

Daniela De Robertis

Ricerca Psicoanalitica, 1995, Anno VI, n. 1, pp. 37-57.

La psicoanalisi e l'affiliazione ermeneutica

SOMMARIO

L'articolo indaga le circostanze ed il contesto attraverso il quale l'ermeneutica ha fatto il suo ingresso nella psicoanalisi. Ricostruendo l'origine e lo sviluppo delle dottrine ermeneutiche dal modo antico alle attuali fenomenologiche emerge in che misura l'aspirazione ermeneutica non sia all'origine dello statuto epistemico della psicoanalisi, ma un guadagno successivo legato allo sviluppo interno delle idee nel post-freudismo. Di fatto il modello epistemico freudiano decisamente scienziato e naturalista, non può ammettere concessioni ermeneutiche. Contro coloro che prospettano un dualismo intessuto di descrizione e interpretazione, meccanismi e significati, l'A. sostiene la presenza di un senso duplice non nell'episteme, che permane monista, ma piuttosto nel discorso freudiano che si fa espressione di due anime: una più pubblica, scientifica ed ufficializzabile, l'altra più privata e "domestica".

SUMMARY

Psychoanalysis and hermeneutic affiliation

This paper explores the circumstances and background of the entrance of hermeneutics into psychoanalysis.

The origin and development of the hermeneutic doctrine are presented from the ancient world to the present.

In this framework it appears that no hermeneutic aspiration was present at the origin of the epistemological structure of psychoanalysis. Hermeneutics gets in touch with psychoanalysis at a later time, in the post-Freudian period. The Freudian epistemic model was scientific and naturalistic, it did not allow for hermeneutic openings. But the actual Freudian contest is dualistic and tries to strike a balance between a public and scientific attitude and a more private and "domestic" one.

Il binomio psicoanalisi/ermeneutica non è carattere distintivo della psicoanalisi in quanto tale; l'ermeneutica non è certo stata fin dalle origini della psicoanalisi la sua fedele compagna di viaggio.

Che da più parti si sia proclamata la psicoanalisi scienza ermeneutica è stato un guadagno assai tardo, e comunque di gran lunga successivo alla nascita, alla diffusione e al consolidamento del verbo psicoanalitico. La vocazione" ermeneutica, escludendo alcune circoscrivibili anticipazioni, ha intersecato il decorso della psicoanalisi solo a partire da una certa data: l'incontro non è certo stato un incidente di percorso, ma frutto di una logica il cui prodursi risale a precise evenienze storiche e che inerisce soprattutto lo sviluppo delle idee interne alla psicoanalisi.

Più precisamente sono dell'opinione che il ricorso all'ermeneutica, e la conseguente rubricazione della psicoanalisi tra le "scienze umane", si sia verificato a seguito della perdita di credibilità, prima scientifica e poi anche operativa, e della caduta di un bagaglio di valori consolidati e accettati per tradizione che il postfreudismo ha cominciato a sperimentare sulla sua pelle.

Con “caduta di valori” e “perdita di credibilità” intendo riferirmi ad un duplice terremoto che sconquassò la facciata apparentemente tranquilla e “borghese” della dimora psicoanalitica.

Siamo alla fine degli anni '50 ed è qui che si registra la prima scossa, allorché la filosofia della scienza, preposta al controllo di qualità delle discipline del nostro variopinto sapere, cominciò ad investigare tra le faccende psicoanalitiche. Il verdetto non fu lusinghiero (1) e il positivismo logico, allora rappresentante ufficiale della filosofia della scienza, decretò attraverso alcuni dei suoi più autorevoli portavoce, tra cui Pap, Salmon e Nagel in testa (cfr. S. Hook, 1959), che la psicoanalisi era immeritevole di fregiarsi del titolo di scienza, difettando di un'adeguata formalizzazione teorica che a sua volta comprometteva l'applicazione delle scientificamente irrinunciabili procedure della verifica empirica.

Alla prima seguirono altre scosse: era il segno che un assaggio, o un saggio critico, era stato messo in moto; ormai i filosofi della scienza erano entrati nel merito del giudizio di valore da conferire alla psicoanalisi e, quando, offuscato l'astro del neopositivismo, fu la volta del falsificazionismo, Popper (1963) qualificò come “cattiva scienza” o “pseudoscienza” la psicoanalisi, perché carente di criteri di falsificabilità.

Giungiamo così al più recente e dirompente attacco di Grünbaum (1986) che, sull'immagine di scienza “malata” che la psicoanalisi restituisce, non solo scuote la credibilità dell'apparato concettuale psicoanalitico, ma colpisce al cuore della psicoanalisi, impegnandosi in un “a fondo” che ne sfida persino l'affidabilità operativa in qualità di procedura terapeutica e intervento riabilitativo.

Ce n'è abbastanza. Ma non è tutto qui.

In un'altra direzione è da ricercare l'epicentro di un diverso genere di terremoto che turbò i sonni del pianeta psicoanalisi e che riguardò la messa in crisi della metapsicologia. Accadde infatti che dopo l'opera di sistematizzazione della teoria psicoanalitica intrapresa da Rapaport negli anni '60 e sulla scorta di questa prestigiosa eredità, verso gli anni '70 Gill, Klein, Rubinstein, Holt, gli allievi “prediletti” del maestro, decretarono l'inadeguatezza e l'inefficienza di ciò che sotto il nome di “metapsicologia” aveva rappresentato per quasi un secolo la cintura teoretica della costruzione psicoanalitica.

Nel momento in cui il punto di vista economico, la localizzazione topica, i rimandi energetici, il concetto omeostatico, i giochi impersonali dell'apparato psichico, la sagoma fiscalista del modello venivano messi fuori uso dalle taglienti argomentazioni dei post-rapaportiani, vacillò tutta l'articolazione teorica del freudismo, privando d'un sol colpo gli eredi di tutto un lascito concettuale.

Non fu facile per il post-freudismo, come non lo è oggi, fare i conti con la perdita teorica, prodotta dal suo criticismo interno e contemporaneamente confrontarsi con la carenza di scientificità, veicolata dal giudizio esterno.

Gli anni settanta furono per la psicoanalisi un decennio di piombo.

Varie le strategie e le risorse adottate per fronteggiare la crisi: non mancò chi trovò la soluzione nell'ignorare il frangente, ma i più lungimiranti intrapresero strade più paganti: ci fu chi s'incamminò verso la revisione teorica puntando sull'inedito ed euristico concetto di “relazione oggettuale” e di “Sé”, allo scopo di sostituire all'ormai screditata prima e seconda topica una sorta di terza topica, profilata sull'intreccio di queste due nuove risorse concettuali.

