

**Michele Minolli<sup>1</sup>**

Ricerca Psicoanalitica, 2000, Anno XI, n. 3, pp. 227-246.

## **Il “terzo” e l’autocoscienza**

### **SOMMARIO**

La prospettiva che il processo psicoanalitico sia improntato in termini di dualità, bipersonalità e intersoggettività, che si diffonde negli anni '90, comporta il rischio che la terapia e il terapeuta scivolino in un soggettivismo privo di garanzie. Il concetto di “terzo”, apparso nello stesso periodo, è sembrato a molti un rimando valido a contenere derive soggettivistiche.

L'autore ritiene invece che il concetto di terzo vada formulato all'interno dei problemi che il rapporto soggetto-oggetto pone in una psicoanalisi che si professa relazionale. L'autore ipotizza che il Terzo esprima la necessità dell'autocoscienza. Quest'ultima è intesa come una dimensione, in atto nel processo psichico, che caratterizza l'autoriflessione, all'interno della dialetticità tra soggetto e oggetto.

Ai fini di questa argomentazione, l'Autore attinge direttamente ai postulati hegeliani, secondo i quali sia la coscienza percettiva che la coscienza intellettuale sono incentrate sull'oggetto e solo l'autocoscienza riesce a cogliere e superare le problematiche della relazionalità tra soggetto e oggetto. Da ultimo vengono confrontati i risultati dell'infant reasearch con il pensiero hegeliano per approfondire il processo psichico all'interno del quale l'autocoscienza è intesa metaforicamente come “terzo”, garante interno del processo psicoanalitico

### **SUMMARY**

#### **The “third” as a metaphor of self-consciousness**

Seeing the psychoanalytic process as based on the dyad, on two person psychology or intersubjectivity implies the risk that therapy and therapist drift into a subjectivism without any guarantees. The concept of the Third, that first appeared in the early nineties, seems to be a promising way of containing any subjectivist tendencies.

The author maintains, however, that the concept of the Third has to be seen in the context of the problems which are caused by the relationship subject-object in relational psychoanalysis. The Third expresses the need for self-consciousness that is understood as an aspect of self-reflection within the dialectic relationship between subject and object.

To demonstrate his argument, the author develops Hegel's postulates, according to which both perceptive and intellectual consciousness can perceive nothing other than the object. On the other hand, self-consciousness can grasp the relationship between subject and object.

Finally, the outcomes of infant research are compared with Hegel's thought to clarify how self-consciousness can be seen as the Third which guarantees the analytic process.

-----

Le teorie hanno una storia, risultato del loro logico divenire. La teoria psicoanalitica non fa eccezione. Nata dal positivismo e fisicalismo ottocentesco si è spostata, strada facendo, sull'oggetto per atterrare

---

<sup>1</sup> Michele Minolli, didatta e supervisore della Società Italiana di Psicoanalisi della Relazione, è Direttore della Scuola di specializzazione in Psicoanalisi della Relazione (Istituto di Milano).

attualmente sull'interattivo. Una storia che parte dall'intra, passa per l'inter e approda, attorno agli anni novanta, al concetto di terzo. Un processo complesso che va dal teorico al clinico, dall'oggettivo al soggettuale e, forse, dall'empirico al fenomenologico. Uno sviluppo intrigante che porta in primo piano il dato duale della psicoanalisi con i suoi problemi non affrontati perché camuffati da una visione oggettivante di scienza.

Già Freud, postulando un narcisismo originario, si era ritrovato a cercare nel padre edipico il terzo salvifico. Soluzione inefficace poiché la madre rimarrebbe arcaica ed onnipotente nella mente del bambino, sarebbe solo controbilanciata dal potere del padre edipico (Benjamin, 1990).

Nel 1957 Lacan introduce il Nome del Padre, referente comune e necessità obbligata di comunicazione sul significante. Viene pensato come "terzo", ma si configura di fatto come spostamento del duale a un livello di astrazione più rarefatta.

Anche il concetto di "campo" (Corrao, 1986; Correale, 1991; Neri, 1993; Riolo, 1997; Rugi e Gaburri, 1998), che "sembrerebbe (...) in grado di aprire alla complessità e ai movimenti trasformativi tipici dei sistemi relazionali viventi" (Rugi, 2000, p. 73) si apparenta al "terzo", ma, nella sua codificazione e nella sua funzione teorica, sembrerebbe risultare radicato in una realtà duale mancante di rimandi ad un referente che, trascendendo la dualità, la comprenda e la superi.

Negli Stati Uniti il superamento del "corrispondentismo" (De Robertis, Tricoli, 1997) e l'adozione del costruttivismo (Hoffman, 1983, 1998) hanno finalmente portato all'esplicitazione di una mente non più isola(ta) (Stolorow, 1992), bensì inter-personale, inter-soggettiva, inter-attiva.

Da una psicoanalisi mono-personale si è approdati ad una psicoanalisi bi-personale, da una psicoanalisi "oggettiva" ad una relazionale (Searles, 1979; Levenson, 1972, 1983, 1991; Gill, 1983; Mitchell, 1988; Hirsch e Aron, 1991; Stern, 1991, 1994).

È caduta l'illusione di potere fare scienza negando la partecipazione dell'osservatore. È venuta meno la neutrale sicurezza di un analista non coinvolto. Finalmente si è riconosciuta la realtà relazionale e la centralità teorico-clinica è stata data all'interattività (Cooper, 1995).

Partendo dalla "matrice transfert-controtransfert" è diventato così possibile vedere e affrontare i problemi insiti nel duale: "Quando qualcuno mi propone che gli allievi di psicoanalisi debbano cominciare la loro formazione apprendendo la tecnica del modello di base, gli chiedo: "alla tecnica di base di *chi* sta facendo riferimento?" (Aron, 1999, p. 255). E ancora: la partecipazione dell'analista viene suscitata dal paziente o è inevitabile attuazione della sua realtà personale? Perché quel paziente e quell'analista costruiscono quella determinata "relazione"? Veramente analista e paziente sono sullo stesso piano relazionale?

