

Il racconto come luogo d'incontro con l'altro

GIORGIO LECCARDI

Summary – THE TALE AS PLACE OF “MEETING” WITH THE OTHER. The man is essentially a social being as he is a being endowed with word, with an oral language. These two peculiarities creatively meet in the tale that, before everything, is a to tell ourselves to someone. The story appears therefore a fundamental way of the daily meeting with the other. The attempt is that to analyze in general the tale as moment of meeting with the other-from-itself and within the psychotherapeutic relationship.

Keywords: TALE, SETTING, SOCIAL FEELING

I. Il racconto e l'analisi

«Non sei fregato completamente finché hai una buona storia da parte e qualcuno a cui raccontarla». Così Max, con in mano la custodia dove tiene riposta accuratamente la sua fidata tromba, apre il racconto narrato ne “La leggenda del pianista sull’oceano”. Inizia a narrare la sua storia, quella “buona”, e così, poco per volta, si ritrova, non si perde del tutto, non è “fregato completamente”. Raccontando riesce, alla fine, a non vendere la sua tromba e, come una moderna Sharazad, a non lasciarsi sfuggire la propria vita, rinviando il momento della morte, in questo caso non fisica, ma esistenziale.

All’interno di un rapporto analitico può sembrare paradossale, a volte, interrogarsi su *chi effettivamente sia il paziente e chi il terapeuta, su chi dei due stia in realtà curando e su che cosa significhi lo stesso concetto di “cura”*. Una cosa, però, è abbastanza certa: il terapeuta e il paziente sono immersi in un racconto. Ma ci domandiamo: «*Chi racconta, a chi racconta, perché racconta, che cosa racconta, perché proprio “ora” e in “questo contesto?”*». Tutti gli incontri tra due o più individui e, in modo particolare, tutti gli incontri tra un “terapeuta” e un “paziente” implicano la *costruzione fittizia di una storia*.

II. *La Psicologia Individuale e il sentimento sociale*

In tutti gli scritti di Alfred Adler, che rappresenta il capostipite del modello socioculturale, ritroviamo costanti riferimenti all'ineluttabile natura relazionale dell'uomo, in quanto uno dei fondamenti della Psicologia Individuale consiste nel considerare l'individuo come un *essere sociale*. Altri autori hanno, in seguito, ripercorso i sentieri già battuti da lui. Basaglia ricordava la necessità della *relazione con l'altro* come modalità di ingresso nel mondo [8] e, in sintonia con questa lettura, appare anche il pensiero di Lévinas, che considera la relazione come primaria, così come il movimento che la sottende, considerazione che si viene a costituire come una «eterologia, impegnata a fare della relazione con l'Altro la struttura stessa della realtà» (11, p. 254). La struttura ultima dell'essere risulta essere, dunque, l'assetto societario.

Alcuni temi sviluppati da Lévinas palesano interessanti punti di contatto con il pensiero di Adler. Il filosofo lituano opera, ad esempio, una netta distinzione tra *bisogno e desiderio*. Il bisogno deriverebbe da una *mancanza* propria del soggetto, da una sua carenza che lo spinge a cercare ciò di cui è *mancante* e che, una volta ottenuto, determina sazietà e soddisfazione. Tale mancanza esprime una condizione di *minus* a cui segue, per compensazione, un'*aspirazione alla superiorità*, che mira a un soddisfacimento personale, a un benessere esclusivamente individuale che «contrasta sempre con la cooperazione» (6, p. 72).

Lévinas mette in evidenza, però, come questa forma di compensazione individuale non sia di per sé risolutiva, in quanto manifesta la solitudine ontologica dell'uomo quale espressione stessa dall'esistere: l'atto stesso di esistere, il puro fenomeno d'essere, neutrale, impersonale lasciano l'uomo nella condizione di *malessere*, di *mal d'essere*. Da ciò la necessità d'evasione, la necessità di uscire da tale esistenza anonima. Lévinas sviluppa il suo pensiero nella direzione di un viaggio, un cammino in cui si delinea l'"evasione" che porta dall'esistenza all'esistente (l'uomo) e, attraverso la dinamica del *desiderio*, all'*altro*, anche se in Lévinas l'altro, che è principalmente volto, volto il cui accesso è dato dall'etica, sarebbe anche il luogo dove si rispecchia l'accesso all'idea di Dio.