Ci fu invece chi volontariamente evase l'impresa della ricostruibilità teorica secondo modelli concettuali alternativi e, preferendo privilegiare il potenziale delle risorse umanistiche, si appellò al ricorso ermeneutico. Il modello ermeneutico, quale fu importato in psicoanalisi, derivò storicamente dalla tradizione fenomenologica da cui mutò l'antinomologismo e il nucleo semantico e assiologico e, in secondo luogo, dal pensiero dell'ermeneutica contemporanea, dal “vecchio” Gadamer al grande Apel, ai quali si è informata la posizione de Ricoeur e di Habermas.

Per il primo il processo investigativo della psicoanalisi consiste nella decodifica del coefficiente simbolico della comunicazione clinica: un'opera di decifrazione che è svelamento dell'essere. Il secondo, di cultura

freudo-marxista, individua nella psicoanalisi un modello di “scienza sociale critica” che, lontano da configurazioni gerarchiche di dominio, si articola sulla disponibilità dialogica dei contraenti il rapporto.

La formula ermeneutica guadagnò consensi prima in Europa, presso alcune frange del pensiero psicoanalitico, per poi essere esportata negli Stati Uniti, ad opera di Ricoeur, dove trovò il suo naturale portabandiera in G. Klein, per poi rinvenire un suo peculiare sbocco nell’ermeneutica della narrativa e nel suo caposcuola D. Spence.

E qui veniamo al punto: la progressiva penetrazione della lettura ermeneutica tra le maglie della psicoanalisi e la configurazione di quest’ultima come scienza ermeneutica, mi sembra stia a testimoniare che l’ermeneutica non è una stigmata del freudismo, né tanto meno un carattere costituzionale della psicoanalisi indissolubilmente legato alle sue origini e ai suoi decorsi. Credo invece sia più rispondente alla logica degli accadimenti leggere l’ermeneutica come una vocazione sopraggiunta, una vicissitudine nell’iter storico della psicoanalisi, seppure nei termini di una esperienza paradigmatica, ed anche in un certo senso autocorrettiva e riabilitativa, che negli ultimi vent’anni di riflessione psicoanalitica hanno prodotto.

Attraverso questa operazione epistemica alcuni avamposti della psicoanalisi intendevano rivendicare, e al tempo stesso recuperare, il carattere umanistico connesso al “fare psicoanalisi”, come riflessione sull’essere, come incontro tra gli esseri, come fatto intuitivamente esperienziale, puntando sulla concretezza dell’esistente e sull’intersoggettività dialogica, piuttosto che sull’astrazione deformante della formalizzazione teorica. Fu proprio allora che la psicoanalisi, ad opera di alcuni suoi esponenti, assunse ufficialmente il compito storico di esprimere, a nome di tutte le scienze umane, “la refrattarietà ad obbedire a ricorsività standard, ad uniformarsi a normologie prestabilite” (S. Moravia, 1991, p. 24).

A filtro di questo approccio la morte della metapsicologia, quasi fosse un benefico segno dei tempi, non veniva considerata come un incentivo ad una rifondazione teorica sostitutiva, ma uno stimolo a disertare l’inappropriato campo d’indagine teoretico per accedere all’investigazione concreta dell’esperienza in atto.

Parallelamente il decreto di antiscientificità che l’epistemologia lanciava contro la psicoanalisi non veniva colto come “un’onta da lavare”, ma il giusto riconoscimento di un’identità” (D. De Robertis, 1992). È vero, si controbatteva, che la psicoanalisi non è scienza, infatti essa è apparentata al discorso ermeneutico.

In buona sostanza il ricorso ermeneutico permetteva di opporre al brillante prestigio della scienza, la consumata tradizione della speculazione filosofica. Di nuovo, quasi a rinfrescare antiche e medievalistiche diatribe, la filosofia veniva opposta a fronteggiare la scienza e, nell’ambito della riflessione speculativa, la psicoanalisi rivendicava la legittima autonomia del proprio sapere contro i soverchiati tentativi espansionistici della scienza.

Senza dubbio la tradizione ermeneutica godeva di così antiche e nobili credenziali da fondarne il ricorso e conferire prestigio al quadro psicoanalitico.

Le radici della scienza ermeneutica affondano nella cultura greca dove essa si affaccia come arte/lavoro (tekne) dell’interpretare (ermeneuw).

Gadamer (1977, p. 731) connette l’etimo dell’ermeneutica a Hermes, a testimoniare in che misura essa si origini come arte dell’annunciare, dal momento che il lavoro del messaggero divino consiste nel riferire le ambasciate degli dei agli uomini (2).

Ma la vera e propria “arte” dell’interpretare si coglie nel lavoro di traduzione del messaggero che traduce i dispacci da una lingua straniera ed incomprensibile. È qui che nasce l’ufficio dell’ermeneuta: un lavoro di trasposizione da un mondo ad un altro, da una lingua all’altra. Ma la qualità dell’esperienza ermeneutica non comporta solo la conoscenza dei due codici, essa include la comprensione della specifica intenzione significativa di ciò che è stato espresso alla fonte. Tuttavia, nel conferire espressione significativa all’altrui intenzionalità, è ineludibile un certo gradiente di libertà del traduttore.

Così l’asse metodologico su cui viaggia il lavoro interpretativo si posiziona sempre in bilico tra due poli: la richiesta oggettiva del rispetto per la fonte e l’esigenza soggettiva della libertà dell’ermeneuta. Quando

l'ermeneutica s'innestò nel ceppo della cultura cristiana, legata all'esegesi biblica della patristica, il problema metodologico dell'equilibrio tra il registro della soggettività e quello dell'oggettività non si pose: la sacralità della fonte, e quindi l'autorevolezza stessa del testo, si faceva garante dell'obiettività dell'ermeneuta.

Ma poi, quando con la scoperta e l'amore per i classici e in seguito la rilettura della Sacra Scrittura operata dalla Riforma, l'ermeneutica non fu più garantita dalla sacralità della sua teologia, si pose il problema delle premesse di base per la comprensione, ovvero la necessità di fondare una serie di norme di legittimazione che la scienza ermeneutica chiamò "metodica". L'esigenza di produrre una giustificazione teorica gli strumenti e al metodo utili alla comprensione, marcò la scansione da un'ermeneutica intesa come esegesi testuale ad un'ermeneutica concepita come filosofia della conoscenza.

