

SCIENZA E VERITA' DAL PUNTO DI VISTA PSICOANALITICO.

“Punto di vista”.

È un'espressione che usiamo spesso, perché qualsiasi cosa diciamo la diciamo sempre da un qualche PdV.

Ed è anche l'unica possibile. Comunque ci disponiamo, ci mettiamo, ci posizioniamo, rispetto alla realtà, è sempre un punto di vista che su di essa possiamo avere.

Anche le varie scienze possono tutte essere ricondotte a un qualche punto di vista sulla realtà.

Si tratta di vedere (altro punto di vista) se ciò che “si vede” è correttamente visto, se la rappresentazione che abbiamo della realtà, ancorché – inevitabilmente - parziale, riproduca effettivamente (wirklich, sia agg sia avv, qui avv, che significa “per davvero”) la realtà “data”, quella che si vuol conoscere (e la psicologia quando studia, nell'ambito della percezione, le illusioni ottiche ci avverte che nella percezione della realtà c'è sempre una forte componente di soggettività che interviene a far sì che la ns percezione non possa mai dirsi oggettiva)...per farne cosa? Chi conosce (in che senso?) cosa? A che fine?

Certo, tutti vorremmo avere, se fosse possibile, il PdV di Dio, quello che Leibniz diceva essere il più geometrico di tutte le prospettive, il luogo in cui si integrano e si riconciliano tutti i PdV parziali, il PdV assoluto (absolutus, sciolto da qualsiasi contingenza di tempo, di luogo, di ideologia, ecc) da cui il mondo si offre come uno spettacolo unificato e unitario, una vista però senza effettivamente nessun PdV, un Dio atopo, supposto ad un tempo presente in tutti i luoghi e in nessun luogo, in due parole: “dovunque-altrove”, come il titolo di un affascinante saggio di psicoanalisi.

La scienza ideale, che filosoficamente è rappr.ta nel punto del suo massimo fulgore in Hegel, assume, o, meglio, presume di poter assumere questo PdV di Dio. È questa anche l'epoca dei grandi sistemi, delle teorizzazioni tendenzialmente onnicomprensive (Die Zeit ist der Begriff selbst, der das ist = Il tempo è il concetto stesso che esiste [nell'esistenza empirica]”; questo è ciò che scrive nella Fenomenologia, II tappa, mentre nella Prefazione aveva scritto: Was die Zeit begriff, ...so ist sie der daseiende Begriff selbst = Per quel che concerne il Tempo, [occorre dire che] esso è il Concetto stesso che esiste empiricamente), cui fa riscontro oggi una frammentazione del sapere, una parcellizzazione, parzializzazione, col progredire delle specializzazioni, alla fine: una Babele del discorso scientifico.

Ogni scienza ha un suo oggetto, ben delimitato, anche se magari i suoi confini possono variare a seconda dei tempi, dei ricercatori, delle culture ecc.

Le cosiddette scienze esatte (matematica, fisica, fond.) sono state storicamente dette scienze della natura, e sono più antiche, di più vecchia data di nascita rispetto a quelle sorte in epoca più vicina alla nostra, dette da Dilthey “scienze dello spirito” - ora scienze umane – per contrapporle alle altre, dette “scienze della natura”; dando così origine, - non “storicamente” bensì “archeologicamente”, se si fa tesoro della lezione di Michel Foucault - ad un dualismo oggi non più sostenibile epistemologicamente; noi preferiamo pensare ad esse come scienze congetturali, ma non in contrapposizione a quelle ancora cosiddette “esatte”, perché anche queste ultime, a ben guardare, sono anch'esse congetturali.

E la psicoanalisi quale posto occupa tra queste scienze?

Un posto d'eccezione, singolare, per via del suo oggetto di studio, anzi, non di studio ma di analisi, e non di analisi in quanto ricerca teorica, ma di analisi come prassi, prassi analitica, di psicoanalisi in questo senso, di lavoro nel senso del freudiano Durcharbeiten, che può essere meglio reso in italiano con “elaborazione”.