Il *desiderio* si configurerebbe come movimento diretto verso l'*altro* da parte di un *soggetto* che fuoriesce così dalla propria condizione d'isolamento, dominata dalla dinamica del bisogno e della sua soddisfazione. Nel *desiderio* si ritrova, quindi, vivo il *sentimento sociale*, come responsabilità per altri, essere per altri, che è «capace di far cessare il brusio anonimo e senza senso dell'"il y a"» (16, p. 72).

Il movimento verso l'altro costituisce «la *fine dell'ipseità autosufficiente del medesimo*, *fine* del miraggio della "deiformità"» (5, p. 64), riconoscimento

della fondamentale importanza degli altri, della loro imprescindibilità e, così, ingresso nel mondo abitato [8].

III. *Il racconto come base esistenziale della condivisione*

Alla luce delle precedenti considerazioni, occorre affrontare il rapporto evidenziato tra esistenza e racconto. Per tutta la vita, giorno dopo giorno, ognuno di noi continuamente *si racconta*. Non trascorriamo ovviamente la vita solo a raccontarci: sarebbe riduttivo e semplicistico anche solo ipotizzarlo, dal momento che pensiamo, elaboriamo progetti su noi stessi e su coloro con cui viviamo, sperimentiamo sensazioni, sentimenti, passioni, interveniamo concretamente nel mondo con le nostre azioni.

Tutto ciò che facciamo, ma prima ancora la nostra stessa *presenza*, hanno certamente importanza per gli altri, un certo rilievo per la loro esistenza, basti pensare alla nascita di un bambino il quale, solo per il fatto di esistere, sconvolge radicalmente la famiglia in cui viene a trovarsi, famiglia che, anzi, “nasce” proprio con lui. Tutto ciò che è fatto assume un significato per gli altri, un valore sociale: si potrebbe azzardare che qualsiasi cosa diventa *reale*, nel momento in cui è condivisa con altri, nel momento in cui se ne fa “dono” a un altro: «le cose di cui nessuno sa e che non lasciarono delle tracce, non esistono» (21, p. 473).

Si può condividere un'azione, un desiderio, anche solo un pensiero fuggevole col semplice *fare* qualcosa insieme a un altro, ma ciò, tuttavia, genera, o può generare, equivoci e incomprensioni, può rimanere di per sé incomprensibile fino al momento in cui non è codificato in un linguaggio comune, in un codice universalmente condiviso, anche se non necessariamente verbale.

Condividere, ossia *dividere con altri*, ma anche, più liberamente, *rendere visibile ad altri in un modo comune al mio*, richiede dunque una codificazione, una spiegazione. Cos'è, però, lo *spiegare*, se non quell'atto con cui quanto è accartocciato, piegato, contorto su se stesso, capovolto più e più volte, viene disteso? Con lo spiegare si tolgono le pieghe, pieghe che interrompono il discorso scritto su un immaginario foglio e gli fanno assumere pose strane, improvvise, discordanti con quanto era prima, rendendolo illeggibile. Pieghe che sono quei segni, quei limiti che non *permettono più di mantenersi sullo stesso piano*, perché si viene capovolti, dirottati per seguire il succedersi di quei piani in cui si presenta il foglio, di quei piani immaginari, metaforici che prende il discorso. Lo spiegare è dunque l'aprire il foglio, lo svelare, il livellare, il *porre tutto e tutti sullo stesso piano*, il mondo di chi racconta e il mondo di colui che ascolta. Se questo groviglio viene alla fine sciolto, se i piani vengono riallinea-

ti, se i due interlocutori sono riportati allo stesso livello, ciò avviene grazie alle parole, al racconto stesso che svela.