Bisognerà attendere la mentalità romantica per conseguire questo traguardo; di fatto è solo con Schleiermacher che l'ermeneutica passa da strumento di conoscenza al rango di forma della conoscenza, impostando i punti di partenza metodici di cui poi s'impossessa la cultura del '900 di matrice fenomenologico-esistenziale: "il comprendere diventa 'la ripetizione riproduttiva' sulla base della congenialità degli spiriti della riproduzione mentale originaria" (H. Gadamer, 1977, p. 733).

Il comprendere, fondato sul dialogo, presupposto dell'intesa interumana, è possibile nella misura in cui tutti gli esseri partecipano all'esperienza religiosa dell'Essere infinito.

In Schleiermacher al di là dei rimandi metafisici, il discorso fonda le premesse di quella predisposizione dialogico-comprensiva che l'attuale ermeneutica definisce comprensione empatica. Con la cultura romantica l'ermeneutica supera la restrizione dell'ambito teologico e diventa il fondamento del sistema della scienza, perché tutte e forme della conoscenza hanno un coefficiente di problematicità che accresce la distanza, non più tra testo e interprete, ma tra la realtà e il soggetto.

La problematicità del contenuto esige quasi uno sforzo suppletivo, un divieto di fermarsi, osservando dall'esterno, una spinta ad entrar dentro, rivivendo per comprendere. Gadamer (1965) oggi ribadisce, come nel tempo passato, che è l'elemento sfuggente alla comprensione, in quanto apparentemente privo di senso, che fa scattare l'impresa ermeneutica (3). È agevole cogliere fin d'ora in questa tematica la potenziale e futura messa in collegamento, tra codice ermeneutico e terapia psicoanalitica.

Droysen, storiografo tedesco attivo nel 1840, introducendo per primo la distinzione destinata ai fasti di una brillante carriera tra lo spiegare e il comprendere, istaurava su quest'ultimo un'ermeneutica storica derivata dall'ermeneutica teologico-filosofica di Schleiermacher. Da Dilthey in poi la distinzione tra i due metodi echeggiò come uno slogan, divaricando teorie spiegative e teorie comprensive. La separazione marcava l'antitesi tra scienze della natura (Naturwissenschaften) e scienze dello spirito (Geisteswissenschaften). L'atteggiamento dello "erklären" (spiegare) affronta la conoscenza nei termini della scienza classica galileiana, interessata al "come", attenta ai meccanismi, guidata dai criteri dell'osservazione a distanza che garantiscono l'obiettività delle rilevazioni fenomeniche. La disposizione del "verstehen" (comprendere) anima le scienze teologiche, storiche, filosofiche, nel complesso a matrice umanistica, che operano alla ricerca del "perché", sensibili alla dimensione dei significati e dei valori.

Con Dilthey l'atteggiamento del comprendere assurgerà al rango di metodo delle scienze dello spirito, legando indissolubilmente l'interpretazione alla comprensione e accentuando la già implicita propensione verso lo spiritualismo, coagulata nella direzione che Dilthey impresse: scienze dello spirito.

Solo ora le tematiche dell'ermeneutica s'inseriscono in un discorso critico sulla ragione storica che Dilthey persegue con l'intento di fondare la legittimazione delle "sue" scienze dello spirito contro il monopolio epistemico delle scienze della natura. A dispetto del riduzionismo scienziato, l'ermeneutica diltheyana si autoproclama scienza, in quanto porge interpretazioni capaci di sintetizzare intuitivamente "il nesso tra vita espressione e comprensione" (Verra).

Di lì a poco Windelband, ribattezzando nel nome di un'etichetta più laica i due gruppi del sapere con l'appellativo di scienze della cultura (*Kulturwissenschaften*) o idiografiche e scienze della natura o nomologiche (4), si occupò di circoscrivere la separazione epistemica, ormai ufficializzata, non solo in base alle differenti tematiche, ma soprattutto per il carattere formale delle diverse finalità epistemiche: una branca

del sapere orientata alla ricerca delle leggi naturali, l'altra interessata alla determinazione del fatto storico specifico.

Se con Dilthey l'ermeneutica, in qualità di procedura caratterizzante le scienze dello spirito, contrae un'applicazione in senso metodologico, l'ulteriore tappa è con Husserl e Heidegger grazie ai quali essa assume un posizionamento ontologico: l'ermeneutica non è un modo conoscitivo contrapposto ad un altro, ma assurge a momento fondante l'esistenza perché l'uomo e "un autointerpretarsi e interpretare l'essere" (Verra). Consolidatosi dunque l'abbraccio tra l'ermeneutica e la speculazione ontica, nasce l'ermeneutica filosofica: le forme della comprensione sono le strutture costitutive dell'Essere, dell'individuo inteso come essere-nel-mondo; di esso si ha sempre una precomprensione come forma di precomprensione dell'essere del mondo. Da qui il circolo ermeneutico: l'interpretazione è lo sviluppo interno della comprensione, ovvero sia attraverso l'interpretazione, la comprensione, comprendendo, si appropria di ciò che ha compreso.

Il circolo ermeneutico propone la conoscenza come un rapporto parti-tutto secondo un modello olistico e circolare. Se la parte è partecipe del tutto, la sua conoscenza esige la comprensione del tutto, ma di converso il tutto può essere conosciuto a condizione di partire dalle sue parti (5).

Un'essenziale operazione metodologica si produsse quando Jaspers applicò alla psicologia il tracciato della comprensione-interpretazione. A lui spetta il primato di proclamare, dopo decenni di tradizione wundtiana, che la psicologia deve disertare l'ideale esplicativo, normativa delle scienze esatte. È già piena polemica: nel 1913 Jaspers bandiva la crociata contro il carattere riduttivo delle spiegazioni scientiste che frammentano i fenomeni per poi artificialmente ricomporli nella fittizia totalità della legge (6).

