

G iardino di B@bel

a cura di Mariannina Failla

*Suggerimenti, questioni,
interrogativi e riflessioni
affidate a delle "prove di scrittura"
di chi si incammina
lungo i sentieri del pensiero filosofico.*

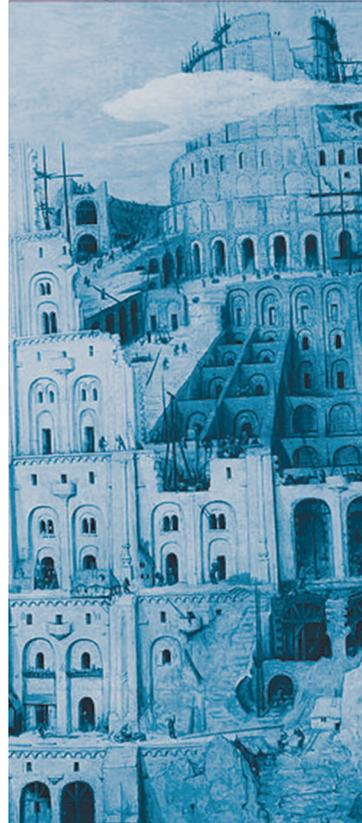
Marco Costantini

Kant nella riflessione psichiatrica sulla schizofrenia

Beatrice Spatola

Nostalgia. Suggerimenti derridiane

B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Intermezzo

Ricordo

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

MARCO COSTANTINI

KANT NELLA RIFLESSIONE PSICHIATRICA SULLA SCHIZOFRENIA¹

Abstract

This contribution retraces the most significant moments of a debate that has seen researchers from different disciplinary areas reflect on schizophrenia, in particular on the symptom of thought insertion, with the conceptual tools of Kant's theoretical philosophy. In the course of this report, some problematic aspects of the interpretations of the *Critique of Pure Reason* promoted in the aforementioned debate are highlighted. The last part of the contribution presents some considerations on the relationship between critical philosophy and madness.

Keywords: Critical Philosophy; Kant; Psychiatry; Schizophrenia; Thought Insertion

1. L'oggettività dell'esperienza schizofrenica

In un saggio del 1990 intitolato *Kant on Schizophrenia*, Manfred Spitzer enuncia la seguente tesi: «La teoria kantiana del soggetto trascendentale fornisce un quadro utile per comprendere una varietà di fenomeni schizofrenici altrimenti irrelati»². Spitzer si riferisce a un certo numero di fenomeni da lui raggruppati in un primo momento sotto il concetto di *Ichstörungen* (disturbi dell'Io), quali la derealizzazione, la passività somatica, il delirio di riferimento, la perdita di controllo, il furto, l'inserzione o la diffusione del pensiero. Due anni prima, il concetto di *Ichstörungen* era stato giudicato da Spitzer uno strumento con cui la psicopatologia anglo-americana avrebbe potuto correggere la propria tendenza alla creazione proliferante di concetti e alla disunità teorica³. Nonostante la virtù della sua estensione logica, al concetto di *Ichstörungen* è riconosciuto, tuttavia, un certo grado di indeterminatezza: né in Karl Jaspers, né nel suo discepolo Kurt Schneider, men che meno nei manuali su cui si formano i giovani psichiatri mitteleuropei, si trovano delucidazioni su che cosa sia quell'Io affetto dai suddetti disturbi. L'idea di Spitzer è che la filosofia trascendentale possa colmare questa lacuna. L'attenzione per la forma, già presente nella psicopatologia di Jaspers⁴, assume quindi un nuovo significato, una

1 Il presente contributo nasce dalla rielaborazione di alcune considerazioni svolte all'interno del seminario *I modi dell'autoriferimento*, tenutosi nei mesi di marzo e di aprile 2021 presso l'Università Roma Tre e l'Università degli Studi di Roma "Tor Vergata" sotto la direzione mia e di Pierluigi D'Agostino. A Pierluigi D'Agostino vanno i miei ringraziamenti per le occasioni di confronto su alcuni nodi critici del pensiero kantiano.

2 M. SPITZER, *Kant on Schizophrenia*, in M. SPITZER, B.A. MAHER (eds.), *Philosophy and Psychopathology*, Springer, New York 1990, p. 49.

3 Cfr. Id., *Ichstörungen: In Search of a Theory*, in M. Spitzer, F.A. Uehlein, G. Oepen (eds.), *Psychopathology and Philosophy*, Springer, Berlin-Heidelberg 1988.

4 «Per tutti i fenomeni da descrivere vale la regola: la loro forma deve essere distinta dal contenuto che

nuova portata teorica. Segno abbastanza eloquente di questa trasformazione è il modo in cui ci si riferisce alle *Ichstörungen*, chiamandole «disordini della forma dell'esperienza in generale»⁵.

Il desiderio di unità, o meglio di sistematicità, non è l'unica ragione che porta Spitzer a questo ritorno a Kant. C'è anche un'irreparabile insoddisfazione nei confronti del DSM, che appone l'etichetta di «delirio» (*delusion*) a molti sintomi della schizofrenia. Aprendo il DSM (la versione più aggiornata era allora il DSM-III-R) si può leggere che il delirio è una «falsa credenza personale basata su inferenze errate circa il mondo esterno»⁶. Spitzer si chiede, appunto, se asserzioni come «Il tempo è scomparso», «Sento che non sono io a pensare», «Le cose non sono viste da me ma solo dai miei occhi», non siano semplicemente false credenze personali, ma «resoconti *validi* di cosa è cambiato nell'esperienza del paziente»⁷. È possibile, cioè, che le testimonianze degli schizofrenici non denotino un semplice errore addebitabile al lato particolare, empirico, e dunque 'soggettivo' del soggetto, ma un cambiamento nelle condizioni che rendono in generale un'esperienza possibile, un'alterazione che va rintracciata dal lato dell'universale, della forma, e dunque dell'oggettivo⁸. Con un po' più di audacia, si sarebbe potuto perfino azzardare la tesi che, visto il contenuto peculiare dei loro enunciati – il tempo, il pensiero etc. – gli schizofrenici esprimono una verità trascendentale: portatori della cattiva novella sullo stato attuale dell'oggettività.