Il concetto di terzo è nato come tentativo di soluzione a questi e agli altri problemi del duale. "I fattori caratteristici, personali e soggettivi (la visione romantica della psicoanalisi) devono continuamente essere controbilanciati da considerazioni più generali, oggettive e impersonali (la visione classica). Una fra le molte responsabilità professionali dell'analista è quella di gestire la tensione polarizzata fra queste forze. L'unica speranza dell'analista nel gestire questa tensione viene proprio dal fatto di poter contare sul terzo, sullo sfondo di sostegno delle proprie alleanze professionali con la teoria, con la comunità, con i valori e con le convinzioni"(Aron, 1999, p. 257).

L'emergere del "terzo" sembra a prima vista rispondere al bisogno di rassicurazione logica nei confronti della teoria ed esprimere la necessità di un ancoraggio personale di fronte al duale e al soggettivismo che ne può conseguire: il terzo come soluzione alla difficoltà di gestione della relazionalità osservatore-osservato e alla perdita dei criteri di riferimento oggettivi.

Tuttavia questa situazione è più complessa e articolata.

Intanto esistono diversificate concettualizzazioni del terzo: il contesto costituito dai ruoli, compiti e limiti (Shapiro e Carr, 1991), il contesto sociale (Altman, 1998), il dispiegamento del funzionamento dell'inconscio

dinamico dell'analista (Brickman, 1993), l'esperienza generata soggettivamente dalla coppia analitica (Ogden, 1994), il Nome del Padre come struttura inconscia, in termini lacaniani (Friedlander, 1995), il ruolo analitico (Almond, 1995), la teoria di riferimento (Crastrnopol, 1999), la parola (Muller, 1999).

Questa molteplicità di definizioni, dai sottesi risvolti teorici molto variegati, difficilmente permette la concettualizzazione del terzo come referente operativo.

Ma soprattutto caricare il terzo di un potere teorico di soluzione del duale, risulta essere solo un desiderio velleitario. Logicamente e praticamente, in effetti, il terzo "garante" di una relazionalità che si vuole terapeutica, si pone invece come membro di un'altra diade: sembra che si parli del terzo di un trio, rivale del paziente in una diade separata, che l'analista tiene per conto proprio (Muller, 1999) e, potremmo aggiungere, che anche il paziente "tiene per conto proprio".

Dare in effetti al terzo il potere di superamento della dualità o, sul versante opposto ma allo stesso livello, di limitazione al soggettivismo e quindi di garanzia "oggettiva", non solo suscita normalmente incomprensione ed aggressività nei confronti dell'analista che arbitrariamente, spostandosi sul terzo, si tira fuori dalla relazione, ma immette senza alcun dubbio su una strada di non elaborazione soggettuale.

### **1. Il terzo come metafora**

Al di là della molteplicità delle proposte e dell'insoddisfacente e improprio utilizzo rassicurante, ritengo invece che l'apparire nel cielo psicoanalitico del concetto di terzo esprima positivamente la necessità, insita nella logica evolutiva della teoria, di esplicitare una dimensione trascurata dello psichico. Ritengo cioè che il terzo debba essere pensato come metafora.

Nelle sue riflessioni sul terzo Aron afferma: "Ciò che sto proponendo è che l'analista adotti una strategia quanto più possibile *autoriflessiva*, un obiettivo che è molto simile all'obiettivo che proponiamo ai nostri pazienti" (Aron, 1999, p. 258, corsivo mio). Nella linea "autoriflessiva" di Aron, propongo allora di pensare la metafora del terzo, ipotizzando che il suo significato teorico-clinico altro non sia se non affermare la necessità del processo dell'autocoscienza, quale momento congruo dell'autoriflessione.

L'elemento in effetti proprio del funzionamento psichico triadico rimanda al processo dialettico soggetto-oggetto, proprio dell'autocoscienza.

Anche per Freud la coscienza è dimensione dello psichico in quanto obiettivo della cura. Solo che la coscienza freudiana è coscienza-percezione, coscienza-intelletto, non è autocoscienza.

Quando Freud domanda a Höberlin se "la cosa in sé" di Kant non equivalga al suo "inconscio" (Enaudeau, 1993, p. 37 e 38), non solo tradisce il suo interesse metafisico per un inconscio *inconoscibile* quanto la "cosa in sé", ma afferma soprattutto una storica rinuncia a pensare la "coscienza" come possibilità dialettica con l'oggetto.

Non possiamo affrontare qui la diversità tra coscienza ed autocoscienza (De Robertis, 1996, p. 13). Chi ha affrontato la fenomenologia dell'autocoscienza è stato Hegel nella sua *Fenomenologia dello spirito* (1807) e chi ha introdotto Hegel nella psicoanalisi è stato Lacan. Recentemente, nel pensiero psicoanalitico, i riferimenti a Hegel sono più frequenti (vedi Benjamin, 1990; Ogden, 1994; Kennedy, 1998; Aron, 2000). Questa maggiore considerazione, con prospettive certamente più stimolanti del kantismo freudiano (Enaudeau, 1993), si inserisce con coerenza, incentrata finalmente sul riconoscimento del duale, nello sviluppo attuale della psicoanalisi.

Partendo dalle affermazioni hegeliane che sia la coscienza percettiva sia la coscienza intellettiva sono incentrate sull'oggetto e che solo l'autocoscienza riesce a cogliere e superare la relazionalità dicotomica soggetto-oggetto, voglio ora, coniugando i risultati dell'*infant research* con il pensiero hegeliano, confrontarmi con il funzionamento psichico umano criptato nella metafora del terzo.

Prima, però, a rendere il discorso più contestualizzato, sono necessarie alcune premesse.

a) Verso la metà del secondo anno di vita i bambini cominciano a pensare le cose nella loro mente (Stern, 1985) o, come dice Lichtenberg, (1983) a “pensare su” (vedi anche Call, 1980; Golinkoff, 1983). La verifica di questa capacità è data dal bambino che tocca, davanti allo specchio, il segno rosso che ha, a sua insaputa, sul nasino, mentre in precedenza puntava il dito sullo specchio (Lewis, Brooks-Gun, 1979; Kaye, 1982). È confermata, inoltre, dall'apparire del gioco simbolico (Herzog, 1980), quale manipolazione del significante, e dall'emergere del linguaggio (Stern, 1985), quale gestione di un codice simbolico d'interazione.