L'ultimo passo è con Biswanger: la sua "revisione fenomenologica" (Galimberti) estende alla psicoanalisi l'iscrizione nel modulo delle scienze umane: si tratta di un'operazione correttiva mirata a denunciare la psicoanalisi, nella misura in cui, inascoltando le modalità entro le quali si presenta l'essere-nel-mondo, riduce il fenomeno dentro modelli "concettuali anticipati" (U. Galimberti, 1979) (7). L'argomentazione è tagliente: Freud per valori personali e scelte metodologiche aderì ad una concezione dell'uomo come "homo natura" o "homo biologicus" che, in quanto artefatto di una costruzione teorica, non corrisponde ad una realtà di fatto: Essa è un'idea propria delle scienze naturali, co-psicologica, una costruzione scientifico-naturalistica come l'idea chimica della materia (...) come l'idea fisica della luce, ecc. La realtà della sfera fenomenica, la sua peculiarità e la sua specifica storicità vengono inghiottite dalle forze, dalle tendenze 'ipotetiche e dalle leggi che la regolano" (L. Biswanger, 1936, p. 110).

Secondo la lettura antropologica lo psicologo naturalista e freudiano diserta "il fatto antropologico originario" cioè l'esperienza legata alla presenza individuale e soggettiva; trascurare il presenzialismo significa ignorare l'area delle problematiche ontologiche riferibili al Sé. "Se questo Sé viene in qualche modo obiettivato, isolato e teorizzato in un Io e un Es, o in un Io e un Super-Io, viene anche esiliato dall'ambito proprio della presenza, dalla esistenza e, da un punto di vista ontologico-antropologico, strangolato (...) [Questa via] ci allontana da noi stessi e ci porta alla fissazione teorica, cioè alla considerazione, alla percezione, allo studio e alla distruzione dell'uomo reale in vista della costruzione scientifica di una sua immagine (di un apparato, di un meccanismo di riflessi, di un tutto funzionale, ecc.)". (Ibid. p. 184).

Insomma le scienze naturali oggettivizzano l'uomo trattandolo come una "cosa del mondo", non come intenzionalità non reificabile.

Sembra infatti che il discorso psicologico, ovvero la conoscenza della soggettività, sfugga al metodo scientifico e, di converso, l'applicazione del metodo scientifico al linguaggio psichico ne polverizzi le argomentazioni. La considerazione che "la soggettività non può essere riconosciuta da nessuna scienza oggettiva" (Husserl) è antica e di nobili retaggi: partendo da Jaspers, passando per Husserl, Heidegger e Sartre, la speculazione ha dovuto riflettere sulla ricusa, opposta dalla psicologia, della traduzione in scienza naturale; tant'è che Jung, con tutta la sua professione di fede anti-scientista, propone l'olocausto scientifico della psicologia e insieme il suo paradosso: solo non ponendosi come scienza essa potrà essere scienza. Tuttavia occorre rettificare il giudizio di Jung e ricomporre il paradosso per rendere la psicologia rispondente al proprio oggetto di indagine e alla natura dei quesiti che essa formula, non occorre e non sarebbe auspicabile svincolarla dai limiti di sagoma della scienza. Il problema è un altro: l'autonomia epistemica della psicologia sarà guadagnata al prezzo di svincolarla dai riduzionismi dello scientismo, il quale per spiegare i dati psicologici ha fatto ricorso, ieri alle categorie esplicative della biologia o della termodinamica e oggi a quella della teoria dei sistemi o della cibernetica. In questo senso concordo pienamente con Galimberti quando afferma: "... il recupero della soggettività, quello che per Husserl è il tema della psicologia, avviene a scapito della spiegazione, ossia del metodo con cui la scienza oggettiva articola se stessa. L'enigma della psicologia denunciato da Husserl trova così la sua soluzione che non è nella composizione di metodo e tema, ma nella salvezza del tema psicologico (la soggettività) consentita dalla rinuncia esplicita del metodo delle scienze naturali". (U. Galimberti, 1985, p. 57).

Ma tornando agli anni in cui la psichiatria umanistica restituiva un centramento antropologico alle scienze psicologiche, anche la clinica psicoanalitica schiudeva le porte all'ermeneutica: di fatto la metodologia correttiva di Biswanger e l'affezione al tema della centralità dei significati, per merito di I. Hermann (1934) rimodellava il profilo della clinica, impostando una concezione ermeneutica della prassi terapeutica. Pur tuttavia, nonostante tutte queste avvisaglie, bisogna aspettare gli anni '60 per assistere al conclamato matrimonio tra psicoanalisi ed ermeneutica.

Fino a questa data i rapporti tra le due culture si riducevano ai rimbrotti con cui, non tanto direttamente l'ermeneutica, quanto la sua filiazione fenomenologica, redarguiva la psicoanalisi per non essere ciò che invece sarebbe stato più conveniente fosse.

Dicevo che solo dopo molti anni si produsse il nuovo contesto del gemellaggio. Le cose andarono così: furono proprio irappresentanti della tradizione ermeneutica, i filosofi Ricoeur e Habermas in testa, che di fronte alla condanna che si abbattè sulla psicoanalisi come disciplina non scientifica scesero in campo a difenderla, proprio in questa sua natura, in nome di un sapere umanistico prescisso dalle procedure delle scienze esatte, un'affinità culturale che affiliava sotto lo stesso tetto psicoanalisi ed ermeneutica. Il senso di questa operazione non poteva non proiettarsi sulla compagine psicoanalitica: la replica della filosofia ermeneutica, includendo la psicoanalisi tra le scienze dei significati e non delle leggi causalistiche, importava nella comunità scientifica psicoanalitica un paradigma di scienza tardo-romantica, soffiando sulle ceneri della mai spenta disputa epistemica, la famosa "Methodenstreit" (disputa sul metodo), formalizzata da Dewey, tra scienze dello spirito e scienze della natura.

Nasceva così l'ermeneutica psicoanalitica.

E solo allora finalmente sotto lo stimolo di un Insight provocato da ciò che a molti suonò un giudizio incongruo, si poteva gridare ai quattro venti ciò che la Psicoanalisi non era. Non era: ma non era veramente? Il dubbio s'insinuò da più parti perché c'erano alcune evidenze storiche che impedivano di far quadrare i conti e che non era fattibile ignorare: Freud stesso, aveva sempre e ripetutamente ribadito che il rango epistemico della psicoanalisi è quello di scienza naturale; su questo punto la voce freudiana non lascia adito a dubbi: "Ho sempre considerato sommamente ingiusto il rifiuto di trattare la psicoanalisi come una qualsiasi altra scienza naturale (...) [essa] è una scienza basata sull'osservazione". (Freud, 1924, p. 125; cfr. anche Id., 1895, p. 201 e Id., 1938, p. 585-6).

