

La rivoluzione copernicana di Alfred Adler

SYDNEY LONGFORD

Summary – ADLER'S COPERNICAN REVOLUTION. This paper examines the reasons behind Adler's relative obscurity within the discipline of Psychology. The socio-historical context within which Adler's paradigm of Individual Psychology emerged is discussed. Using the work of the philosopher John Macmurry, Adler's work is recast from the stand-point or metaphor of the "personal" rather than through the traditional metaphors of "the machine" or "the organism". Prior to Adler, these two traditional metaphors provided a global and an orthodox paradigm to organize our experience of the world and of each other. Psychology, with all other disciplines, emerges from these traditional metaphorical domains. Adler's work, however, may be seen to initiate a new era in psychology.

Keywords: HERETIC, METAPHOR, PHILOSOPHY

I

Da quando per la prima volta mi sono imbattuto nelle opere di Alfred Adler, il generale disinteresse verso di lui continua a sconcertarmi. Nel corso dei miei studi universitari e al *Community College*, non ho mai sentito nominare Adler o la Psicologia Individuale, se escludiamo le occasioni in cui io stesso l'ho menzionato e, a voler essere caritatevoli, era evidente che i miei docenti appartenessero al «numero di coloro che fraintesero», così come aveva preconizzato lo stesso Adler nel 1933 (8, p. VII). In generale, comunque, la mia esperienza è assai simile a quella di Ellenberger [9] e di Dreikurs [8]. Ciò che a me appariva come una ventata di aria nuova sembrava raggelare i miei docenti. Liquidavano Adler con poche parole e minimizzavano la portata del contributo adleriano, sostenendo che non offriva nulla di valido ai "veri" studenti di psicologia, malgrado le favorevoli recensioni su Adler e sulla Psicologia Individuale da parte di Hall e Lindzey [11]. A circa trent'anni di distanza sono ancora perplesso di fronte a questo "rinneamento collettivo" di Adler e alla "sistematica attribuzione" delle sue teorie ad altri [9]*. Non ritengo, inoltre, che le risposte/spiegazioni avanzate sino a ora abbiano

* Questi aspetti sono stati segnalati anche da altri autori, tra cui HILLMAN, J. (1983), *Le storie che curano*, Cortina, Milano 1984, p. 124; VEGETTI FINZI, S. (1986), *Storia della psicoanalisi*, Mondadori, Milano, p. 157; JERVIS, G. (1993), *Fondamenti di psicologia dinamica*, Feltrinelli, Milano, p. 14. [N.d.R.]

contribuito alla comprensione di questo fenomeno. Quindi, benché consapevole del fatto che lo stesso Adler *abbia previsto* che tutto ciò sarebbe accaduto [15], anch'io mi accingo a ripetere il perenne rituale adleriano di dare sfogo alla disperazione [14] per il fatto che non viene riconosciuto il suo valore.

Questo articolo, quindi, è frutto del mio tentativo di comprendere la profezia adleriana. Dopo alcune brevi considerazioni circa l'adeguatezza di una serie di risposte/spiegazioni offerte fino ad oggi, in particolare da Ansbacher e Ansbacher [2] e da Ellenberger [9], tenterò di interpretare il fenomeno adottando un altro punto di vista. Nel contempo presenterò agli adleriani il lavoro del filosofo John Macmurray.

A questo punto dovrebbe ormai essere chiaro al lettore l'assunto implicito del mio contributo: esiste una differenza tra le risposte/spiegazioni e la comprensione, almeno in tale contesto. E non si tratta di inutili sottigliezze. Ritengo che le risposte/spiegazioni che seguono siano state utilizzate in maniera quasi causale, cosa che impedisce di approfondire l'analisi di un argomento o di dare un'interpretazione esaustiva del fenomeno in questione. Il fatto stesso di cercare di capire (elemento, questo, perfettamente in linea con la psicologia adleriana) può aiutarci a chiarire la nostra posizione attuale, in quanto adleriani, premessa indispensabile per individuare le future possibilità di azione [24]. Sebbene in modo indiretto, quanto segue costituisce anche una risposta a Carlson [6], che ha lanciato un appello agli adleriani perché avanzino "oltre Adler".

II

La mia ferma convinzione è che per capire Adler sia meglio considerarlo come un eretico. La sua eresia è di portata talmente ampia da giungere al cuore della convenzionale psicologia scientifica, per cui non dovrebbe stupirci il fatto che egli sia stato virtualmente "cancellato" dalla letteratura. È vero, questi sono termini adatti a un'altra era della storia umana, ma ritengo di poter dimostrare che possono essere adeguatamente impiegati, in questo caso, anche nell'era moderna.

Uno degli aspetti dell'eresia adleriana è illustrato da Dreikurs [8] nell'immagine esemplare di Adler che "taglia il nodo gordiano". Ci viene detto che ciò accadde quando Adler «scoprì che la forza motivazionale di ogni azione umana è la mèta dell'azione» (8, p.12). Ciò che mi interessa, comunque, è il drammatico passaggio dal pensiero all'azione, il ritrarre gli esseri umani come attori in un mondo personale di loro creazione: *protagonisti* [20, 21] che hanno il potere di operare *su e nel* mondo naturale e in quello sociale, modificandoli in base ai loro interessi e necessità [24]. Due ulteriori aspetti dell'eresia adleriana vengono elaborati da Dreikurs nella frase di apertura: «L'idea guida della Psicologia Individuale di

Alfred Adler è quella di riconoscere l'importanza della società umana, non solo per lo sviluppo del carattere dell'individuo, ma anche per l'orientamento di ogni singola azione ed emozione nella vita di un essere umano» (8).

In altri termini, gli uomini sono soprattutto il prodotto di un processo sociale, non biologico e la loro vita si manifesta *mediante e nel* dialogo che permea ogni aspetto delle nostre relazioni sociali con altri esseri umani [27]. In questo modo, come dimostrerò più avanti, l'applicazione intuitiva del "pensiero laterale" [7], dando rilievo alle *azioni intenzionali di un individuo socialmente determinato*, piuttosto che ai meccanismi fisiologici degli organismi, ha allontanato Adler e la sua Psicologia Individuale da qualsiasi tentativo volto a imitare le scienze naturali e il loro obiettivo di previsione e controllo del metodo di analisi. Inoltre, egli rifiutò tanto i paraocchi microsociale della psicologia accademico-empirica dominante, quanto l'aspirazione della nuova disciplina alla neutralità rispetto ai valori. Adler iniziò, invece, a delineare il progetto per un'impresa completamente nuova, che, seguendo Macmurray, più oltre, definisco come il suo sforzo di articolare "la forma dell'individuale".