Spitzer tenta di avvalorare la propria tesi seguendo due linee argomentative differenti. La prima è di carattere storico: la filosofia kantiana appartiene al retroterra culturale nel quale si sono formati alcuni dei padri della psichiatria contemporanea, come Jaspers. Nella *Psicopatologia generale* di Jaspers, tra i «caratteri formali» (*formalen Merkmale*) riconosciuti alla «coscienza dell'Io» (*Ichbewußtsein*) vi sono l'attività, l'unità, l'identità, la capacità di distinguere tra ciò che è ascrivibile a me e ciò che non lo è⁹, un complesso di concetti che ritroviamo al culmine della deduzione trascendentale delle categorie – basta sostituire «attività» con «spontaneità». Nel paragrafo sull'«attività dell'Io» (*Aktivität des Ich*), sembra inoltre che Jaspers ricalchi il celebre *incipit* del § 16 della *Critica della ragion pura*: «L'«Io penso» accompagna tutte le percezioni, le rappresentazioni e tutti i pensieri» (*Das „ich denke“ begleitet alle Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken*)¹⁰.

varia a seconda dei casi, per es. nelle allucinazioni il contenuto può essere un uomo, un albero, una figura minacciosa o paesaggi tranquilli. Percezioni, rappresentazioni, giudizi, sentimenti, pulsioni istintive, coscienza dell'Io, sono tutte forme di fenomeni psichici; essi indicano i modi di essere nei quali ci si presentano i contenuti. Nella descrizione della vita psichica concreta ci è indispensabile cogliere i contenuti determinati che son propri dei singoli uomini, ma fenomenologicamente ci interessa solo la forma» (K. JASPERS, *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma 1964, p. 63).

5 SPITZER, *Kant on Schizophrenia*, cit., p. 49.

6 American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Third Edition - Revised (DSM-III-R)*, American Psychiatric Association, Washington, DC 1987, p. 395.

7 SPITZER, *Kant on Schizophrenia*, cit., p. 49.

8 L'attacco alla definizione di delirio data dal DSM è condotto da Spitzer in maniera più mirata in Id., *On Defining Delusions*, in «Comprehensive Psychiatry», 31, n. 5, 1990, pp. 377-397.

9 Cfr. JASPERS, *Psicopatologia generale*, cit., pp. 131 sgg.

10 *Ibid.* «Percezioni» e «rappresentazioni» sono distinti da Jaspers nel modo seguente: «Nelle percezioni gli oggetti sono *presenti nella loro corporeità* (o con altre espressioni possiamo dire: «presenti in modo

Vi sarebbe, insomma, un sostanziale e misconosciuto apporto della filosofia kantiana nella formazione di alcuni concetti della psichiatria, il quale, una volta riconosciuto ed esplicitato, potrebbe portare tali concetti dall'uso descrittivo che attualmente se ne fa a un uso maggiormente «interpretativo»¹¹.

La seconda linea argomentativa intrapresa da Spitzer è più propriamente teorica e fa leva, da una parte, sul ruolo che potrebbe giocare nella comprensione della schizofrenia «la nozione del caso predefinito di esperienza» (*default case of experience*) – che per Kant è «unita, mia, in un ordine temporale e di un qualche oggetto identico che non è identico a me»¹² –, dall'altro, invece, fa leva sulla sistematicità che la psicopatologia guadagnerebbe appoggiandosi a una teoria già strutturata come quella kantiana, di modo che sarebbe possibile individuare l'«esatta relazione»¹³ tra i diversi sintomi della schizofrenia. Il primo punto è quello su cui Spitzer si sofferma di più:

Se non riconosciamo il carattere generale della *mine-ness dell'esperienza* non saremo mai in grado di comprendere cosa ha da dire il paziente schizofrenico circa i mutamenti nella sua esperienza. Ci risulterà solo “strano” e saremo solo in grado di classificare tali esperienze come deliri, cioè, come asserzioni evidentemente false sulla realtà. [...] Così, se i pazienti riferiscono di un cambiamento nella struttura della loro esperienza (del tipo: “non me”, “non unità”, “non identità”, “tempo frammentato”), dovremmo provare a far corrispondere alle loro asserzioni dei concetti appropriati. E questi possiamo apprenderli da Kant¹⁴.

La *mine-ness* dell'esperienza, il fatto che non vi sia alcuna rappresentazione che il soggetto non possa accompagnare con il pensiero e dire sua, fornirebbe, quindi, quella norma positiva, universale, rispetto alla quale le condizioni anormali, di deviazione, degli schizofrenici otterrebbero tutto il loro senso. I disturbi dell'Io verrebbero finalmente compresi alla luce dell'unità dell'appercezione, al prezzo però di un sottile, ma non per questo insignificante, mutamento di ciò che va inteso sotto il nome di ‘esperienza’: se nella *Critica della ragion pura* l'esperienza è il processo con cui viene a costituirsi la conoscenza di un oggetto, e l'unità trascendentale dell'appercezione ha, in questo processo, il ruolo di salvaguardare la coscienza, nell'atto della sintesi, dalla dispersione nel molteplice dell'intuizione, in Spitzer, invece, l'esperienza sembra essere subordinata a una concezione realistica del mondo e avere il significato della percezione conforme allo stato delle cose, di modo che l'unità trascendentale dell'autocoscienza assume la funzione superegoica di far aderire l'individuo al sano buon senso.

sensibile”, afferrabili con un sentimento del reale, con un carattere di obiettività); nelle rappresentazioni ci sono presenti *come immagini* (sono assenti, hanno carattere di soggettività)» (*ivi*, p. 65).

