

FENOMENOLOGIA DELL'AUTORECLUSIONE. IL SIGNIFICATO SPIRITUALE DELL'ANGOSCIA

di Bianca Maria d'Ippolito

“Quanto meno spirito, tanto meno angoscia” scrive Kierkegaard ne *Il concetto dell'angoscia*. – un pensiero che potrebbe esprimere la linea- guida del recente volume miscelaneo dedicato all'adolescenza, a cura e con un saggio di Giulia Sagliocco. Da queste pagine emerge un filo conduttore che lega esperienza e teoria in un concetto di 'cura' rielaborato e rinnovato da cima a fondo a partire da una scelta *coinvolgente*. Se accogliamo l'idea che la proposta unitaria del libro sia 'fenomenologica' non possiamo non sciogliere l'antitesi sano-malato nella molteplice guisa che ciascuno – in quanto uomo – modula nella propria esistenza. È questo il *tempo vissuto* (Minkowski), che è soltanto umano, perché non 'scorre' nell'indifferenza dell'essere-come-natura.

Se la 'cura' tende oggi ad identificarsi e riassumersi nella molteplicità e precisione tecnica degli strumenti – fino a coincidere con la 'somministrazione', lo si deve ad una visione sottostante, ad un'idea dell'uomo deprivata e corrotta dal nucleo filosofico più antico, il socratico dialogo – *dialegein* – che contiene i momenti dell'unire e disgiungere. Interrogarsi nell'interrogare significa accettare di entrare nella dimensione dell'Altro, e colui che la accetta in realtà fa spazio al più originario 'sé stesso'. Ancora un passo, caro a Binswanger, su medico e cura, ci apre l'orizzonte fenomenologico della 'cura': “Il medico di un manicomio che sia abbastanza stupido per credere se stesso saggio in eterno e quel po' d'intelligenza ch'egli possiede sia al sicuro d'ogni rischio per tutto il corso della sua vita costui è, in un certo senso, più saggio dei matti, ma, nello stesso tempo, è più stolto e certamente non guarirà molti”¹.

E se Foucault ha individuato il momento storico della separazione teorica tra 'sano' e 'malato' nella sua materializzazione manicomiale, la riflessione presente in questo libro imbrocca una via diversa. Essa conduce ad un paesaggio psichico i cui sentieri vengono alla luce via via che i 'passi' ne rilevano i solchi. Come i “sentieri nel bosco” heideggeriani si annunziano, accennano, s'intrecciano e perdono, così il fenomenologo accetta d'incamminarsi, avvicinandosi per *tracce* labili all'incontro, non temendo di *sviarsi*.

Il 'sentiero' in cui Giulia Sagliocco, per mezzo del suo studio *invita* a incamminarci è quello dell'adolescenza – e nessun altro è, come questo, sintomo e segno dell'intero esistenziale. Si potrebbe dire che il mondo dell'infanzia è a-temporale, così come labile vi è il confine tra reale e immaginario. Ma la studiosa compie un passo ulteriore, allorché accorda il tempo della vita con le sue scansioni allo sviluppo storico-culturale dell'esperienza umana. L'adolescenza non si colloca più come un gruppo di anni, come un'epoca 'incerta' e ignara di sé tra le pietre miliari, i basamenti che sostengono gli edifici dell'infanzia e della maturità. È la forma-di-mondo, nell'unità di significato e struttura, che esprime il nesso quasi-materiale fra età del singolo ed età della cultura. "Mentre l'infanzia e la classicità si esprimono naturalmente [...] - scrive Giulia Sagliocco – l'adolescenza e il Manierismo sono le prime epoche della vita dell'uomo profondamente non ingenuo o non innocenti" (p. 16). L'umano si presenta ora per la prima volta nel suo tratto genuino, che è *l'innaturale*, l'*invenzione* del sé (cfr. pp. 17 e 18).

Il tratto più interessante che sorge dal confronto degli atteggiamenti delle due culture qui considerate, tra Giappone e Occidente, in relazione al rapporto con il mondo adolescenziale, è la risposta delle due società a quella cesura nel continuo d'efficienza che conforta il realismo 'progressivo'. Il rifiuto alla "richiesta d'efficienza" trova risposta nelle "etichette diagnostiche" e nella "tecnica specialistica" (p. 18).