Nella prefazione con cui introducono l'opera di Alfred Adler, Ansbacher e Ansbacher [2] sottolineano come egli compaia relativamente di rado nella letteratura psicologica e psichiatrica, sebbene quelle stesse pagine siano piene delle sue idee. La spiegazione che forniscono per questo paradosso è che lo stile delle opere di Adler è disorganico, poiché la maggior parte di esse è stata originariamente diffusa sotto forma di conferenze, il che le renderebbe inadatte alla lettura. Fanno, inoltre, notare il fatto che il numero di coloro che conobbero e lavorarono con Adler si è ridotto, permettendo ai neofiti, che si esprimono in modo più persuasivo, di ottenere indebitamente il merito per le sue idee. È stato il desiderio di rimediare a questo stato di cose che ha indotto gli Ansbacher a pubblicare [2] una presentazione sistematica dei contributi di Adler alla teoria e alla pratica della psicologia.

Indubbiamente gli ultimi suoi scritti erano e sono molto disorganici, il suo stile era relativamente informale*, il suo pensiero si è continuamente evoluto nel corso della sua esistenza. Tuttavia, le sue idee sono state assimilate a livello di lessico comune dalla psicologia e, in seguito, Ansbacher e Ansbacher [3] hanno verificato con soddisfazione come la conoscenza e il riconoscimento di Adler fossero no-

*«Lo stile di Adler scrittore merita un breve e non convenzionale commento. Una parte dei suoi volumi si basa sulla trascrizione, quasi sempre effettuata da altri, di sue lezioni o conferenze. Qui i pregi e i difetti del linguaggio parlato appaiono in modo più palese, ma l'impronta comunicativa dell'Autore non è valutabile con obiettività per le intuibili contaminazioni dei trascrittori», PARENTI, F. (1987), *Alfred Adler*, Laterza, Bari, p. 29; cfr. DAVID, M. (1970), *La Psicoanalisi nella cultura italiana*, Boringhieri, Torino, p.156. [N.d.R.]

tevolmente aumentati. Dando prova di modestia, essi hanno attribuito questo cambiamento di rotta relativo all'interesse per Adler al mutato clima nella teoria della personalità. In particolare, la comparsa di una "terza forza" in psicologia e la reinterpretazione dell'opera di Freud da parte dei neo-freudiani avevano incorporato le idee adleriane nelle loro formulazioni teoriche e nella pratica clinica. Sfortunatamente, il loro ottimismo per il futuro non era giustificato. Sperry [25] nota come oggi, in campo clinico, la Psicologia Individuale sia «percepita come una curiosità storica» o, peggio, «come lettera morta» (13). Ad Adler viene tutto-
ra negato un posto e il fatto di criticare le sue opere scritte non è di aiuto alla comprensione di questo fenomeno.

Anche Ellenberger sottolinea il paradosso, ma la sua replica è espressa con maggiore enfasi. Egli nota «lo sconcertante fenomeno di un *rinnegamento collettivo* dell'opera di Adler» e, più oltre, rileva «la *sistematica* attribuzione di qualsiasi sua creazione ad altri autori» (9, p. 645). Queste sono affermazioni forti, che spostano l'attenzione su qualche implicita cospirazione volta a negare l'uomo Adler, se non le sue idee. Comunque, Ellenberger non prosegue lungo questa direttiva. Si limita a notare, *en passant*, che si è imbattuto in numerosi esempi di "profondo rifiuto" da parte di psicologi e psicoanalisti che "sostenevano energicamente", con toni di "legittima indignazione", che il lavoro di Adler fosse implicito in Freud*, o che le loro idee fossero solo in apparenza analoghe a quelle di Adler. In ogni caso, essi sicuramente non gli debbono nulla.

Queste reazioni riflettono l'esperienza di Dreikurs che commenta: «Coloro che ci criticano sono come i nostri pazienti, [che reagiscono con] immane violenza nell'istante in cui essa [la Psicologia Individuale] stabilisce per certa la responsabilità dell'individuo» (8, p. 110). In altre parole, è forse più facile affrontare le idee di Adler, quando queste vengono estrapolate dalla Psicologia Individuale considerata come un tutto. Ciò permette di evitare le implicazioni personali conseguenti all'accettazione della piena responsabilità per le azioni dell'individuo nel mondo.

* «Alcuni psicologi, infatti, dopo aver accolto con entusiasmo i suoi [di Freud] punti di vista psicoanalitici ed averne per proprio conto applicato i metodi di indagine, si sono allontanati da Freud, entrando con lui in polemica [...]. Fra questi dissidenti sono specialmente noti Adler e Jung, [...] poteva essere opportuno e corrispondente alle esigenze scientifiche esporre le critiche da loro mosse a Freud [...]. E son d'opinione che coloro i quali, dopo essersi abbeverati alle idee di Freud, hanno creduto, per dar prova di una loro indipendenza di pensiero, di enunciare qualcosa di nuovo e di fondare nuovi indirizzi atteggiandosi a capiscuola, facciano in genere gran chiasso per cose di poco conto, e si balocchino spesso con ideuzze che, nel migliore dei casi, non meritano tutto questo strepito. Ad esaminare i loro scritti, non mi so infatti sottrarre all'impressione che – in linea generale – quanto di solido, di chiaro, di essenziale, di aderente ai fatti, vi si ritrova, sia tutto tratto da Freud, e che soltanto quel che vi è di nebuloso, di superficiale, o di arbitrario, costituisca il nuovo contributo originale dell'autore», MUSATTI, C. L. (1949), *Trattato di Psicoanalisi*, Boringhieri, Torino, pp. XVI-XIX. [N.d.R.]

Comunque, Ellenberger nel tentativo di risolvere la «sconcertante questione della discrepanza tra i notevoli risultati conseguiti, l'ampio rifiuto dell'uomo e dell'opera e il tranquillo plagio effettuato su vasta scala» (9, p. 646) prende in considerazione diverse possibili risposte. Egli inizia con la disamina di tre teorie contrastanti relative alla definizione di genio. Una teoria definisce *l'opera* di un genio come «l'unione tra un contenuto, in qualche modo psicotico, con una forma perfetta» e giunge alla conclusione che l'opera di Adler sia troppo razionale e disorganica (*Ivi*). Contrapposta a questa, esiste una seconda teoria in base alla quale ciò che contraddistingue il vero genio è la capacità di evidenziare un "qualcosa" di ovvio mai notato in precedenza. Questo "qualcosa", a sua volta, appare così ovvio, una volta notato, da venire rapidamente assimilato al senso comune e il fatto che qualcuno abbia dovuto evidenziare "l'ovvio" è presto dimenticato. Ellenberger osserva che ciò si avvicina a quanto è accaduto ad Adler.