Come si usa correttamente ed appropriatamente nell'espressione "elaborazione del lutto", perché è di un lutto che fundamentalmente si occupa la psicoanalisi, lutto per aver perso qualche cosa, non una cosa qualsiasi, ma una cosa fondamentale, una cosa unica, essenziale, quella che, se l'avessimo [in realtà non "se l'avessimo", ma "se la fossimo" senza che ciò costituisca una contrapposizione, perché è nella dialettica dell'essere e dell'avere che l'uomo consuma la sua *existencia*, una dialettica mai veramente risolvibile nel privilegiare ora questo ora l'altro dei due poli di una mai risolta ambivalenza], davvero avrebbe fine, termine, la nostra incessante ricerca umana, perché se l'uomo è uomo, lo è per questa sua fondamentale caratteristica: in perenne, inesausta, ricerca di sé, dal "conosci te stesso" che era scolpito sull'architrave dell'antico tempio di Delfi, o dal buon vecchio Diogene, con la sua lanterna, che amava ripetere che cercava l'uomo, fino ad oggi in cui le scienze cosiddette umane di questo sono appunto alla ricerca, dell'uomo, e mentre le scienze esatte hanno fatto progressi un tempo incredibili sia nella conoscenza, come nel dominio, del macro e del microcosmo, la scienza dell'uomo – intesa nel senso del "conosci te stesso" - ha fatto ben pochi se non forse nessun passo avanti, ad essere benevoli, come lo è stato Karl Jaspers nel suo saggio su *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*", perché ad alcuni un po' meno benevoli potrebbe anche apparire che di passi, se si può dire che ne sono stati fatti, non ne sono stati fatti in avanti, semmai indietro, come il martellante ricordo di [Auschwitz](#) ci mantiene avvertiti.

In seguito alle forti e violente polemiche suscitate nel mondo arabo dalla *lectio magistralis* tenuta da Papa Benedetto XVI all'Università di Ratisbona, non accontentandomi di leggere i pochi e spesso fuorvianti passi riportati dai giornali, sono andato a leggere direttamente il discorso originale, scaricato da Internet, e mi sono stupito quando in uno dei primi passaggi Papa Ratzinger, parlando di coesione interiore nel cosmo della ragione, aggiunge che questa coesione non venne disturbata neanche quando una volta trapelò la notizia che uno dei colleghi aveva detto che nella ns università c'era una stranezza: due facoltà che si occupavano di una cosa che non esisteva: di Dio.

Di una cosa che non esisteva! Ecco ciò di cui si occupa anche la psicoanalisi, ed in questo non posso non cogliere uno straordinario e singolare punto di affinità con la "scienza" teologica; ma subito dopo anche un punto di assoluta e radicale differenza: questa cosa "che non c'è" mai e poi mai può essere denominata "Dio", né in senso affermativo (questa cosa che manca è Dio), come neppure in senso negativo (questa cosa che manca *non-è* Dio).

Due- tre precisazioni qui si impongono:

- un bellissimo e brevissimo saggio di Karol Kerény: *Umgang mit Göttlichem*, cioè: *Intorno al divino*, ma c'è subito all'inizio un'avvertenza dello stesso Kerény secondo cui l'avverbio "Umgang" è intraducibile nelle lingue europee. Esso deriva da *um – intorno – e gehen*, andare, lett andare intorno – corrispondente grosso modo al ns italiano cercare, derivato dal tardo latino *circare*, *circum ire* che intanto dà l'idea del non poter afferrare ciò che c'è al centro, [afferrare, in tedesco *ergreifen*], perché resta *absconditus*, velato, interdetto, dall'altro dà l'idea dell'essenza del rapporto tra soggetto e oggetto, dove c'è comunicazione, interscambiabilità, reciprocità nel dono, conoscenza non nel senso intellettuale moderno ma nel senso biblico, in una parola: rapporto, quel che è veramente rapporto tra due soggetti, un io e un tu, da qui la trad it: "Il rapporto con il divino" ed Einaudi, 1991).

- "una cosa che non esiste"; è bene forse precisare che per l'uomo esiste solo ciò che può essere nominato, cioè tutte le cose cui l'uomo può attribuire un nome, secondo il comando biblico; e sono stati deleteri tutti gli sforzi umani di poter dare un "nome" a Dio, cosa impossibile all'uomo, perché il nome di Dio può essere solo oggetto di rivelazione da parte di Dio, non di conoscenza da parte dell'uomo, come ci insegna il racconto biblico della rivelazione del Nome a Mosè, "Io-Sono", l'Egò-eimi del vangelo di Giovanni.(Approfondire?).

