



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

Filosofia e psicoanalisi. Possibilità e necessità di un dialogo
Intervista a Luigi Aversa e Francesco Saverio Trincia

di Stefania Pietroforte

Sommario: Un filosofo conoscitore di Freud (Francesco Saverio Trincia) e uno psicoanalista attrezzato filosoficamente (Luigi Aversa) si confrontano sul tema del rapporto tra psicoanalisi e filosofia. Dalle risposte fornite all'intervistatore si evince che entrambi convergono sul fatto di riconoscere che quello tra filosofia e psicoanalisi non è un rapporto che si "dovrebbe" ricercare ma che, al contrario, sta nella natura stessa dei due saperi il loro necessario nesso.

Oltre l'intervista, nella quale si possono trovare ragionate diverse questioni connesse con il tema prescelto, il lettore ha a disposizione due testi (uno dei quali inedito) dove l'argomentare dei due protagonisti dell'intervista si arricchisce di ulteriori approfondimenti.

Filosofia e psicoanalisi. Possibilità e necessità di un dialogo

Intervista a Luigi Aversa e Francesco Saverio Trincia*

di Stefania Pietroforte

Pietroforte: Prof. Trincia, nel Suo lavoro di filosofo lo studio della psicoanalisi ha un posto importante: Lei ha scritto *Il Dio di Freud*, uscito nel '92, *Freud e il Mosè di Michelangelo*, pubblicato nel 2000, e tra poco sarà pubblicato dalla Morcelliana un volume intitolato *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*. Vorrei cercare di capire insieme a Lei se tra psicoanalisi e filosofia debba esserci un rapporto e quale possa essere. Un Suo articolo, apparso nel numero di luglio-agosto 2006 di "Reset", dedicato proprio a questa questione, era intitolato: *Un dialogo da riallacciare*. Ma possono davvero filosofia e psicoanalisi dialogare? Dobbiamo figurarcele come due personaggi in grado di parlare una lingua comune, oppure dobbiamo immaginare la scena come quella di certi dialoghi platonici in cui uno dei due attori tiene in mano il bandolo della matassa e parla, mentre l'altro si configura come una semplice sponda che consente al primo di svolgere il suo discorso? Quale lingua potrebbe essere comune ad entrambe? Se filosofia e psicoanalisi possono davvero dialogare, quali sono le condizioni teoriche del loro confronto?

Trincia: Filosofia e psicoanalisi hanno dialogato, questa è la prima cosa che si deve dire. A partire naturalmente dalla riflessione che Freud ha fatto per costruire la sua metapsicologia e a partire dal suo lavoro di medico. Non bisogna mai dimenticare che Freud era un medico che si preoccupava di curare come medico le sofferenze psichiche dei malati che incontrava in ospedale all'inizio e in seguito nel suo studio. Fin dall'inizio Freud ha saputo quello che peraltro era in seguito evidente agli occhi di una persona della sua formazione (egli aveva avuto una formazione di tipo medico ma anche umanistico, oltre che ampiamente letterario), e cioè che parlare dei problemi della psiche significava parlare di quello che in filosofia si chiama "anima" e che dunque parlare dei problemi della psiche normale e malata, ricavare dai problemi della psiche sofferente e malata la struttura generale della psiche, significava riprendere il problema al centro della grande riflessione filosofica sull'anima, o sul soggetto umano fornito di un corpo e di un'anima. Forse questa è la prima cosa che bisognerebbe ricordare: Freud ha pensato il proprio lavoro, ha realizzato il proprio lavoro di pensatore dall'interno della propria attività clinica, come un lavoro nel quale (lo dice lui alla fine della sua vita, nel poscritto all'*Autobiografia* scritto nel '35) la componente scientifica e la componente filosofica sono fortemente collegate. Sono a tal punto collegate che Freud, compiendo un'operazione di ricostruzione del suo passato che potremmo definire benevolmente falsificante, ha persino scritto che alla fine egli sentiva di tornare a quella filosofia, o meglio a quel pensiero (la parola filosofia non appare neanche in quest'ultimo scritto del '35) che insieme con i motivi legati alla ricerca sulla cultura, sulla vicenda culturale del genere umano, ha costituito il suo primo interesse. Come se fosse esistito nella sua storia intellettuale un lungo periodo di deviazione verso la medicina-scienza che alla fine riprende l'inizio non

scientifico-medico: questo è uno schema retorico e filosofico molto interessante, per cui alla fine si scopre quello che era già presente all'inizio. Fine e inizio collegati in maniera circolare danno vita a una vera e propria autoconstruzione da parte di Freud di una struttura della propria fisionomia intellettuale nella quale la filosofia (non la filosofia come *Weltanschauung*, come visione del mondo, contro cui Freud ha sempre polemizzato), ma la filosofia come attività del pensare, come ciò che altrimenti Freud chiama «speculazione», ha sempre avuto un ruolo molto importante. Non c'è dunque da istituire un dialogo, c'è piuttosto da prendere atto di un dialogo che è avvenuto. Mi sembra che l'impostazione della domanda che Lei mi ha rivolto sia segnata dalla strana convinzione, molto diffusa, che la psicoanalisi sia sempre bicefala o virtualmente bicefala, che ci siano in essa due anime da conciliare, da mettere d'accordo. Questo è l'atteggiamento dominante, che ho notato spesso in tutti gli anni in cui ho pensato e scritto su Freud e la psicoanalisi: l'idea che c'è qualcosa d'estraneo alla psicoanalisi che però può dialogare con lei. Non vorrei aver dato anch'io l'impressione che le cose stiano così: Lei ha fatto l'esempio del dialogo tra due persone, ma le persone non sono due. La filosofia, se per filosofia s'intende non tanto la tradizione filosofica in senso stretto (che pure in parte Freud conosceva: Aristotele, Platone, Nietzsche, Schopenhauer, Kant gli erano noti) ma il pensiero filosofico, la concettualità stessa, non è qualcosa che dialoghi con la psicoanalisi ma è interna alla psicoanalisi. L'immagine del dialogo è legittima soltanto se ci si dedica all'operazione vagamente inutile ed anche inutilmente drammatizzante di polarizzare quello che non è polarizzabile né in termini storici né in termini teorici: non c'è soltanto un contenuto concettuale comune (la nozione di anima, la nozione di soggettività cui facevo riferimento prima) ma c'è l'internità della dimensione del pensare ad una scienza che non è filosofica e che tuttavia del pensare considerato nella sua componente pura (ciò che noi chiamiamo nel nostro linguaggio filosofia) non può fare a meno e non fa a meno. Da questo, credo, si dovrebbero prendere le mosse per riprendere poi la questione di che cosa oggi si debba dire di questo che non è, ripeto, un dialogo tra poli ma è una sorta di auto-riflessione della psicoanalisi su se stessa e della filosofia su se stessa, essendo però psicoanalisi e filosofia co-originariamente appartenentisi. Un'ultima cosa si deve notare per evitare di dare l'impressione che si stia estremizzando il discorso e che si voglia procedere un po' per slogan: da un lato, è del tutto legittimo, nonostante la precisazione che ho fatto, che la domanda che Lei mi ha rivolto venga posta in questi termini, perché dall'interno della psicoanalisi freudiana il rapporto con la filosofia è stato segnato da una grande diffidenza, da un bisogno di messa a punto per cui si sostiene che non interessano le visioni del mondo. Ma in fondo le visioni del mondo non interessano a nessuno, tanto meno alla filosofia, per cui ci troveremmo di fronte a una certa presa di posizione freudiana contro le *Weltanschauungen* che fa parte integrante di quello che un filosofo (io per esempio) direbbe oggi della filosofia. Ciò che la filosofia abbia da dire sul mondo, intesa come chiacchiera sul mondo, non interessa a nessuno fintanto che si voglia essere filosofi. Ben diverso è l'atteggiamento analitico verso la "psicologia delle visioni del mondo" di un pensatore come Karl Jaspers, oggetto come è noto, della riflessione critica di Martin Heidegger. Dall'altro lato, dal lato della filosofia, sarebbe cieco e anche un po' ottuso non accorgersi che solo una parte del pensiero filosofico di questo secolo che ci separa dall'*Interpretazione dei sogni*, ha dialogato con la psicoanalisi e che da parte della filosofia rapporti conflittuali, o di disinteresse, o di disprezzo (soprattutto se si prende in considerazione la filosofia nel suo aspetto istituzionale e accademico) ci sono stati eccome: la filosofia ha per molti aspetti e molto spesso percepito nella psicoanalisi una sfida così potente a quelle che considerava essere le sue pre-condizioni strutturali di vita da ignorarla. Combatterla non era facile, ma ignorarla sì, o in vari modi svalutarla questo sì, ed è stato fatto.

Il quadro da fare per rispondere alla Sua domanda è dunque complesso: è bene mai fidarsi delle semplificazioni quando si parla di questo tema, e sempre invece tener conto dello sfondo storico, sempre avere la consapevolezza della distanza storica tra le origini della psicoanalisi e il suo rapporto successivo con il pensiero filosofico. Ma è bene anche non fidarsi delle facili polarizzazioni, A contro B, B contro A, come se tra loro non andassero d'accordo. In realtà, sono d'accordo e sono anche tra loro in radicale disaccordo: la storia di questi due poli è la storia stessa di un disaccordo interno a un accordo o di un accordo interno a un disaccordo, il che vuol dire che c'è un legame strettissimo. Senza farla troppo lunga in chiave psicoanalitica, ci sarebbe tra loro un rapporto di ambivalenza. Non so se direi la cosa in questi termini (anche se si potrebbe dire un po' scherzosamente proprio così).

Pietroforte: Dott. Aversa, vorrei continuare con Lei il discorso appena iniziato. Ho letto un Suo intervento dedicato a Paul Ricoeur, intitolato *Il senso tragico della via lunga*. In questo saggio breve, ma molto denso, mi è apparso evidente che nel Suo modo di concepire la psicoanalisi l'incidenza del pensiero filosofico sia molto rilevante, molto forte e che la domanda riguardante la possibilità o la necessità che tra filosofia e psicoanalisi vi sia un rapporto sia già risolta. Fin dall'inizio di quel saggio il punto saliente sembra proprio questo: psicoanalisi e filosofia, Paul Ricoeur (che è assunto un po' come emblema della filosofia in quanto tale) e il punto di vista della psicoanalisi non devono proporsi il compito di dialogare perché *c'è tra la scaturigine teoretica della filosofia e la scaturigine teoretica della psicoanalisi una vera e propria coincidenza*, nel senso letterale di un loro "accadere" insieme. Lei pensa che se noi dicessimo così diremmo bene per quanto riguarda ciò che Lei ha cercato di significare in questo scritto?