Una terza teoria, proposta da Ellenberger, è radicata nella cognizione che la consacrazione del genio è innanzitutto il risultato di una propaganda fanatica. Pochi discepoli indottrinati, devoti e ben organizzati, sono in grado di rappresentare il loro *leader* come una figura eroica e, contemporaneamente, dipingere lo sfidante (o gli sfidanti) nei panni di un traditore (o di traditori) della causa. Aggiungerei che essi devono necessariamente occupare dei posti chiave, in questo caso all'interno di istituzioni mediche e psichiatriche [12, 22, 25]. Tale approccio induce Ellenberger a esaminare l'enigma alla luce della pratica, allora diffusa, di "incolpare la vittima" per aver contribuito alla propria sventura. Sembrerebbe, quindi, che la mancata diffusione della Psicologia Individuale sia imputabile all'invidia che Adler si attirò e alla sua incapacità o riluttanza a difendersi.

Ellenberger offre un'ulteriore spiegazione, osservando che il successo di un individuo dipende, in buona misura, dal suo essere o non essere in sintonia con le tendenze culturali a lui contemporanee. Coloro che navigano controcorrente, spesso, devono attendere molti decenni prima di ottenere una fama tardiva. Ellenberger nota, infine, che le stesse tendenze contemporanee sono, sovente, la replica di vecchi temi sulla scena della storia umana. In questo caso l'opposizione tra Adler e Freud è una ripetizione del conflitto tra illuminismo (Adler) e romanticismo (Freud), o tra stoicismo (Adler) e epicureismo (Freud). In base a quest'ultimo commento, egli conferma la nozione che la risposta sia da ricercare nella storica contrapposizione tra due metodi di cura radicalmente diversi: «l'uno mediante l'utilizzo di mezzi razionali (Adler) e l'altro mediante la mobilitazione di forze irrazionali (Freud)». In breve, Adler e Freud sono «esempi emblematici di una legge fondamentale della storia della cultura, ossia dell'oscillazione tra due fondamentali modi di pensare» (9, p. 648).

Qualora accettati, gli sforzi di Ellenberger conducono a un punto morto. Adler, quindi, sarebbe un genio sconosciuto, perché ha evidenziato l'ovvio (sicuramente

una semplificazione eccessiva dei conseguimenti di Adler, come sarà evidente più avanti), o la vittima di una cospirazione, oppure semplicemente una vittima, e di ciò avrebbe solo potuto biasimare se stesso. Sospetto che neppure Ellenberger prenda quest'ultima "teoria" seriamente, in quanto appare come una strategia funzionale a giustificare il confronto tra la personalità di Adler e quella di Freud. In ogni caso, se Ellenberger avesse voluto utilizzare il fattore della "forza" della personalità per rispondere alla sua domanda, avrebbe potuto ricorrere a Boring [5], il quale constata che la storia della psicologia è stata notevolmente segnata dal personalismo. In ogni controversia, il "chi lo afferma" è stato quasi sempre più importante della rilevanza di qualsiasi dato oggettivo o empirico fornito a sostegno delle tesi.

Comunque, quando riflettiamo sulla possibilità di una congiura contro Adler (un'idea seducente e confortante, ma in ultima analisi controproducente) o sulla tesi che egli sia stato sopraffatto dal carisma di Freud, non dobbiamo dimenticare che «la persona, la teoria e la pratica di Adler sono inscindibili»* (2, p. VIII). Alla luce di ciò è possibile considerare le *azioni* di Adler (ammesso che debbano essere messe in discussione) come il risultato del suo *compito*, piuttosto che di un atteggiamento. Per di più, è noto che egli definiva la Psicologia Individuale come "una psicologia dell'uso e non del possesso". In altre parole, Adler continuò con il proprio *compito* così come lo concepiva (rispondere ai bisogni manifesti degli altri) e pose la propria conoscenza al servizio del maggior benessere per tutti (nelle mani di coloro che ne avevano bisogno). Non dobbiamo aspettarci, quindi, nessuna minore dimostrazione di "sentimento sociale" da parte di chiunque aderisca con impegno alla Psicologia Individuale.

L'invito di Ellenberger a una «legge fondamentale della storia della cultura», mentre rappresenta una testimonianza della sua erudizione, banalizza semplicemente la questione. Di fronte agli eterni "temi ricorrenti" dovremmo forse attendere il momento opportuno, pazientando sino alla prossima oscillazione del pendolo? Inoltre, le sue affermazioni sottintendono che le forze dell'irrazionale siano dominanti in psicologia, ma Ellenberger non fornisce (né potrebbe) alcuna prova a sostegno di ciò.

Quello che ritengo interessante è il riferimento di Ellenberger [9] al ruolo del "grande uomo" (*sic!*) e allo *Zeitgeist* (*spirito*) del tempo [5]. Egli sorvola su questo aspetto della storia dei movimenti culturali: non approfondendo né fornendo elementi probanti se non quelli che possiamo cogliere dalle sue generalizzazioni

* Tra gli Autori che hanno evidenziato questa continuità e coerenza emergono le voci di altri suoi allievi e collaboratori come Hertha Orgler, Phyllis Bottome e Rudolf Dreikurs. [N.d.R.]

sui temi ricorrenti, le idee di moda, i personaggi dotati di una forte personalità e il suo appello a una “legge” della storia culturale. Ma nessuno di questi elementi è rilevante ai fini della comprensione dell’eclisse che ha interessato Adler e la Psicologia Individuale. Tuttavia, l’aver impostato la questione in termini di fenomeno culturale, piuttosto che come un fallimento personale, ci permette di affrontarla attraverso un’analisi delle importanti battaglie ideologiche in corso all’epoca di Adler. La lotta per stabilire la supremazia di una particolare *immagine dominante nella riflessione sui fenomeni sociali* è ben documentata in Macmurray, Shotter, Sullivan, [20, 24, 27]. Ed è a questo aspetto che rivolgo ora la mia attenzione.

III

Per facilitare la comprensione dei problemi che pone, farò costante riferimento all’opera di John Macmurray [20], filosofo scozzese scomparso nel 1976, sicuramente cosciente di non essere al passo coi tempi, e ai testi di due psicologi, John Shotter e Edmund Sullivan [24, 27], il quale osserva che, assumendo la posizione scelta, va contro l’opinione generale. Data la riconosciuta difficoltà che pongono gli scritti adleriani, farò riferimento a Macmurray, per chiarire alcuni nuclei tematici.