- la psicoanalisi si sforza di far suo il detto socratico di non sapere nient'altro che le cose d'amore; dunque di non poter avere nessun sapere suo, nessuna "teoria" come tale; essa interroga le teorie e se si può attribuire ad essa un sapere è solo nella dialettica interrogativa col sapere che proviene dalle discipline che come tali si costituiscono. Di qui dunque una parte di questo mio intervento un po' filosofica, perché è una delle principali discipline interrogate dalla psicoanalisi; ma ciò che costituisce il nocciolo, il nucleo centrale è la sua prassi, quella che ogni psicoanalista è chiamato a mettere in atto nella realtà del transfert senza cui non ci può essere cura, cioè prassi, analitica ed è nella misura in cui si può toccare quel "centro del nostro essere" secondo l'espressione di Freud, quel nucleo centrale attorno a cui tutti e ciascuno giriamo, che si può realizzare l'amore, l'unica cosa di cui lo psicoanalista che sia tale può dire di avere conoscenza, come diceva Socrate.

Ma non "conoscenza di un oggetto in quanto ente". Quindi nessun "sapere", il Conosci te stesso mai e poi mai può essere declinato nei termini di un sapere nel senso intellettualistico che è venuto man mano assumendo nella nostra cultura occidentale.

Perciò l'oggetto della psicoanalisi non è un "qualcosa, una qualche 'cosa', che esiste", che si possa individuare, identificare, delimitare: è questa o quella cosa, questo o quell'ente.

L'oggetto della psicoanalisi è ciò che all'uomo manca, radicalmente e, in quanto manca, è oggetto di una ricerca che non si può definire "infinita" (per evitare l'inevitabile contrasto che deriverebbe dalla eterogeneità dei due registri) ma certamente "indefinita" nel senso etimologico, indefinibile, sia in relazione all'oggetto sia in relazione al tempo.

Come continua ad ammonirci un frammento di Eraclito: "i confini dell'anima, per quanto lontano tu vada, non li scoprirai, neanche se percorri tutte le vie: così profondamente si dispiega" (Fr. B45 Diels-Kranz). (Anche Nietzsche, ne La nascita della tragedia).

Una ricerca tendenzialmente non limitabile, che va al di là dei limiti imposti all'umana esistenza dalla fùsis, dal tempo, dal linguaggio.

Perché non è vero quel che sosteneva Hegel che il reale è razionale e il razionale è reale, che presuppone una perfetta sovrapposizione tra i due campi, nell'illusione ottica (assolutamente simile a quella del miraggio nel deserto, illusione d'ordine immaginario) di poter col pensiero, col concetto, comprendere, afferrare, begreifen, tutto il campo della realtà, nessuna cosa esclusa, compreso quindi il centro del nostro essere, sì da far sostenere a Hegel la possibilità concreta di giungere alla meta, quella di poter deporre il nome di "amore del sapere" per "essere" sapere reale, non più "filosofia", bensì solo Sofia, una volta fatto coincidere l'ideale del sapere filosofico con quello del sapere scientifico¹.

Per usare gli stessi termini di Hegel: il campo del reale è ben più vasto di quello del razionale, i confini del reale (sempre che li abbia) debordano rispetto a quelli del razionale, a quelli del linguaggio attraverso cui – e solo attraverso di esso – si può esprimere qualcosa del pensiero; oppure, per dire la stessa cosa nei termini cartesiani, che sono quelli che hanno dato origine al percorso poi concluso da Hegel: l'essere del soggetto non può essere appreso, compreso, supposto nel senso del tardo scolastico *suppositum* (in qualche modo Cartesio e Hegel hanno inteso dare sviluppo sino alle estreme conseguenze a questo *suppositum*²), dal semplice cogito, perché questo è

¹ In Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito, p. 53 dell'Ed Rusconi con testo tedesco a fronte.

² *Suppositum* è termine della filosofia scolastica per intendere la sostanza completa e individuale, come ad es. in Leibniz: "L'anima e il corpo compongono un solo *suppositum*, ovvero ciò che si chiama una persona". (Teodicea, I, 59). Lacan usa questo stesso termine in tutt'altro senso, ma che dico? Forse proprio nello stesso senso, solo che al posto della sostanza supposta dagli Scolastici, Lacan vi vede l'origine o il risultato della *spaltung* che colpisce il soggetto che entra nel linguaggio, come quando scrive, in *Kant con Sade*: "Il desiderio, che è il supposito (*suppôt*) [nella tard. it., ahimè, si perde un po' della risonanza della versione originale] di questa scissione del soggetto, indubbiamente si adatterebbe a dirsi volontà di godimento" (Scritti, II, p. 773). Ancora più chiaro l'uso che ne fa in *La psicoanalisi e il*

limitato – almeno nella sua “espressione” cioè nel suo enunciato è in ciò che può essere formulato³, l’altro è illimitato.