Sempre più, dunque, il racconto appare come il primo, fondamentale, modo di condividere il proprio pensiero, i propri atti, ciò che siamo insomma. Permette di condividere e di chiarire, così come può essere rappresentato dallo *spiegare* una mappa, rendendo disponibile anche all'altro la stessa cartografia. Permette di fondare una comunicazione, la cui radice, che esprime il concetto fondamentale d'unione, vicinanza, non è casualmente la stessa di comunione, comunità. Se però comunicare, raccontare, ha a che fare con lo spiegare, ciò implica anche un cercare di dare senso a qualche cosa che di per sé non lo ha, o lo ha solo per colui che parla. In tal caso non è tuttavia fruibile se non da questi nel suo personale *uni-verso*, dove tutto ha *un solo verso*, il suo appunto, e non dagli altri insieme a cui abita il mondo.

Dare tale senso, l'aprire la mappa con i suoi punti cardinali, i simboli e i segni bene in evidenza, è dunque possibile solo in quanto vi è una condivisione, in quanto il che di cui si parla è iscritto in un codice condiviso, in un *linguaggio* comune. La "mappa" deve riportare indicazioni chiare per tutti quelli che la stanno usando, altrimenti non serve a nulla, se non a creare ulteriore confusione. Il linguaggio, quindi, «affonda le sue motivazioni nella vita comunitaria» (3, p. 45) ed è ciò che consente il pensiero logico, che necessita di valori universalmente validi. Il codice scelto può essere il più diverso: gesti, parole, sguardi.

Quotidianamente utilizziamo anche una comunicazione non verbale, ma l'uomo, per come lo conosciamo ora, è un uomo "parlante" e ciò proprio perché usa la parola. L'uso della parola non differenzia l'uomo dagli animali solo perché essa è una forma peculiare di comunicazione, ma perché caratterizza in modo specifico l'*essere* uomo, essere inteso sia come *sostantivo* che come *verbo*, uso della parola che non è una caratteristica aggiunta, accessoria, contingente, in quanto costitutiva dell'uomo in quanto tale. Dopo che l'essere umano ha cominciato a parlare, anche le comunicazioni di tipo non verbale rimandano a idee, concetti, rappresentazioni, definizioni che sono tali proprio in quanto poste in essere dalle parole, proprio perché sono parole.

Non è possibile dunque svincolarsi dalla parola, parola che viene anche utilizzata per cercare di dare una forma precisa a ciò che in realtà può essere a fatica schematizzato, risultando dunque spesso inadeguata. Dio, infinito, universo, ma anche amore, gioia, dolore, pesantezza, nausea, sono tutte parole, che cercano di definire quanto non può esserlo o perché è qualcosa d'altro rispetto alle categorie di pensiero umano, comunque dipendente dal linguaggio, o perché riguarda un vissuto soggettivo, intimo, in perenne movimento e che non conosce soluzione di continuità [9]. Il *che* di cui si parla, nel momento stesso in cui

viene espresso è, ma è in modo infedele, privato in realtà della propria essenza poiché limitato dalla parola. Il linguaggio ha dunque senso perché mette in comunicazione individui e per fare ciò sono necessari valori universalmente validi. Questa è, tuttavia, una finzione d'uso e nell'utilizzo di un codice universale, standardizzato, si perde una parte consistente dell'informazione che è insita nella soggettività di chi parla e di chi ascolta.

L'uso di un codice universale non certifica, infatti, non potendola assicurare, la perfetta corrispondenza tra ciò che viene detto e ciò che viene inteso. Chi parla e chi ascolta sono individui, l'uno diverso dall'altro che attribuiscono al codice utilizzato e, più in generale, alla realtà, significati che sono ovviamente personali: «Ma il guaio è che voi, caro, non saprete mai né io vi potrò mai comunicare come si traduca in me quello che voi mi dite [...] Abbiamo usato, io e voi la stessa lingua, le stesse parole. Ma che colpa abbiamo, io e voi se le parole, per sé, sono vuote. Vuote, caro mio. E voi le riempite del senso vostro, nel dirmele, e io nell'accoglierle inevitabilmente, le riempio del senso mio» (19, p. 33).