Aversa: Sì, io penso che tra filosofia e psicoanalisi (ma io allargherei anche agli aspetti più ampi della ricerca e del pensiero scientifico) il dialogo sia già in essere nella prassi, nelle cose. In fondo ci si occupa sempre di un'unica realtà, quella dell'uomo: il luogo in cui nascono tutti gli interrogativi è pur sempre l'uomo, è il pensiero, è il pensare. Questo sfondo della filosofia (il pensiero, il pensare) è però uno sfondo generale, in cui sia il pensiero psicoanalitico sia, direi, il pensiero scientifico (oggi è molto in voga porre dei problemi e delle sfide nell'ambito per esempio delle neuroscienze) si muovono. D'altra parte il dialogo che in effetti è in essere nella prassi, nelle cose, è un dialogo che non sempre è stato tenuto presente e conosciuto; direi anzi che spesso è stato rimosso. L'altro giorno sfogliai i primi due fascicoli della Rivista di psicoanalisi della Società freudiana e mi veniva un po' da sorridere, perché c'era una violentissima polemica in atto: si era negli anni 1930-1931 e Benedetto Croce, che allora era un'autorità culturale estremamente forte in Italia, sentendo parlare di «questa psicoanalisi» si volle documentare e diede l'incarico a De Ruggiero (direttore della prestigiosa rivista "La critica") di informarsi su cosa fosse «questa strana» parola psicoanalisi. De Ruggiero si cominciò a documentare, lesse i testi di Freud, lesse i testi degli psicoanalisti italiani e anche stranieri, ed in sei mesi concluse l'indagine culturale e scrisse un articolo su «La critica» in cui liquidava la psicoanalisi come «una serie di banalità»; Nicola Perrotti, sul primo fascicolo della Rivista di psicoanalisi della Società freudiana, rispose a questo articolo di De Ruggiero, che a sua volta rispose ulteriormente dicendo (cito testualmente) : «Perrotti dice di aver impiegato molta parte della sua vita a studiare Freud: io in sei mesi l'ho letto tutto e ho capito che si tratta di cose molto banali. Da questo i lettori possono valutare l'intelligenza del Perrotti». Il dialogo non è mai stato in effetti così scontato, ma si capisce anche il perché: perché, anche se nel pensiero filosofico questa questione è sempre stata *in nuce* ed è poi esplosa nel periodo della modernità, da Nietzsche in poi, la psicoanalisi mette violentemente in discussione un concetto generale cardine della filosofia: il concetto di verità. Noi non possiamo mai fidarci di quello che ci appare vero ma non possiamo nemmeno sapere se quello che poi viene delucidato è vero. Quindi io direi che il pensiero psicoanalitico contiene un germe corrosivo, almeno nella sua formulazione freudiana iniziale, quello della decostruzione: questo tema è stato ben svolto da un analista dei nostri tempi che è Mario Trevi, quando ci dice che la psicologia è un termine ambivalente, che vuol dire 'discorso sulla psiche' (e come tale è un discorso che tende all'oggettività) e allo stesso tempo 'discorso della psiche', e quindi automaticamente, restituendo la tendenza all'oggettività alla soggettività, la si destituisce di un fondamento generale e universale. Io direi che questa dimensione è una dimensione di cui giustamente la filosofia diffida, la dimensione dell'ambivalenza; ma l'ambivalenza è un concetto su cui la psicoanalisi si fonda. Questo espone la psicoanalisi ad attacchi provenienti da ogni parte, sia da parte della filosofia che da parte delle scienze cosiddette della natura, che invece pretendono di assurgere a un'oggettività assoluta e incontaminata. Tuttavia io credo che questo elemento di fragilità della psicoanalisi sia un elemento di valore e non di disvalore, cioè: cogliere le oscillazioni, l'inconscio come oscillazione. Noi oggi possiamo tranquillamente non vedere l'inconscio ormai più come il classico rimosso ma possiamo (e anche qui è molto importante la lezione junghiana) vedere l'inconscio come una dimensione in cui la soggettività oscilla e possiamo pensare questa oscillazione: questo secondo me è molto importante. La

riflessione di Ricoeur è importante perché coglie degli aspetti fondamentali della psicoanalisi e allo stesso tempo fa capire molto bene certe distinzioni tra filosofia e psicoanalisi: Ricoeur dice che qualunque riflessione filosofica sulla psicoanalisi non deve mai dimenticare che la psicoanalisi, oltre che essere una teoria, è una prassi. Cioè, se noi prendiamo la psicoanalisi soltanto come una teoria forse ha ragione De Ruggiero a ritenere che vi siano teorie filosofiche anche molto più complesse e forti della teoria psicoanalitica: se la teniamo strettamente associata alla prassi terapeutica, questo diviene invece l'elemento che cambia la situazione. La psicoanalisi è anche una prassi, nasce come prassi medica e non esclusivamente come teoria, anche se questa prassi, e questo è un particolare molto importante, non è da declinare esclusivamente come terapia: nello scambio di lettere tra Freud e Ferenczi c'è un passo bellissimo a questo proposito in cui Freud dice (cito quasi testualmente): «non vorrei un giorno aprire un manuale di psichiatria e scoprire che sotto il capitolo 'terapie' c'è la voce 'psicoanalisi', perché il mio intento iniziale non è mai stato quello di curare le persone ma di rispondere agli enigmi del mondo». Noi possiamo aggiungere che per rispondere agli enigmi del mondo Freud non si affida solamente alla teoria, ma ha bisogno di dialogare con la sofferenza concreta, con i problemi concreti dell'individuo: questo è un passaggio importante di differenziazione tra la filosofia e la psicoanalisi. Anche la filosofia riflette sulla sofferenza umana, ma non ha necessità di incarnare in un individuo singolo i fondamenti del suo procedere: Ricoeur è uno di quelli che si accorge di questo e dice, rivolgendosi ai suoi colleghi filosofi: attenzione, non dimentichiamo mai che la psicoanalisi ha a che fare con la prassi, non vediamo come teoria, perché se la vediamo solo come teoria vediamo che tutto sommato la teoria freudiana è una teoria come tante, dal punto di vista prettamente teorico forse una teoria nemmeno tra le più interessanti; vediamo dunque nel suo legame con la prassi. Questo è un elemento del resto fondamentale anche della formazione dello psicoanalista, perché lo psicoanalista non necessita solo della teoria ma deve sottoporsi anche all'esperienza psicoanalitica, senza la quale non può esercitare: questo elemento, a mio avviso, è importante e ritengo che la Sua domanda circoscriva un ambito in cui bisogna tener conto anche di questo, dell'assoluta necessità della pratica. Spostando il discorso sulle altre scienze, che succederebbe – facendo un esempio un po' radicale – se la teoria della relatività di Einstein o la teoria dei quanti della fisica moderna cominciassero ad esser viste non solo nella loro dimensione generalizzante di lettura dei fenomeni fisici ma ad essere interpretate come qualcosa che ha a che fare con la personalità di Einstein o dello scienziato autore della teoria? Il discorso può essere replicato a livello di interpretazione delle opere d'arte, per esempio nell'interpretazione in termini psicoanalitici della Gioconda, che è stata aspramente criticata dai critici d'arte: la Gioconda non solo come prodotto universale artistico ma anche come prodotto di un inconscio e di problematiche nevrotiche proprie dell'artista, come l'omosessualità inconscia di Leonardo. Questo è un discorso molto destabilizzante per il sapere e si capisce perché la psicoanalisi è vista anche con diffidenza: la psicoanalisi può anche essere un verme corrosivo, perché se io dico che Einstein ha formulato la sua teoria, anche essendo condizionato dalla sua storia soggettiva e personale, cominciano a nascere dei problemi sull'oggettività della teoria. Per questo io comprendo la diffidenza verso la psicoanalisi da parte della filosofia e anche delle scienze cosiddette esatte, però penso che il dialogo sia necessario, anzi il dialogo – come ha detto il prof. Trincia – è già in atto da sempre e forse il problema è di non rimuoverlo o interromperlo.

Pietroforte: Vorrei riprendere una delle ultime battute del prof. Trincia e cercare di entrare un po' più nel dettaglio del rapporto tra filosofia e psicoanalisi e del loro intreccio essenziale. Lei, Professore, diceva che si tratta di capire in che senso *oggi* questo compito è di fronte a noi. Anche nell'articolo pubblicato su "Reset" Lei parla del compito che oggi si impone, quello di definire in che modo filosofia e psicoanalisi possano pensarsi insieme, come del compito precipuo, come del compito principale che sarebbe, secondo Lei, di fronte al filosofo oggi. Ci vuole dire qualcosa sul perché sia questo il compito della filosofia oggi secondo Lei?