Non tutta la “res cogitans” può trovare espressione nell’enunciato, non tutto ciò che si vorrebbe dire può effettivamente essere detto.

Per dirla con altri termini ancora, questa volta con quelli poetici di Shakespeare: “Ci sono più cose in cielo e in terra, Orazio, di quante ne sogni la tua filosofia⁴”.

Se c’è un senso che si può cogliere nello scarto che da sempre ha marcato la verità – campo degli dei, della dea di Parmenide, del Dio di Nicolò da Cusa – rispetto a quel che gli uomini possono afferrare di questa verità, senza mai riuscire a coglierla per intero, ma solo qualche piccola parte di essa (sempre che il loro pensiero, ciò che di esso pensiero trova effettivamente espressione, non erri rispetto al vero), nella “differenza” radicale tra l’un campo e l’altro, nello iato, tra la verità e la doxa o la congettura, in questo consiste: nel non poter dare un nome a quel che lui stesso è. All’essere dell’essente. A poter rispondere alla domanda che l’uomo in quanto uomo continuamente si rivolge: “E io che sono?”. (v. 89 di Canto notturno di un pastore errante dell’Asia, di G. Leopardi).

L’uomo ha sempre cercato le vie attraverso cui poter dire e assicurarsi di poter dire qualcosa della verità, assicurarsi nel senso della certezza, della certezza cartesiana che metodicamente sottopone a dubbio – non dubbio scettico, come si impara sui banchi di scuola – tutto il conoscibile per giungere ad un unico punto di certezza: posso dubitare di tutto tranne che del fatto che sto dubitando, quindi: c’è qualcosa che cogita, res cogitans, da cui Cartesio compie il salto illogico: ergo sum, mentre un paio di secoli dopo Nietzsche gli replica: “Esso pensa (Es denkt), ma che questo esso sia proprio quel famoso vecchio “io” è per dirlo in maniera blanda solo una supposizione⁵, un’affermazione, soprattutto non è affatto una “certezza immediata”⁶.

Dal momento però in cui Cartesio pone la certezza del pensiero nell’affermare la cosa stessa che il linguaggio dice: “penso dunque sono”, non come doxa, ma come certezza immediata, si compie una rivoluzione nella stessa storia del pensiero, cioè della doxa: la verità che fino a quel

suo insegnamento: “Che poiché una metonimia più vasta ingloba le sue metafore, la verità dell’inconscio deve situarsi tra le righe; che Freud nell’*istinto di morte* si interroga sul supposito (*suppôt*) di questa verità” (Scritti, I, p. 429).

Apertura finestra su "La teoria del L e la semeiotica degli stoici"

da "Le teorie del segno nell'antichità classica" di Giovanni Manetti:

λεκτόν deriva dal verbo λεγειν, che significa "dire" nel senso di significare;

gli stoici distinguevano tra il "proferire" (προφέρεσται)

che consisteva nel puro emettere dei suoni

e il "dire", λέγειν,

che consisteva nel fare ciò in modo da significare (σεμαίνειν) lo stato delle cose in mente;

l'inglese Long propone per λεκτόν la traduzione "what is said" anziché "what is meant" differenziando così ciò che si ha in mente, che è la φαντασία λογική (la rappr.ne psichica),

da ciò che si dice. Per Mates, il λεκτόν è il significato delle parole

e avvicina questa def.ne a quella di *Sinn* di Frege e a quella di *Intension* di Carnap.

Quindi il λεκτόν inteso come significato, e cioè come concetto, non è tanto la rappr.ne mentale del concetto quanto quella che trova espressione nel detto attraverso cui la si comunica.

Interessante notare che la rappr.ne, la φαντασία λογική, viene prima del pensiero (δύναμις) che è un discorso interno e che, in quanto capace di parlare, esprime in parole (λόγοι) ciò che esperisce come risultato della rappr.ne. (Da un passo di Diogene Laerzio).

⁴ Amleto, Atto I, scena V, vv. 175-6.

⁵ Da rimarcare questo termine “supposizione”, perché si vuol dare certezza a una doxa, a una congettura, si vuole attribuire una “sostanza”, nel senso della certezza, a ciò che è solo un vuoto di sapere. Non che questo sapere non ci sia, beninteso, è a noi mortali, a noi esseri presi nella gabbia del linguaggio, che questo sapere manca.