Laddove l'identificazione del *valore* come lavoro sociale s'indurisce fino a chiudere ogni spazio non coincidente con l'efficienza, come avviene nella struttura produttiva giapponese, ci troviamo di fronte ad un'esperienza antropologica estranea alla società occidentale. È un 'modello', una costruzione culturale segnata dall'unione di *adolescenza* e *sofferenza*.

Il saggio di Carla Ricci s'intitola significativamente *L'esperienza antropologica giapponese* (pp. 27-40). La condivisione profonda e totalizzante dell'imperativo sociale dominante: comunicazione e motivazione – sembra essere da un lato l'elemento connettivo della società giapponese, dall'altro, proprio nella sua interiorizzazione, diventa il fattore scatenante di quel dissesto psichico del giovane detto Hikikomori. L'Hikikomori è l'autoreclusione, totale e volontaria, del giovane che ha perso il ritmo di studio o di lavoro. L'autoesclusione dalla società è la condizione autoinflitta sulla base dell'accettazione profonda e costitutiva del valore d'efficienza e identificazione totale nel gruppo. È l'immagine del Samurai, nutrita dell'antico sentimento della *vergogna*, che muove l'autosegregazione del giovane in Hikikomori. Carla Ricci sottolinea due aspetti diversi ma di ugual rilievo alla sorgente del patico Hikikomori: la pressione angosciante all'efficienza e alla competizione – specificamente propria nella sua entità della società

giapponese – e il desiderio di omologazione; il primo legato alla tradizione Samurai, il secondo in gran parte condiviso tra gli adolescenti occidentali (pp. 29 ss.).

L'interpretazione di Giulia Sogliocco mi sembra mi sembra toccare il nucleo del fenomeno in modo diretto e pertinente. “Da parte mia, - osserva – ritengo che egli [il giovane in Hikikomori] sia semplicemente stanco e voglia prendersi un po' di riposo per capire che cosa gli sta succedendo” (p. 31). È una riflessione in chiave occidentale – che contrasta con l'atteggiamento della società giapponese e dello stesso giovane “in ritiro”. Qui, infatti, il ‘ritiro’ è tradimento e ‘vergogna’. Rispetto all'imponenza quantitativa della ‘preparazione’ fra studio e lavoro, la studiosa coglie il punto distintivo essenziale: “Quello che manca [sc. all'educazione giapponese, rispetto al quantitativo enorme delle nozioni] è la capacità di un pensiero forte e singolo, di esprimere un'opinione personale senza timore che sia sbagliata” (p. 34).

L'Ikikomori sembra dunque un ‘ritorno’ patologico (forse inconscio) del mito del Samurai – come dimostra la condanna sociale che colpisce la scelta *come scelta del singolo* – in quanto pretesa di “recuperare la capacità di un pensiero individuale” (p. 39). E non si può tacere l'arguzia della riflessione finale: in tanta serrata compattezza, proprio il *toccarsi* è invece rigidamente escluso. La vicinanza tenera, carnale, di una stretta di mano, “un po' di ‘corpo’, forse non farebbe male” (p. 40). Tra la compattezza massiva del gruppo di lavoro e l'esclusione di un contatto ‘a due’ sta forse la ‘ragione della follia’ Hikikomori.

Ma l'Ikikomori non è soltanto ‘devianza’. La società giapponese, come mostrano C. Bartolomeo ed E. Improta (*Hikikomori e Manga: un modo di essere-nel-mondo e un modo di “aver cura”*, pp. 41-47), ha anche un'attitudine diversa dall'esclusione e dal disprezzo. Attraverso i Manga e le Anime essa in realtà prende coscienza del fatto che l'Ikikomori *la interroga*. È significativa l'assunzione di uno sguardo ‘occidentale’: dunque un'autointerrogazione intorno al fenomeno. La ‘messa in immagine’ nei fumetti (Manga e Anime) ha il valore di un capovolgimento: la società *si vede*, “crede agli occhi degli altri” (p. 42) e questo farsi oggetto è immediatamente una messa in questione. L'accostamento con la tematica sartriana dello sguardo che, come sguardo d'altri, e cioè come esser-guardato, produce il *viversi* come oggetto-nel-mondo, ‘fissato’ nelle ‘qualità’, inchiodato “in mezzo al mondo”, depossessato del potere dell'“esser-sempre-oltre, allontana l'esperienza Ikikomori dall'ambito patologico, l'avvicina alla “malattia normale di tutti noi” (Winnicot, p. 46).