11 SPITZER, *Kant on Schizophrenia*, cit., p. 52.

12 *Ivi*, p. 54.

13 *Ivi*, p. 52.

14 *Ivi*, pp. 54-55.

2. L'inserzione del pensiero

Spitzer non è stato l'unico ad aver tentato negli anni '90 la fondazione di quella che potremmo chiamare una 'psicopatologia trascendentale'¹⁵. Ciononostante, è il suo saggio ad aver ricevuto le attenzioni maggiori. Pur avendo ristretto il campo di indagine al solo sintomo dell'inserzione del pensiero, diversi studiosi si sono lasciati ispirare dal saggio di Spitzer. Certo, il loro numero è a dir poco esiguo: se ne contano non più di tre¹⁶. Ci concentreremo nel seguito su due di questi tre autori, Chadwick e Young, non avendo Golob apportato novità sostanziali al dibattito.

Dobbiamo prima di tutto dire qualcosa sull'inserzione del pensiero. Mellor, sulla scia del trattato di *Psicopatologia generale* di Jaspers, la descrive così:

Il paziente ha esperienza di pensieri che non hanno la qualità di essere suoi. Jaspers ascrive questa, insieme ad altre esperienze indotte [*made experiences*], a una perdita o a una riduzione di consapevolezza nell'eseguire le proprie attività. Fenomenologicamente, questa deve essere, con tutta probabilità, l'ultima e irriducibile forma dell'esperienza. I pazienti si lamentano regolarmente di qualche agente esterno che impone, con mezzi diversi, i pensieri alle loro menti passive¹⁷.

- 15 Un progetto affine è stato intrapreso dal Paul Hoff, autore nel 1988 di una tesi di dottorato dal titolo *Der Krankheitsbegriff in der Psychiatrie aus transzendentalphilosophischer Sicht*, discussa all'Università di Monaco. Negli anni successivi all'addottoramento, gli sforzi di Hoff sono stati diretti all'introduzione nella psicopatologia di una prospettiva trascendentale che impedisse a questa disciplina di assumere due approcci clinici potenzialmente nocivi, l'uno realista, l'altro idealista. Con il primo, avvisa Hoff, si corre il rischio di identificare i sintomi osservabili con la malattia stessa o, peggio ancora, con il malato in persona, oltando del tutto l'«esperienza interna» e l'individualità di quest'ultimo. Con il secondo, invece, si corre il rischio di trattare le diverse specie di malattie mentali come entità ontologiche invariabili. Per Hoff il concetto di trascendentale ha la sua importanza sul piano prettamente metodologico e andrebbe assunto prima di tutto per il suo potenziale antidogmatico (cfr. P. HOFF, *Erkenntnistheoretische Vorurteile in der Psychiatrie*, in «Fundamenta Psychiatrica», n. 3, 1989, pp. 141-150; Id., *Transcendental Philosophy and Its Relevance to the Foundations of Psychopathology*, in SPITZER, MAHER (eds.), *Philosophy and Psychopathology*, cit., pp. 210-220; HOFF, *Der Begriff der psychischen Krankheit aus der sicht der fichteschen Transzendentalphilosophie*, in «Daimon», n. 9, 1994, pp. 173-191). Di recente, Hoff è tornato su queste tematiche nel saggio *Von Kant zu Fichte. Transzendentes Denken und die Grundlegung von Psychiatrie und Psychotherapie im 21. Jahrhundert*, in M. IVALDO, H.G. VON MANZ, I. RADRIZZANI (hrsg.), *Vergegenwärtigung der Transzendentalphilosophie. Das philosophische Vermächtnis Reinhard Lauths*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2017, pp. 273-290. Un altro studioso da segnalare è Edward M. Hundert, che nello stesso periodo ha tentato di ridefinire le psicosi in termini di «disordini del pensiero formale», appellandosi anch'egli alla dottrina kantiana degli elementi, ma trattandola nella prospettiva della psicologia genetica di Piaget (cfr. E.M. HUNDERT, *Philosophy, Psychiatry and Neuroscience. Three Approaches to the Mind*, Clarendon Press, Oxford 1989; Id., *Are Psychotic Illness Category Disorders? Proposal for a New Understanding and Classification of the Major Forms of Mental Illness*, in SPITZER, MAHER (eds.), *Philosophy and Psychopathology*, cit., pp. 59-70).
- 16 R.F. CHADWICK, *Kant, Thought Insertion, and Mental Unity*, in «Philosophy, Psychiatry, & Psychology», 1, n. 2, 1994, pp. 105-113; G. YOUNG, *Kant and the Phenomenon of Inserted Thoughts*, in «Philosophical Psychology», 19, n. 6, 2006, pp. 823-837; S. GOLOB, *Kant and Thought Insertion*, in «Palgrave Communications», 3, 2017, <<https://doi.org/10.1057/palcomms.2016.108>>.
- 17 C.S. MELLOR, *First Rank Symptoms of Schizophrenia*, in «British Journal of Psychiatry», n. 117, 1970,

Mellor riporta subito dopo il caso di una casalinga di 29 anni che afferma:

Guardo fuori dalla finestra e penso che il giardino sia bello e che l'erba sia fresca, ma il pensiero di Eammon Andrews viene nella mia mente. Non ci sono altri pensieri lì, solo i suoi... Lui tratta la mia mente come uno schermo e mostra i suoi pensieri su di esso così come si mostra un'immagine¹⁸.

Altre testimonianze possono essere tratte da Leff e Isaacs: «Sembra che il pensiero di altre persone sia stato trasferito nella mia mente»; «I pensieri vengono nella mia mente dallo spazio cosmico»; «Raccoglio i pensieri dalle altre persone. È come essere una stazione ricevente»¹⁹.