⁶ Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, af. 17.

momento si poteva ancora considerare campo degli dei, o campo del Dio cristiano, con tutte le questioni connesse alla possibilità da parte dell'uomo di giungere alla conoscenza di Dio in via ascendente, o di riceverla dalla rivelazione di Dio in via discendente, ora questa verità poteva essere attinta direttamente dall'uomo in forma di certezza, e se anche qualcuno – come Nietzsche rivolto a Cartesio – poteva eccepire che tale certezza era solo supposta, nondimeno, tanto grande era il bisogno dell'uomo di procurarsela, che chi si è posto sulla scia della via aperta da Cartesio a questa certezza non ha voluto rinunciare.

Ma lo statuto della verità si è così radicalmente modificato, non più *alètheia*, ma esattezza, cioè perfetta corrispondenza – *adaequatio* - dell'*intellectus* alla *res*.

E nel contempo si è operato un radicale rovesciamento nel rapporto tra la verità e la *doxa* con necessaria implicazione del rapporto tra la soggettività umana e il tempo.

È quel che con straordinaria lucidità ha cercato di spiegare A.Kojève in tre lezioni del suo corso all'École Pratique des Hautes Études del 1938-39⁷ dal titolo: L'eternità, il tempo e il concetto.

Sarebbe interessante soffermarsi molto di più di quel poco che si può fare in questa sede; qui mi limito a dire che tutte le posizioni filosofiche possono essere ricondotte a tre possibilità nei rapporti tra il concetto e il tempo, rapporto che si può comprendere a partire da una necessità insieme logica e reale (memento: *Logique et existence*): ogni opinione esprimibile in un concetto che voglia attingere una parte o tutta la verità non può che relazionarsi al tempo, in quanto la verità per definizione è qualcosa di non modificabile, mentre l'opinione si può modificare, la verità in quanto tale in quanto non modificabile non è soggetta al tempo, essa è valida universalmente e necessariamente, dunque è nella sua essenza eterna, intesa l'eternità come ciò che è sottratto al tempo.

La prima possibilità è, secondo Kojève, che il Concetto stesso è l'eternità, ed è la posizione parmenidea della coincidenza di essere e pensiero formulata in epoca moderna da Spinoza; la seconda possibilità: il concetto si riferisce all'eternità ma non coincide con essa, è la posizione che raggruppa la maggior parte dei filosofi a partire da Platone e Aristotele, che differiscono sul punto se l'eternità sia fuori dal tempo (Platone) o nel tempo (Aristotele).

La terza possibilità: il Concetto è il tempo, essa cioè non si riferisce né al tempo né all'eternità, bensì coincide col tempo, ma un tempo che ha catturato in sé l'eternità, è il rovesciamento della posizione di Parmenide: la verità non sta più nel campo della dea, essa è stata catturata nel campo degli uomini e non come una più o meno piccola o grande parte di essa, ma tutt'intera, è la posizione di Hegel, intrinsecamente atea, ed è la posizione positivista sia nel suo versante filosofico (il succedersi delle varie età, delle varie fasi, ultima quella ricomprendente tutte le altre, quella positiva, la posizione ufficialmente inaugurata da Auguste Comte) che scientifico/scientista: nulla, nel senso proprio di nessuna cosa può sfuggire alla conoscenza e al dominio della realtà da parte del linguaggio scientifico, se ancora qualcosa sfugge non è questione di "impossibilità" ma di "temporalità": ancora un po' di tempo e quel che ora sfugge domani non potrà più sfuggire.

Viene letteralmente dissolta (immaginarmente dissolta, nell'illusione ottica del miraggio) la categoria dell'impossibilità: nulla è impossibile all'uomo.

Nel campo della salute mentale questa posizione è rappresentata dalla psichiatria biologica, cioè da chi ritiene che se ancora non è stato possibile stabilire la causa, certamente organica, di alcune malattie, come la schizofrenia, l'autismo ecc., è perché ancora qualcosa manca al sapere sinora acquisito, ma è solo questione di tempo: progredendo nel sapere scientifico e

⁷ A.Kojève, Introduzione alla lettura di Hegel, Adelphi, MI, 1996, pp. 419-473.

tecnico si sarà in grado, un domani, di apprendere queste cause e quindi poi di saper curare efficacemente tali malattie.