Trincia: La questione, svolta in maniera rigorosa, passando dalla considerazione d'insieme – o dalle riflessioni storiche sulle origini della comprensione del pensiero filosofico nella storia intellettuale di Freud – ad una considerazione più puntuale, si presenta in modo tale da imporre il riconoscimento del

fatto che è un'opzione o una scoperta filosofica e non psicoanalitica, è cioè una scelta di tipo filosofico e non di tipo scientifico nel senso delle scienze esatte, il dire che filosofia e psicoanalisi sono intimamente collegate. Non c'è nulla di ovvio e oggettivo in questo, assolutamente nulla; come assolutamente nulla di ovviamente oggettivo c'è nel pensiero, quale che sia il suo ambito di svolgimento. Su questo punto vorrei fermarmi un secondo per far riferimento a quel che diceva il dott. Aversa: è certo che la distinzione fra i motivi che hanno condotto uno scienziato ad elaborare una teoria e la teoria stessa va tenuta ben presente e ribadita, come faceva lo stesso Freud quando diceva che le leggi della logica non vengono intaccate nella loro validità dall'analisi psicologico-psicoanalitica delle loro origini. Questo punto va tenuto ben presente, altrimenti la psicoanalisi diverrebbe non solo un germe corruttore ma sarebbe la fine stessa della scienza; e la psicoanalisi non è questo, non è stata questo storicamente né può esser questo. E' una scelta teorica del filosofo sostenere che filosofia e psicoanalisi hanno un interno rapporto e che quindi non sono rappresentabili come due poli estrinseci reciprocamente opposti tra loro: un rapporto visto in questi termini giustifica le (francamente un po' assurde) ripulse del neo-idealismo italiano, nel senso che una risposta come quella di De Ruggiero può essere storicamente comprensibile, ma lo è proprio nella misura in cui si radicalizza questa totale estraneità dell'una rispetto all'altra. D'altra parte, però, ripeto che negare questa reciproca estraneità è una scelta filosofica: può non essere anche la scelta di uno psicoanalista, il quale può condividere o non condividere questa opzione filosofica, può esplicitarla o non esplicitarla ma non deve necessariamente avere interesse a parlare di questo tema, ciò è del tutto legittimo. Nella mia esperienza personale di paziente nessuno psicoanalista ha accettato questo discorso se non come discorso clinico e non tematico, e ogni volta che mi è capitato, in una seduta, di scivolare in considerazioni di tipo teoretico lentamente ho capito che stavo andando su una via che lo psicoanalista avrebbe chiamato di resistenza o di sviamento o comunque tale da dover essere riportata all'interno del discorso clinico, come se all'improvviso io fossi diventato un filosofo all'interno della situazione clinica sospesa e dovessi essere ricondotto nel "tempo vissuto dell'analisi". Vi è una tradizione della filosofia novecentesca, che risponde essenzialmente alla filosofia fenomenologica che ha inizio con Husserl (cui non a caso Paul Ricoeur, che il dott. Aversa prima citava, fa riferimento) che consente e anzi impone per chi abbia fatto questa scelta – poiché ovviamente le scelte filosofiche non sono tutte uguali, anzi possono esser tali da non poter essere unificate – un dialogo con la psicoanalisi, perché la fenomenologia (questo è il punto) pone al centro dell'attenzione la nozione della soggettività, della coscienza, della sua intenzionalità e consente a colui che voglia riflettere sul rapporto pensiero fenomenologico-pensiero psicoanalitico di procedere ponendo per esempio la domanda: in questa soggettività, che ruolo gioca l'inconscio? L'inconscio è altro dalla coscienza o è qualcosa che (come io sostengo nel mio ultimo libro) appartiene alla soggettività? E che cosa significa che l'inconscio appartiene alla soggettività? Significa che esso appartiene ad una soggettività che (e questo sarebbe un punto che mette in crisi l'impianto concettuale freudiano classico) quest'ultima resta tale nonostante il fatto che l'inconscio le appartenga? Quando ci si pongono domande di questo tipo e si risponde, come io ho tentato di fare: sì, la soggettività è una soggettività tale che essendo conscia è anche inconscia e l'inconscio non è qualcosa che spezza la soggettività, come Freud aveva pensato che accadesse quando diceva che la psicoanalisi spodesta la coscienza dal ruolo assoluto che essa ha avuto nel dominio della psiche, la quale deve essere scoperta come qualcosa di essenzialmente inconscio, come qualcosa in cui la coscienza non comanda più come a casa propria (perché la casa della coscienza non coincide con il territorio della psiche); quando dunque si dice, correggendo in qualche modo Freud, che si può stabilire un rapporto tra soggettività conscia e inconscio, che non conduca nella direzione per esempio di Lacan ovvero alla scomparsa stessa della nozione di soggetto, allora si lavora all'interno di un orizzonte filosofico che non è *la* filosofia ma è appunto un certo, specifico orizzonte filosofico.

Si prenda quello che in linguaggio tecnico è chiamato "neoparmenidismo italiano". Al neoparmenidismo italiano delle problematiche legate alla soggettività, alla coscienza, all'inconscio e alla loro interpretazione interessa praticamente nulla; tutta questa tematica gli resta estranea e nessuno potrebbe in alcun modo convincere il neoparmenideo che è giusta la prospettiva di chi indaga la soggettività piuttosto che la prospettiva di chi indaga l'essere. Quali strumenti abbiamo per mettere in discussione che l'uno abbia torto e l'altro ragione nello scegliere una certa prospettiva? Ovviamente nessuno;

dunque ci troviamo in un campo di relativismi assoluti per cui ogni posizione è relativa ma ciascuna è in se stessa assoluta, nel senso che nessuno può confutarla: semplicemente si può opporre l'idea weberiana del politeismo dei valori ma niente più di questo. E allora, di nuovo, oggi è di questo che si deve prendere coscienza: del fatto che c'è un orizzonte concettuale, quello della fenomenologia e dei suoi sviluppi, da Husserl a Merleau-Ponty a Sartre, per il quale la psicoanalisi è centrale. Essa è già centrale persino in Husserl, ma lo diventa di più negli sviluppi post-husserliani della fenomenologia: giustappunto Ricoeur anzitutto, ma ci sono studiosi francesi che continuano su questa linea, la quale è però una linea che – ripeto – sconta una pregiudiziale scelta filosofica e che (aggiungo per correttezza nei confronti del neoparmenidismo) non è necessario che lo psicoanalista faccia propria per svolgere la sua attività di psicoanalista. Che poi lo faccia può accadere, la sua opzione teorica può essere esplicitata ma può anche non esserlo: l'importante è anzitutto che lo psicoanalista aiuti a stare meglio, per dirla un po' rozzamente. Qui mi pare dunque che stia la risposta: non *la* filosofia, ma una filosofia, alcune filosofie, certe filosofie tra altre sono per la psicoanalisi. Si potrebbe ricordare che un pensatore come Wittgenstein, di cui si direbbe che mai e poi mai potesse avere interesse nei confronti della psicoanalisi, ha avuto invece (eccome!) interesse per la psicoanalisi e, per chi ha voluto vederli, egli ha offerto spunti per la riflessione filosofica sulla psicanalisi molto diversi da quelli forniti dal punto di vista fenomenologico ma altrettanto rilevanti: qui si tratta di una scoperta, che avviene all'interno dell'universo mentale wittgensteiniano, di qualcosa che Wittgenstein avverte come soggettivamente molto vicino a lui. E' preoccupato di riflettere sulla questione se effettivamente la psicoanalisi fosse una *teoria* e fino a che punto potesse per esempio darsi un'interpretazione dei sogni che valga sempre e comunque, ma si tratta (nel caso di Wittgenstein) comunque di una posizione diversa rispetto a quella della fenomenologia: nel caso della fenomenologia la problematica psicoanalitica è *internamente* compresa, c'è di mezzo il tema dell'io, della soggettività, della coscienza, dell'intenzionalità e dunque il problema dell'inconscio è necessariamente implicato; nel caso di Wittgenstein non è così. Viene tematizzato il gioco teorico della interpretazione psicoanalitica. Ma sarebbe un po' imperialistico, un po' autoritario sostenere che la filosofia in quanto tale, che *ogni* filosofia in quanto tale debba fare i conti con la psicoanalisi. L'esempio che ho fatto dice appunto che c'è una certa filosofia che ha fatto i conti con la psicoanalisi perché c'è un atteggiamento teorico comune, mentre ci sono altre filosofie che se ne disinteressano completamente e altre filosofie come quella di Wittgenstein – di cui mai ci si aspetterebbe che fossero in dialogo con la psicoanalisi – che invece sono in dialogo con la psicoanalisi per motivi complessi, che non hanno nulla a che fare con la questione della soggettività ma hanno semmai a che fare con la questione di fondo cui si faceva riferimento anche prima, e che è uno dei temi che il pensiero junghiano e post-junghiano ha ripreso, se esista *una* interpretazione dei fenomeni psichici (attività onirica e nevrosi) o se invece ne esista una molteplicità. Si pensi alle posizioni di Karl Jaspers, che va in questa direzione. Esse non sono le stesse di Wittgenstein ma mettono comunque in questione la possibilità che la psicoanalisi sia un unico e universale grimaldello per scoprire i significati nascosti, dal momento che questi sono sempre molteplici, oscillanti (come diceva il dott. Aversa) e attendono di essere affrontati da una teoria flessibile, da una interpretazione flessibile che, se è al tempo stesso discorso sulla psiche e discorso della psiche, crea un orizzonte teorico molto particolare, poiché tematizzare significa parlare *della* psiche, detematizzare significa invece parlare *come* psiche. Qui ci ritroviamo di fronte a un paradosso sul quale credo che la filosofia dovrebbe soffermarsi.

Pietroforte: Dott. Aversa, è stato nominato e direi evocato l'inconscio. Nello scritto dedicato a Paul Ricoeur Lei afferma che l'inconscio è ciò che coglie l'*Ereignis*, ovvero ciò che coglie l'essere, che Lei definisce come irriducibilmente estraneo ma nello stesso tempo sempre essenziale allo psichico. Qui davvero sembra di essere di fronte al capo delle tempeste, cioè l'inconscio (che è una nozione essenzialmente psicoanalitica) viene identificato – non so se posso usare questo termine – con l'essere, o meglio è ciò che coglie l'essere. Vuole dirci in che senso noi dobbiamo intendere questa affermazione?