Macmurray [20] scinde il pensiero filosofico moderno in due fasi distinte, ma parallele: la fase organica e quella meccanica, che corrispondono, rispettivamente, alla fondazione della scienza fisica e della biologia. La prima fase, o fase meccanica, è solitamente ricondotta al periodo compreso tra Cartesio e Hume. Il concetto chiave di questa fase è la “sostanza”: la sua forma e il suo metodo sono quelli matematici. La fase meccanica ebbe inizio quando l’interesse si concentrò sulla forma mediante la quale il mondo degli oggetti sostanziali (materiali) poteva essere razionalmente determinata. Il problema principale era, quindi, la forma della materia. La matematica si dimostrò adeguata a questo scopo e la fisica e la meccanica celeste fecero sì che la scienza venisse rapidamente a occupare un posto di primo piano. In effetti, i metodi adottati diedero notevoli risultati, tanto che difficilmente si poté resistere alla tentazione di applicare una nuova prospettiva matematica in tutti i campi del pensiero e della pratica. Ben presto, tutto fu considerato come mera sostanza materiale, il cui movimento era regolato da leggi razionalmente (cioè matematicamente) determinate.

La crescente tendenza a ricondurre tutto alla causalità meccanica suscitò voci di protesta. Altri filosofi screditarono la propensione a considerare nello stesso modo la materia inerte e quella vivente (in particolare umana) e ciò determinò una svolta nel pensiero, che Macmurray [20] definisce come la seconda fase della filosofia moderna. Il sorgere di questa seconda fase è rintracciabile nelle opere di Rousseau e il suo sviluppo, attraverso il movimento idealista tedesco (da Lessing

a Hegel), giunge sino ai nostri giorni. Il concetto essenziale di questa seconda fase è l'organismo: la forma dell'organico divenne il centro della riflessione. Macmurray scrive: «In contrapposizione alla forma matematica, che è una combinazione di unità identiche, l'organismo è concepito come un armonico equilibrio di differenze; e nella sua forma pura, una tensione tra/di opposti. Dal momento che il fattore tempo, inteso come crescita, sviluppo o divenire, è l'essenza della vita, la forma compiuta dell'organico è rappresentata come un equilibrio dinamico di funzioni, conservate attraverso la progressiva differenziazione degli elementi all'interno del tutto» (20, p. 33).

Grazie a questa concezione furono delineate le linee principali della scienza biologica che, alla fine, trovarono una loro giustificazione nell'opera di Charles Darwin attraverso una descrizione delle forme organiche con cui Adler doveva essere molto familiare. A causa della sua preparazione medica, direi che all'inizio egli abbia aderito totalmente a questa concezione e abbia avuto qualche difficoltà ad abbandonarla, anche dopo la sua "conversione" al nuovo punto di vista che descriverò.

Macmurray [20] osserva che ciascuna fase della filosofia moderna deve la propria esistenza e il potere esercitato sia sul pensiero che sulla pratica umani all'uso fantasioso della metafora. Nella prima fase, l'immagine dominante fu la metafora meccanica a cui, nella seconda, si sostituì la metafora organica. In ciascun caso, la metafora era inizialmente volta a evidenziare delle analogie percepite e a fornire, con tutta umiltà, un modello a cui il filosofo-scienziato avrebbe potuto ricorrere nel tentativo di comprendere l'ignoto mediante il noto. In seguito, comunque, gli adepti delle nuove scienze, inebriati dal successo, iniziarono ad applicare universalmente tali metafore. A quel punto esse avevano perso il loro valore originario di analogie suggestive. Le metafore vennero invece applicate come analogie repressive: quanto non si conformava al modello era, *ipso facto*, indegno di attenzione.

In breve, sia la filosofia che la scienza alla fine del secolo scorso erano, e sono tuttora, asservite a quello che possiamo definire il mitico potere esplicativo delle forme di pensiero meccaniche (razionali) e organiche (particolarmente avvincenti) [20]: l'esempio più recente è l'ipotesi Gaia [18]. Boring [5], a sua volta, osserva come la nascente disciplina psicologica abbia utilizzato queste due modalità di pensiero (meccanica e organica), per liberarsi dalla morsa della teologia e di altre dottrine filosofiche, e ciò nella speranza di assicurare credibilità (cioè, scientificità) al proprio approccio alla comprensione degli esseri umani. Dai testi di Shotter [24] e Sullivan [27] risulta evidente come la metafora meccanica, sottolineando il "principio di analisi", le spiegazioni in termini di "causalità lineare", l'importanza della "conoscenza oggettiva", della "previsione e del controllo", prosperi ancora nel comportamentismo di Skinner. La metafora

organica*, invece, richiamandosi a concetti quali “vivente”, “trasformazione”, “adattamento”, “sistemi”, “interezza”, “teleologia” e invocando attualmente delle spiegazioni in termini di “struttura”, “funzione”, “tratti” e “destino”, è opportunamente rappresentata dallo strutturalismo (Piaget) e dal funzionalismo, nonché dal più recente lavoro interdisciplinare di Wilson [30], la “sociobiologia”.

Ciascuno di questi tre uomini, Macmurray, Shotter e Sullivan, nonostante i decenni di riflessioni filosofiche e di frenetiche ricerche empiriche in campo psicologico, generate da queste metafore, reagisce al fatto che la nostra comprensione di ciò che significhi appartenere al genere umano non è quasi per nulla progredita. Al contrario, l'essere umano è stato ridotto a un semplice amalgama fisico-chimico che va animato mediante “formule misteriose”, frutto di alcuni tra i “più semplici truismi”: *l'unità organica è maggiore della somma delle sue parti* [4].

Lascio che sia Macmurray a spiegare, a nome di tutti (Adler incluso), questo bizzarro prodotto del pensiero filosofico, cooptato in modo totalmente acritico dalla psicologia [24, 27]: «La particolare illusione che ci interessa è la scissione dell'integrità del Sé mediante un dualismo che investe l'attività pratica e teorica. Ci viene chiesto di impegnarci in un'attività puramente teorica, isolata dall'influenza di tutti gli elementi “pratici” – in quanto questi possono introdurre preconcetti e pregiudizi – nella speranza di raggiungere una conoscenza che abbia la priorità sulle opinioni, sulla cui base, in pratica, viviamo. Ritengo che questo sia empiricamente impossibile e implicitamente contraddittorio sul piano concettuale. Se fossimo in grado di separare le nostre attività teoriche dalle influenze pratiche, dalle spinte emotive e dalle valutazioni intenzionali che determinano il nostro comportamento, noi avremmo distrutto la nostra stessa integrità. Dovremmo sdoppiarci e nessuna delle due parti potrebbe dirsi completa. Ci sarebbero un Sé “pratico” o “corporeo”, che agisce senza riflettere, e un Sé “teorico”, “spirituale” o “mentale”, che pensa senza agire. Questa è l'origine del problema mente-corpo, che in realtà non è affatto un problema, ma una palese assurdità. Infatti, come è possibile individuare la relazione tra due entità che sono in sé, per definizione, prive di connessione? [...] Il dualismo mente/materia è formalmente insostenibile, poiché oggettivizza la distinzione tra soggetto e oggetto, rappresentandola come una distinzione tra due *oggetti* di pensiero incompatibili [...]. Il punto che va sottolineato è che il dualismo, in qualunque forma si presenti, sorge nell'interesse di stabilire il primato della teoria» (20, pp. 78-79).