La categoria dell'impossibilità è espulsa⁸ come tale: nulla c'è di impossibile, che non si possa un giorno apprendere e spiegare e su cui poi si possa intervenire. E ciò implica due conseguenze, anzi, una sola vista sotto un duplice aspetto:

1° l'eternità come tale viene catturata tutta intera nel tempo; non a caso per Hegel termina, con lui, la filosofia: dopo di lui si ha solo la Sofia, e da lì in poi non ci potrà che essere storia della filosofia, quella prima di lui (non a caso la riforma gentiliana in Italia). E non a caso c'è chi vi ha visto anche la fine della storia, come lo scrittore nippoamericano Fukuyama.

2° La verità, nella sua essenza abscondita, cessa di essere tale, perde il suo carattere di enigma, di qualcosa che manca e sempre mancherà al sapere, perde, come dice Lacan, il suo carattere perturbante⁹, divenendo nient'altro che ciò che ancora manca alla realizzazione del sapere compiuto, perfetto, assoluto.

V'è infine una quarta posizione, aggiunge Kojève, quella secondo cui il concetto è temporale, non ha alcun riferimento alla verità intemporale, ed è la posizione intrinsecamente scettica, ma, precisa subito Kojève, questa non è più una posizione filosofica, e mi dispiace per il mio amico Vattimo (se così posso chiamarlo per quel po' di frequentazione che ho avuto con lui) ma è in definitiva la sua posizione, quella cioè del pensiero debole, cui credo faccia male un certo pensiero cattolico a contrapporgli la posizione sostanzialmente hegeliana del pensiero forte, la verità sta, al solito, nel mezzo. È difficile da cercare, qui si apre tutta la questione del metalinguaggio che ci porterebbe troppo lontano, la mia posizione è più vicina a quella dell'Etica del discorso di Habermas e di Otto. Ma anche questa via ci porterebbe lontano.

Torniamo a quell'essere che Cartesio aveva supposto di poter ricavare come conseguenza logica dal cogito e che è invece proprio quel che logicamente sfugge a qualsiasi pensiero e a qualsiasi formulazione linguistica in cui il pensiero possa trovare espressione; di quest'essere si occupa la psicoanalisi, non in quanto "ente", ma in quanto non-ente, cioè, lett: "niente", non-essere, un vuoto, un'assenza che preme però per emergere in qualche modo all'essere.

"Si occupa" nel senso della "cura" con tutta la gravidanza del termine.

Questo è il campo della sua prassi, e in ciò si distingue oltre che da qualsiasi altra scienza, anche da qualsiasi altra psicoterapia, che si sforza di riequilibrare il rapporto dei pazienti con i loro ambienti, siano essi di famiglia, di lavoro ecc., in sostanza: riequilibrare il rapporto di soggetti con i loro oggetti, con gli oggetti con cui sono in relazione.

Quel che ha di mira la psicoanalisi è la questione essenziale del soggetto: "Che sono io?" [Il Leopardi prima citato: E io che sono?].

Non quel che "io sono" nella rete di relazioni in cui sono implicato, in certa misura voluta da me in cert'altra misura da altri.

⁸ Uso qui questo concetto di "espulsione", ponendomi dal PdV dello scienziato che indaga, cioè dall'io penso di questo tipo di scienza vista evidentemente nel suo versante scientifico. In realtà non c'è, non ci può essere un'espulsione, ma solo una "forclusione", termine squisitamente lacaniano, ma, per meglio intenderci anche se non è corretto, salvo che non pensandolo come uomo che pensa, si può dire "rimozione" della categoria dell'impossibilità; e, come si sa, il rimosso fa ritorno. L'impossibilità come categoria non può insomma essere veramente espulsa.

⁹ Scritti, II, p. 800.

La sociologia, la psicologia, le discipline intermedie tra le due, come la psicologia sociale ecc. si occupano di questo, che cosa sono io in relazione agli altri, in relazione all'ambiente in cui sono inserito, se vogliamo anche che cosa sono io in relazione a me stesso, prendendo la mia psiche ad oggetto, perfetta identità tra percipiens e perceptum, sul presupposto (infondato) che l'io conoscente (io chi?) possa effettivamente (wirklich) conoscere l'io posto come oggetto (Gegenstand) [io, che cosa?].

Tutti avvertiamo che c'è una qualche discordanza tra l'una e l'altra istanza, per usare il termine freudiano della seconda topica, "istanza", che forse l'io conoscente non è proprio la stessa identica cosa dell'io che si presuppone di poter conoscere, tant'è che se si guarda alla storia moderna come storia della filosofia e storia anche della letteratura si vedrà che c'è un termine connotativo dell'esito di questo tentativo di conoscenza, ed è il termine di spaesamento, lo si trova in Freud, in Heidegger¹⁰, in Musil (in altri, verificare).