Aversa: Io mi riallaccio anche al discorso ultimo del prof. Trincia, che coglie dei nuclei direi fondamentali: parto da un termine che mi sembrava centrale nel discorso del professore, ovvero il

problema dell'opzione, della scelta. In psicoanalisi, come in filosofia, esistono tante opzioni, tante scelte, tutte legittime: ma il problema non è la legittimità delle scelte, bensì il radicalizzare il concetto stesso di scelta. Noi scegliamo o in un certo senso "siamo costretti" a scegliere? Certo, alcune opzioni teoriche non si interessano di certe cose, altre se ne interessano, ma vedendo nel suo insieme il pensiero dell'uomo possiamo anche dire (psicoanaliticamente) che certe opzioni rimuovono e altre invece non rimuovono certe sensibilità, che "si impongono". Allora se qualcosa ci "costringe" a scegliere, la scelta non può essere vista come un fatto così evidente, razionale e luminoso: io sono veramente libero nella mia scelta, o ci sono degli aspetti che "silenziosamente", "inconsapevolmente", mi "portano a scegliere" delle cose piuttosto che altre? Il problema dell'inconscio è proprio questo: c'è una bellissima frase di Jung (che secondo me per certi aspetti, seppur forse caoticamente, è andato più in là di Freud) secondo cui (cito pressoché testualmente) «le cose sono contemporaneamente cosce e inconse». Ciò vuol dire che ci sono delle dimensioni di cui noi siamo coscienti e che rientrano nella nostra coscienza, ma queste stesse cose hanno anche una valenza che va al di fuori della coscienza. Quale è qualcosa in cui noi tutti possiamo riconoscerci senza differenze? E' proprio il "non sapere", il non essere coscienti: e questo "non sapere" è l'aspetto "misterico" della presenza di tutte le cose; Jung a questo proposito parlava di assoluta "identità inconscia", cioè per Jung l'inconscio è l'assoluta identità, perché nel momento in cui ci avventuriamo nel campo della coscienza, questa "apre" alle differenze. La mia coscienza è diversa da ogni altra, ma davanti a ciò che non sappiamo il non sapere risulta una categoria universale: si tratta allora di rivedere un po' il concetto di inconscio, il dialogo con la filosofia e soprattutto con la filosofia fenomenologica in tal senso è essenziale. Non è un caso che ci siano delle coincidenze anche storiche su questo punto: Husserl e Freud frequentavano le stesse lezioni di Brentano, il concetto husserliano di "sintesi passiva" è molto vicino a una certa dimensione dell'inconscio freudiano. Io però direi che oggi noi dobbiamo andare un po' avanti: l'inconscio non può essere solo il rimosso, l'inconscio è una particolare sfaccettatura e oscillazione della soggettività. Il prof. Trincia poneva la questione: l'inconscio fa parte o non fa parte della soggettività? Io direi che esso è una sfaccettatura della soggettività: se riflettiamo sull'aspetto terminologico del termine, vediamo che "subjectum" significa "ciò che sta sotto". Ciò che sta sotto può essere il rimosso freudiano ma può anche essere ciò che "sta continuamente" sotto, un orizzonte che continuamente arretra rispetto alla coscienza e quel che sta continuamente sotto non è più il rimosso: junghianamente potremmo dire che può essere il "progetto", e andando oltre potremmo dire che è qualcosa di molto vicino al concetto heideggeriano di «sfondo», qualcosa che continuamente, infinitamente arretra; in un'accezione husserliana si potrebbe parlare di trascendenza. In questo la psicoanalisi deve aprirsi a una dimensione più sfaccettata dell'inconscio: l'inconscio non è solo il rimosso, del resto questo concetto anche in Freud presentava delle incongruenze perché se il rimosso è il prodotto di ciò che il soggetto non vuole vedere sorge il problema della rimozione originaria, davanti alla quale Freud non ci dà una risposta. Chi ha compiuto questa rimozione prima che ci fosse l'io? Noi forse oggi dobbiamo vedere l'inconscio in termini un po' diversi: faccio un piccolo esempio secondo me illuminante.

Prendiamo lo psichico come dimensione rappresentativa: un bambino quando fa i suoi primi disegni è indotto a disegnare dal voler copiare quello che vede. Copiare è un "riprodurre la realtà", ma è anche un esprimere qualcosa della propria soggettività e questo è uno dei motivi per cui guardando il disegno di un bambino non si guarda l'aspetto oggettivo ma si vede che cosa il bambino ha espresso di sé. In questa operazione, nel tentativo di riprodurre qualcosa di oggettivo, misteriosamente si esprime qualcosa di estremamente soggettivo: l'inconscio è anche questa operazione oscillante per cui nel tentativo di raggiungere un'oggettività, inconsapevolmente, si esprime la propria soggettività. Partendo dalla "ri-presentazione" della realtà si passa "inconsapevolmente" alla "rappresentazione" di sé, come soggettività. Questo è un punto fecondissimo per la psicoanalisi e anche per la filosofia fenomenologica, è un punto in comune: trovo che Trevi sia stato molto acuto quando ha fatto quella distinzione per cui noi possiamo utilizzare l'inconscio come aggettivo (come una qualità della psiche) oppure possiamo utilizzare l'inconscio come sostantivo, l'Inconscio con la "I" maiuscola. Forse l'inconscio è entrambe le cose: una qualità e anche una sostanza.

Pietroforte: Da questo punto di vista mi pare che quello che viene radicalmente posto nella necessità di essere ripensato è proprio il concetto di soggettività: la soggettività non è più soltanto la soggettività incarnata, né è più soltanto la soggettività trascendentale...

Aversa: Certo, e questo rimanda alla critica che Husserl faceva a Freud: e cioè di sostantivizzare l'Inconscio, invece noi dobbiamo prenderlo anche come una qualità delle cose. Qui si gioca il fruttuoso dibattito tra fenomenologia e psicoanalisi: l'inconscio è un soggetto o è qualcosa che fa parte della stratificazione della coscienza? Questo è un campo molto importante: spesso gli analisti non riflettono abbastanza su questo punto, preferiscono (direbbe Jung) abolire uno dei poli dell'antinomia, ma se si abolisce uno dei poli dell'antinomia si produce il sintomo, che per Jung non è altro che il risultato di un'antitesi soppressa.

Pietroforte: Prof. Trincia, a proposito di soggettività possiamo chiarire meglio, parlando di Husserl e del flusso temporale della coscienza, il concetto di una soggettività vista 'a parte ante', non più solo tematizzata?

Trincia: La vera difficoltà filosofica consiste secondo me nel riconoscere una paradossale situazione, che consiste in questo: dal punto di vista della filosofia si deve riconoscere che c'è qualcosa nella psicoanalisi, e solo in lei, che le sfugge. Nell'ambito della psicoanalisi c'è qualcosa che accade, che *accade* grazie all'inconscio. La filosofia si trova dunque di fronte a qualcosa che accade e che però è di molto difficile, se non addirittura di impossibile, pensiero da parte della filosofia. La difficoltà consiste in questo: la filosofia ha nella psicoanalisi l'esempio di qualcosa che accade, ossia un certo modo di essere della soggettività, decostruita nella sua interna connessione di soggettività conscia e inconscia, della quale tuttavia la filosofia stenta a dare una ragione o forse non può e non deve dar ragioni. Se noi immaginiamo la soggettività come una tale che sia innanzi tutto *Erlebnis*, cioè vissuto, che sia dunque una soggettività vissuta (ciò che Trevi dice discorso *della* psiche), e se noi riprendiamo la nozione di vissuto nella sua rigorosità concettuale, come qualcosa che essendo vissuto non è tematizzabile, e dunque diciamo che il vissuto è la non tematizzabile unità, connessione, reciproco rinvio di vita conscia e inconscia, aggiungendo tuttavia che il vissuto noi lo tematizziamo nel senso che ne parliamo, allora noi ne facciamo un tema. Nonostante il divieto di tematizzarlo esso si presta dunque ad essere tematizzato, senza soccombere alla propria dissoluzione – dissoluzione che consiste nel diventare *il vissuto tema del logos*. Io credo che il paradosso è il vero punto di contatto e di distanza, ma è una distanza che spinge all'incontro, che drammaticamente e con estrema urgenza spinge all'incontro tra prospettiva psicoanalitica e prospettiva filosofica. Dire questo significa dire che la filosofia, rispetto a quello che ha scoperto la psicoanalisi, sta in una posizione asimmetrica: la filosofia deve riconoscere che qualcosa le sfugge e nel riconoscere che qualcosa le sfugge, nel riconoscere questo paradosso che essa non può fare oggetto di logos pur riconoscendolo e parlandone, nel fare questo la filosofia s'inchina di fronte a ciò che la psicoanalisi ha scoperto, al limite che la psicoanalisi le ha messo di fronte. Urtando contro questo limite la filosofia vive quello che ai miei occhi è il suo centrale problema: a proposito dell'inconscio, questo comporta il dire che l'inconscio oscilla, come oscilla lo stesso Freud, fra una dimensione per cui l'inconscio è qualcosa e una dimensione per cui l'inconscio è più in generale ciò che rende non tematizzabile il vissuto. Cosa è che rende il vissuto non riconducibile al logos se non (oltre al fatto che il vissuto è vita e come tale non può diventare teoria, altrimenti si cancella) il fatto che è una vita la quale contiene un motivo del suo esser vita che sfugge alla sua cattura concettuale? Io penso che questo sia il punto su cui la filosofia, continuamente scontrandosi, continua a procedere nell'attività che le è propria, esattamente il pensare: il pensare oltre il limite di se stessa, ciò che le accade di poter fare da quando la psicoanalisi l'ha messa di fronte a un tema che nella sua storia le si è ben posto. Tuttavia la scoperta dell'inconscio mette la filosofia davanti a una radicalità del tema dell'oltre, della *de-raison* (come la chiamavano Foucault e Derrida) che non ha riscontri nella storia del pensiero precedente. Da questo punto di vista, pur accogliendo l'idea del dott. Aversa nei suoi spunti junghiani, per cui l'inconscio non è solo rimosso, riprenderei l'idea fondamentale che Freud esprime nella *Metapsicologia* quando dice che c'è qualcosa che costituisce una lacuna nella continuità della vita psichica, che ha bisogno di essere

riempita di qualcosa – qualità o sostanza, ciò è persino irrilevante ma certo è che se vogliamo restituire continuità alla vita psichica queste lacune vanno riempite da qualcosa che è psichico ma non cosciente, che è psichico ma non logico. Questo mi sembra essere uno degli elementi che comunque si ritorni a pensare la nozione di inconscio rimane una base e uno stimolo essenziale.