* Levenson [17] enumera le tre metafore che hanno influenzato la psicoanalisi: la meccanica, l'organica e la cibernetica. Egli descrive Freud come totalmente legato alla metafora e all'immagine della macchina dell'epoca. [N.d.A.]

Con queste parole Macmurray delinea chiaramente quelle premesse logiche, che la filosofia e la psicologia moderne rifiutano di riconoscere nelle loro piene conseguenze illogiche per gli esseri umani. Vaihinger, naturalmente, non si sarebbe stupito di tali sviluppi: «È un fenomeno universale [...] che un mezzo destinato ad uno scopo spesso subisca uno sviluppo più ampio rispetto a quello necessario al raggiungimento dello scopo stesso. In tal caso, il mezzo [...] si emancipa, in parte o del tutto, e viene a costituirsi come fine a se stesso (Legge del Primato del Mezzo rispetto al Fine)» (28, p. XLVI). E prosegue: «Questo Primato del Mezzo rispetto al Fine ha avuto luogo nella sfera del pensiero, che [...] ha gradualmente perso di vista la sua mèta pratica originaria e, alla fine, viene esercitato per se stesso come pensiero teorico» (*Ivi*).

Così, se mi è consentito cambiare terminologia, quando gli psicologi insistono a elevare il “primato della teoria” allo *status* di dogma sacro, essi restano vincolati sia all’isolato (e isolante) egocentrismo derivante dal culto delle scarse vestigia del Sé [23, 29], che all’ideologia dominante della “neutralità di valore”, su cui si fonda la razionalità del controllo tecnico [27]. In linea con la mia tesi, si potrebbe asserire che la psicologia ha fatto un patto faustiano: è diventata tanto dottrina, che gli psicologi preferirebbero accettare come immateriale la nozione di un Sé umano (Anima?), piuttosto che rinunciare a un costrutto teorico consono ai loro (egocentrici) obiettivi di potere e controllo [24]. Paradossalmente, quindi, il metodo assai promettente inaugurato dal dubbio cartesiano, il quale, contrapposto ai valori assoluti del pensiero medioevale, segnò l’inizio dell’era moderna, si esaurisce in una psicologia moderna che non può dubitare delle proprie forme di pensiero, anche nel caso in cui esse conducano all’evidente assurdità di «questo Sé frammentato, costituito da un corpo e una mente, incomprensibilmente – ossia, magicamente – unificati nell’immagine dello “spettro nella macchina”, secondo l’espressione del Professor Ryle» (20).

Questo, per Macmurray, Shotter e Sullivan, è il nocciolo della questione, che definiscono come “la crisi del concetto di persona”. Si tratta del clima intellettuale a cui si riferiva Dreikurs [8] citando il “nodo gordiano” del Sé che spinse Adler ad agire, affrettando così la sua apostasia. Adler si espresse in questi termini: «Quando la gente parla di pulsioni, il povero Sé viene relegato sullo sfondo [...]. Parlare di pulsioni, che si presuppone producano il Sé, costituisce un’improponibile forzatura. Ciò che si anima è il Sé, che in seguito riconosciamo come forza creativa. Se qualcuno ritiene di poter attribuire alle pulsioni ciò che rientra nella sfera del Sé, attività quali il pensare, l’interrogarsi, il dubitare, il sentire, il volere, e l’essere orientati verso una mèta, non è altro che un illusionista. La questione più importante è di altro tipo: chi mette in azione la vita mentale? In quale direzione? La forza motrice è sempre il Sé» (2, p. 177).

Ecco l'eresia adleriana: *il Sé si manifesta (attraverso, e) nell'azione*. Con tale concetto Adler assunse coraggiosamente una nuova posizione: abbandonò l'“io penso”, e la preminenza della teoria, per l'“io faccio”, asserendo così il primato della pratica e concentrando l'attenzione sull'*azione* quale strumento per comprendere l'essere umano. Come afferma Dreikurs, «Le azioni sono l'unica guida certa per comprendere la personalità [...]. Dobbiamo deciderci a considerare tutto il resto un mero ornamento» (8, p. 58): faccio, dunque sono!

Alcuni decenni più tardi, Macmurray, proponendo questa stessa sostituzione nella tradizione filosofica, era assolutamente conscio del carattere radicale della proposta che avanzava: la paragona allo spostamento del *centro di gravità nella nostra tradizione (occidentale)*. Poi, come se ciò non fosse sufficiente a comunicare l'ampiezza dello sconvolgimento che comporta, prosegue dicendo: «*pensare dal punto di vista dell'azione* [...] rappresenta una svolta analoga alla rivoluzione copernicana in astronomia» (20, p. 85). Si tratta di un raffronto provocatorio. Mentre Copernico, infatti, afferma che non dovremmo credere a quanto vediamo, in quanto le teorie sono più attendibili, Adler e Macmurray sostengono che non dovremmo credere alle teorie (almeno se ci occupiamo degli essere umani), essendo preferibile fare affidamento sui nostri sensi. In entrambi i casi si è ottenuto l'effetto di porre coloro che aderivano alla “vecchia” linea di pensiero dinnanzi a un'elettrizzante rivelazione: tutto ciò che, sino ad allora, essi avevano preso come Vangelo era rimesso in dubbio o (il che è peggio) era suscettibile di essere screditato, in quanto l'unica autorità, a cui potevano fare appello, non era la scienza, ma la tradizione.