Ogni racconto risulta essere quindi una traduzione, è un *tra-durre*, che peraltro è anche un *tra-dire*, il messaggio originale, che non verrà mai completamente chiarificato [8], e che resterà, più o meno, nell'ombra. «Una concezione o una maniera particolare di vedere un fatto non coincide mai col fatto in se stesso [...] ciascuno si struttura in rapporto alla visione più o meno distorta, che si è formato delle cose» (4, p. 163). Ciò non toglie, tuttavia, che non si può non dire che raccontare è connaturato all'uomo. Tutti noi lo facciamo, siamo "uomini parlanti". Come si diceva, il raccontare è *esistenziale*.

IV. *L'ascolto come dono*

Quando si racconta, però, si racconta sempre ad un altro, anche fosse l'interlocutore interno al quale sono rivolti i pensieri che compaiono nella propria testa. Ecco che allora uomo, relazione, parola, socialità, faccia a faccia non possono essere se non uno con l'altro. Uno rimanda per forza all'altro. L'uomo non può svincolarsi dalla parola, come dall'altro. Ciò può accadere nella patologia, ad esempio nell'esperienza nevrotica e in maniera più netta in quella psicotica, dove, a fronte di una distorsione del rapporto di realtà più o meno grave, sono alterate la relazione con l'altro e la comunicazione.

Gli uomini, quindi, raccontano. Ascoltano, è vero, ma l'ascolto non è una pausa silenziosa tra le parole, un ricevere passivo ciò che viene detto da altri, bensì è un preludio, è parte di un movimento per cui ci si sente obbligati a restituire la parola accolta. Si offre all'interlocutore l'opportunità di "ricominciare la danza", secondo quella dinamica del *dono-contro dono* [12] che incarna lo

scambio simbolico, tipico delle civiltà primitive e che rivive nella nostra società ormai raramente, in poche occasioni, una delle quali è però il dialogo. In questa dinamica più che il contenuto del racconto ciò che conta è il raccontare stesso, è il dire più che il detto [16]. È la relazione.

Il racconto *pre-suppone*, infatti, che ci sia qualcuno ad ascoltarlo, o meglio, *dal momento che vi è un altro*, allora è possibile raccontare, si è obbligati, non si può farne a meno. Si potrebbe dire anzi che *dal momento che esiste un altro* allora l'uomo è dotato di parola (3, p. 45). «Il linguaggio non è un fenomeno aggiunto all'essere-per-altri: è originariamente l'essere per altri» [...]. «Il linguaggio [...] presuppone originariamente un rapporto con un altro soggetto; è nell'intersoggettività dei per-altri, non è necessario inventarlo, perché è già dato nel riconoscimento dell'altro» (20, p. 423).

Tutto questo rimanda al *rispetto* per l'altro. Rispetto come considerazione che l'altro possa non sapere ciò che chi parla conosce, ciò che lo ha portato a pensare o a fare qualcosa. È considerare che l'altro possa, dunque, essere *diverso* da chi racconta, che i due possano ancora essere su due piani diversi. È il tollerare tale diversità, tale mistero che resta fundamentalmente incomprensibile, non *comprendibile*. È tolleranza, ma anche coraggio, senza i quali non è possibile entrare in relazione con l'altro, ma, eventualmente, solo con un *alter ego*: «La solitudine vi spaventa. E che fate allora? V'immaginate tante teste. Tutte come la vostra. Tante teste che sono anzi la vostra stessa. [...] E questo vi conforta e vi fa sicuri» (18, p. 26). È tolleranza che richiama l'amore non come ricerca della fusionalità, in cui l'altro può, alla fine, essere rinchiuso nei propri schemi, assimilato a sé stessi, e diventare ciò che si desidera, ma amore in cui l'altro rimane *altro da sé* [16]. Non è possedere l'altro, non è renderlo *strumento* del proprio mondo, oggetto al servizio della volontà di potenza.