L'inserzione del pensiero non va scambiata né per una forma di ossessione, né per una specie di suggestione. I pensieri ossessivi si impongono alla mente in modo perentorio, ma il soggetto, pur provando un senso di impotenza nei loro confronti, non li percepisce come estranei, come provenienti dall'esterno. Mentre chi soffre di ossessione è forzato a pensare qualcosa contro la sua volontà, chi soffre di schizofrenia assiste passivamente a pensieri che, in quanto pensati nella sua mente da qualcun altro, non riconosce suoi. In un certo senso, è come se lo schizofrenico fosse portato ad avere una rappresentazione sensibile del pensiero, che viene 'osservato, ascoltato' come se fosse riprodotto su un *medium* esterno. Riguardo alla possibile comunanza con la suggestione, occorre tracciare una differenza simile alla precedente: la sensazione di essere stati influenzati nel pensare una certa cosa non comporta quel senso di estraneità nei confronti dell'attività stessa del pensiero che ritroviamo, per l'appunto, in alcuni casi di schizofrenia.

Chadwick individua due possibili spiegazioni per la comprensione di questo fenomeno. La prima fa capo a Stephens e Graham ed è incentrata sul concetto di *agency*²⁰; la seconda fa capo a Kant, o meglio a una certa lettura di Kant, ed è incentrata su un «criterio dell'unità mentale» dato dalla sintesi di «stati cognitivi»²¹.

Stephens e Graham si sono rivolti all'inserzione del pensiero per mettere in luce alcuni aspetti dell'autocoscienza solitamente lasciati in ombra dalla psicologia. A un primo livello di analisi, il concetto di autocoscienza sembra comprendere al suo interno due elementi: 1) un Io consapevole degli accadimenti psichici; 2) un Io consapevole di essere il soggetto di tali accadimenti. Al primo danno il nome di «introspezione», al secondo di «soggettività». Una prima ipotesi da vagliare è che l'inserzione del pensiero sia causata dalla disgiunzione di questi due elementi. Dando forma alla cosiddetta *separability thesis*, si può allora dire che, nella misura in cui la funzione osservatrice dell'autocoscienza non coincide più con la sua funzione riflessiva, si verifica una «perdita dei confini dell'Io» (di freudiana memoria)

p. 17.

18 *Ibid.*

19 J.P. LEFF, A.D. ISAACS, *Psychiatric Examination in Clinical Practice*, Blackwell Scientific Publications, Oxford 1978, p. 57.

20 Cfr. G.L. STEPHENS, G. GRAHAM, *Self-consciousness, Mental Agency, and the Clinical Psychopathology of Thought Insertion*, in «Philosophy, Psychiatry, & Psychology», 1, n. 1, 1994, pp. 1-10.

21 CHADWICK, *Kant, Thought Insertion, and Mental Unity*, cit., p. 110.

e una «collocazione erronea» (*mislocation*) dei pensieri in un altro soggetto²². Stephens e Graham sottolineano però l'inappropriatezza di questa tesi, la quale, in effetti, sembra attagliarsi meglio alla 'diffusione' del pensiero che non alla sua 'inserzione'. L'Io non manca della consapevolezza di essere il soggetto delle rappresentazioni mentali: anzi, il senso di alienazione che prova è dovuto proprio al fatto che questa consapevolezza resta ben salda. I confini dell'Io non sono persi, sono violati. Gli schizofrenici non negano di aver avuto certi pensieri, piuttosto negano di averli pensati. Non c'è qualcuno che pensa 'per' loro, ma qualcuno che pensa 'in' loro. Bisognerà quindi dire che a venir meno nello schizofrenico è, più che il *sense of subjectivity*, il *sense of agency*, la consapevolezza di essere l'autore del pensiero. Tale consapevolezza è dunque alla base dell'attribuzione delle rappresentazioni al mio me stesso e costituisce la terza componente che, insieme all'introspezione e alla soggettività, completa il concetto di autocoscienza.

Naturalmente, non basta affermare che lo schizofrenico non si riconosce autore delle proprie rappresentazioni mentali. Si rischierebbe di accomunare l'inserzione del pensiero ad alcune esperienze piuttosto frequenti, come gli *out of blue thoughts*, quei pensieri che, come suggerisce Nietzsche in una delle sue invettive, «vengono quando vogliono loro»²³, e i *willy-nilly thoughts*, quella sorta di sottofondo continuo della mente, quel brusio o mormorio indistinto che potremmo paragonare alle *petites perceptions* leibniziane²⁴. A definire l'inserzione del pensiero non basta, dunque, il misconoscimento dell'atto del pensare, ma è richiesta anche l'attribuzione di questo atto a un altro soggetto: un punto rispetto al quale né Stephens e Graham, né gli altri autori qui indagati, hanno saputo dare risposte, o anche solo avanzare ipotesi.

Ora, a fianco all'*agency account*, che considera la consapevolezza dell'atto del pensare parte integrante del concetto di autocoscienza, Chadwick esamina un *cognitive account* di matrice kantiana, formulato da Kitcher²⁵, che non considera l'autocoscienza qualcosa di dato a priori, ma una «unità mentale» risultante dalla sintesi di «stati cognitivi».

Polemizzando con Strawson, che fonda sull'autocoscienza la possibilità dell'Io di dire «sue» le rappresentazioni, Kitcher porta all'attenzione il seguente passo della *Critica della ragion pura*:

Infatti, le rappresentazioni molteplici, date in una certa intuizione, non sarebbero tutte insieme mie rappresentazioni, se tutte insieme non appartenessero a una autocoscienza, cioè, in quanto mie rappresentazioni (benché non sia cosciente di esse come tali) [*ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin*], devono necessariamente essere conformi alla condizione sotto la quale soltanto possono raccogliersi [*zusammenstehen*] in una autocoscienza universale, poiché altrimenti non mi potrebbero appartenere²⁶.

22 STEPHENS, GRAHAM, *Self-consciousness, Mental Agency, and the Clinical Psychopathology of Thought Insertion*, cit., pp. 2 sgg.