Adler, naturalmente, non si fermò qui (né poteva farlo). Continuò ad aggravare la sua posizione di eretico, asserendo anche la superiorità del mondo umano rispetto a quello naturale *per lo sviluppo del carattere individuale*. Questo costituiva un inequivocabile rifiuto della metafora organica quale mezzo più efficace per capire l'essere umano, il quale non segue, nel corso del suo naturale sviluppo, un destino biologico analogo a quello di una pianta o di un animale, ma vive nelle comunità in cui è *introdotto*, le quali esigono che egli *agisca* “in modo intelligente, intelligibile e responsabile” nei rapporti con gli altri [24]. Adler era profondamente consapevole che l'essere *umano* è inscindibile dalla comunità: «Mai uomo è esistito al di fuori di una società» (2, p. 128) e «ogni singola azione ed emozione nella vita di un essere umano» (*Ivi*) trova la sua giustificazione *attraverso e in* una rete di relazioni interpersonali che costituiscono una società. Il risultato che ne consegue è rappresentato dall'assioma adleriano secondo il quale per gli individui *tutti* i problemi che la vita pone sono problemi sociali.

Per Adler la logica era “rigorosa”. Anche Macmurray sarebbe stato d'accordo, dal momento che era incline a ripetere che gli esseri umani non sono organismi: «L'effetto dello spostamento del punto di riferimento all'azione – e contempora-

neamente sua sufficiente giustificazione – è che gli esseri umani recuperano il corpo e diventano persone. Quando si concepisce un uomo come un agente, tutte le attività, incluse quelle mentali, rientrano naturalmente nell'unità funzionale. Persino le emozioni, anziché turbare la serenità del pensiero, trovano una collocazione come stimoli necessari a sostenere l'attività umana, inclusa quella del pensiero» (21, p. 12). E, più oltre, prosegue: «con lo spostamento del punto di riferimento all'azione termina l'isolamento dell'“Io pensante” e gli esseri umani sono collocati saldamente nel mondo che conoscono e sono restituiti alla loro reale esistenza di comunità di persone in relazione» (*Ivi*). In breve, gli esseri umani non sono organismi, ma agenti, persone (come preferisce definirli Macmurray) e il mondo personale è altrettanto distinto da quello organico, quanto quest'ultimo lo è da quello materiale (meccanico)*. Sostenuti da queste convinzioni, Adler e Macmurray si trovarono a dover affrontare un compito di tal genere: «L'esplorazione del mondo dell'individuo e la scoperta delle categorie mediante cui articolare una concezione coerente» (*Ivi*).

È importante capire che la questione non si riduce semplicemente al fatto che “le azioni parlano più forte delle parole”. Sia Adler che Macmurray considerano le azioni umane, nel più ampio contesto della comunicazione, come distinte dai comportamenti riflessi degli organismi. Gli atti umani, in quanto espressioni comunicative, devono, quindi, includere il linguaggio [27].

Il linguaggio, infatti, segna generalmente la distinzione principale tra gli organismi (animali) e le persone. «Il linguaggio è [...] un miracolo che distingue (gli umani) da tutte le altre creature. [...] Esso è, allo stesso tempo, il prodotto e il cemento della vita umana sociale dell'uomo» (3, p. 130). Macmurray si esprime con tale chiarezza a riguardo, che vale la pena citarlo per esteso: «È stato spesso affermato che ciò che ci distingue dagli animali è il dono della parola. L'affermazione contiene un'ovvia verità, tuttavia presenta due lacune se utilizzata quale definizione. La facoltà del linguaggio viene talvolta definita come la capacità di esprimerci. In realtà, sarebbe più esatto dire che essa rappresenta tanto la capacità di capire quanto ci viene detto, quanto di esprimerci; è, cioè, in senso proprio, la capacità di entrare in reciproca comunicazione con gli altri. Ci permette di condividere le nostre esperienze con gli altri e, quindi, di dar vita e partecipare a una comune esperienza. In secondo luogo, il linguaggio rappresenta una particolare abilità e, come qualsiasi altra abilità, presuppone uno scopo di cui esso non è altro che lo strumento [...]. Molto prima di imparare a parlare, il (la) bambino/a è in grado di comunicare in modo significativo e intenzionale con [...] la madre. Con

* Naturalmente, «il concetto di “persona” include quello di “organismo”, come il concetto di “organismo” include quello di “corpo materiale”[...]. La base empirica di tali distinzioni si trova nell'esperienza pratica» (20, p. 117). Adler e Dreikurs fecero tali distinzioni pratiche quando usarono “La domanda” per la diagnosi differenziale del disturbo funzionale da quello organico [10]. [*N.d.A.*]

l'apprendimento del linguaggio, il (la) bambino/a acquisisce un mezzo più efficace ed elaborato di fare qualcosa che già era in grado di svolgere in maniera più rozza e primitiva. Se così non fosse, non solo l'apprendimento del linguaggio, ma la sua stessa esistenza costituirebbe un inspiegabile mistero. Né va dimenticato che i bambini imparano a parlare, se si parla loro; ossia si insegna loro a parlare ed essi capiscono il contenuto del messaggio prima di essere in grado di articolare in parole le loro risposte» (21, p. 60).

Dal punto di vista dell'azione, quindi, si riconosce che le azioni presentano delle caratteristiche tipicamente umane come la responsabilità, l'intenzionalità, il giudizio, la conoscenza, la scelta e la significatività [27]. Inoltre, esse devono essere considerate quali *inviti* intenzionali al dialogo con altri membri di una comunità: io mi rivolgo a te e mi attendo una tua risposta [20]. Una volta compreso questo punto, è inevitabile che la forma del concetto di individuo, e quindi l'"unità" dell'interesse scientifico e filosofico relativa al campo dell'individuale, debba essere un "tu-ed-io", anziché un "io" isolato [21]. Inoltre, è ora evidente che sotto il profilo dell'azione, il compito della psicologia non sarà quello di analizzare, ma di partecipare [27] e di creare un qualche sistema interpretativo che renda conto di queste manifestazioni significative, considerate spesso (impenetrabilmente, per l'osservatore "distaccato") opache e ambigue [24].

Questo invito a una psicologia interpretativa (ermeneutica) [24, 27] non è nuovo. Come nota Sullivan [27], esso risale almeno a Giambattista Vico, il quale tentò di descrivere "La Nuova Scienza" dell'uomo fondata sulla *storia* umana piuttosto che sulla natura. Visto che l'uomo non è semplicemente un essere immerso direttamente nella natura, ma si colloca nell'ambito di una cultura, di cui è l'artefice, entro la natura [24], Vico invocò la sistematica applicazione dei metodi utilizzati dagli storici. La partecipazione, come identificazione, era rigidamente contrapposta al metodo del dubbio cartesiano [27]: la ricerca della sicurezza nelle verità universali chiare e distinte andava abbandonata a favore dell'incertezza di una conoscenza che tenga conto del contesto. Lascio a Shotter il compito di definire l'eresia per l'ultima volta: «La nuova psicologia dell'azione [...] non mira a produrre una conoscenza oggettiva pubblicamente condivisa, ma un patrimonio di conoscenze e interpretazioni condivise intersoggettivamente [...] creato e approvato da persone impegnate a dialogare insieme» (24, p. 135). In termini adleriani, naturalmente, questo rappresenta lo sforzo attivo «di vedere con gli occhi di un altro, di ascoltare con le orecchie di un altro, di sentire con il cuore di un altro» (2).