Ricorrendo proprio a questo marchio di fabbrica la replica di Grünbaum rifiutava il punto di vista ermeneutico e, prove alla mano, ammoniva che la psicoanalisi, avendo sempre professato il suo statuto di scienza naturale, non solo fin dai tempi di Freud, ma anche in seguito (basti pensare alla revisione hartmaniana e a tutta la Psicologia dell'io), come tale doveva essere considerata e giudicata.

Sicché fu compito de Habermas ricomporre le incongruenze del verdetto ermeneutico, ricomponendo la questione con il discorso sull'"autoinganno scienista". Secondo l'ormai celebre argomentazione habermasiana voler ricondurre la psicoanalisi tra le scienze naturali fu un errore che oggi si ricompie in nome di un antico equivoco, di cui non fu indenne il suo stesso creatore che fraintese la natura della sua creatura, e così facendo, si fraintese. Nel contrastante gioco d'interessi vissuto da Freud, tra oggetti naturali e rapporto umano egli "ha fondato una scienza umana, ma in essa ha continuato a vedere una scienza naturale" (J. Habermas, 1986 p. 240). A monte del travisamento la progettata riduzione della teoria clinica ad un modello della mente 'energetico', ispirato neurobiologicamente.

La tesi dell'autofraintendimento scienista fornisce un'interpretazione polisemica della psicoanalisi freudiana: da una parte essa è branca della psicologia e come tale è scienza naturale che spiega il comportamento, e dall'altra è "disciplina critica", un genere ermeneutico relativo all'interpretazione dei fenomeni psicologici in riferimento a "storie individuali" che emergono da "narrazioni personalizzate".

Il duplice posizionamento della Psicoanalisi, proietta su di essa i due metodi differenziali della spiegazione-descrizione e della comprensione-interpretazione. La tendenza a individuare, copresenti e compresi nel modulo psicoanalitico i due poli della disputa sul metodo, è particolarmente evidente in Ricoeur (1965) che nel corpo freudiano localizza un'energetica ed un'ermeneutica: la prima, ritmata sui giochi energetici e ascrivibile alla meccanica del descrivere, la seconda, che si affianca alla prima a partire dalla "Traumdeutung", attenta alle significazioni del comprendere. Il limite della riflessione di Ricoeur sta nel giudicare complementari i due canoni, senza domandarsi come il menage tra energia e significati, infilati nel medesimo modello teorico, possa procedere senza litigi.

Il problema dello "statuto misto" della psicoanalisi" (Assoun) come "scienza sui generis" (Jervis) è stato anche dibattuto da Habermas che distingue nel freudismo la sovrastruttura concettuale legata all'ideologia positivista e all'empirismo medico, da un metodo innovativo dalle chiare anticipazioni fenomenologiche che l'A. coglie nell'autoriflessione.

Il profilo che le riletture ermeneutiche di una Habermas e di un Ricoeur tracciano, restituisce un Freud bivalente, un po' in bilico in Habermas, un po' più in equilibrio in Ricoeur, tra scientismo e umanesimo.

Il contrastante discorso tra il Freud naturalista e il Freud ermeneuta, induce a scandagliare quale sia in realtà la "vera" anima epistemica freudiana.

Un primo punto fisso da assumere è che nel periodo in cui si va costituendo il sapere freudiano lo spazio epistemico mitteleuropeo è inchiodato sulla già ricordata disputa dei metodi. Freud però non è dentro la disputa, pur essendone a conoscenza, non la vive, non pondera le due polarità metodologiche per scegliere su quale asse posizionare la sua dottrina; ascrivere la psicoanalisi sull'asse delle scienze naturali non è frutto di una scelta, perché per Freud il dilemma non si pone: la dimensione ermeneutica non è epistemicamente contemplata e, dal momento che egli identifica la "Wissenschaft" con la "Nathurwissenschaft", la realtà dell'"erklären" rimane assoluta e inalterata (P.L. Assoun, 1988, p. 56). Vano risulta l'appello alla "Traumdeutung": perfino interpretare i sogni è un metodo che non modifica il paradigma di base: oggetto dell'interpretazione sono i nessi associativi che rimandano dal contenuto manifesto a quello latente: il primo funge da effetto, il secondo da causa, cosicché l'atto interpretativo non sfugge mai alla griglia nomologica della causalità (Ibid. p. 54).

Senz'ombra di dubbio il modello scientifico in Freud è scienista; esso ricompon e livella la diversità soggettiva nella pulsionalità biologica, in ossequio ad una finalità nomologica, secondo la quale la realtà psichica può essere spiegata solo se omologabile sotto le forme generali ed universali della legge. Accade

così che la stessa psicologia del profondo, secondo il citato paradosso della psicologia, nell'intento freudiano di guadagnare in oggettività, finisce per perdere sé stessa, consegnandosi mani e piedi alla predeterminazione delle leggi fisiche. Al paradosso tra riduzione oggettiva e specifico soggettivo - in sintesi ciò che viene definita "l'antinomia epistemologica della psicoanalisi" (M. Buzzoni, 1989) - era già stato sensibile Jaspers (1913, p. 327), al quale si deve, e non ad Habermas, la prima formulazione dell'"autoinganno": Freud avrebbe frainteso se stesso perché la sua teoria, pensata per interpretare l'individuale, finisce per osservare il generale. I fatti psicologici non rispondono più ad un vissuto sul mondo, ma risultano reificati in sintomi secondo il modello medico di funzioni e disfunzioni dell'organismo. Non c'è da stupirsi pertanto che la metapsicologia, dal momento che il suo autore aderì al cliché esplicativo delle scienze naturali, appai i fenomeni psichici e vicissitudini energetiche. In tal modo nel corpus freudiano non può essere venuta a crearsi la possibilità di uno spazio logico per un dualismo epistemico; al suo posto spadroneggia una concezione monista della scienza (P.L. Assoun, 1981, pp. 51-63). Dunque la natura monista della posizione epistemica freudiana smentirebbe la tesi di Habermas circa l'autofraintendimento, tant'è che da più parti si sente sostenere che "il vero 'significato' freudiano (...) mai tradisce un sottostante modello causale e deterministico; pertanto l'interpretazione freudiana sfocia sempre in una 'spiegazione'" (A. Pagnini, 1986, pp. 149-150).