23 Cfr. F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Torino 2015, § 17.

24 Entrambe le espressioni sono tratte da H.G. FRANKFURT, *The Importance of What We Care About: Philosophical Essay*, Cambridge University Press, New York 2007, p. 59.

25 Cfr. P. KITCHER, *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford University Press, New York 1990.

26 I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auf. 1787), in *Gesammelte Schriften*, Ab. I, Bd. III, De Gruyter,

All'interno di questo passo, Kitcher mette l'accento sul fatto che l'«esser-mio», la *mine-ness* delle rappresentazioni non dipende dalla coscienza di queste stesse rappresentazioni. La determinazione dell'«esser-mio» è data dalla «conformità» alla sintesi e al raccoglimento in una sola autocoscienza, non dal fatto che l'autocoscienza le riconosca sempre come «sue». L'«Io penso» non ha il dovere di accompagnare tutte le mie rappresentazioni; ha semmai il dovere di «poterlo» fare. Da qui, Kitcher giunge a dire che gli stati cognitivi si trovano raccolti in un'unica autocoscienza «perché» si trovano in connessione gli uni con gli altri, definendo poi tale connessione «tematica» (*contentual*)²⁷. Non è quindi l'appartenenza a una sola e unica autocoscienza a essere condizione di possibilità della sintesi, ma, al contrario, è la sintesi a essere condizione di possibilità dell'autocoscienza.

Viene da chiedersi, allora, se l'inserzione del pensiero possa essere interpretata come il fallimento di tale «connessione tematica». È la mancata adesione di alcuni stati cognitivi a un tema a spingere gli schizofrenici a non ascrivere tali stati a loro stessi? Chadwick non ritiene questa soluzione soddisfacente. Il parametro del tema è ripetutamente violato dagli eventi del mondo esterno, ma questo non provoca di norma un disturbo schizofrenico.

Per parte nostra, aggiungiamo, in primo luogo, che la necessità di un tema restituisce un concetto kantiano di sintesi piuttosto limitato. La sintesi si applica a un molteplice di rappresentazioni di vario genere, sia esso intuitivo o concettuale, e, nel primo caso, sia esso sensibile o non sensibile (vale a dire il molteplice puro, dato a priori)²⁸. In secondo luogo, aggiungiamo che la lettura di Kitcher capovolge di fatto la dottrina kantiana, poiché, in verità, il concetto di sintesi presuppone l'unità dell'autocoscienza. Kant scrive:

La congiunzione [*Verbindung*] è la rappresentazione dell'unità sintetica del molteplice. La rappresentazione di questa unità non può nascere dalla congiunzione; al contrario, l'unità, aggiungendosi alla rappresentazione del molteplice, comincia col rendere possibile il concetto di congiunzione²⁹.

Questa unità è, per l'appunto, l'unità sintetica o trascendentale dell'autocoscienza – alla quale potremmo aggiungere gli attributi di «pura», «originaria» e «a priori» – unità che va distinta dall'unità di sintesi trasmessa all'immaginazione dai concetti puri dell'intelletto. L'unità sintetica o trascendentale dell'autocoscienza è la condizione affinché le molteplici rappresentazioni sensibili date in un'intuizione, di cui potrei anche non avere coscienza, possano raccogliersi in un'autocoscienza universale e oggettiva. Questa unità assicura, cioè, che tutte le rappresentazioni date attraverso l'intuizione siano pensabili, benché non siano ancora pensate.

L'unità del molteplice non è ancora un molteplice unito, ma è l'unità che afferisce al

Berlin 1962, d'ora in poi *KrV*, B 132.

27 Cfr. KITCHER, *Kant's Transcendental Psychology*, cit., pp. 117 e ss.

28 KANT, *KrV* B 130.

29 *Ivi*, B 131.

molteplice in quanto molteplice: è un'unità 'sintetica', 'trascendentale', il che significa che il molteplice, sebbene preceda il pensiero e l'atto della spontaneità dell'intelletto, si trova, già solo per il fatto di essere dato, nella condizione di poter essere unificato, sintetizzato. Essa non sta a indicare la possibilità della congiunzione, ma la condizione necessaria alla congiunzione stessa per divenire possibile, cioè la predisposizione del molteplice intuitivo a essere congiunto in una sintesi appercepita. Le rappresentazioni, scrive Kant, «debbono poter essere congiunte in un'unica coscienza»³⁰.

Il 'dovere' del 'potere': non appena date al soggetto, deve obbligatoriamente prodursi la possibilità che le molteplici rappresentazioni dell'intuizione siano congiunte in un'unica coscienza, se si vuole che da esse sorga una conoscenza. Nucleo morale della filosofia teoretica di Kant che non è stato ancora adeguatamente indagato dalla critica.

L'unità dell'autocoscienza che possiede il concetto dell'oggetto è, in qualche modo, anteposta a se stessa, in qualità di sintetica, trascendentale, presente in modo virtuale nel molteplice non ancora toccato da alcuna sintesi, in quanto questo «cade necessariamente sotto l'unità sintetica dell'appercezione»³¹ non appena è dato nell'intuizione.

L'unità del molteplice non rappresenta, dunque, un'unità data, ma la 'congiungibilità', la 'sintetizzabilità' del molteplice, che Kitcher attribuisce erroneamente al molteplice stesso.

Si è parlato di «connessione tematica»: proprio l'appercezione pura è paragonata da Kant all'«unità del tema in un pezzo teatrale, in un discorso, in una favola»³². Il molteplice di per sé è atematico, «rapsodico» direbbe Kant. Il problema dell'inserzione del pensiero ci rimanda quindi nuovamente al concetto di autocoscienza e all'impostazione datagli da Stephens e Graham.