Ecco che il racconto, o meglio il *raccontarsi*, diviene atto creativo per eccellenza, segno tangibile del sentimento sociale che permette, come fondamento della socialità, il *riconoscimento* dell'altro, il contatto rispettoso con ciò che non si è. È *rispetto* e *riconoscimento*.

V. Il racconto per se stessi e la volontà di potenza

È tuttavia indubbio che, per uno squilibrio tra sentimento sociale e volontà di potenza, certi racconti possano nascere invece da un esagerato desiderio di controllo, possesso e, in definitiva, dominio sull'altro. Alla luce di quanto è emerso questi racconti appaiono, però, essere l'antitesi stessa del raccontarsi. In questi casi non ci si trova realmente di fronte a un racconto, a un dialogo, bensì a un monologo che, se racconto è, è racconto privato di una delle sue

parti fondanti: l'altro che ascolta. Racconto al limite, se ancora di racconto si tratta. Racconto che, come monologo, diviene una modalità di autocompiacimento, *autocelebrazione*, *autoconferma*, in quella che è una "battaglia" personale che ha come finalità il dominio sull'altro, la cristallizzazione in una posizione di autorità, di potenza, l'arroccamento difensivo nell'incomunicabilità per la paura di veder trapelare la propria insicurezza.

Ecco allora il trovarsi di fronte a elaborate costruzioni intellettuali, il raccontare *cose dell'altro mondo*, così che chi abita *questo* mondo non possa comprendere, *così* che non abbia dunque nulla da rispondere e sia lasciato *senza parole* per ribattere. «Ecco il parlare in termini incomprensibili, così da realizzare l'opposto della comunicazione, della comunione, della comunità, così da realizzare altre relazioni transitive *io-mondo*, *io-oggetto*, in cui l'altro diviene oggetto che si possiede, che si controlla, che si domina, atteggiamento tipico della disposizione nevrotica» (1, p. 97). Nel monologo, nel racconto per sé stessi e a sé stessi, non si incontra l'altro, bensì *una cosa tra le cose del mondo*, del proprio mondo. È evidente che questo parlare, questo monologare non è raccontare, dal momento che ciò presuppone la condivisione originaria del proprio mondo con quello dell'altro, riconosciuto e rispettato come altro. Monologare appare più come un "deserto dei tartari", in cui i Tartari non arriveranno mai per il fatto stesso di aver interposto il "deserto".

«Mai banalizzare le cose che si ascoltano, mai dare risposte (ovvie) a domande complesse e problematiche, mai seguire i propri sentieri discorsivi e non adattarsi immediatamente a quelli (alle svolte) che una paziente [...] indica e propone, mai lasciare intravedere stanchezza e indifferenza, o farsi tradire dalla fretta di concludere» (9, p. 53).

VI. *L'incontro analitico tra rispetto e riconoscimento*

Vi sono fondamentalmente due modi di fare psichiatria, di occuparsi di psicologia del profondo, di considerare i pazienti che richiedono un aiuto per un proprio disagio. Il primo è l'atteggiamento oggettivante, che cerca di comprendere, di rinchiudere in sé, di standardizzare, di definire, di opporre. Il secondo è quello proprio delle psicologie "soggettive" tra cui principalmente la Psicologia Individuale e la psichiatria fenomenologica [7]. Come conferma l'attributo stesso, ci si rivolge a un soggetto. Questi è visto come totalità, come un tutto, inducendo un atteggiamento più duttile.