Più l'io cerca di conoscersi, di incontrarsi, di trovarsi, di cercare nel senso di trovare, non di circare, il centro del proprio essere, più si smarrisce, più si perde, è quello che Freud ha chiamato con un'espressione dalla forte pregnanza semantica in tedesco, nel suo breve scritto *das Unheimlich*, tradotto in italiano con il *Perturbante*, perché – quel che sottolinea Freud – è proprio ciò che appare più familiare, più di casa, più heim, che si volge nel suo contrario, che diventa estraneo, straniero, non familiare.

Sì, l'uomo "si" cerca, cerca se stesso, questo è in sostanza l'oggetto, la Cosa perduta oggetto della sua ricerca tendenzialmente infinita, ma quello "stesso" in cui si raddoppia il sé non ne è l'omologo o il complemento, soprattutto non è un Gegenstand, un oggetto che sta di fronte, a portata di mano, che si possa afferrare nel senso del Begriff; esso è quanto c'è di più intimo nel soggetto stesso e, nel contempo, di più straniero, di più estraneo, di radicalmente altro e quindi in quanto tale sottratto a qualsiasi possibilità di conoscenza, di percezione, salvo che nell'affetto d'angoscia, pur esso un affetto che ha fatto la sua comparsa in epoca moderna, in strettissima connessione con lo spaesamento.

Che sono io per questo Stesso che mi agita ed attraverso cui posso entrare in relazione con me e con gli altri, dal momento che è lo Stesso anche negli altri?

La questione è irresolubile nel linguaggio, essa si prolunga e si proietta al di fuori di esso, è l'al di là della circonferenza di Nietzsche, l'al di là della stessa vita biologica, perciò è in relazione con la morte non in quanto vista come fine della vita, anche, indubbiamente; ma non tanto in questa inevitabile cesura, di cui va reintrodotta in tutta la sua contingenza storica il senso non-senso accettando tutto il pessimismo del libro dell'Ecclesiaste; quanto nella possibilità che ha l'uomo di vedersi morto, quindi non nel senso che, morto, possa avere rappresentazione di sé, che sarebbe quest'ultima, forse, quella che conta, se ci fosse, ma Freud appunto ci insegna che chi si vede morto vede il corpo morto fuori di sé [e quindi l'io che vede non è lo stesso del corpo che vede morto], ma il vedersi morto è quel punto da cui si può comprendere nella contemporaneità il significato del detto socratico fatto proprio dalla psicoanalisi: il non sapere niente tranne che le cose d'amore, perché sta qui la differenza assoluta, radicale, che il linguaggio introduce nella vita biologica del vivente.

¹⁰ Cfr il bellissimo e profondissimo saggio di <Graziella Berto, "Freud-Heidegger, lo spaesamento", part. p. 27 in cui si dice, citando Lacan, che quel che pareva casa propria, la seconda istanza della seconda topica: *das Ich* – in realtà si appalesa come un labirinto di specchi, in cui l'IO non sa più dove è, dove consista il suo vero essere, che è estraneo a se stesso, l'Es, alveo delle passioni, le più sfrenate, che irrompono a turbare il sempre precario equilibrio dell'Io.

Dunque, rapporto linguaggio-realtà: che cosa posso effettivamente (wirklich) dire, sapere, agire?

Qualcosa resta fuori, radicalmente fuori dal dicibile, come ci ha insegnato Wittgenstein nell'ultima proposizione del *Tractatus*, mostrandoci quale sia l'unica posizione etica veramente corretta: non arrischiarsi a dire ciò che non si può radicalmente dire.

Eppure qualcosa in noi ci spinge a cercare le parole per dirlo, a cercare nella realtà (Wirklichkeit) qualcosa in cui si possa ritrovare l'esperienza (Realität) di una felicità, di una pienezza senza fine, nel ns desiderio.

Tutti i problemi dell'uomo sono riconducibili a questo smacco, a questa radicale dissimmetria tra la Wirklichkeit intesa come tutto ciò che può essere realizzato dall'uomo sul piano della fattualità e la Realität, che è quella realtà cui l'uomo aspira, il ricongiungimento con la Cosa da cui ab origine è stato separato.