Pietroforte: Due cose mi colpiscono e per la verità mi avevano colpito già nel leggere i saggi di cui ho parlato all'inizio: una è proprio il riferimento alla tradizione filosofica, alla filosofia platonica, e l'impressione che impostare così la questione del rapporto tra filosofia e psicoanalisi dica che il problema platonico è stato risolto nel modo in cui tradizionalmente la filosofia pensa di risolvere i problemi e cioè superandoli, ponendone di nuovi, di altri, di diversi. Questo, però, pone una questione circa il rapporto della filosofia, se pensata così, con la sua storia, con la sua tradizione. L'altra cosa è la questione della trascendenza, della religione: su questo punto vorrei domandare ancora qualcosa. Nel saggio del prof. Trincia si fa riferimento alla diffidenza nei confronti della psicoanalisi, proveniente in particolare dalla cultura marxista da un lato e dalla cultura cattolica dall'altro: se però la critica marxista è immediatamente più comprensibile (il fulcro dell'interesse teorico di Marx non era certo l'anima, anzi il problema sarebbe qui di capire se il marxismo avrebbe mai potuto porsi questo problema stanti le sue premesse), la critica da parte cattolica è per se stessa una questione più complicata, perché per il cattolico l'anima è un elemento essenziale, centrale, e qui emerge la diffidenza verso la psicoanalisi, che poneva una riflessione sull'anima completamente diversa da quella che il pensiero cristiana e cattolica aveva elaborato. Secondo voi, un diverso modo di concepire l'anima, una diversa idea di essa, potrebbe comportare una riproposizione del problema teologico?

Trincia: Cerco di non dilungarmi, anche perché su questa questione vorrei essere un pochino più radicale, ricordando innanzi tutto la diversa impostazione che le viene dalle due fonti principali della psicoanalisi novecentesca: Freud aveva nei confronti della religione un atteggiamento tutto affatto diverso da quello che aveva Jung. Ora io non intendo dire chi dei due avesse ragione o avesse torto: Freud si definiva com'è noto un ebreo senza Dio, mentre esistono lettere junghiane (anche allo stesso Freud) in cui la dimensione religiosa mi pare non assuma certamente caratteristiche illuministiche e critiche come in Freud. Qui giocano due elementi: in primo luogo il fatto di possedere o non possedere una fede. Io non ho questa fede e quindi non porrei la risposta nella forma per cui psicoanalisi e religione si incontrano insieme nel rispondere alla questione teologica. D'altra parte, porre la questione in questi termini significa porla in termini molto forzati: non c'è un problema teologico nella psicoanalisi, nemmeno in quella junghiana. Risponderei comunque così: io stesso ho detto che la filosofia viene messa di fronte al problema dell' "oltre" dalla psicoanalisi, ma quell' "oltre" è un "oltre" rispetto alla ragione. Da questo punto di vista la questione che la psicoanalisi pone alla filosofia è esattamente la questione che Platone poneva a se stesso quando si chiedeva che cosa fosse Eros, che ai suoi occhi era una forza a metà tra il divino e l'umano, che aveva una capacità di trascendimento e tuttavia non si identificava con una trascendenza vera e propria, come sarebbe stato se Eros fosse stato un Dio. Qui si tratta di qualcosa che ha a che fare con il trascendimento della ragione, con la questione di cos'è il non-razionale, che cosa è l'assurdo di cui Freud parla quando parla dei sogni. Sebbene però la risposta a questa domanda evochi un "oltre", questo "oltre" non si identifica affatto con un dio. Da questo punto di vista io mi atterrei alla risposta secondo cui non c'è nella psicoanalisi un problema teologico. Aggiungo con franchezza che ogni tentativo di coniugare, a partire dalla nozione di altro-oltre-la-ragione posta dalla psicoanalisi, l'altro-oltre-la-coscienza, con l'altro-oltre-la-ragione evocato dalla fede è molto debole e alquanto ideologicamente segnato, dunque limitato in virtù del suo condizionamento ideologico. Se qualcuno ha bisogno di credere lo faccia senza prendere a prestito l'inconscio, che con Dio non ha nulla a che fare.

Aversa: Sono abbastanza d'accordo con quello che diceva il prof. Trincia. Io però distinguerei il problema religioso dal problema di Dio: nel senso comune la religione è ciò che si occupa di Dio, io però trovo che questa definizione sia un po' fuorviante. "L'oltre" è una dimensione essenzialmente problematica: l'etimologia di 'problema' ci dice proprio questo, 'problema' deriva da 'proballein', che

significa ‘ciò che ci sta davanti’. Ciò che ci sta davanti noi non possiamo sapere cosa sia, per questo diciamo “ciò che ci sta davanti”: forse potremmo saperlo domani, secondo la posizione della scienza (forse domani sapremo cosa ci sta davanti), una posizione però che, se radicalizzata, potremmo definire ingenua, nel senso che sì, domani potremmo sapere cosa ci sta davanti ma comunque ci sarà sempre “qualcos’altro che ci sta davanti” – del resto la scienza senza questo arriverebbe alla sua fine, perché se la scienza scoprisse tutto, in quel preciso momento ci sarebbe il collasso del “progresso” scientifico. Altrettanto ingenua è, secondo me, la posizione teologica per cui ciò che ci sta davanti è un Ente supremo, al di là del quale non può esserci più nulla: io direi che la dimensione problematica della psicoanalisi, e in parte anche della filosofia, indica che c’è “qualcosa” che comunque sempre sfugge “all’abbraccio del conosciuto”, del concetto. Questa è una dimensione non teologica, che io definirei piuttosto una dimensione “misterica” dell’esistenza, forse anche simile a quella dimensione del vissuto che, pur suscitando la tematizzazione, sfugge sempre alla tematizzazione: non è Dio. Bonariamente possiamo forse anche accettare questa definizione, ma Dio poi di fatto cos’è? Sono tre lettere, un nome, che l’uomo ha dato a ciò che non lo inquieta e la teologia diventa una scienza di questa parola: in un certo senso vedrei la teologia più come un tentativo linguistico che come una autentica dimensione religiosa. L’aspetto, a mio avviso, più profondo del religioso consiste nel prendere atto che c’è qualcosa “al di là del conosciuto”, e che “Questo qualcosa” c’è sempre, che probabilmente non verrà mai sopito, in questa accezione possiamo dire che è Eterno. In questo senso ha ragione il prof. Trincia a dire che il problema teologico è al centro della teologia ma non della psicoanalisi, forse nemmeno della filosofia: con questo non voglio disconoscere l’importanza della teologia ma vederla come un aspetto un po’ particolare. Quello di porsi il problema di un “principio cosciente generale” è un problema che c’è, cioè c’è un problema “dell’Io-Sono” come un problema che va al di là dell’Io-Sono soggettivo e si chiede come nasce (e qui torniamo al quesito della fenomenologia e della psicoanalisi), come “accade” quel fenomeno misterioso, prodigioso e straordinario che è l’Io-Sono come coscienza? Questo è un problema che investe anche le scienze: le teorie evoluzioniste non ci danno una risposta, la selezione naturale è un concetto insufficiente a dirci perché dal regno minerale a quello animale a quello umano a un certo punto si produce la coscienza e cos’è questa coscienza a partire dalla quale noi ci interroghiamo sull’inconscio. Io direi quindi che un problema teologico in questo senso non c’è: Freud e Jung avevano delle posizioni diverse sulla dimensione religiosa ma questa diatriba (potremmo dire in termini moderni) tra laicismo e religiosità la trovo un po’ sterile e consunta: junghianamente è un’antinomia che come tale va mantenuta, non si risolve. E’ la tensione che rende tragica e, nella sua essenza, “misterica”, la vicenda umana. Possiamo forse “rappresentare” questa tensione, e in questo forse anche giustificare la teologia come tentativo linguistico-rappresentativo di questa “tensione”, ma non risolverla, pena la “rimozione” del “mistero” e della sua “profondità” che pervade anche “ciò che ci appare come evidente” nel suo continuo manifestarsi (fenomeno).

* Luigi Aversa, psichiatra e psicoanalista junghiano, è figura significativa del neo-junghismo italiano. Ha insegnato e lavorato nell’Università di Roma “La Sapienza” e successivamente nella II° Università di Tor Vergata. E’ membro del C.I.P.A (Centro Italiano di Psicologia Analitica) di cui è stato anche presidente. Autore e curatore di numerose pubblicazioni, vive e lavora a Roma. L’ambito specifico della sua ricerca riguarda il confronto tra teorie psicodinamiche e filosofia fenomenologia ed ermeneutica da un lato e possibili analogie con i modelli teorici delle neuroscienze, soprattutto per quanto riguarda il concetto di coscienza e quello di pensiero simbolico. Ha compiuto la sua formazione analitica con Emilio Servadio e Mario Trevi, figure storiche della cultura psicoanalitica italiana.

Un dialogo da riallacciare

(da "Reset", Luglio-Agosto 2006, Numero 96, pp. 66-70)

di Francesco Saverio Trincia

Una ricostruzione storica di quello strano e sfuggente oggetto, concettuale e anche culturale, ma non ridicibile alla sola dimensione teoretica, che chiamiamo il «rapporto tra psicoanalisi e filosofia» dovrebbe essere compiuta senza ulteriori indugi. Purché la si interpreti correttamente non come una pura e semplice storia delle idee, ma si riconosca che la vera posta in gioco dell'impresa è la definizione del modo in cui *filosofia e psicoanalisi possono pensarsi insieme*, ossia fondere in un pensiero comune il riferimento ai grandi e permanenti temi della cultura occidentale, tale progetto appare oggi come *il* compito che si impone. Esso sollecita in primo luogo coloro che si sono fatti investire da quella originaria, reciproca «contaminazione» tra filosofia e psicoanalisi freudiana, che si tratti di filosofi o di psicoanalisti di professione, o di altri che, senza esserlo, affrontano o hanno affrontato l'esperienza vissuta della *talking cure*. Di questo compito cercherò qui di indicare le condizioni principali perché la sua realizzazione sia possibile.