Il paziente non diviene un oggetto di studio o d'analisi, ma prima di tutto un interlocutore dotato di libero arbitrio, di una condizione esistenziale degna perlomeno della stessa considerazione di quella del terapeuta. Ecco che di nuovo

il *rispetto* e il *riconoscimento* divengono reali fondamenti dell'incontro con l'Altro da sé, col paziente che soffre, chiede aiuto e che non ha certo bisogno che la propria condizione esistenziale venga ridotta o banalizzata a semplici formule precostituite o che lo si consideri solamente come un "inconscio" da interpretare, ma chiede almeno di venire riconosciuto come uomo, con le sue aspettative e le sue irrazionalità che non sempre e non per forza possono essere inquadrare e comprese secondo i propri schemi.

Al contrario di quanto avviene in medicina, quando un paziente giunge raccontando i propri sintomi, non ci si trova solo di fronte a una malattia, ma innanzitutto a un racconto di vita. Il paziente racconta il proprio stile di vita nelle sue multiformi espressioni e il primo compito non è certo quello di guarirlo, non subito, ma quello di permettergli di essere almeno riconosciuto per quello che è attraverso l'inizio di un dialogo. La pratica del colloquio vis-à-vis, che ha caratterizzato da subito l'approccio terapeutico proprio della Psicologia Individuale, non è solo un accorgimento tecnico. Racchiude in sé come elemento fondante, o quantomeno dovrebbe racchiuderlo, l'incontro con l'altro, «*incontro con il volto dell'altro, che è prima di tutto volto "parlante" [...]. È prima di tutto un non porre distanze, un non parlare a monologhi del paziente poiché il terapeuta ascolta solo sé stesso. È, invece, la possibilità di dialogare e, una volta aperto il dialogo, una volta che si risponde al volto dell'altro, non si può non rispondere dell'altro*» (16, pp. 102-103), non è possibile non esserne responsabile.

VII. *Il racconto analitico come finzione duale*

In quest'ottica, assumendo il *rispetto* e il *riconoscimento* come dimensioni preliminari e necessarie, l'«incontro analitico può essere inteso come un pretesto, un evento *finzionale a due* costruito per raccontare e raccontarsi la propria trama individuale, il proprio "mito" personale, per porsi in rispettoso ascolto del proprio sé e nello stesso tempo di quello altrui» (18, p. 35), consapevoli di essere l'uno intimamente coinvolto dall'altro.

Ecco che di fronte a questo *altro da sé* è fondamentale come si pone il terapeuta, se consente il dialogo o se *de-termina* una frattura tra il suo mondo, il suo stile di vita e quelli del "paziente", forse nel convincimento che quelle dinamiche che osserva in quest'ultimo non lo riguardino intimamente. Il rischio è di dimenticarsi che «una seduta ridondante di termini tecnici, eccessivamente dotta, può essere appagante per l'uomo di cultura, per colui per il quale ha valore tutto ciò che stupisce. Ma l'uomo che soffre ha bisogno di essere illuminato da parole semplici e profonde [...] L'analista non può comunicare efficacemente sul piano terapeutico se si pone sul piedistallo» (17, p. 106).

Il vero stupore non dovrebbe nascere come semplice curiosità voyeristica da soddisfare in rapporto con ciò che è nuovo e che, in fondo, non riguarda l'osservatore. Dovrebbe al contrario implicare un rapporto etico caratterizzato da rispetto e ascolto, maturati nel contatto con ciò che vi è di totalmente altro da sé, nell'incontro con un altro uomo. In questo processo dinamico duale e in perenne via di costruzione, è dalla "condivisione" delle rispettive logiche dei due individui, determinata dal gioco di "seduzione" [18], di svelamento reciproco e di abbandono delle proprie difese, che si crea quell'entità ulteriore il cui valore non è dato solo dalla somma dei due partecipanti e che permette il progresso, il dinamismo e, forse, la cura. Appare dunque assurda, illogica e forse controproducente una modalità di intervento esclusivamente razionalizzante e intellettualizzante, un'analisi delle dinamiche del paziente che non sia preceduta dalla condivisione di cui si diceva sopra, con l'attesa miracolistica che il *sapere* da solo possa determinare il cambiamento.