La distinzione tra coscienza percettiva e coscienza riflessa è dimostrata cioè empiricamente (vedi Jervis, 1984; Minolli, 1993). Il trascurarla comporta una confusione tra diversi livelli evolutivi dello psichico. Prima dei 15-18 mesi il bambino funziona sulla coscienza percettiva. Verso l'anno e mezzo di vita emerge la capacità riflessiva, anche se le sue manifestazioni, ossia la capacità di cogliere riflessivamente il proprio percepire, appariranno in tutta la loro evidenza verso i 5 o 6 anni.

Abbiamo quindi uno spartiacque attorno all'anno e mezzo tra due qualità radicalmente diverse dello psichico: la prima caratterizzata dalla percezione dell'oggetto, la seconda dal cogliere riflessivamente il proprio percepire: il sapere di percepire.

In realtà, come propone Hegel, la coscienza riflessiva va anch'essa distinta in coscienza intellettiva e autocoscienza. La coscienza intellettiva è in effetti anch'essa prigioniera dell'oggetto.

b) La puntualizzazione delle caratteristiche diversificate dello psichico non può essere disgiunta dal fatto che lo psichico è relativo a un referente unitario (Di Francesco, 1998). In base ai dati della ricerca sul neonato in effetti l'organismo, tramite le molteplici relazioni in cui si ritrova collocato, si va organizzando in soggetto, ossia in organizzazione (vedi Minolli, 1993, p. 30 e ss.). Soggetto non si nasce, lo si diventa. Avremo quindi un soggetto-organizzazione basato sulla coscienza percettiva e sulla coscienza intellettiva e un'organizzazione-soggetto basata sull'autocoscienza. Su queste organizzazioni soggettuali incidono non solo le capacità più specificamente psichiche, come la memoria, la percezione, l'intelletto, l'autocoscienza, ecc., ma anche tutte le capacità corporee che vanno dalla sensibilità e dall'emotività, a tutta la dimensione somatica.

L'essere soggetto o organizzazione unitaria è un dato rilevante poiché non stiamo parlando di uno psichico a se stante, ma di uno psichico di qualcuno, di uno psichico quale espressione della qualità dell'organizzazione soggettuale.

c) Le fasi freudiane, proprio perché determinate nel loro susseguirsi dal somatico (libido), sono state concettualizzate con la caratteristica di “una volta per tutte” che nel corso della vita non si ripresenta più. La Klein, per prima, con le sue “posizioni” ha reso il concetto di fase più duttile e flessibile. Nella stessa linea, Stern ritiene i “momenti” (vedi Minolli, 1993, p. 28-29; vedi anche Collina, 1995, p. 95) come codificazioni di trasformazioni tendenziali che avvengono prevalentemente a un certo punto dell'evoluzione, ma che mantengono intatta la loro incisività e determinazione lungo tutto l'arco della vita. È in questo senso che va intesa la distinzione tra coscienza percettiva, coscienza intellettiva e autocoscienza. In realtà, non si tratta di fasi, ma di funzionamenti che hanno i loro momenti salienti di affermazione e di attuazione e che, una volta messi in atto, permangono attivi per tutta la vita. Momenti evolutivi specificatamente psichici e non più biologici o mediati dal biologico. Momenti psichici che viaggiano su strade inizialmente scalate e poi parallele, sempre comunque irriducibili: essere coinvolto nella relazione con l'oggetto e potere “cogliere” il proprio coinvolgimento; in altre parole, essere dipendente dall'oggetto e porsi al di là di esso.

d) Il processo dell'autocoscienza va collegato strettamente all'esistenza dell'inconscio dinamico e della rimozione. Anzi solo facendo riferimento all'autocoscienza acquista senso e logica l'affermazione freudiana dell'esistenza della rimozione. 'Ritornare dall'oggetto' in se stessi non è un percorso scontato e automatico, contrariamente a quanto si potrebbe logicamente affermare. Il livello strutturale del coinvolgimento con l'oggetto, dipendente dalla coscienza percettiva e intellettuale, sfociando inevitabilmente in un rispecchiamento con l'altro che definisce e conferisce identità, tende naturalmente a conservare i suoi referenti sperimentati di sussistenza. L'organizzazione basata sul processo dell'autocoscienza non può non passare attraverso il rischio o, come dice Hegel, "la morte" di sé e dell'oggetto. Ed è qui forse il luogo della rimozione e dell'inconscio dinamico. Certamente questi concetti freudiani debbono essere reinterpretati e riformulati (vedi per esempio Laplanche, 1992, 1993), ma essi delimitano una realtà psichica incontrovertibile: la conflittualità mai superabile in modo definitivo della dialettica soggetto-oggetto, quale difficoltà effettiva del processo dell'autocoscienza.

## **2. Soggetto = oggetto**

Riprendiamo ora la nostra ipotesi del terzo come metafora dell'autocoscienza.

Il lavoro di Stern (1985) ha messo a fuoco il processo dell'organismo nel suo diventare soggetto o organizzazione. Egli tuttavia non opera una differenziazione qualitativa tra coscienza percettiva, intellettuale e autocoscienza (Jervis, 1984; Minolli, 1993) e questo crea una non chiarezza sul funzionamento dello psichico basato proprio su coscienza e su autocoscienza.

A maggiore evidenziazione della funzione teorico-clinica della metafora del terzo, ritengo utile premettere una descrizione del funzionamento psichico della coscienza percettivo-intellettuale. Questo permetterà di visualizzare meglio la radicale e qualitativa diversità dell'autocoscienza.

A livello di coscienza percettiva ossia prima dei 15-18 mesi, e dopo a livello di coscienza intellettuale, lo psichico funziona incentrato totalmente sull'oggetto. La soggettività, e quindi lo psichico, si vanno costituendo attraverso l'interazione organismo-ambiente, vale a dire, di fatto, attraverso l'interazione soggetto-ambiente. Un'interazione che vede da una parte un neonato porsi attivo fin da subito e dall'altra l'ambiente dato. All'interno di questa interazione soggetto-ambiente l'oggetto, nei momenti della coscienza percettiva e intellettuale, rivela una portata psichica determinante.

In altre parole: se a livello di strutturazione degli schemi la legge fondamentale del processo organizzativo prima dei 15-18 mesi è quella dell'accomodamento e della assimilazione di Piaget, a livello di valenza motivazionale l'oggetto la fa da padrone.