IV

È chiaro che l'irriverenza di Adler non conosce confini e spiegherebbe il motivo per cui gli psicologi/psichiatri "ortodossi" siano così "ansiosi" di dissociarsi dalla

sua posizione. Egli non si limitò a introdurre semplicemente un'altra teoria: chiedeva loro di rinunciare alle teorizzazioni, almeno sino a quando non si fosse potuta stabilire una nuova base per la teoria. Come osserva Macmurray, riflettendo sulla necessità di ragionare in termini di azione: «non possiamo domandare in anticipo se ciò sia possibile. Lo scopriremo unicamente nel corso del tentativo. Poiché ogni obiezione alla possibilità [di ragionare in termini di azione], costruita sulla base della ragione, implicherebbe il primato della teoria, cosa che invaliderebbe il tentativo stesso» (20, p.84).

Pertanto, si può dire che Adler abbia fatto un “salto di fede” nell'ignoto* preannunciato, forse, da un suo primo ricordo. Il primo ricordo in questione è riportato nell'*Individual Psychology Bulletin* [1]. In breve, Adler narra di un incidente, che si verificò quando aveva tre anni, la cui conseguenza fu di aiutarlo a rendersi conto che in futuro avrebbe dovuto «giudicare (le persone) *non dalle parole che pronunciano o dai sentimenti, ma dalle loro azioni*» (1, p. 10). Comunque, ritengo che sia giusto dire che Shotter [24] e Sullivan [27], in linea con i loro personali interessi, concorderebbero nell'affermare che la svolta adleriana verso una prospettiva basata sull'azione, oggi intesa nell'ambito di una metafora dell'“individuale”, fu il frutto di una scelta più morale che intellettuale, poiché si tratta di un cambiamento che evidenzia un dilemma puramente individuale: “Che cosa dovrei fare?”. Comunque, i colleghi di Adler, in assenza di una spiegazione logica, considerarono la visione adleriana alla stregua di un anatema rispetto alla loro eredità culturale e di pensiero. La conseguenza fu, come prevedibile, un “deciso rifiuto” espresso con toni di “legittima indignazione” da parte di quanti, formati alla scuola ortodossa, lottarono “energicamente” per conservare il loro equilibrio di fronte alla minaccia di un'asserzione così disorientante.

Riassumendo, l'eresia adleriana assunse la forma di una nuova prospettiva che non rientra né nell'orbita della tradizionale psicologia accademica e sperimentale, né in quella della psicoanalisi. Per “seguire” Adler è necessario «adattarsi ad un modo di pensare completamente diverso» (9, p. 571). In realtà, come ho già rilevato, direi che Ellenberger minimizza la questione. La psicologia, in generale, e la psicoanalisi, in particolare, (vedi il “nuovo” approccio “Relazioni oggettuali”, attualmente in voga) sono tuttora fundamentalmente vincolate a forme di pensiero organiche.

Quindi, suppongo che per poter comprendere e apprezzare, o almeno accettare, il punto di vista originale adottato dalla Psicologia Individuale sia necessario essere ampiamente “disillusi”. Ciò emerge con maggiore evidenza qualora si consideri

* Kuhn [16] afferma che uno spostamento verso un nuovo paradigma è solitamente basato solo sulla fede. [N.d.A.]

che, sebbene ognuno di loro abbia seguito differenti percorsi verso l'eresia, l'elemento che accomuna Macmurray, Shotter, Sullivan e Adler è la palese insoddisfazione per le rispettive discipline professionali. Come Sarason [23], essi si disperano per l'intransigente cecità dei colleghi di fronte allo stato di declino delle vicende umane. Ciascuno di loro ribadisce che non siamo dei meri organismi, ma degli individui. Gli individui sono dotati di una "seconda natura", la cultura, una matrice di credenze, miti, pregiudizi, tabù, superstizioni, rituali, istituzioni e pratiche, su cui si fondano le nostre azioni consapevoli in qualità di agenti [24]. Di conseguenza, sono le *nostre* credenze (in quanto psicologi/filosofi) relative a *noi stessi* (in quanto esseri umani) a essere messe in questione, in quanto l'immagine (o immagini) dominante intacca il «grembo entro il quale cresce e si trasforma la personalità» (27, p. 24) e, successivamente, impedisce, o forse preclude, opzioni per il cambiamento.

Questo tipo di valutazione espressa sui loro colleghi e sulla disciplina che esercitano risulta totalmente in linea con la posizione centrale conferita ai valori socio-etici da Adler [26] e auspicata da Shotter [24] e Sullivan [27]. Sotto questo profilo, una psicologia "rinnovata" è una scienza morale dell'azione [24], una scienza interpretativa, normativa (etica) o critica [27]. Una siffatta psicologia non avanza la pretesa di essere neutrale rispetto ai valori, ma cerca, piuttosto, di assolvere una funzione critica e di porsi come strumento di emancipazione sia a livello individuale, che sociale (vedi la disparità di potere tra uomo e donna) [27], come gli adleriani ben sanno. In termini adleriani, questo "nuovo" approccio in psicologia dovrebbe riuscire a identificarsi con il "senso di manchevolezza" (*felt minus*) di una persona (o di un gruppo) e facilitare una trasformazione emancipatoria, nel "miglior" interesse dell'individuo e della comunità, determinando un "senso di completezza" (*felt plus*) in tutte le persone interessate: una manifestazione di sentimento sociale, il cui scopo è di alleviare lo struggente ed eterno «anelito [umano] all'annullamento di ogni imperfezione» (3, p. 103).

Il tono e le aspirazioni di questi autori suonano tanto sfacciatamente utopiche che, benché adesso mi sembri di comprendere meglio la realistica predizione di Adler circa la propria "scomparsa" (era conscio che non si trattava di una questione personale), tuttavia, non posso evitare di sentirmi deluso di fronte ai risultati conseguiti sino a oggi. Se ci riflettiamo, sono trascorsi solo settant'anni da quando Adler (intuitivamente) introdusse questa metafora dell'"individuo", o forse meno ancora, dal momento che essa fu chiaramente articolata come tale da Macmurray nelle conferenze tenute nel 1953. Un periodo di tempo troppo breve perché tale immagine si sedimenti nella coscienza degli individui, per non parlare della comunità. Dopotutto, Cartesio e Rousseau formularono ciascuno la propria eresia e lasciarono ad altri, nel corso di diverse generazioni, il compito di definire compiutamente le loro intuizioni.