E ciascun uomo effettua il suo percorso, individualmente, singolarmente, certo nei contesti in cui nasce e cresce, assumendo i significanti che lo determinano prima della sua nascita ed attingendo quelli che gli occorrono per poter esprimere la propria intenzionalità cosciente, che è quella che vede e che conosce, ma che è mossa da un punto cieco, che non vede e che non conosce, quella "res" che intimamente lo agita "res tua agitur" e che lo fa "essere" nel senso della Wirklichkeit via via resa possibile dalla ricerca incessante della Realität che lo anima e che come tale è irraggiungibile.

Le scienze umane dunque che cosa ci dicono di quest'uomo, di quel che veramente interessa a quest'uomo? Esse si fermano il più delle volte, né può essere diversamente, ad una semplice fenomenologia dei rapporti umani, quella per intenderci che nell'apparente semplicità delle relazioni che singolarmente intratteniamo col nostro mondo fanno sì che io sono figlio dei miei genitori, nato in una società occidentale, con educazione cattolica, coniuge di mia moglie, padre dei miei figli, occupante il tal posto nel contesto dei rapporti produttivi e/o sociali, ecc.; ma tutto questo che cosa "dice", che cosa può dire di quel che io veramente – nel senso della Realität – sono, o, meglio, aspiro ad essere?

C'è un testo che mi è stato particolarmente utile leggere quest'estate di Ehrenberg, sociologo francese, dal titolo "La fatica di essere se stessi" e per sottotitolo: *Depressione e società*¹¹ in cui espone una tesi che mi è parsa assolutamente azzeccata e che posso così riassumere: sino a qualche tempo fa, direi nelle società europee, in particolare Francia e Italia, il limite che separava il possibile dall'impossibile derivava dalla legge che permetteva di fare questo e proibiva invece quest'altro. Legge del Padre, legge dell'Altro sociale più sul versante paterno.

Questo è fenomenologicamente vero sino a tutti gli anni '60 e primissimi anni '70.

Da un certo punto in avanti, grossomodo da dopo la metà degli anni '70, ciò che separa la categoria del possibile da quella dell'impossibile non è più la legge, non è più l'Altro sociale nella sua figura anche feroce dell'autoritarismo; questo discrimine si attenua fin quasi ad annullarsi in tanti giovani, perché la società dei consumi prende il posto dell'Altro sociale o per meglio dire con la società dei consumi quest'Altro sociale, prima più sul versante paterno, si trasforma in un Altro sociale più sul versante materno che offre in continuazione l'oggetto adeguato a far sì che tu sia veramente te stesso.

Solo che non è vero.

¹¹ Testo uscito in ed originale nel 1998 e in ed it per i tipi di Einaudi nel 1999.

Di qui il dramma dell'uomo moderno, in particolare dei giovani che credono di poter avere tutto, che l'impossibile sia solo questione neanche di tempo, ma di oggetto adeguato, quello a portata di mano o di tasca e quando l'oggetto non soddisfa il desiderio all'origine della ricerca, quel desiderio freudianamente indistruttibile, che nessun oggetto può soddisfare, ecco comparire la depressione, non che faccia la sua comparsa nella contemporaneità, la melanconia era conosciuta fin dall'antichità, ma assume nella contemporaneità le caratteristiche di un'epidemia per via del rapporto privilegiato con l'oggetto illusoriamente visto come quel che appaga il desiderio del soggetto.

È quel che osserviamo nelle nostre stanze d'analisi, nei nostri luoghi di cura: il soggetto che chiede aiuto ha normalmente un patologico rapporto con l'oggetto, anoressia e bulimia col cibo, tossicodipendenze con l'alcol o con la droga, la depressione è trasversale, è il lutto dell'oggetto perduto o non adeguato che non si riesce a elaborare e la cui ombra ricade sull'io.

Nella cura si tratta perciò di riportare il soggetto alla sua vera questione, quella del "Che sono io?" alla quale nessuno può veramente rispondere se non ponendosi in cammino, insieme ad altri, alla ricerca di quella verità che non si può dire, mancano le parole per dirla, il linguaggio è veramente carente da questo punto di vista, ma è quella verità che fa sì che siamo veramente uomini, siamo nel senso di divenirlo, di diventare ciò che siamo, per dirla con Nietzsche, o del *Wo es war, soll Ich werden* di Freud, dove era l'Es lì io deve avvenire, non l'io cartesiano, l'io alla ricerca del suo oggettino adeguato, ma l'Io come nome, come significante di quel che veramente siamo, *absconditus* come tale, ma che si scopre pian piano, un po' alla volta, se si riescono a seguire bene le tracce, i *segnavia*, che ci indicano il cammino da compiere.