Minan, questo è il nome del mio gatto, ha la fortuna di vivere in una casa che ha anche un ampio orto-giardino. Passa quasi tutta la giornata all'aperto, cacciando i topi che fanno capolino dalla terra, gli uccellini che cadono dal nido, le lucertole che arrostiscono al sole e le talpe che emergono per una boccata di aria fresca. Quando riesce ad afferrare la preda e ci riesce quasi sempre, arriva e deposita la vittima sotto il tavolo della cucina e non la mangia se non dopo avere ricevuto la sua dose di complimenti.

Carlino da sempre riteneva scontato che, dopo "avere fatto" quanto doveva seduto sul vasino, la mamma arrivava per la piacevole cerimonia del pulirlo e rivestirlo, ma quel giorno la mamma doveva stare attenta al latte sul fuoco e gli disse: "Fai, che arrivo". La non conferma del suo schema mentale del rituale piacevole incentrato sulla madre scatenò una tempesta emotiva e cognitiva straziante.

Giovanna quella sera aveva proprio voglia di fare all'amore. Si era infilata nuda nel letto in trepida e profumata attesa che Gianni spegnesse la televisione. Quando finalmente se lo sentì vicino gli si avvicinò con delicata e insinuante seduzione. Ma Gianni, lui, quella sera non ne aveva voglia. Quando le fu proprio chiaro, si girò, dandogli le spalle, chiusa in una rabbia e un'offesa insormontabili.

Antonio amava la natura, meglio amava camminare nei boschi. Quando andava su e giù tra i castagni secolari o il degradare leggero dei faggi per cogliere i mirtilli e i lamponi o alla ricerca dei funghi, il tempo

passava veloce e spesso la sera improvvisa del bosco lo coglieva con meraviglia. Poi un giorno si accorse che non ce la faceva più. Gli anni erano passati e la vecchiaia l'aveva obbligato a servirsi di un bastone e a rimanere seduto sull'aia a osservare distaccato quanto succedeva attorno a lui. L'oggetto "bosco" era svanito e al suo posto era subentrata l'impotenza del desiderio.

Sono questi alcuni esempi di come l'oggetto del desiderio incida e determini lo psichico. La portata dell'oggetto non è certamente l'unica variabile in gioco, ma queste esemplificazioni possono far cogliere, a noi gentiluomini consapevoli, come dice Jervis, tramite la reazione emotiva, quanto l'investimento e l'attesa della "risposta oggettiva" determinino l'equilibrio soggettivo.

Nella strutturazione iniziale dello psichico l'altro è percepito quale variabile indipendente di cui non si può fare a meno e con la quale è scontato tendere, ad ogni costo, ad instaurare una relazione di intesa e a farne la risposta obbligata al desiderio.

L'interazione psichica strutturante, basata sulla coscienza percettiva ed intellettuale, è fondamentalmente caratterizzata dalla percezione dell'oggetto come dato con cui inevitabilmente interagire. Che ci sia accomodamento o assimilazione questo non modifica la portata psicologicamente determinante dell'oggetto. È come se il soggetto costituito sulla coscienza percettiva-intellettuale vivesse in un mondo scisso: da una parte c'è lui e dall'altra l'oggetto, con uguale potere e incidenza. A volte è possibile l'assimilazione e a volte l'accomodamento, ma sempre e comunque l'oggetto è là e non è possibile non riconoscergli il suo potere di vita e di morte. Gode di uno statuto di significatività ineliminabile e assoluta.

Alcuni e da sempre hanno tentato di spiegare il potere determinante dell'oggetto con la sua portata oggettiva insita nel bisogno di cure del cucciolo dell'uomo al momento della nascita. Probabilmente questo bisogno "oggettivo" non è così esaustivo. Si trascura infatti di prendere in considerazione che il comportamento dell'adulto che si occupa del neonato funziona in base a significati soggettivi e che l'importanza che riveste l'oggetto è quella che gli viene attribuita da un soggetto che funziona su coscienza percettiva. In altre parole ritengo che l'importanza determinante attribuita all'oggetto, a livello psicologico adulto, possa molto dipendere sia dalla portata ricattatoria dell'investimento del *caregiver* ("se non corrispondi al significato del mio investimento, non mi prendo cura di te") che dal mantenimento incongruo del peso che l'oggetto ha avuto nel funzionamento percettivo delle origini.

### **3. Soggetto = autocoscienza**

Con il nascere della capacità autoriflessiva, dopo i 15-18 mesi, lo psichico si sposta, nella specie umana, a un livello qualitativo diverso.

Secondo Hegel, il processo dello psichico procede attraverso le "figure" della sensibilità, della percezione, dell'intelletto e dell'autocoscienza. Se sensibilità e percezione sono raccordabili a coscienza percettiva, intelletto e autocoscienza sono invece relative alla capacità riflessiva. Capacità riflessiva che comprende la coscienza intellettuale e l'autocoscienza.

L'importanza e la significatività della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel è tutta nell'aver introdotto e approfondito il divenire dell'autocoscienza.

Superando l'impostazione filosofica occidentale, da Aristotile a Kant con una parziale eccezione per Platone (Duso, 1969), Hegel pone come specifico dell'autocoscienza il superamento della coscienza percettivo-intellettuale "che cerca e postula la sua verità in una pretesa oggettività che le è in ogni modo esterna" (Olivieri, 1972, p. 22). È propria di Hegel questa netta distinzione nei confronti dell'oggetto tra sensibilità, percezione, intelletto e autocoscienza.

È l'emergere dell'autocoscienza che porta ad occuparsi della iniziale portata determinante dell'oggetto. "Indagando tale in sé dell'oggetto viene in chiaro ... (che) l'oggetto si svela come presupposizione; (...) è, in

breve, la verità sulla quale il sapere della coscienza deve commisurarsi per potersi dire veramente sapere.” (Olivieri, 1972, p. 19).

Con un’immagine molto densa Olivieri scrive “l’oggetto è il sepolcro della coscienza” (ibid., p. 21), in riferimento all’autoalienazione della coscienza che non si sa alienata nell’oggetto.

L’autocoscienza invece è “coscienza di se stessa nel suo essere-altro” (Hegel, 1807, p. 257).