Ci avviciniamo così all'idea che il raffronto tra esperienze affini in società diverse, fra Oriente e Occidente, produca una sorta di corto-circuito

che riapre le sorgenti di senso di un vissuto già abbandonato alla colpa o alla patologia.

Forse è a questo che mirano *gli occhi azzurri occidentalizzati* delle anime giapponesi? Questo elemento gentile tra le figure ultraviolente dei fumetti giapponesi è un'aspirazione, un messaggio a doppia direzione?

L'interrogativo rinvia, forse, ad un più violento contrasto. Si tratta della forzata interiorizzazione dell'imperativo capitalistico occidentale, e del suo conflitto, offuscato ma vivo nel profondo, con l'antica cultura dell'onore e della vergogna (Gemelli-Pastore, *Hikikomori, fiori di ciliegio, cerchi nel grano*, pp. 59-77). La lettura dei due studiosi offre un quadro dove l'elemento tragico si cela nel permanere al sottofondo dell'antica cultura dell'onore e della vergogna in battaglia mentre in primo piano, a livello di coscienza, vige l'apparente orgoglio del primato economico. La ferita narcisistica, coperta sul fondo, riemerge in una valorizzazione capovolta: l'impossibilità del giovane di aderire a quella "completa conformizzazione al dispositivo" aziendale – nella lontananza psichica del giovane dal fondo storico-psicologico. Venuta meno nel giovane l'*estetizzazione* psicologica, legata all'antica tradizione giapponese ed al suo lutto non elaborato, ciò che appare alla società e viene dal giovane vissuto come fallimento e colpa è in realtà l'irrisolto intreccio di 'valori' diversi e della 'copertura' violenta del loro radicale dissidio.

Anche la riflessione di F. Grieco, E. Vivard (*Altre segregazioni o dell'adolescenza attempata*, pp. 79-88) collega il mutamento di attitudine esistenziale in Giappone al mutamento sociale intervenuto nel trasferimento dell'egemonia dall'aristocrazia feudale ai mercanti (p. 79). *L'inquietante*, qui, non è però la solidificazione estrema, petrificante, di nuovi valori, non la durezza del far corpo unico, l'assorbimento nella massificazione – bensì il residuo del crollo o l'interminato crollare come nuova situazione psichica. Il raccogliersi in un tentativo di difesa dalla dispersione psichica si esprime in un opposto sperdimento: la dispersione del sé nell'"urgenza vitalistica", nella "liquefazione" dell'affettivo che si spgne nel distacco da ogni oggetto. Alla transitorietà delle cose si risponde con lo 'scioglimento' dell'affetto, che annienta il Tempo *nell'assenza di finalit *. Ma la scelta Hikikomori potrebbe anche avere il senso della percezione oscura di un valore personale non murato nella massiva coerenza del produttivismo – il presentimento di un respiro pi  libero e di un iniziale intento di autoformazione. Forse l'intento oscuro o l'incipiente passo di un'autoformazione fuori e oltre l'autoriduzione produttivistica.

In questa direzione M.G. Ciuferri e M.G.Mancini (*Esperienze terapeutiche con adolescenti che si isolano*, pp. 91-100) riconoscono l'emergere della patologia in una originariamente normale tensione tra le esigenze contrapposte di autonomia e dipendenza.   lo spazio proprio del

‘voler essere se stessi’ e l'improbabile, umbratile consistenza di quel ‘sé’. Ancora una volta, siamo tentati di superare l'angusta gabbia concettuale della ‘patologia’ – sorretti dalla parola di Kierkegaard: “L'angoscia è la vertigine della libertà” (op. cit., p. 74). Hikikomori sarebbe allora non una vera patologia, ma il passo incipiente della libertà: il voler-dover fare se stessi uscendo *fuori* dalla catena di montaggio come realtà e come simbolo di un essere massivo cui opporre, quasi sartrianamente, la libertà come negazione.

Se l'esordio della libertà è emozione, diremo con A. Masullo che siamo di fronte alla “irruzione della potenza del differenziare nella coscienza che ne viene sconvolta” (*Paticità e indifferenza*). Allora si potrebbe pensare che l'Ikikomori è la paticità, cioè l'emergere dell'umano come *differente*, di fronte alla patologia ‘sana’ di un sociale molto prossimo all'Essere sartriano.