Complice di un travisamento della lettura dei fatti, quale si può denunciare in chi riscopre "nonostante tutto" una vocazione ermeneutica in Freud, è la "Deutung", termine tedesco dalle sfumature ambigue che si presterebbe ad evocazioni ermeneutiche nel significato di interpretare, ma che porgerebbe il destro a fedi naturalistiche nell'altro e concorrente significato di spiegare.

Assoun taglia la testa al toro: "Lungi dal trasferire la psicoanalisi nel campo delle scienze ermeneutiche, la Traumdeutung non modifica affatto l'identità della Naturwissenschaft. Essa è in ogni caso basata sull'erklären come sua procedura strettamente privilegiata" (P.L. Assoun, 1981, pp. 42-43).

Ne consegue che, per chi è avverso, in base alle argomentazioni addotte, ad una vocazione ermeneutica della psicoanalisi, la persistenza del "mito esegetico" è difficile da sradicare in talune roccaforti del pensiero psicoanalitico (A. Pagnini, 1986).

La voce ermeneutica al massimo concede che "Freud ha fondato una tradizione all'interno della quale la psicoanalisi è intesa come una scienza naturale essenzialista e positivista. Tuttavia non ci si deve sentire obbligati verso questa presa di posizione scientifica; le analisi individuali e generali fornite da Freud dei suoi casi possono essere lette in un altro modo" (Schafer, 1980, p. 29).

Mi pare che il discorso sia da intraprendere sotto un'altra angolazione che svincoli dalla malattia del riduzionismo, entro le cui economie vedo tanto gli "obiettivist" quanto gli ermeneuti contendersi il copyright della psicoanalisi in un maldestro gioco di tiro alla fune.

Il superamento della logica dualistica nella scienza significa però appellarsi ad un'altra Weltanschauung scientifica capace di superare le rigidità dei dualismi nella ricomposizione in un ordine superiore, costruibile o già in preparazione, ma non ancora edificato. Per il momento preferisco affermare che riduttivo è battere i pugni per ribadire in Freud l'univocità della fisionomia naturalistica, irriverente svelarne il supposto autoinganno, pretenzioso leggere i suoi casi in un "altro modo".

Concordo con Assoun sulla considerazione in base alla quale da un punto di vista epistemico il modello freudiano è univocamente naturalista, senza possibilità d'inserzioni alternative; ne è prova il macchinalismo impersonale della metapsicologia e i ritmi energetici, di cui non può essere protagonista il soggetto, bensì l'apparato.

Tuttavia la presenza del monismo epistemico non esclude la comparsa di un senso duplice non nell'"episteme" bensì nel "discorso" freudiano, più precisamente individuabile nella divaricazione in Freud tra scienza pubblica e dottrina privata.

Anche Bettelheim, sensibile nel cogliere la presenza del senso duplice, ci dice che "... a molti degli argomenti elaborati da Freud ci si può accostare sia in una prospettiva ermeneutico-spirituale sia in una prospettiva positivistico-prammatica". (1983, p. 64).

Tengo a precisare che lo iato non nasce da un dualismo epistemico, ma produce ugualmente una vocazione duale. Vediamola.

Sull'impatto con l'universo ideogeno che Freud aveva scoperto, "modellato sulla fantasia, il desiderio, la difesa e partecipe del conscio e dell'inconscio, prevalse la sua vena scienziata che lo indusse, pauroso di cedere ai deplorabile allettamenti del teleologismo di marca vitalista, a rinforzare il cordone sanitario, adottando i termini causativi e impersonali del "cognoscere per causas" (D. De Robertis, 1990, pp. 16-17).

Per Freud la fenomenologia clinica, sebbene ricadesse entro la griglia di una lettura nei termini del conflitto e di una decodifica sulla presenza del simbolo, pur nondimeno andava spiegata, in ossequio alle fedi epistemiche del suo tempo e del suo luogo, secondo gli schemi quantitativi della spiegazione meccanica: energia, forze e controforze, cariche e investimenti, costanze e livelli, protagonisti del modello tensio-riduttivo, furono i concetti demandati a realizzare questo progetto riduzionista. La metapsicologia, professione di fede scienziata, è ritagliata da Freud sul bisogno di ufficializzare pubblicamente in termini quantitativi, e perciò scientificamente rispettabili, la "sua" dimensione privata, espressa in termini qualitativi e perciò scientificamente invalidabili, perché metafisicamente pericolosi.

Ne conseguì che le categorie formali con cui Freud sistematizzò la sua creazione risultarono difformi dalla natura della creatura stessa: non fu uno sbaglio, né di autoinganno si trattò: fu semplicemente l'adesione ad un'episteme. L'alterità generò la grave questione dello scarto tra explanans ed explanandum, ovvero tra la natura della spiegazione e la natura dei dati. E a questo punto sì che la vocazione duale finì per generare un dualismo la cui sede però non va rintracciata nell'episteme freudiana, ma risale al contesto generale anteriore e determinante la scelta di un modello epistemico scienziata di cui poi la metapsicologia sarà diretta filiazione.

Alla luce di queste argomentazioni trovo fragilissima la tesi dell'autoinganno. Innanzitutto per una questione di principio. Il discorso dell'"autofraintendimento" risulta un attacco improprio e pretestuoso: se si ammette l'evidenza che ogni autore non conosce appieno il significato e la rilevanza di ciò che esprime rispetto a quanto le culture successive sono in grado di padroneggiare, non dovrebbe sorprendere che anche per Freud risultasse arduo comprendere appieno l'oggetto delle sue investigazioni. Attribuirgli di essersi equivocato, nella stima di ciò che stava mettendo a punto, è come sfondare una porta aperta.

In secondo luogo ritengo tale denuncia fuorviante perché non risponde alla sostanza dei fatti. Freud non si è affatto sbagliato, né ingannato, tanto meno concordo con chi ha rintracciato una "curiosa doppia forma" nella psicoanalisi la quale "pretende al tempo stesso di essere scienza e narrazione" (H. Putnam, 1984, p. 6). Preferisco proporre una vocazione duale della psicoanalisi, accertabile nella compresenza della teoria metapsicologica e della teoria clinica (pur non sottovalutando le innumerevoli e non sempre esplicite diramazioni della prima nella seconda), come prodotto proprio di quel monismo epistemico, fiducioso nell'eccellenza del verbo scienziata, con cui Freud formalizzò la lettura dei dati esplorativi. Senza dubbio la natura soggettiva e intenzionale di ciò che andava setacciando dovette sembrargli pericolosamente metafisica e quindi non pubblicamente comunicabile, perché ricusabile da parte di un'episteme meccanicista premiata dalla logica del suo tempo.