Solo in Italia (non è gradevole ammetterlo) è quasi del tutto mancata la formazione di una tradizione di studi filosofici sulla psicoanalisi freudiana che ha invece contrassegnato le culture europee e la cultura nordamericana nel periodo più lungo di un secolo che ci separa dal fatidico 1900 in cui esce *L'interpretazione dei sogni*. La convergente diffidenza, mai del tutto spentasi anche nei tempi della recente secolarizzazione delle religioni e delle ideologie, di parte cattolica e di parte marxista spiega ma non giustifica la difficoltà con cui nel nostro paese stenta ad affermarsi l'esigenza di «pensare con psicoanalisi». Sono mancati nel nostro paese scritti del livello, dell'importanza non solo teorica, ma più generalmente culturale (capace cioè di incidere sullo spirito, sulla «filosofia pubblica» di un paese), che hanno rese note e discusse, persino in qualche modo popolari, le «interpretazioni» della psicoanalisi di Paul Ricoeur in Francia, di Jürgen Habermas in Germania, l'attacco antifreudiano di Adolf Grünbaum nei paesi anglofobi, solo per citare alcuni dei principali centri motori del «pensiero della psicoanalisi» negli ultimi decenni. E' mancato da noi un Ignacio Matte Blanco, che pure molti hanno conosciuto grazie alla meritevole traduzione einaudiana. E' mancata in fondo anche, nonostante pregevoli tentativi recenti a cura di Mauro Mancina, la comprensione piena della portata in tutti i sensi profonda, sconvolgente certezze e capace di indurre a fare chiarezza sul modo stesso del pensiero psicoanalitico, che può provenire dalla utilizzazione della lettura critica ma non ostile di Freud da parte di Ludwig Wittgenstein. Nel nostro paese, una terza potente fonte di diffidenza verso il pensiero filosofico della psicoanalisi freudiana, quella attiva nelle facoltà universitarie di filosofia (ove capita di sentirsi chiedere con ostilità non priva di effetti pratici negativi se fossero realmente filosofici saggi e libri sul pensiero di Freud), ha fatto sì che la lettura wittgensteiniana di Freud confluisse nell'alveo di una già predisposta e quasi incontrollata, ovvia volontà «scientifica» di disfarsi del suo pensiero, di distruggerne in nome di una scienza vera le pretese di scientificità. Le tante vie dell'antica italiana ostilità a Freud hanno condotto – in un paese in cui per un verso il gergo psicoanalitico veniva sempre più affermandosi come una *koinè* subculturale (l'osservazione, acuta, è di Giovanni Jervis) e, per altro verso, le scuole psicoanalitiche, pur ottime, non riuscivano a fare quel che non potevano fare, ossia creare una cultura, una scuola non (solo) tecnica di «pensiero della psicoanalisi» – a non cogliere in pieno le potenzialità aperte da una lettura di Freud «alla Wittgenstein». Quello che Jacques Bouveresse e Donald Davidson (quest'ultimo nel volume del 1982, ben noto ai «filosofi della psicoanalisi», *Philosophical essays on Freud*, a cura di R. Wollheim e J. Hopkins, dove usciva il suo saggio assolutamente capitale per la riflessione filosofica su Freud, *Paradoxes of irrationality*, insieme all'altro altrettanto importante di David Pears, *Motivated irrationality*) hanno fatto rispettivamente in Francia per il pensiero in lingua francese già

fecondato dalla pur diversa prospettiva di Paul Ricoeur, e per il pensiero nordamericano, non hanno trovato uguale rispondenza, non ha sollecitato un pari stimolo creativo in Italia. Qui (se si eccettuano i lavori di qualche filosofo isolato, privi di riscontri critici e di interlocutori, carenti di una platea pubblica non del tutto asfittica, ma interessata e pronta a reagire) molto di quel che su Freud si è pensato all'estero, soprattutto nel modo e nella spregiudicatezza dell'impegno teoretico, è stato ripreso come in seconda battuta, con un atteggiamento apparente di timidezza.

Il ritorno al «pensiero»

Da dove e in quale direzione si deve ripartire per definire anzitutto un metodo, un orizzonte, della questione «rapporto tra filosofia e psicoanalisi»? Forse è possibile mostrare un punto di avvio capace di indicare la peculiarità di un procedimento nuovo. Si dovrebbe mettere in questione e interrogare la natura, la fisionomia, il variabile «senso» attribuito a quel rapporto dai due *partner*, entrambi (e fin dall'inizio, nell'atteggiamento esplicitamente ostile ed escludente di Freud verso la filosofia, considerata diversa e cognitivamente inferiore alla «scienza» psicoanalitica) essenzialmente *diffidenti* verso l'universo concettuale e il vocabolario dell'altro polo del rapporto stesso. Tocchiamo così un punto centrale, quello che abbiamo chiamato la «distanza colmabile» tra i poli del rapporto: tanto la distanza tra di essi quanto la sua *superabilità*, non il suo effettivo *superamento*, possiedono pari valore. Si pensi, per introdurre la nozione di «ambiguità» cui vorremmo affidare la funzione di indicare la via da seguire, al grande e famoso saggio di Jacques Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, ove il filosofo francese ricava il massimo di «vantaggio» per una teoria filosofica della temporalità psicoanalitica dalla categoria della *Nachträglichkeit*, ossia della «successività originaria». Non interessa in questa sede svolgerne una analisi, quanto piuttosto cogliervi uno dei modi esemplari (non l'unico possibile, ma certo uno di grande profondità teoretica) dell'intreccio strutturalmente «ambiguo» di filosofia e psicoanalisi.

Se ne trova una traccia importante, storicamente originaria e non di rado trascurata, nel noto *Poscritto* aggiunto da Freud nel 1935 alla sua *Autobiografia*. Freud offre qui lo schema essenziale della produttiva «ambiguità» entro cui egli stesso sente di dover collocare, anzi meglio ricollocare, il proprio rapporto con la filosofia, per tanti anni della sua vita intellettuale oggetto di una sistematica, rigida (persino troppo rigida perché non vi si colga un problema) presa di distanza. A pochi anni dalla morte, Freud dichiara che tutto quel che ha scritto fino a *L'io e l'Es* del 1922 rappresenta il suo non ampliabile contributo teorico alla psicoanalisi come scienza. Quel che segue, posto sotto il segno del recupero dell'interesse per la «cultura» e per il libero pensiero, viene anzitutto marcato da una sorta di stigma della superfluità e della inferiorità assiologica: esso infatti avrebbe potuto essere non scritto o scritto da altri. E' come se Freud dicesse di sé: sono esclusivamente lo scienziato della psicoanalisi. Il resto che pure ho scritto mi è alieno, sebbene io stesso lo abbia pensato e scritto. La mia stessa identità ne ricava una forzatura.

Una «spaesatezza perturbante»

Il suo ritorno al «pensiero» che segue ad una profonda «trasformazione» avvenuta in lui viene posto nel segno di una ambigua rischiosità. Sono stato un filosofo (o meglio un frequentatore del pensiero nella sua forma filosofica), sembra dire Freud alludendo ai suoi studi giovanili a Vienna, come allievo di Franz Brentano, e ora torno a esserlo, ma ciò non accade senza problemi per la mia identità di scienziato. La trasformazione è il frutto – si noti l'ossimorica ambiguità della espressione – di uno «sviluppo regressivo». Non interessa qui sottolineare e discutere la parentela stupefacente con la nozione di «successività originaria», ossia con l'idea che il risultato dello sviluppo conduce all'emersione di una origine che era già là prima dello sviluppo stesso ma si dà a vedere solo successivamente proprio in quanto iniziale – sebbene si tratti di un punto di grande rilevanza per quel che concerne la consapevolezza freudiana della crucialità della «regressione» per il raggiungimento di un esito altrimenti destinato a rimanere muto e invisibile. Si tratta, come è evidente, di una consapevolezza pienamente, anche se nascostamente, filosofica, nella quale è in gioco niente di meno che una precisa e niente affatto

ovvia nozione della temporalità. Importa piuttosto, dicevamo, insistere sull'«ambiguità» del rapporto di Freud con il mondo del «pensiero» che viene distinto in modo chiaro dalla scienza psicoanalitica e la cui ripresa nella sua storia intellettuale viene posta sotto il segno di un avanzare retrocedendo, capace in quanto tale di far essere l'origine. Vedremo subito che tale ambiguità si configura in realtà come quella *Unheimlichkeit*, come quella «spaesatezza perturbante» connessa a ciò che è supremamente familiare. A tale nozione del tutto interna all'universo concettuale freudiano almeno quanto quella della *Nachträglichkeit* si deve assegnare il compito di dar voce alla «internità», alla conflittuale coappartenenza di filosofia e psicoanalisi già nel pensiero di Freud. E' da questo punto iniziale che Freud stesso indica gli svolgimenti futuri nel segno della coappartenenza delle due prospettive.

Come definire altrimenti che «ambigua» una narrazione autobiografica che, dopo aver (apparentemente) svalutato il recupero del «pensiero» avvenuto nell'ultimo quindicennio di lavoro scientifico, esibisce il ritorno all'interesse per i «problemi culturali» che avevano affascinato Freud quanto era «giovanetto imberbe», un ritorno che viene presentato nella forma della fine di una «diversione che era durata una vita, e che era passata attraverso le scienze naturali, la medicina e la psicoterapia»? Che cosa ritorna in Freud, che cosa si nasconde sotto l'espressione occultante di «mondo del pensiero», il solo in grado di cogliere e analizzare i «problemi culturali», se non la non nominata filosofia? E la collocazione dell'interesse per la filosofia in quel momento originario che si scopre come tale solo successivamente, non è forse per Freud il modo più sottile di indicare che il rapporto della psicoanalisi alla filosofia non è altra cosa rispetto al riconoscimento di una originaria coappartenenza reciproca? Per questo motivo – anch'esso tutto *interno* alla situazione che stiamo definendo, e dunque non riducibile all'accostamento che un osservatore «terzo» o disinteressato compia tra l'universo della filosofia e quello della psicoanalisi – abbiamo proposto di affidare alla nozione di *Unheimlichkeit* il compito di definire nel modo più puntuale la relazione, che in Freud stesso inizia la sua più che secolare vicenda, tra psicoanalisi e filosofia. Si tratta di una reciproca estraneità e distanza, o di lontananza tanto più considerata, o forse voluta, come incolmabile e «incolmata», quanto più segnata al tempo stesso da una *vicinanza* sentita da entrambi i poli come *preoccupante*.