Come asserisce Macmurray [20], la proposta di pensare in maniera diversa, non implica semplicemente il dare avvio a un'operazione che si risolve nel corso di una generazione, ma richiede "un lungo processo di cooperazione" tra molte persone, con numerose ricadute in forme di pensiero antiquate e, suppongo, una notevole "commistione di metafore". Questa è la mia personale lettura di Adler. Ma, ora che la portata del compito che egli ha affrontato ci è nota, non è più necessario scusarci per l'approccio disorganico attribuito ai suoi *ultimi* scritti. Adler fu un pioniere (la questione del genio è irrilevante in questo contesto) e, in quanto tale, fu obbligato a "riflettere in modo indipendente" seguendo il proprio impeto creativo. Macmurray paragona questa modalità a «un'espedita avanzata in un paese dove non ci sono sentieri battuti da seguire e dove ogni passo può condurci fuori strada» (20). Tuttavia, ogni passo avanti è assolutamente necessario per esplorare e inventariare le caratteristiche del nuovo campo dell'"individuale", nonché il suo potenziale per il miglioramento della vita sociale degli esseri umani.

Concludendo, direi che attualmente è del tutto possibile che, se escludiamo il "vero credente", il tipo di formazione teorica ricevuta sia secondaria: alla fine, è l'esperienza pratica con i pazienti (agenti, individui) a condurre a una comprensione intuitiva di questa metafora dell'"individuale"*. Di conseguenza, alla luce di quanto è stato esposto, l'assimilazione delle idee di Adler assume una sfumatura meno sinistra: esse sono più comprensibili se sono intese come una manifestazione della forza del punto di vista dell'azione, volta a facilitare un'integrazione della pratica della psicoterapia sotto gli auspici della metafora dell'individuale. Quindi, mi sia consentito sostenere che la miglior cosa che noi, in quanto adleriani, possiamo fare è di dimostrare il nostro sentimento sociale e riuscire a promuovere la metafora dell'individuale in *tutte* le sue potenziali manifestazioni, piuttosto che disperdere la nostra forza creativa preoccupandoci per il mancato riconoscimento del posto "che spetta" alla psicologia adleriana a livello mondiale. Certamente Adler non si sarebbe aspettato nulla di meno da parte nostra.

* Levenson osserva: «I terapeuti esperti, indipendentemente dalla loro formazione, operano in modo assai simile, e, inoltre, le pratiche, se non la teoria, dei terapeuti esperti provenienti da istituti diversi mostrano una maggiore omogeneità tra loro, se confrontate con quelle dei neofiti che hanno ricevuto la medesima formazione» (17). [N.d.A.]

Bibliografia

1. ADLER, A. (1947), How I Chose my Career, *Indiv. Psychol. Bull.*, VI: 9-11.
2. ANSBACHER, H. L., ANSBACHER, R. (1956), *The Individual Psychology of Alfred Adler*, Basic Books, New York.
3. ANSBACHER, H. L., ANSBACHER, R. (1964), *Superiority and Social Interest*, Norton, New York.
4. BECKNER, M. O. (1975), Organismic Biology, in *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. V: 549-551, MacMillan, New York.
5. BORING, E. G. (1950), *A History of Experimental Psychology*, Appleton Century Crofts, New York.
6. CARLSON, J. (1989), On Beyond Adler, *Indiv. Psychol.*, 45: 411-413.
7. DE BONO, E. (1967), *Lateral Thinking*, tr. it. *Il pensiero laterale*, Rizzoli, Milano 1969.
8. DREIKURS, R. (1950), *Fundamentals of Adlerian Psychology*, Alfred Adler Institute, Chicago.
9. ELLENBERGER, H. (1970), *The Discovery of the Unconscious*, tr. it. *La scoperta dell'inconscio*, Boringhieri, Torino 1976.
10. GRIFFITHS, J., POWERS, R. (1984), *An Adlerian Lexicon*, American Institute of Adlerian Studies, Chicago.
11. HALL, C. S., LINDZEY, G. (1957), *Theories of Personality*, tr. it. *Teorie della personalità*, Boringhieri, Torino 1966.
12. HARMS, E. (1947), Alfred Adler in American Psychotherapy, *Indiv. Psychol. Bull.*, VI.
13. HARTSHORNE, T. S. (1991), The Evolution of Psychotherapy: Where are the Adlerians? *Indiv. Psychol.*, 47: 321-325.
14. HUBER, J. R. (1991), On Beyond Adler an Anamnesis, *Indiv. Psychol.*, 47: 433-436.
15. KRAMER, H. C. (1947), Preventative Psychiatry, *Indiv. Psychol. Bull.*, VI.
16. KUHN, T. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, tr.it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1988.
17. LEVENSON, E. A. (1972), *The Fallacy of Understanding*, Basic Books, New York.
18. LOVELOCK, J. E. (1979), *Gaia*, Oxford University, Oxford.
19. MACMURRAY, J. (1938), A Philosopher Looks at Psychotherapy, *Indiv. Psychol. Med. Pamphlet*, 20.
20. MACMURRAY, J. (1957), *Self as Agent*, Faber & Faber, London.
21. MACMURRAY, J. (1961), *Persons in Relation*, Faber & Faber, London.
22. PILGRIM, D. (1990), British Psychotherapy in Context, in DRYDEN, W. (a cura di), *Indiv. Therapy: a Handbook*, University Milton Keyes, Philadelphia.
23. SARASON, S. B. (1981), *Psychology Misdirected*, Free, New York.
24. SHOTTER, J. (1975), *Images of Man in Psychological Research*, Methuen, London.
25. SPERRY, L. (1991), An Alternative Future for Individual Psychology: A Challenging Agenda for NASAP, *Indiv. Psychol.*, 47.
26. STEPANSKY, P. E. (1983), *In Freud's Shadow*, The Analytic, Hillsdale, New York.
27. SULLIVAN, E. V. (1984), *A Critical Psychology*, Plenum, New York.
28. VAHINGER, H. (1911), *Die Philosophie des Als Ob*, tr. it. *La filosofia del "come se"*, Astrolabio, Roma 1967.
29. WALLACH, M. A., WALLACH, L. (1983), *Psychology's Sanction for Selfishness*, Freeman & Company, San Francisco.

28 Sydney Longford

30. WILSON, E. O. (1975), *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University, Cambridge.

Sydney Longford
107 Park St. N.
Peterborough K9J 7B5
Ontario Canada

(Revisione scientifica del testo e note a cura di Gabriella Covacci)