In altre parole: “La coscienza al termine del suo faticoso aggirarsi attorno all’oggetto alla ricerca di un improbabile interno e di un’inafferrabile essenza, avverte che non aveva fatto altro che cercare se stessa, poiché il reale è come coscienza e la coscienza è il reale”. E, forse ancora più chiaramente, comunque in modo più incisivo, Hegel afferma: “La coscienza dà in lei stessa la propria misura e la ricerca sarà una comparazione di sé con se stessa” (Hegel, 1807, p. 161).

L’idea di Hegel ci porta quindi a ipotizzare uno psichico che, andando oltre la sensazione, la percezione e l’intelletto che basano il loro funzionamento sull’oggetto, approdi ad una qualità totalmente diversa ed unica, quella di cogliere una significazione diversa dell’oggetto, per arrivare al rapporto con se stessa partendo dai propri significati, ossia da se stessa.

Non è obiettivo di questo articolo presentare in modo completo il divenire dell’autocoscienza secondo la *Fenomenologia dello spirito*, ma soltanto quello di sostenere che l’evoluzione dello psichico, raffigurato nella metafora del terzo, passa attraverso l’elaborazione dell’alienazione o dell’alterazione costituita dall’oggetto per arrivare all’autocoscienza come presenza di sé a se stessa.

Può essere utile alla comprensione del significato della metafora del terzo, esemplificare questo funzionamento dell’autocoscienza con l’esposizione della figura del signore e del servo, quale situazione emblematica del divenire dell’autocoscienza e quale dimostrazione dell’autocoscienza intesa come “ritorno” (Hegel, 1807, p. 263) dall’oggetto o dall’essere-altro.

La figura del signore e del servo è solo una delle figure del divenire dell’autocoscienza assieme all’oggetto alienante, alla coscienza infelice, allo stoicismo e allo scetticismo, ma essa si presta meglio delle altre al mio intento.

“Il signore, il cui simbolo e criterio è la sfida alla morte, può essere tale solo nel dominio consumistico delle cose *nell’assolutizzazione del riconoscimento proveniente dal servo*. Il servo, tale perché non ha osato rischiare la propria vita, può essere tale solo perché tende ad essere nella produzione delle cose e *nell’assolutizzazione del riconoscere il signore*” (Minolli, 1997).

L’“assolutizzazione” del riconoscimento proveniente dal servo costituisce il signore, l’assolutizzazione del riconoscere il signore costituisce il servo: questo riconoscimento e questo riconoscere sono il contenuto e il veicolo di ogni relazione duale.

Una relazione duale nella quale, come d’altronde in tutte le relazioni, la dimensione emotiva dell’essere signore o servo viene totalmente incentrata su di sé. Nella relazione duale la scissione tra signore e servo è solo funzione delle esigenze del rispettivo equilibrio soggettivo. Il signore si sente “definito” tramite il riconoscimento del servo e viceversa. C’è in questo identificarsi, più o meno rigidamente, con il riferimento “signore” o “servo”, un uso strumentale dell’altro proprio di ogni relazione duale basata sull’oggetto.

“La necessità del riconoscimento per l’autocoscienza fa sì che essa non possa essere se non per un altro, che venga pertanto costituita da colui che la riconosce e non possa essere priva di tale riconoscimento. D’altra parte, colui che riconosce, essendo tutto in tale riconoscere, non può sussistere se non per colui che viene riconosciuto, il quale, nella apparente passività e recettività, rende possibile l’esplicarsi dell’attività riconoscitiva” (Olivieri, 1972, p. 70).

L’idea di Hegel è che questa funzionalità apparentemente definitoria del riconoscimento e del riconoscere sia una scissione della stessa autocoscienza. Lo stesso E. Bloch, nonostante la sua lettura umanistico-storicistica di Hegel, afferma: “La profondità del soggetto non è la perdita di ogni oggettività in

generale, bensì, (...) unicamente il superamento di quella oggettività dalla quale l'uomo è affetto come da un'oggettività estranea" (1962, p. 109).

Potremmo dire, in altre parole, che il signore *sposta* il suo essere servo nell'altro, al quale questa operazione sta bene perché così può *spostare* in concomitanza il suo essere signore. È questa concomitante e reciproca "proiezione" che costituisce la funzione della dualità. È questa estraneazione vicendevole che, a partire dalla giustificazione colta nell'oggetto-altro, fonda l'indissolubilità della dualità.

Se questo è vero, come sembra, allora la soluzione alla relazione duale, o più esattamente alla portata psichica della dualità, non può venire se non dal superamento della scissione della stessa autocoscienza in signore e servo. Non può certamente avvenire per automatismi procurati dall'intervento di un terzo. Né può dipendere dalla forza determinante dell'esistenza di un "campo".

In effetti la lotta non è avvenuta tra due autocoscienze, ma all'interno della stessa autocoscienza, ossia "della sua duplicazione" (Hegel, 1807, p. 279). In effetti, le due autocoscienze sono due perché inconsapevoli di essere il duplicarsi della medesima autocoscienza. La scissione ha estraniato una parte di sé, assolutizzandola nell'altro, che non è altro, ma solo una parte estraniata di sé. È necessario, allora, che l'autocoscienza rientri in se stessa, recuperando la scissione che l'ha resa estranea a se stessa.

La qualità dell'autocoscienza, ossia dello psichico a livello di coscienza riflessa non intellettuale, è tutta in questo "ritorno" dall'altro quale parte alienata di sé.

È questo ritorno il significato implicito nella metafora del terzo.

"Nasce l'esigenza di una negazione che sia veramente tale e che nella soppressione dell'altro operi la conservazione e il mantenimento del superato. Non quindi l'apparente negazione che nel togliimento dell'altro toglie anche colui che lo effettua, ma la negazione dialettica che recuperi la non alterità dell'altro, inverandolo nel momento stesso in cui lo nega come altro" (Olivieri, 1972, p. 86).

Così la "negazione dialettica" hegeliana porta l'autocoscienza a fare i conti, attraverso una lunga e delicata opera di elaborazione della "non alterità dell'altro", della parte di se stessa ritenuta altra da sé. La conservazione e il mantenimento dell'altro, superato in quanto altro perché riconosciuto parte di sé, porta l'autocoscienza ad inverarsi al di là di se stessa e dell'altro.