È vero che in un passo della prima *Critica* Kant afferma che si può non essere coscienti della sintesi³³. Non bisogna però dimenticare che l'opera è una teoria della conoscenza, non una *theory of mind*, come spesso viene letta dai filosofi anglo-americani, e che al suo interno Kant tiene distinti, come da tradizione, un lato della coscienza soggettivo, particolaristico, sede dell'opinione, e un lato oggettivo, universalistico, sede del sapere. L'unità di sintesi del concetto implica, certo, «la coscienza di questa sintesi»³⁴, ma non la implica necessariamente. Se tale coscienza è presente, allora in corrispondenza del concetto si avrà l'unità dell'autocoscienza universale e oggettiva; se tale coscienza è assente, il concetto non sarà allora propriamente appercepito, ma resterà in certo grado ancora oscuro³⁵.

L'articolo di Chadwick si conclude con un nulla di fatto. Evidenziati i punti deboli di entrambe le ipotesi, rimanda a ulteriori studi.

Young ha ripreso in mano la questione nel 2006 e l'ha discussa focalizzandosi di

30 *Ivi*, B 136-137.

31 *Ivi*, B 143.

32 *Ivi*, B 114.

33 Cfr. *Ivi*, B 130.

34 *Ivi*, B 133.

35 Cfr. C. LA ROCCA, *L'intelletto oscuro. Inconscio e autocoscienza in Kant*, in Id. (a cura di), *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, Edizioni ETS, Pisa 2007.

nuovo sul concetto di *agency*. Egli riprende, in buona sostanza, la distinzione tra *sense of subjectivity* e *sense of agency* tracciata da Stephens e Graham, proponendola però nelle vesti della coppia *ownership/authorship*. Portati sul terreno della filosofia kantiana, questi concetti sono saldati da Young in modo tale che la coscienza di un pensiero è per lui un tutt'uno con la coscienza dell'attività stessa del pensare. Come spiegare allora l'assenza di *authorship* nello schizofrenico, cioè la mancata coscienza di questa attività, che è pur presente, in quanto lo schizofrenico non avrebbe altrimenti nemmeno l'esperienza di quel pensiero che giudica non-suo? Young attribuisce un carattere di «globalità» all'esperienza. Il molteplice fenomenico, una volta sottoposto alla sintesi dell'immaginazione e all'unità di sintesi delle categorie, diviene una rappresentazione globale. Fatta questa premessa, Young ritiene che i pensieri giudicati «alieni» dagli schizofrenici facciano ancora parte di una rappresentazione globale, nella misura in cui possono essere giudicati come tali solo se messi in relazione ad altri pensieri «non-alieni». La causa dell'inserzione del pensiero potrebbe quindi essere rintracciata, secondo Young, non tanto nella mancata sintesi dell'immaginazione, quanto in una «interruzione» (*disruption*) della sua spontaneità. Questa interruzione «potrebbe colpire la coscienza che il soggetto ha di essere coinvolto nell'attività di pensare quel pensiero»³⁶ che giudica alieno.

Anche nella lettura che Young dà della filosofia kantiana ci sono non pochi problemi, a partire dalla saldatura tra l'essere cosciente di un pensiero e l'essere cosciente di aver «iniziato», «innescato» (*initiated*) quel pensiero, una saldatura che porta di fatto Young a inglobare il concetto di *authorship* in quello di *ownership*, tant'è che parla di «owned-as-in-experienced» e di «owned-as-in-initiated»³⁷. Sembrerebbe, invece, che per Kant l'esser-mio delle rappresentazioni preceda la coscienza che si può avere di esse, ed è garantito da un'unità sintetica e trascendentale che virtualmente le fa proprie non appena intuite. Ma c'è un ulteriore motivo problematico nella lettura di Young, dato dall'uso del concetto di spontaneità. Il fatto che Young ritenga possibile che la sintesi possa mancare a un certo punto di spontaneità, lascia intendere che egli attribuisce a questo concetto il significato di 'intenzionalità', 'volontà', che non corrisponde propriamente al significato kantiano.

3. *Follia e filosofia critica*

Gli autori fin qui indagati hanno commisurato l'inserzione del pensiero al lato prettamente intellettuale del soggetto kantiano. Data la natura del fenomeno, essi si sono a buon diritto rivolti alla facoltà dell'intelletto e all'unità dell'appercezione, quale «principio supremo»³⁸ del suo uso. Tuttavia, hanno così tralasciato l'elemento sensibile del senso interno, con il quale si sarebbe potuto formulare un'ipotesi più plausibile. Se compresa rispetto alla sola appercezione, l'inserzione del pensiero si riduce alla proposi-

36 YOUNG, *Kant and the Phenomenon of Thought Insertion*, cit., p. 834.

37 *Ivi*, p. 825.

38 *Id.*, *KrV* B 136.

zione: «Penso che non sono io a pensare», la cui forma contraddittoria potrebbe essere dichiarata da Kant solo apparente, poiché l'«Io penso» continua ad accompagnare le mie rappresentazioni, anche la rappresentazione di un me non-pensante. Commisurato alla sola facoltà dell'intelletto, il sintomo viene depurato dalla presenza dell'Altro, che sembra, al contrario, centrale nelle narrazioni dei soggetti schizofrenici. Per rimuovere dall'inserzione del pensiero l'etichetta di «delirio», Spitzer ipotizzava che l'attribuzione delle rappresentazioni a un altro soggetto fosse una sorta di compensazione secondaria, la razionalizzazione di una estraneità di fondo che non ha, di per sé, nulla di delirante. Affinando questa ipotesi, si potrebbe dire che non è l'Altro in quanto tale ad avere carattere compensatorio, ma solo la figura particolare che incarna, come nel caso della casalinga riportato da Mellor, che lo identifica in Eammon Andrews. Proprio la presenza di questo Altro potrebbe essere spiegata come un cortocircuito all'interno di quell'equilibrio posto da Kant tra l'«io che pensa» e l'«io che intuisce se stesso» attraverso la forma del senso interno, il tempo³⁹. Secondo un tratto schizoide intrinseco alla stessa dottrina kantiana, il soggetto non può conoscersi senza divenire sempre anche altro da sé, ossia fenomeno. L'«io che pensa» e l'«io che intuisce se stesso», benché «costituiscono un unico soggetto», si diversificano, in quanto l'uno esprime la coscienza del proprio essere – non di come è in sé, né di come appare a sé, ma solo del suo mero esistere – mentre l'altro esprime l'auto-afezione attraverso cui il soggetto diventa 'per' se stesso fenomeno 'di' se stesso. Questi due lati sono entrambi presenti nella conoscenza di sé:

Io, quale intelligenza e soggetto pensante, conosco me stesso come oggetto pensato, perché sono anche dato a me stesso nell'intuizione, non però come sono di fronte all'intelletto, ma quale appaio a me stesso, alla stessa stregua degli altri fenomeni⁴⁰.