Nel saggio di G. Trojano (*Hikikomori e Doppia Diagnosi*, pp. 101-123) è proprio il *patico* ad emergere, e presidiare il centro del rapporto tra clinica e filosofia. Il filo sottile che Trojano tende tra Hikikomori e tossicomania è la figura della husserliana *Lebenswelt* – intesa qui come unità delle figure temporo-spaziali, ma incrinata e deformata da una “ferita interna” (p. 102). Il discorso si sviluppa sulla linea di un confronto tra Hikikomori e tossicomania sullo sfondo fenomenologico delle strutture fondamentali dell'essere-con-l'altro e dell'essere-per-l'altro. Si può dire che Trojano si muove a partire da quel ‘conosci te stesso’ che incontra i due modi estremi di negazione tra l'Ikikomoti e la tossicomania: «Tanto più la sostanza invade la radice della persona, tanto più il giovane non riuscirà precipuamente a “riconoscere chi è”». Mentre nell'Ikikomori è l'identità *idem*, l'essere-lo stesso che appare, in prima istanza, andare in crisi (p. 103).

Di fronte allo sfaldamento della persona, Trojano fa esperienza di ciò che può essere la ‘cura’ in un'attitudine fenomenologica. Non la somministrazione di farmaci, a partire dal fortilizio del sapere-potere medicamentale, ma “ricostituendo da capo [...] un delicato frammento abitabile” (p. 105). La ‘cura’, in questa visione, accetta di esporsi al patico, a quel “nuovo orizzonte di conoscenze che trasforma dal profondo l'identità del clinico”; di seguire il malato nel rischioso fondo della sofferenza, dove si fa tangibile la “perdita dell'evidenza naturale” (ib.). Così la ‘cura’, è, per Trojano, innanzitutto *riconoscimento*: non solo dell'*altro* nella sua perdita, ma della reciprocità del ritrovare *le proprie ferite nascoste* – che riprendono a parlare interpellate dal dolore dell'altro. Kierkegaard direbbe: “Imparare a sentire l'angoscia” (op. cit., p. 193).

“Dentro ognuno di noi ci sono silenti emozioni ferite” (p. 106) che riprendono a parlare nelle scuciture del discorso dell'altro. La ‘cura’, nell'atteggiamento fenomenologico come *Anerkennung*, ritorno di Sé dal

luogo dell'Altro, lascia da parte “gli strumenti e i dispositivi diagnostici normalmente standardizzati” per raccogliere dai frammenti disparati l’“unità patica” che sfugge alla “pseudo neutralità positivista” (p. 108). Il medico-fenomenologo fa sorgere una reciprocità nella cura, che è ora un “donare reciprocamente parti intime di sé”, e questa reciprocità diventa il “luogo della cura”. Trojano sembra seguire, come Binswanger, la riflessione di Kierkegaard: “Il medico [...] che sia abbastanza stupido per credere se stesso saggio in eterno e che in quel po’ d’intelligenza ch’egli possiede sia al sicuro da ogni rischio per tutto il corso della sua vita: costui è, in un certo senso, più saggio dei matti, ma, nello stesso tempo, è più stolto e certamente non guarirà molti” (op. cit., p. 65).

Su questa linea, possiamo dire con M. De Rogatis, G. Pinto, S. Sarno (*Passeggiate tra lucifero collaborante e il circolo del mutuo riconoscimento*, pp. 125-133), che la ‘follia’ ha la sua sorgente nella costituzione antinomica dell’uomo – la tendenza a permanere “nell’ordine tribale in cui è nato” e la ricerca di “una nuova comunanza in cui si profila l’avventura dell’alterificazione”. La ‘sanità’ è il pregiudizio fondato su “un’abitudine pseudoidentitaria” (p. 132). Superare il mito di un’identità sostanziale conduce al paradosso filosofico per cui “dobbiamo forse rinunciare a ‘conoscere’ coloro che incontriamo nella cura” (p. 133). Ma anche, forse, che la ‘cura’ rinvia sempre dall’altro a noi stessi, ci ricorda il ‘sempre-di-nuovo’, *l’immer wieder* husserliano, l’interminabilità del domandare.

¹ *Hikikomori e adolescenza. Fenomenologia dell'autoreclusione*, a cura di G. Sagliocco, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 65.