La scientizzazione della psicoanalisi fu allora implicita quanto inevitabile, azione strategica. Una strategia che riparava dai rischi d'esser preso per un affabulatore, un narratore di "favole scientifiche". (8)

La paura è alle origini: il giovane Freud rivela a Marta di "prestare orecchio alle tentazioni letterarie", intimandole però di non "parlarne a nessuno"; le confessa le sue perplessità: i suoi casi clinici potrebbero leggersi come romanzi...

Ma dietro la paura c'è la 'colpa'.

“La ‘colpa’ dello scienziato, di una coscienza positivista pronta a incriminarsi appena si delineano procedure clandestine o illeciti commerci” (Lavagetto, 1985, p. 9): ed è traffico proibito maneggiare simboli, codici scarsamente positivisti, postulare l’inconscio, quanto di meno empiricamente accertabile esista, interpretare il sogno, fenomeno assai poco razionale, entrare nel merito dell’affettività, dominio anti-illuministico per eccellenza. Per Freud la familiarità e la pratica con “compromettenti” prodotti a coefficiente umanistico, ben presto si delinea un’opzione tanto irrevocabile per attrazione, quanto incompatibile con l’identità del buon ricercatore scientifico.

Così non appena Freud percepisce di aver saltato la linea di demarcazione tra scienza normale e scienza straordinaria, da “inguaribile meccanicista e materialista” (Freud, 1921, p. 347) si affretta a rientrare nei ranghi di una scienza, sicura della possibilità di conquista di “frammenti di sicurezza oggettiva” (Ibid.).

Il percorso è noto: alla teoria formale, modellata in ossequio alle fedi scientifiche del tempo, sarà demandato il compito di legittimare sul teatro della scena pubblica la scoperta, effettuata nel foro privato, dello straordinario, allo scopo di garantire un’irrepreensibile chiave di accesso al “meraviglioso” della fenomenologia antropologica.

Questa in sintesi la grande operazione freudiana, più che legittima se contestualizzata rispetto a spazi e tempi. Oggi che i mutati parametri della conoscenza non esigono più dalla scienza psicologica l’obbedienza ai prototipi delle scienze dure, si profila per l’investigazione psicoanalitica un paradosso che genera non pochi grattacapi: da un lato una serie di dati, intuizioni e scoperte contestualizzati in termini antropopsicologici, ma scarsamente utilizzabili perché gravati da carenze di formalizzazione; dall’altro una costruzione sofisticamente formalizzata, ma inservibile perché pregiudicata da un contesto psico-meccanicista.

Tenendo fermo questo punto, vorrei ricondurre il discorso alla tematica posta in apertura.

La posizione di chi sostiene che per sua intrinseca essenza, e quindi fin dalle origini, la psicoanalisi fu scienza ermeneutica incorre in alcuni travisamenti.

Non solo ripropone sotto altre vesti un’ennesima forma di riduzionismo, persistendo nello spaccare antinomicamente il sapere tra scienze esatte e scienze umane.

Non solo attribuisce all’episteme psicoanalitica una parentela ad essa non congeniale, contratta in tempi più tardi lungo i percorsi del postfreudismo. Ma soprattutto confonde ciò che è lavoro psicoanalitico, come impegno ermeneutico, con ciò che è teoresi psicoanalitica, ovvero scienza.

In altre parole, un conto è la qualità dei dati e del lavoro di decifrazione, che è impresa ermeneutica presente in psicoanalisi non fosse altro per la raffinata decifrazione che comporta la trascrizione del codice inconscio al registro della dicibilità e della consapevolezza; un conto sono le regole di funzionamento di questa ermeneutica dei soggetti, regole che si situano ad un metalivello teorico comprendente e trascendente l’ermeneutica stessa.

Ora, se la teoria psicoanalitica classica ha perduto credibilità sotto i colpi di una critica che ha denunciato l’inadeguatezza di un modello basato su funzioni e processi meccanici per spiegare strutture e funzionalità dotate di senso, è indubbio che l’impegno scientifico sollecita a riempire il vuoto teorico lasciato dall’asse ereditario freudiano e ricompattato con tentativi spesso giustapposti ed eclettici, quali i costrutti dell’oggetto e del Sé, l’asse relazionale, le suggestioni etologiche, le ricostruzioni narratologiche e altro, rappresentano a tutt’oggi.

L’impresa psicoanalitica attualmente richiede una teoria costruita su altre epistemi, dotata però di unità interna e di sistematizzazione almeno quanto lo sforzo teorico di Freud fu capace di produrre.

Per concludere, tornando al posto che l’ermeneutica occupa nella psicoanalisi, sono del parere che apparentare ermeneutica e psicoanalisi sia una suggestione pregevole che rende giustizia alla qualità dell’argomentare psicoanalitico, a patto, però, come altrove ho sostenuto (De Robertis, 1992, p. 72), che questa parentela non serva a dispensare dai compiti della nuova teorizzazione che aspetta dietro l’angolo.