Il duale svanisce nella misura in cui l'altro viene "negato" come altro e, al posto del duale, subentra la diversa visione di sé incentrata sulla processuale posizione dell'autocoscienza come "presenza a se stessa".

#### **4. Alcune precisazioni**

Il significato teorico-clinico del terzo come metafora dell'autocoscienza va precisato ulteriormente in riferimento a quanto, in ambito psicoanalitico, è stato scritto sullo psichico a partire dal pensiero hegeliano. *La fenomenologia dello spirito* è forse l'opera che più di ogni altra è stata interpretata, anche a causa della sua reale difficoltà (Cicero, 1995, p. 7), in funzione di angolazioni diversificate: umanistico-storiche (Kojève, 1934-1935), esistenzialiste (Hyppolite, 1946), sociologiche (Bloch 1962 e 1968; Lukàcs, 1954), religioso-teologiche (Löwith, 1949; De Negri, 1949; Colletti, 1969) ecc.

Negli autori psicoanalitici sembra che Hegel venga letto, via Lacan, a partire dall'interpretazione umanistico-sociologica che ne ha dato Kojève nel suo celebre seminario di Parigi (1934-1935), mantenendo con questo una confusione perniciosa sulla portata dell'oggetto.

Scrivono Olivieri: "Il commento di Kojève mostra come un'interpretazione apparentemente corretta delle parole hegeliane possa condurre ad estrapolare i concetti di Hegel dal contesto per farli significare in modo totalmente diverso da quel che significano. La categoria fondamentale umanistico-sociologica di K. utilizza, dà una consistenza, assente in Hegel, all'*altro* essenziale al riconoscimento" (1972, p. 86, n.).

Ed è esattamente questa "deviazione" che ritrovo in alcune affermazioni formulate in ambito psicoanalitico.



Ogden scrive: "Nell'allegoria di Hegel (del padrone e dello schiavo) all'inizio della storia, durante l'incontro iniziale di due esseri umani, ciascuno avverte che la propria capacità di provare la percezione dell'egoità, la propria coscienza di sé è in qualche modo compresa nell'altro. (...) Ciascun individuo è destinato a rimanere fuori da se stesso (alienato da sé) fino a quando l'altro non l'ha "restituito" a se stesso riconoscendolo" (1994, trad. it., p. 74, corsivo mio).

È esattamente quanto sostiene Kojève, ma non Hegel. Dare al riconoscimento e quindi all'altro un potere strutturante il sé, rende il sé ancora alienato ed estraneato da sé, visto che dipenderebbe di fatto dall'altro o dal riconoscimento dell'altro.

Aron scrive: "Le nozioni contemporanee di autoriflessività includono una 'teoria della mente fondata sulle argomentazioni di Hegel secondo il quale la mente diventa conscia di sé soltanto attraverso: lotta intersoggettiva, negazione e riconoscimento. (...) Divento cosciente di me stesso soltanto perché qualcun altro mi porta ad avere un sé. Questo assunto relazionale implica un movimento ad anello ricorsivo che crea uno spazio triangolare che emerge dall'interno di una diade interpersonale" (2000, pp. 7-8, corsivo mio).

Ritengo piuttosto che questo spazio triangolare costituito da "qualcun altro" che mi porta ad avere un sé è, tutt'al più, un momento della figura del signore e del servo, ma non può in alcun caso essere affermato come determinante l'autocoscienza, che risulterebbe ancora una volta come dipendente "da" invece di essere autoacquisizione intrapsichica "di" presenza a se stessa.

Anche la Benjamin (1990), affermando che nel conflitto tra "l'indipendenza e la dipendenza di sé" Hegel ha mostrato come il desiderio del sé di una assoluta indipendenza entra in conflitto con il bisogno che il sé ha del riconoscimento, o ancora che, cercando di stabilire se stesso come entità indipendente, il sé deve tuttavia riconoscere l'altro come uguale a se stesso in modo da essere riconosciuto da un altro sé, assolutizza un momento del processo di elaborazione delle figure del signore e del servo, estendendolo alla qualità dell'autocoscienza in modo indebito. In effetti è vero che per Hegel la lotta per il riconoscimento passa attraverso la lotta tra due autocoscienze, ma è altrettanto vero che queste due autocoscienze, che lottano per il riconoscimento reciproco, sono solo due aspetti della stessa autocoscienza. In Hegel "riconoscere l'altro come uguale a se stesso" è un "momento" della lotta per il riconoscimento, non è finalizzato all'"essere riconosciuto da un altro sé". Solo nell'esaurirsi di questa "proiezione" la lotta per il riconoscimento trova la sua soluzione come l'acquisizione della presenza a se stessa dell'autocoscienza.

R. Kennedy (1998) esplicita ancora più chiaramente la lettura kojèvia di Hegel fatta propria dalla teorizzazione lacaniana del "soggetto desiderante" quando afferma che per trovare il soggetto è necessario il desiderio; il soggetto umano è soggetto desiderante. Ma mettere al centro il desiderio porta inevitabilmente ad una sua assolutizzazione rispetto alla dialettica con l'altro e non è corretto selezionare le citazioni di Hegel, come fa Kennedy, per confermare questo che è solo un "momento" dell'insieme del processo. Così ancora una volta la dialettica con l'oggetto viene sacrificata a vantaggio del soggetto, ossia a vantaggio del desiderio di essere riconosciuti "da".

Queste puntualizzazioni sul pensiero hegeliano sono chiarificazioni importanti vista la considerevole incidenza sulla clinica.

Vale la pena di collegarle ad altre affermazioni, molto diffuse, dallo stesso sapore teorico, come le seguenti: "L'attaccamento tra il bambino piccolo e chi si occupa di lui diventa il mediatore critico nello sviluppo della mentalizzazione" (Aron, 2000); oppure: "Bion osserva dunque come un fenomeno in sé, non mentale, possa diventare mentale e assumere un significato, quando entri in un campo comune di esperienza analista-paziente di modo che possa venire elaborato e trasformato" (Rugi, 2000, p. 87, corsivo nel testo). Queste affermazioni e molte altre basate sull'empatia o la sintonizzazione, basate cioè fondamentalmente su una ipotizzata assolutizzazione della funzione evolutiva del duale, non solo

rimandano all'idea che la qualità dell'autocoscienza dipenda dall'esperienza con l'oggetto, ma soprattutto inducono in errore sulla sua portata "salvifica".