La cecità dei filosofi

Se una «storia concettuale» di questa relazione dovesse essere un giorno scritta, come abbiamo auspicato all'inizio, un ulteriore elemento dovrebbe essere preso in considerazione. L'«ambiguità» della «distante e perturbante vicinanza» tra psicoanalisi e filosofia non si distribuisce simmetricamente tra i due estremi della relazione che abbiamo definito di coappartenenza originaria. Nonostante le sue cautele, a dispetto del timore di uno snaturamento filosofico della sua nuova scienza, una sempre più visibile esigenza di autoconsapevolezza epistemologica, una sempre più pressante esigenza di «autoriflessività» rispetto al proprio pensiero scientifico, si affacciano in Freud. Non è solo il segnale rappresentato dallo *outing* autobiografico del 1935 a testimoniare della consapevolezza freudiana del fatto che la riflessività concernente il metodo e il fine cognitivo della nuova scienza possiede un'anima filosofica. Non basta rilevare che ciò appare destinato ad imporsi alla sua profonda lealtà teorica. Vanno in questo stesso senso anche la centralità assegnata alla metapsicologia fin dal 1915, l'esplicita evocazione dell'inevitabilità del momento sovraempirico della «speculazione», la «strega» che interviene a costruire un edificio di «pensiero» del tutto inconcepibile qualora si permanesse all'interno di una scientificità aproblematica e autoreferenziale, ossia disciplinare, disposta al massimo ad accettare un ampliamento e un aggiustamento delle categorie della teoria sulla base delle indicazioni induttivamente accolte nel corso dell'esperienza clinica (ciò che non di rado Freud stesso mostra di ritenere sia il solo necessario e sufficiente procedimento della sua scienza). Va sempre nello stesso senso, a conferma della solidità della tesi dell'insediamento originario del problema del rapporto tra filosofia e psicoanalisi entro l'ambito della loro (presentita, anche se non esplicitata e spesso denegata) coappartenenza, la ben nota convinzione freudiana che la teoria delle pulsioni, e la nozione stessa di *Trieb*, appartenessero alla «mitologia» della psicoanalisi, ossia si presentassero in modo così profondamente estraneo ad ogni tentativo di riduttivismo, da sopportare, anzi da evocare il *logos* speculativamente creativo del mito, piuttosto che quello naturalisticamente descrittivo della scienza. E che cosa legittima e anzi impone, si

dovrebbe chiedere infine, una riflessione comune, intrecciata, aperta al rischio di dover modificare o lasciar cadere parti importanti, elementi essenziali dell'inconscio freudiano, tra psicoanalisi freudiana e fenomenologia husserliana sul tema dell'inconscio, se non proprio lo spazio comune in cui domande e risposte si incrociano e restano solo in senso storico, non in senso teorico, *esclusivamente* psicoanalitiche o *esclusivamente* fenomenologiche?

E' vero che Freud tenne sempre fermo al punto che l'autoriflessività del metodo della sua scienza, alla quale egli tendeva a lasciare uno spazio sempre più rilevante, non dovesse rendersi autonoma dalla scienza e trasformarsi in una *filosofia della psicoanalisi*, ossia in una teoria esterna e distinta dalla pratica clinica e dalla osservazione empirica che le si collegava, in un sapere di tipo sia pure embrionalmente epistemologico. Ma questa circostanza, che pure va ben ricordata, «lavora» per così dire non contro ma a favore della tesi di uno spazio originario di coesistenza, di una «lontananza vicina» tra psicoanalisi e filosofia. E' infatti proprio *questa* circostanza che permette di apprezzare in pieno la *asimmetria* tra la consapevolezza psicoanalitica, a partire da Freud, della *Unheimlichkeit*, da un lato, e la quasi totale cecità dei filosofi che hanno preso ad oggetto la psicoanalisi, dall'altro. Per questo motivo si potrebbe sostenere che, anche a prescindere dalla peculiare paura della psicoanalisi che ha contrassegnato la cultura italiana, ossia anche a voler rivolgere lo sguardo a culture meno timorose di essa, non di rado il mancato riconoscimento della non uguale, della asimmetrica consapevolezza della *Unheimlichkeit*, della «spaesante e perturbante vicinanza distante» di filosofia e psicoanalisi, ha caratterizzato in senso profondamente difettivo il modo in cui da filosofi si è guardato alla scienza freudiana.

Husserl e la rivincita del vissuto

In molti casi anche filosofi attenti non hanno riconosciuto al pensiero psicoanalitico che il livello e la qualità dello sguardo rivolto da quest'ultimo ai temi della filosofia introduceva un qualcosa di ulteriore e di diverso che allo sguardo filosofico mancava costitutivamente, non casualmente, non contingentemente. I casi dei filosofi Paul Ricoeur e Jacques Derrida sono, proprio rispetto a questo sfondo, delle autentiche eccezioni. Può apparire paradossale e in realtà non lo è, ma alla «apertura» di Freud (e sia pure nel modo discreto e prudente, ma riflessivamente determinato, che si è detto), alla filosofia se non alla «filosoficità» dell'argomentare, è corrisposta assai spesso una sorta di costitutiva cecità della filosofia, di molta filosofia anche recente, a fronte dell'esigenza di riconoscere lo spazio comune originario condiviso con la psicoanalisi.

In molti casi i filosofi non hanno saputo vedere, e continuano a non poter ammettere, che il pensiero freudiano era «cosa loro». Il difficile obiettivo di «ricostruire» una filosofia condizionata da tale ammissione, e quindi ridefinita nella sua fisionomia propria, non è stato colto. Il punto importante sembra essere che la psicoanalisi *sa* di questa asimmetria del livello di consapevolezza rispetto alla filosofia, perché nel suo sapere la *vive*, mentre la filosofia può soltanto teorizzarla e ha necessità di una profonda rifondazione per accettare la centralità del *vissuto*, del *pensare vissuto*, del pensare *come* vissuto. Ma, a sua volta, il *sapere vissuto* che segna la differenza tra le due ristabilisce una simmetria, poiché il sapere in quanto *vissuto* appartiene alla psicoanalisi, ma in quanto è pur sempre un *sapere*, appartiene a una psicoanalisi in sé filosofica, capace di quella riflessività che abbiamo creduto di poter cogliere esemplarmente in Freud stesso. Qui si colloca il possibile nuovo inizio del rapporto reciproco di filosofia e psicoanalisi. E' in gioco la possibilità di una ridefinizione della fisionomia della filosofia, che, prendendo le mosse dalla centralità della nozione fenomenologica di *Erlebnis*, ossia appunto di vissuto precategoriale fornito di una evidenza originaria (una centralità confermata dal riconoscimento della psicoanalisi come *pratica* della cura della propria anima, prima e piuttosto che come *corpus* di dottrine con uno specifico vocabolario concettuale), espliciti il terreno comune della *Unheimlichkeit*, della «spaesante vicinanza distante», quale struttura del rapporto e come via insostituibile per entrare in tale orizzonte.

E' importante comprendere che il passo filosofico che così viene compiuto – un passo nel quale si legano insieme la nozione di *Unheimlichkeit* e l'idea del pensiero come vissuto soggettivo, cui si aggiunge la connessione dell'inconscio con una soggettività non riducibile – non può essere visto come

la preconditione teoretica dell'entrata nell'orizzonte comune del rapporto tra filosofia e psicoanalisi. Non è dall'interno della continuità non interrotta della tradizione della filosofia occidentale che tale passaggio può essere legittimato. E' piuttosto la frattura stessa che la nascita della psicoanalisi introduce in tale continuità l'evento che apre il nuovo orizzonte. Lo si è già osservato: è necessario riconoscere una essenziale asimmetria tra quello che si riesce a scorgere dalla prospettiva della psicoanalisi, a cui non per caso vanno riconosciuti la creazione e il possesso primario della nozione di *Unheimlichkeit* nel suo significato originariamente freudiano, e quello che il punto di vista filosofico riesce a scorgere solo in conseguenza della frattura, della ferita narcisistica che la psicoanalisi gli ha inferto.

Una differenza profonda interviene nella vicenda moderna delle filosofie della vita, da Nietzsche a Dilthey, per citare solo due nomi, quando la «vita» di cui la filosofia parla non è più solo tematizzata, ma diviene la corrente del flusso temporale della coscienza, e dunque il cuore pulsante di una soggettività colta al di qua della sua trasformazione in semplice persona psicofisica. E' questo il punto in cui non più un'indifferenziata, ma la filosofia fenomenologica scoperta da Edmund Husserl si incontra, nel nome della soggettività, con la psicoanalisi. Ed è in tale contesto, dicevamo, che il ripensamento (o forse, più radicalmente, il solo pensiero possibile) della nozione freudiana di inconscio non si configura più soltanto o prevalentemente come un semplice confronto tra posizioni teoriche diverse, ma diviene un comune tematizzare l'inconscio dall'interno della vita della soggettività e in base all'originaria connessione *vissuta* di soggettività cosciente e di inconscio. L'ipotesi che il nuovo orizzonte che si apre, oltre le paure, le diffidenze, le varie e variamente nascoste volontà riduttive di parte filosofica nei confronti della psicoanalisi, possa essere definito come un «abitare la differenza tra coscienza e inconscio», è un modo per esprimere attraverso la metafora dell'«abitare» lo *stare vissuto* all'interno della «vicinanza distante», ossia il *vivere il perturbante*.

Paul Ricoeur. Il senso tragico della 'via lunga'

(Relazione presentata al Convegno internazionale 10-11 giugno 2006 "Paul Ricoeur. L'eredità di un impegno fra etica, giustizia e convinzione", promosso da Univ. Roma Tre e LUMSA)

di Luigi Aversa

1. Dalla logica formale alla logica trascendentale: il pensiero riflessivo

Parlare del pensiero di P. Ricoeur, dal punto di vista di chi si occupa di psicologia del profondo, dal punto di vista quindi di chi opera quotidianamente la pratica psicoanalitica, significa situarsi in un preciso punto teorico ed esperenziale e cioè all'incrocio problematico dove 'l'evidenza naturale' di ciò che si manifesta (fenomeno) apre e dischiude quella particolare esperienza che potremmo definire coscienza simbolica dell'uomo, attraverso le cui figure l'essere si dice in molti modi e che quindi richiede e ne è parte fondante di 'hermeneia'.

Posta in tal modo la questione, risulta evidente che un dialogo col pensiero di Ricoeur da parte della psicologia non può che avvenire con quella corrente di essa che è definita come 'psicologia del profondo', ovvero comunemente intesa come psicoanalisi, perché solamente la psicologia del profondo contempla l'identità come 'oscillazione antinomica' tra ciò che è conosciuto e ciò che è sconosciuto, tra 'volontario e involontario'.