Il percepire da parte dei pazienti la possibilità di poter essere attesi alla soglia che essi stessi avevano deciso di creare, rispettando i loro tempi e modi di essere, le loro caratteristiche apre loro spiragli di speranza e d'incoraggiamento che sono determinanti per la buona riuscita di un trattamento, qualunque esso sia. Nelle circostanze in cui questo non avviene il rischio è di vedere i "pazienti" andarsene, scivolando via mestamente, a volte arrabbiandosi, ancora una volta senza essere riusciti a raccontare la loro storia, quella "buona", avendo mancato ancora una volta l'occasione per non perdersi del tutto.

Bibliografia

1. ADLER, A. (1912), *Über der nervösen Charakter* tr. it. *Il temperamento nervoso*, Astrolabio, Roma 1971.
2. ADLER, A. (1920), *Praxis und theorie der Individualpsychologie*, tr. it., *La psicologia individuale*, Newton Compton, Roma 1970.
3. ADLER, A. (1927), *Menschenkenntnis* tr. it. *La conoscenza dell'uomo nella Psicologia Individuale*, Newton Compton, Roma 1994.
4. ADLER, A. (1930) *The Education of Children*, tr. it., *Psicologia dell'educazione*, Newton Compton, Roma 1993.
5. ADLER, A. (1931), *What Life Should Mean To You*, tr. it. *Cosa la vita dovrebbe significare per voi*, Newton Compton, Roma 1994.
6. ADLER, A. (1933), *Der Sinn Des Lebens*, tr. it. *Il senso della vita*, Newton Compton, Roma 1997.
7. ANSBACHER, H. L., ANSBACHER, R. R. (1956), *The Individual Psychology of Alfred Adler*, tr. it. *La psicologia individuale di Alfred Adler*, Martinelli, Firenze 1997.

8. BASAGLIA, F. (1981), Alcuni aspetti della moderna psicoterapia: analisi fenomenologica dell'“incontro”, in *Scritti I 1953-1968. Dalla psichiatria fenomenologica all'esperienza di Gorizia*, Einaudi, Torino.
9. BORGNA, E. (1997), *Le figure dell'ansia*, Feltrinelli, Milano.
10. CITATI, P. (1996), *La luce della notte*, Arnoldo Mondadori, Milano.
11. FORNERO, G. (1996), Lévinas: dal medesimo all'altro. L'etica come filosofia prima, in ABBAGNANO, N., *Storia della filosofia*. Vol. IX. La filosofia contemporanea 3, TEA, Milano.
12. GALIMBERTI, U. (1983), *Il corpo*, Feltrinelli, Milano.
13. LEVINAS, E. (1947), *De l'existence à l'existant*, tr. it. *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale Monferrato 1986.
14. LEVINAS, E. (1947), *Le temp et l'autre*, tr. it. *Il tempo e l'altro*, Il Melangolo, Genova 1987.
15. LEVINAS, E. (1982), *De l'evasion*, tr. it. *Dell'evasione*, Eliotropia, Reggio Emilia 1984.
16. LEVINAS, E. (1982), *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, tr. it. *Etica e infinito*, Città nuova, Roma 1984.
17. MEZZENA, G. (1999), *Momenti magici di Percorsi Analitici. Dai “primi ricordi” di Alfred Adler alla “rivoluzione copernicana” della psicologia del profondo*, Quaderni della “Rivista di Psicologia Individuale”, Sipi, Milano.
18. PAGANI, P. L., FERRIGNO, G. (1999), Transfert e controtransfert nel setting adleriano, *Riv. Psicol. Indiv.*, 46: 27-42.
19. PIRANDELLO, L. (1925), *Uno, nessuno e centomila*, Arnoldo Mondadori, Milano 1992.
20. SARTRE, J. P. (1943), *L'être et le néant*, tr. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1997.
21. SVEVO, I. (1923), *La coscienza di Zeno*, Newton Compton, Roma 1991.

Giorgio Leccardi
Via Sardegna, 7
I-24127 Bergamo