L'accesso all'autocoscienza non può in alcun modo essere fatto dipendere dal riconoscimento dell'altro, dall'empatia o dalla sintonizzazione. Possiamo solo pensare che, se prima dei 15-18 mesi l'ambiente è "mediamente buono", ci si affaccerà allo sbocciare dell'autocoscienza con facilitazioni maggiori. Possiamo anche sostenere che l'esperienza di essere tenuti saldamente per mano lungo le accidentate strade della vita sia condizione molto utile. Ma l'autocoscienza nasce solo, dice Hegel, dalla lunga e laboriosa elaborazione intrapsichica dell'altro come "proiezione" di sé nell'oggetto.

La complessità del pensiero hegeliano non permette di assumerne un "momento" generalizzandolo. Naturalmente anche la mia scelta di lettura è tagliata, ma credo che colga l'elemento fondamentale di Hegel costituito dalla dialetticità autocoscienza-oggetto, autocoscienza-altro come autocoscienza, quale processo del divenire dell'autocoscienza. Scrive Olivieri: "Non è l'alterità il fondamento dell'autocoscienza e la cagione del suo instabile essere, bensì l'autocoscienza è radice dell'alterità e, insieme, sua vanificazione" (Olivieri, 1972, p. 75, n.).

Infine è bene esplicitare che nella dialettica hegeliana il raggiungimento dell'autocoscienza non implica l'eliminazione dell'oggetto-altro o la negazione della relazionalità.

Tendere all'affermazione dell'autocoscienza non vuol dire perseguire una visione solipsistica o isolazionista dell'essere umano. Né significa equiparare autocoscienza a razionalità o intellettualità, a scapito dei vissuti affettivi o emotivi. Non vuole neppure dire tendere ad un ideale di sé rappresentato da una specie di pace dei sensi o dei desideri dove niente più turba o coinvolge (vedi figure dello stoicismo e dello scetticismo).

Scrive Olivieri: "L'autocoscienza si costituisce essenzialmente nei confronti dell'alterità, la quale, anche svuotata della sua pretesa sussistenza, resta sempre il termine da cui la coscienza non prescinde, ma che anzi presuppone e ricostruisce continuamente" (1972, p. 37).

L'autocoscienza è riflessione dall'essere del mondo: senza il mantenimento del mondo non potrebbe esserci riflessione e quindi autocoscienza.

L'unico elemento che determina la differenza tra lo psichico basato su coscienza percettivo-intellettiva e su autocoscienza è dato dalla portata dell'oggetto: all'inizio dello psichico l'oggetto è partner determinante e indispensabile, poi esso deve essere dialetticamente elaborato a vantaggio di una sempre maggiore presenza a se stessi.

Il gioco dialettico tra autocoscienza e oggetto è come la dialetticità fuoco-legna. Senza legna non può esserci fuoco, ma il fuoco non è la legna. Un gioco dialettico che coincide con la vita.

## **5. Conclusione**

Non è vero che non esista una tecnica standard, una teoria, una comunità analitica, un contesto sociale. Esistono, eccome, ma esistono come oggetto determinante esterno e scisso di una autocoscienza "estraniata da se stessa".

Come dice Spezzano, è il bisogno di approvazione del proprio operare analitico che ha creato la psicoanalisi "ufficiale" e le scuole di "appartenenza".

L'essere arrivati, in psicoanalisi, a considerare la necessità del "terzo", può essere un'occasione favorevole per scoprirne non solo l'inutilità teorica, ma soprattutto la pericolosità scientifica se non viene colto nel suo significato metaforico.

È in effetti positivo potere cogliere quanto ciascuno di noi sia attratto e, nello stesso tempo, impaurito da un duale che illusoriamente ci seduce.

Ed è anche positivo cogliere nella dialetticità implicita nel significato della metafora del terzo lo spazio del divenire dell'autocoscienza.

Ma è soprattutto positivo avere chiaro che fino a quando l'autocoscienza non recupera, processualmente, ciò che le è proprio, non si appropria cioè della presenza a se stessa, non sarà possibile trovare nel soggetto la sicurezza e la certezza dialettica di un divenire sempre in attuazione.

Elemento determinante di questo divenire sarà la distinzione netta tra un funzionamento psichico fondato sull'oggetto-altro, perché su di esso necessariamente costituito, e il funzionamento psichico dell'autocoscienza fondato sull'appropriazione dello psichico a se stesso, nel procedere di una soggettualità che va fondata sempre di più sul "ritorno" dall'oggetto-altro.

E come esistono due livelli di funzionamento psichico, così esistono due modalità relazionali o contenuti relazionali: la relazione duale con l'oggetto determinante, dalle caratteristiche tipiche del bisogno, dell'esigenza, del desiderio, spesso della "mancanza" e la relazione autocosciente con l'altro, concepito dal soggetto come lo specchio che rimanda la macchia rossa che sta sul nasino, non nello specchio.

Entrambi, in un intreccio articolato, come quello del fuoco e della legna, costituiscono il contenuto concreto dell'essere in relazione.

Entrambi, nella loro qualità psichica così diversa, fanno esistere e divenire l'essere umano.

