. Un contributo alla psicologia dello stile*, Einaudi, Torino 2008.
- Zhok, A. (1997), *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, La Nuova Italia, Firenze.