NOTE

- 1) Per l'onda d'urto innescata dal contatto tra epistemologia e psicoanalisi cfr. De Robertis, 1990.
- 2) La pur suggestiva tesi di Gadamer si distanzia da un'altra ricostruzione filologica che preferisce far derivare la radice etimologica dell'ermeneutica dall'egiziano Ermete Trismegisto, il dio egizio Thot, il Theut di Platone (già identificato da Erodoto al dio greco Hermes), e quindi dalla cultura misteriosofica degli ambienti egiziani ellenizzanti facenti capo ad Alessandria. Gadamer invece non collega l'ermeneon ai caratteri della letteratura ermetica in generale, cogliendo nell'etimo l'annunciare del dio greco, invece dell'azione di rivelazione (decifrazione) che gli scritti sacrali, attribuiti al dio egizio, veicolavano.
- 3) In tempi più recenti l'estensione del carattere problematico della conoscenza a tutte le forme del sapere è stato sostenuto da Sherwood per il quale la spiegazione scientifica si origina da un'incongruenza che genera un problema e che reclama una spiegazione come tentativo di sciogliere il dato problematico.
- 4) Le prime sono le scienze, dette anche eidetiche, che hanno per oggetto il singolo, il particolare, dal termine eidos (singolare, distinto, unico). Le seconde, dette anche nomotetiche da nomos e teton, (fare le leggi), derivano dal termine filosofico impiegato da Kant per caratterizzare il giudizio riflettente che fornisce massime per l'unificazione delle scienze naturali.
- 5) Da qui il paradosso o la circolarità viziosa che i detrattori della logica ermeneutica hanno denunciato come punto di massima e preliminare friabilità. Per questi ultimi il superamento delle aporie del circolo ermeneutico, potrebbe situarsi nella proposta di "schemi correggibili", secondo un processo di costruibilità di un sapere "costruttivo correttivo" di composizione e di comparazione (E. Hirsch, 1976).
- 6) Il riduzionismo lamentato da Jaspers non è stato solo il portato alle origini della psicologia tardo ottocentesca a sfondo sensorialistico e ad orientamento associazionista; a tutt'oggi abbiamo a che fare con "una psicologia che analizza il funzionamento dell'organismo umano e degli organismi inferiori con metodi obiettivi e sperimentali (i cui risultati sono riproducibili) e che vengono, quindi, generalmente accettati e riconosciuti come scientifici. Caratteristico di questa psicologia è che essa studia i diversi "aspetti" delle funzioni umane, l'attenzione, la memoria, gli atteggiamenti, l'emozione; che l'evidenza che cerca è "rigorosa", e quindi inoppugnabile; che le sue scoperte e le sue teorie investono una sfera limitata. Ciò che a tutt'oggi questa psicologia non fornisce sono teorie salde sul funzionamento dell'uomo inteso come "un tutto unico", nel senso più pregnante dell'espressione" (B.A. Farrell, 1981, p. 4).
- 7) In termini a noi più vicini oggi la polemica è riconducibile entro il cosiddetto paradigma "covering law" che propone anche per le azioni umane il modello probabilistico e le spiegazioni induttivo-statistiche, applicando ad esse un concetto di causalità in termini nomologici e neo-humiani. Agli antipodi i sostenitori del "rule governed" che ritengono inservibile il paradigma "covering law" nell'interpretare proprietà di ordine prammatico e storico caratterizzanti non solo le discipline umanistiche, ma individuabili anche nelle scienze naturali. Questi ultimi avviandosi verso il superamento della secolare dicotomia epistemica, propongono un uso congiunto della "logica della giustificazione", fondata sulla spiegazione, come conoscenza del già noto, e la "logica della scoperta", tesa a rinvenire nuove forme e modalità conoscitive. Per una sintetica e puntuale esposizione della morfologia dei due paradigmi cfr. A. Pagnini, 1985.
- 8) Con questo appellativo Krafft Ebing squalificò le ricerche di Freud sull'isteria.

BIBLIOGRAFIA

- Assoun P.L. (1981) *Introduzione all'epistemologia freudiana* trad. it. Theoria, Roma, 1988.
- Bettelheim B. (1983) *Freud e l'anima dell'uomo* trad. it. Feltrinelli, Milano, 1984.
- Biswanger L. (1936) *La concezione freudiana dell'uomo alla luce dell'antropologia* in *Per un'antropologia fenomenologica* trad. it. Feltrinelli, Milano, 1970.
- Buzzoni M. (1989) *Operazionismo ed ermeneutica* Angeli, Milano.
- De Robertis D. (1990) *La vocazione duale della psicoanalisi* in "R.P. Ricerca Psicoanalitica", S.I.P.Re Roma, Anno I, n. 1, pp. 13-21.
- De Robertis D. (1992) *Ermeneutica: fascino e rischio del significato* in "R.P. Ricerca Psicoanalitica", S.I.P.Re Roma, Anno III, n. 3, pp. 63-74.
- Farrell B.A. (1981) *I fondamenti della psicoanalisi* trad. it., Laterza, Bari, 1983.
- Freud S. (1895) *Progetto per una psicologia per neurologi* OSF vol. II, Boringhieri, Torino, 1968.
- Freud S. (1921) *Psicoanalisi e telepatia* OSF vol. IX, Boringhieri, Torino, 1977.
- Freud S. (1924) *Autobiografia* OSF vol. X, Boringhieri, Torino, 1978.
- Freud S. (1938) *Compendio di psicoanalisi* OSF vol. XI, Boringhieri, Torino, 1979.
- Gadamer H. (1977) voce "Ermeneutica" in *Enciclopedia del Novecento*, vol. II, pp. 731-740.
- Galimberti U. (1979) *Psichiatria e fenomenologia* Feltrinelli, Milano. Galimberti U. (1985) *Inconscio e metodo scientifico* in Repetti P. (a cura di) *L'anima e il compasso* Theoria, Roma. Grünbaum A. (1986) *Psicoanalisi. Obiezioni e risposte* trad. it. Armando, Roma, 1988.
- Habermas J. (1968) *Conoscenza e interesse* trad. it. Laterza, Bari, 1970.
- Hermann H. (1934) *Die Psychoanalysis als methode* Intern. Psychoan Verlag, Wien.
- Hirsch E. (1976) *The Aims of interpretation* The University of Chicago Press, Chicago, vol. I.
- Hook S. (1959) a cura di, *Psicoanalisi e metodo scientifico* Einaudi, Torino, 1967.
- Jaspers K. (1913) *Psicopatologia generale* trad. it. Il Pensiero scientifico, Roma, 1965.
- Lavagetto M. (1985) *Freud, la letteratura e altro* Einaudi, Torino.
- Moravia S. (1991) *Homo persona: dalla scienza della mente all'ermeneutica dell'esistenza* in *Psicoterapia e Scienze umane*, IV, pp. 11-27.
- Pagnini A. (1985) *Paradigmi di spiegazione e 'spiegazioni' psicoanalitiche* in Repetti P. (a cura di) *L'anima e il compasso* Theoria, Roma.
- Pagnini A. (1986) *La persistenza del mito esegetico* in Grünbaum, *Psicoanalisi. Obiezioni e risposte*, Armando, Roma, 1988.
- Popper K. (1963) *Congetture e confutazioni* trad. it. Il Mulino, Bologna, 1972.
- Putnam H. (1984) *Psychoanalysis: a copernican revolution or a pseudoscience* Kos, X, pp. 3-6.
- Ricoeur P. (1965) *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1967.
- Schaffer R. (1980) *Narration in the psychoanalytic dialogue* *Critical Inquiry*, XII, pp. 29-53.
- Thomä H., Kächele H. (1985) *Trattato di terapia psicoanalitica*, vol. I, trad. it. Bollati Boringhieri, Milano, 1990.