Viene da chiedersi, quindi, se nella schizofrenia non venga a crearsi un disequilibrio tale per cui l'alterità del proprio essere fenomenico finisce per coincidere con il soggetto che determina tale essere, in quanto lo pensa e lo sottopone alle categorie dell'intelletto. È come se lo schizofrenico prendesse l'effetto del pensiero sul senso interno per il pensiero stesso, che diviene quindi qualcosa di percepito e di (ri)pensato come non-proprio. Una specie di cortocircuito per cui l'oggetto pensato è lo stesso soggetto pensante, al quale il pensiero appare come non-suo in quanto ne ha sensazione. Andando oltre, si potrebbe poi ipotizzare che, cadendo all'interno della sensibilità, il pensiero trascini con sé il rapporto strutturale che ha con quest'ultima, all'interno del quale figura come facoltà determinante, cosicché il soggetto si sente espropriato anche della forma del senso interno, del tempo, che risulta ormai il tempo di quell'Altro che pensa in lui e nel quale non si riconosce. Questo potrebbe spiegare la sensazione, provata da alcuni schizofrenici, di atemporalità delle cose, se non di frammentazione o di coagulazione del tempo.

Certo, da questa e dalle altre ipotesi fin qui percorse la filosofia trascendentale ne esce convalidata in ogni suo aspetto. Come l'eccezione conferma la regola, l'esperienza

39 *Ivi*, B 155.

40 *Ibidem*.

deviata dello schizofrenico conferma l'esperienza normata del soggetto kantiano, ligio al canone della ragione. Ben altra operazione teorica sarebbe quella che, invece di commisurare la malattia della mente alla filosofia trascendentale, inverte la prospettiva e commisuri la filosofia trascendentale alla malattia della mente.

Con l'intento di esporre alcune riflessioni che vanno in questa direzione, poniamo preliminarmente la seguente domanda: che cos'è la malattia all'interno del sistema critico delle facoltà? Nel progetto teorico di Spitzer, erano le condizioni stesse di possibilità dell'esperienza a dover essere riguardate come la sede del disturbo schizofrenico; nello specifico, l'intelletto, o meglio il «punto supremo»⁴¹ a cui deve essere ricondotto ogni uso dell'intelletto. Kant avrebbe con molta probabilità obiettato che le esperienze descritte dagli schizofrenici dipendono da un *lapsus iudicii*, da una cattiva applicazione dei concetti puri da parte di un soggetto indocile sul quale, a causa della malattia, la «perspicacia» e la «capacità di controllo»⁴² della filosofia critica non hanno avuto sufficientemente presa. La psichiatria sognata da Spitzer verrebbe così fatta ricadere da Kant al livello della «logica applicata», avendo a proprio oggetto, più che presunte patologie dell'intelletto, l'uso patologico che di questo si può fare in concreto, e dovendo occuparsi quindi soltanto delle «condizioni accidentali del soggetto» che possono «impedire o favorire quest'uso e che comunque possono derivare soltanto dall'esperienza»⁴³. Più che una manifestazione della deformazione del trascendentale, i sintomi della schizofrenia sarebbero riconducibili a un «abuso trascendentale delle categorie, che è semplicemente un errore del giudizio non adeguatamente controllato dalla critica»⁴⁴. Con questo non si vuole dire che la malattia in sé è un'illusione, ma che, data la malattia, il soggetto produce tutta una serie di giudizi illogici, o di giudizi, sì, logici, ma scorretti nel loro contenuto trascendentale. La malattia porterebbe, insomma, il marchio dell'empirico, ossia dello psicologico, nel senso deteriore che la filosofia critica attribuisce al termine. Ogni influsso che l'intelletto subisce dall'esterno – nella follia, a esercitarlo è per lo più l'immaginazione – dipende da qualcosa che impedisce al soggetto di liberarsi dai tratti soggettivi della propria soggettività⁴⁵. Ogni giudizio scorretto, che sia tale sotto il profilo della forma o sotto quello del contenuto, è imputabile alla coscienza empirica che non ha saputo adeguatamente elevarsi alla coscienza universale e oggettiva, rimanendo al di qua della soglia che separa la percezione dall'appercezione.

Si potrebbe però a questo punto dire che le condizioni di possibilità della conoscenza, se questa deve essere conoscenza di qualcosa 'per qualcuno', sono a loro volta condizio-

41 *Ivi*, B 134, nota.

42 *Ivi*, B 174, A 135. La logica applicata avrebbe più senso come parte della logica trascendentale che come parte della logica generale, visto che in quest'ultima non si può stabilire alcuna regola che determini a priori il caso di applicazione del concetto, essendo tale applicazione demandata all'ingegno, al dono naturale del giudizio.

43 *Ivi*, B 78-79, A 54-55.

44 *Ivi*, B 352, A 296.