## BIBLIOGRAFIA

- Aron L. (1999) *Le scelte cliniche e la matrice relazionale* trad. it. Prospettive psicoanalitiche nel lavoro istituzionale, 16, 3, pp. 252-279.
- Aron L. (2000) *L'autoriflessività e l'azione terapeutica della psicoanalisi* Relazione letta il 26/2/2000 presso l'ISIPSE, Roma.
- Benjamin J. (1990) *Recognition and destruction: an outline of intersubjectivity* Psychoan. Psychology, 7 (suppl), pp. 33-47.
- Bloch E. (1962) *Soggetto-oggetto* trad. it., Il Mulino, Bologna, 1975.
- Bloch E. (1968) *Karl Marx* trad. it., Il Mulino, Bologna, 1972.
- Call J. D. (1980) *Some prelinguistic aspects of language development* J. of Am. Psychoan. Ass., 28, pp. 259-290.
- Cooper A. (1985) *A historic review of psychoanalytic paradigms* in A. Rothstein *Models of the mind* Intern. Univ. Press, New York.
- Corrao F. (1986) *Il concetto di campo come modello teorico* in Gruppo e Funzione Analitica, VII, 1.
- Correale A. (1991) *Il campo istituzionale* Borla, Roma.
- Colletti L. (1969) *Il marxismo e Hegel* Laterza, Bari.
- Collina G. (1995) *Contributi dell'etologia alla formulazione di un modello di sviluppo psichico* Ricerca Psicoanalitica, VI, 1, pp. 81-99.
- Di Francesco M. (1998) *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente* Cortina, Milano.
- De Negri E. (1969) *Interpretazione di Hegel* Sansoni, Firenze.
- De Robertis D. Tricoli M. L. (1999) *Costruzione e soggettività della fantasia* Ricerca Psicoanalitica, X, 2, pp. 115-131.
- Duso G. (1969) *Hegel interprete di Platone* Cedam, Padova.
- Ehrenberg D. (1992) *The intimate edge* W.W. Norton, New York.
- Enaudeau C. (1993) *Le psychique en soi* Nouvelle revue de Psychan. 48, pp. 37-59.
- Epstein I., Feiner A. (1979) *Countertransference* J. Aronson, New York.
- Freud S. (1899) *L'interpretazione dei sogni* OSF, vol. III, Boringhieri, Torino, 1966.
- Freud S. (1915) *L'inconscio* OSF, vol. VIII, Boringhieri, Torino, 1975.
- Freud S. (1915) *La rimozione* OSF, vol. VIII, Boringhieri, Torino, 1975.
- Gill M. (1983) *The interpersonal paradigm and the degree of the therapist's involvement* Contem. Psychoan., 19, pp. 200-237.
- Golinkoff R. (1983) *The transition from pre-linguistic to linguistic communication* The Analytic Press, Hillsdale, NJ.
- Hegel G.W.F. (1807) *La fenomenologia dello spirito* trad. it. Rusconi, Milano, 1995.
- Herzog J. (1980) *Sleep disturbances and father hunger in 18 to 20 month old boys: the Erlikoenig syndrome* in A. Solnit et al. *The psychoanalytic study of the child* Yale University Press, New Haven.

- Hirsch I. (1995) *Therapeutic uses of countertransference* in M. Lionells (a cura di) *Handbook of interpersonal psychoanalysis* The Analytic Press, NJ.
- Hirsch I., Aron I. (1991) *Participant-observation, perspectivism and countertransference* in H. Siegel (a cura di) *Psychoanalytic reflections on current issues* New York Univ. Press, New York.
- Hoffman I.Z. (1983) *Il paziente come interprete dell'esperienza dell'analista* trad. it., *Psicoterapia e Scienze Umane*, 1995, 1, pp. 5-39.
- Hoffman I.Z. (1998) *Ritual and spontaneity in the psychoanalytic process: a dialectical-constructivist view* The Analytic Press, Hillsdale, NJ.
- Hyppolite J. (1946) *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel* Firenze, 1972.
- Jervis G. (1984) *Presenza e identità* Garzanti, Milano.
- Kaye K. (1982) *The mental and social life of babies* University of Chicago Press, Chicago.
- Kennedy R. (1998) *The elusive human subject* Free Association Books, London-New York.
- Laplanche J. (1992) *La révolution copernicenne inachevée* Aubier, Paris.
- Laplanche J. (1993) *Court traité de l'inconscient* Nouvelle Revue de Psychan., 48, pp. 69-96.
- Levenson E. (1972) *The fallacy of understanding* Basic Books, New York.
- Levenson E. (1983) *L'ambiguità del cambiamento* trad. it., Astrolabio, Roma, 1985.
- Levenson E. (1991) *The purloined self* Contem. Psychoan., Basic Books, New York.
- Lewis M., Brooks-Gun J. (1979) *Social cognition and the acquisition of self* Plenum Press, New York.
- Lichtenberg J. D. (1983) *La psicoanalisi e l'osservazione del bambino* trad. it. Astrolabio, Roma, 1988.
- Löwith K. *Da Hegel a Nietzsche* trad. it. Torino, 1949.
- Lukàcs G. (1954) *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* Aufbau-Verlag, Berlin.
- Minolli M. (1993) *Studi di psicoterapia psicoanalitica* CDP, Genova.
- Minolli M. (1997) *Cambiamento sintomale e cambiamento strutturale* *Ricerca Psicoanalitica*, VIII, 2, pp. 119-142.
- Mitchell S. (1988) *Relational concepts in psychoanalysis* Harvard Univ. Press, Cambridge, MA.
- Muller J.P. (1999) *The ethics of speech in psychoanalysis* *Psychoanalytic Review*, 86, 4, pp.513-528.
- Neri C. (1993) *Campo e fantasie trans-generazionali* in *Riv. di psicoanalisi*, XXXIX.
- Ogden T. (1994) *Soggetti dell'analisi* trad. it., Dunod, Milano, 1999.
- Ogden T. (1997) *Reverie and metaphor. Some thoughts on how I work as a psychoanalyst*. *Int. J. Psycho-Anal.* 78, pp. 719-732.
- Olivieri M. (1972) *Coscienza ed autocoscienza in Hegel* Cedam, Padova.
- Riolo F. (1997) *Il modello di campo in psicoanalisi* in E. Gaburri *Emozione e interpretazione* Bollati Boringhieri, Torino.
- Rugi G. (2000) *Modelli di campo e teoria psicoanalitica* *Psicoterapia e scienze umane*, 1, pp. 73-91.
- Rugi G. e Gaburri E. (1998) *Il campo grupppale* Borla, Roma.
- Searles H. (1979) *Countertransference and related subjects* Intern. Univ. Press, New York.
- Stern D. B. (1991) *A philosophy for the embedded analyst: Gadamer's hermeneutics and the social paradigm of psychoanalysis* *Contem. Psychoan.*, 27, pp. 51-80.
- Stern D. N. (1985) *Il mondo interpersonale del bambino* trad. it. Boringhieri, Torino, 1987.
- Wolstein B. (1959) *Countertransference* Grune e Stratton, New York.