45 «La mania [*Manie*] è un corso arbitrario di pensieri, che ha la propria regola (soggettiva), ma che va contro le regole (oggettive) conformi alle leggi dell'esperienza» (KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Gesammelte Schriften*, Ab. I, Bd. VII, G. Reimer, Berlin 1973, 202).

nate dalle circostanze empiriche che permettono o meno l'applicazione di regole. L'intelletto sarà predisposto al buon uso, vale a dire all'uso empirico, l'unico concessogli, e avrà al contempo conquistato il diritto di potersi riferire a priori a oggetti di esperienza possibile, solo se il soggetto si sarà lasciato disciplinare dalla dottrina trascendentale del giudizio⁴⁶ e avrà permesso allo schematismo di sclerotizzare la sua immaginazione. A far venir meno quel carattere di necessità delle categorie che Kant vanta di aver stabilito contro Leibniz⁴⁷, basterebbe, per l'appunto, che l'oggettività del giudizio dipendesse da una prestazione soggettiva, che fosse richiesta una qualche perizia, una qualche arte nel processo di costituzione dell'esperienza, a dispetto di ogni professata spontaneità – l'«arte celata nel profondo dell'anima»⁴⁸ dello schematismo, che Kant assegna alla natura per non doverla riconoscere un effetto della sua dottrina filosofica. Ma ciò è attestato dalla presenza stessa dell'errore e, ancor più, da quella della follia. Quest'ultima, più che essere un mero accidente del processo di costituzione dell'esperienza, e degli elementi trascendentali che vi prendono parte, è il motivo per cui la filosofia critica, in qualità di rimedio (di farmaco) è stata dapprincipio pensata. La ragione pura, la logica assurta a organo della conoscenza, è la ragione folle dello *Schwärmer*, è la componente teoretica del fanatismo religioso, il grado più alto di malattia mentale che possa affliggere l'uomo⁴⁹. In una *Reflexion* datata tra il 1776 e il 1778, la critica è assimilata a una profilassi da adottare per difendersi da una malattia congenita della ragione:

Die Critik der reinen Vernunft ist ein Präservativ vor eine Krankheit der Vernunft, welche ihren Keim in unserer Natur hat. Sie ist das Gegentheil von der Neigung, die uns an unser Vaterland fesselt (heimweh). Eine sehnsucht, uns ausser unserm Kreise zu verlieren und Andre Welten zu beziehen⁵⁰.

È questo insano desiderio di sapere ciò che la filosofia critica, al pari di una dietetica, è chiamata a contrastare, architettando un «sistema precauzionale e di autoesame»⁵¹, un dispositivo correttivo da applicare alle anime naturalmente folli degli uomini. Kant ne parla a Moses Mendelssohn come di un «catartico»⁵², e non si riferisce alla purificazione dell'anima dalle passioni, ma ai purganti che venivano somministrati ai ricoverati nei *Narrenhospitalen*.

46 «Ma se la *logica generale* non è in grado di impartire prescrizione alcuna al giudizio, lo stesso non si può dire per quanto concerne la *logica trascendentale*; quest'ultima sembra, al contrario, avere proprio il compito specifico di rendere esatto e sicuro il giudizio nell'uso dell'intelletto puro, per mezzo di regole determinate» (Id., *KrV* B 174, A 135).

47 Cfr. Id., *KrV* B 167-168.

48 *Ivi*, B 180-181, A 141.

49 Cfr. Id., *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, in *Gesammelte Schriften*, Ab. I, Bd. II, De Gruyter, Berlin 1969, p. 267.

50 Id., *Handschriftlicher Nachlass*, in *Gesammelte Schriften*, Ab. III, Bde. XIV-XXXIII, De Gruyter, Berlin 1925-1938, XVIII, pp. 79-80.

51 Id., *KrV* B 739, A 711.

52 «[...] la semplicità di un intelletto sano ma non istruito ha bisogno solo di un *organon* per raggiungere la comprensione [*Einsicht*]; il sapere apparente [*Scheineinsicht*] di una mente corrotta, invece, ha bisogno prima di un *catarticon*» (Br 71).

De Martino correla la posizione del «supremo principio» dell'unità trascendentale dell'autocoscienza al «supremo rischio» di perdere questa unità⁵³:

Questo rischio insorge allorché la persona, in luogo di serbare la propria autonomia rispetto ai contenuti, abdica al suo compito, lasciando che i contenuti si facciano valere fuori della sintesi, come *elementi* non padroneggiati, come *dati* in senso assoluto. [...] Kant assumeva come *dato* storico e uniforme l'unità analitica dell'appercezione, cioè il pensiero dell'io che non varia con i suoi contenuti, ma che li comprende come suoi, e di questo dato pose la condizione trascendentale nell'unità sintetica dell'appercezione⁵⁴.

Lo scenario che si profila dall'interno del sistema kantiano è dunque quello di un «me stesso variopinto e differente, alla stregua delle rappresentazioni di cui ho coscienza»⁵⁵. Secondo De Martino, che forse non distingue adeguatamente il piano soggettivo da quello oggettivo della soggettività, non costituirebbe per Kant un «reale rischio esistenziale», ma soltanto un «argomento polemico»⁵⁶. Ad ogni modo, ciò non toglie che il pericolo di veder svanire la presenza non si sia fatto avanti a Kant, sotto altra forma, «dal di fuori» del suo sistema filosofico, e non sia stato ciò per cui, e contro cui, egli ritenne necessario pensare questo stesso sistema. La *Schwärmerei*, l'esaltazione fanatica a cui il pensatore corre il rischio di cedere facendo metafisica, rappresenta quella crisi originaria che ha motivato la filosofia critica come tecnica magica di riscatto della presenza, della quale la filosofia trascendentale è il prodotto.

53 E. DE MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 158.

54 *Ivi*, pp. 158-159.

55 KANT, *KrV/B* 134.

56 «[...] il “me variopinto” (cioè la presenza che passa con ciò che passa e che si annienta in questo annientarsi della sua potenza di oggettivazione) è assunto non già come rischio reale, ma come conseguenza assurda che deriverebbe dal mancato riconoscimento dell'unità sintetica originaria dell'appercezione» (DE MARTINO, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, cit., p. 19).