In tal senso, dunque, 'hermeneia' non è solamente interpretazione linguistica, come spesso è stata intesa e fraintesa anche da molti autori psicoanalitici, né 'gioco linguistico', ma tentativo faticoso, 'lungo', di recuperare, di 'rimemorare' quel dato, quell'atto fenomenologico che si è dato 'istantaneamente', fugacemente, una volta per tutte. Per Ricoeur infatti l'Essere non è uno dei poli dell'oscillazione, che semmai si svolge tra esserci ed enti, ma l'ambito dell'oscillazione stessa che non va inteso in senso strutturale ma piuttosto come Ereignis di cui si fa esperienza solamente nel suo accadere. L'Essere nel pensiero ricoeuriano è dunque evento che accade nell'oscillare degli enti e del Dasein, e questo ha luogo in quanto, come direbbe M. Heidegger, «anticipa la morte».

Il tentativo di cogliere, attraverso il fenomeno, l'accadere dell'essere è un tentativo tragico perché implica da una parte una continua creatività, quella dimensione che Ricoeur coglie nel suo 'accadere linguistico' e che chiama 'linguaggio in festa', ma al contempo deve reggere quel 'conflitto delle interpretazioni', della relazione e del relativo che non devono mai scadere nel relativismo, ma al contrario essere senso inquieto e rispettoso della presenza dell'altro.

Come giustamente nota D. Iannotta, «l'interesse per il simbolismo nasce in P. Ricoeur dalla esigenza di mediare lo 'squilibrio' e il paradosso dell'essere umano che, per un verso si offre alla visione eidetica dell'analisi fenomenologica, per l'altro si trova esposto sul piano concreto alla non coincidenza di sé a sé stesso che l'esistenza comporta in quanto incarnata»ⁱⁱ.

Tanto per prendere a riferimento alcune posizioni teoretiche, potremmo dire che il pensiero di Ricoeur tenta di comporre la prospettiva husserliana e di Bultman attraverso il confronto con la fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty e con gli aspetti più radicali della problematica dell'esistenza di G. Marcel.

In tale prospettiva l'ermeneutica fenomenologica ricoeuriana trova la sua giustificazione nella stessa natura del pensiero inteso come riflessione, dove la logica non è più esclusivamente logica formale ma soprattutto trascendentale.

Ricoeur, attraverso l'esercizio riflessivo, esplicita dunque quella che H.G. Gadamer chiamava la 'svolta ontologica' sul piano della lingua, tesi condivisa da Ricoeur insieme a molti altri autori quali Heidegger,

ma anche Siewertz e Gelhen. Conseguenza della 'svolta ontologica' del linguaggio è il divenire vivo della metafora.

Come affermava M. Proust nella Recherche, «riconoscere qualcuno o meglio, dopo essere riusciti a riconoscerlo, identificarlo, significa pensare sotto una sola denominazione due cose contraddittorie»ⁱⁱⁱ. Tale, come nota giustamente Iannotta, è la metafora ricoeuriana, «la capacità di vedere il mondo non già 'come è' ma quale 'è come'. In quell'è come si gioca il passaggio alla dimensione ermeneutica»^{iv}.

2. *Spiegare e comprendere*

Tale tematica che percorre l'intero pensiero ricoeuriano è anche, a mio avviso, ciò che distingue il pensiero psicoanalitico, correttamente inteso, da tutte le altre psicologie. Diciamo che la psicologia è 'psicologia del profondo' solo se contempla l'oscillazione, il tra, il metaxî, tra lo spiegare e il comprendere. Già Schleiermacher poneva il problema in una dimensione corretta affermando che «se ciò che deve essere compreso fosse del tutto estraneo a chi lo deve comprendere e se non ci fosse tra i due assolutamente nulla di comune, non ci sarebbe allora nemmeno un punto di congiunzione per la comprensione. Allo stesso modo nel caso opposto se cioè non vi fosse nulla di estraneo tra chi parla e chi ascolta, l'ermeneutica non avrebbe nemmeno bisogno di dare inizio al suo lavoro giacché il comprendere sarebbe già preliminarmente concesso»^v.

Porre il problema della comprensione in relazione alla spiegazione comporta l'assumere il testo nella sua 'svolta linguistico-ontologica' e cioè: l'uomo come testo. In quanto esseri umani c'è qualcosa di comune tra noi, il tempo vissuto, che fa sì che noi tutti abbiamo una storia, uno spazio, un corpo, delle relazioni, una memoria, diciamo che, a un certo livello, tutti condividiamo la coscienza di appartenere all'umanità, ma c'è anche qualcosa che al contempo ci rimane estraneo e ci 'estranea', questo qualcosa è ciò che gli psicologi del profondo chiamano inconscio; certo, anche sotto lo stimolo del pensiero ricoeuriano, oggi dobbiamo intendere tale termine in un'accezione più radicale, dovremmo portare tale concetto a un'altrettanta 'svolta ontologica'.

L'inconscio, pur non rifiutando le formulazioni precedenti, non può più essere inteso come il rimosso freudiano, né come quello collettivo junghiano, ma ciò che coglie l'éreignis, l'evento dell'oscillazione dato come accadere dell'identità che per noi è e rimane irriducibilmente estraneo e che però diventa essenziale allo psichico, inteso come atto rappresentativo dell'uomo e della sua apertura al mondo.

Nella sua 'via lunga' Ricoeur pone la problematica dell'uomo come testo nei nodi cruciali del pensiero moderno e lo radicalizza soprattutto in quella che lui stesso definirà la sfida semiologica, dove accettando il confronto con lo strutturalismo, attraverso Benveniste e Jakobson riguadagna rispetto alla langue lo spazio e il primato della parole, come spazio critico ma rivelativo del soggetto. Attraverso tale iter riflessivo lo spiegare è essenziale, è una condizione assolutamente necessaria ma non sufficiente a mettere in evidenza l'oscillazione della soggettività; occorre anche comprendere e solamente nel comprendere lo spiegare trova il suo senso più pieno e non rimane puro esercizio linguistico-razionale. Attraverso la svolta ontologico-linguistica Ricoeur supera l'aut aut diltheyano: non più spiegare o comprendere, ma spiegare e comprendere, anzi spiegare di 'più per comprendere meglio'.

In tale formulazione ermeneutica nel senso più pieno è rimarcata la differenza diltheyana tra lo spiegare che viene riferito al campo della quantità – e quindi della misura e del tempo – e il comprendere che viene invece riferito al campo della qualità – e quindi dell'essenza; ma l'articolazione delle due posizioni coglie l'unitarietà dell'esistenza superando la dicotomia problematica del metodo, dal metodologico ci si sposta al mondo della vita.

Spieghiamo non solamente perché non possiamo non chiederci e sapere, ma anche per comprendere, per cercare di contenere la potenza inquietante dell'essere soli, solamente così l'altro è realmente altro e non duplicazione simbiotica e speculare di noi stessi. Solamente così l'azione umana in quanto azione 'sensata' diventa azione etica. Ma nella tematizzazione dello spiegare e del comprendere vi è implicito un altro aspetto importante dal punto di vista dello psicologo del profondo; l'interpretazione non diviene solamente l'ambito della spiegazione semantica e quindi della delucidazione, ma anche e

soprattutto l'ambito dell'ispessimento e dell'opacità del segno che occulta e segnala la profondità sconosciuta del simbolico.

«L'interpretazione non è soltanto dissipare l'oscurità ma anche, forse, il creare l'oscurità, voglio dire di rendere più opaco ciò che tenderemmo a semplificare. Mi riferisco qui ad un autore che talvolta cito, si tratta di un critico letterario inglese, che amo molto: Frank Kermode, il quale ha scritto *The Genesis of Secrecy*. Egli è partito dall'esegesi del Vangelo di Marco (non da esegeta ma da critico letterario) in cui Gesù dice, a differenza degli altri Vangeli, di parlare in parabole per non essere compreso. Questo fatto ha sempre provocato un grande imbarazzo tra gli esegeti, i quali hanno pensato che ci dovesse essere un errore. Kermode mostra come tutto il Vangelo di Marco sia costruito in modo da rendere ancora più enigmatico il personaggio di Gesù. La funzione narrativa in questo caso sta nell'ispessire, nell'aumentare l'opacità, cioè nel rinviare al mistero ma ancora attraverso il linguaggio. Il linguaggio conduce al proprio limite: il silenzio»vi.

Tra lo spiegare e il comprendere, l'identità oscilla tra zone luminose e zone oscure in cui la realtà temporale del nostro essere, ma anche la possibilità inquietante della sua negazione (morte), si aprono a una infinita allusività.

3. La clinica come azione sensata

Nello spazio silenzioso e condiviso che il gergo psicoanalitico, forse in modo un po' sbrigativo, denomina setting, un giovane ossessivo, gravemente condizionato dalle sue idee e dai suoi automatismi mentali, esprime le angosce su sé stesso e sul tempo «che non basta mai», ponendomi di tanto in tanto, ma con modalità altrettanto ossessiva, una domanda che nel suo fondo contiene un cruccio, per lui essenziale, ma che pone anche a me un fondo d'inquietudine: «Dottore io sono molto malato e da molto tempo. Lei non è giovanissimo. Queste terapie sono molto lunghe e lei potrebbe morire prima che io guarisca».

Io posso spiegarmi e spiegargli perfettamente che la sua è un'angoscia aggressiva e distruttiva, che in fondo la sua angoscia forse riguarda il non poter restaurare un'immagine di sé 'perfetta', 'guarita', non accettare la propria 'malattia' come un'ombra del suo essere; ma devo anche contenere e comprendere una possibilità angosciante per me, perché vera: la possibilità della mia morte che coinciderebbe in tal caso con la sua 'non guarigione', con la sua 'irreversibile malattia'.

Tale possibilità reale, la morte come evento assolutamente inspiegabile e assurdo mi inquieta, la possibilità di 'spiegare' e chiarificare le dinamiche della sua ossessione sono sincrone con la capacità di contenere e comprendere la possibilità di morire, perché in fondo anche la sua angoscia ansiosa, 'orale' del tempo che «potrebbe non bastare a guarire» è la stessa mia inquietudine non accettata di rimanere 'incompiuto', d'essere colto alla sprovvista dall'evento della morte.

Devo spiegare, non posso far altro, solo così posso contenere 'empaticamente' quell'opacità dell'esistenza che inquieta entrambi. Tutto si svolge attraverso il linguaggio ma anche attraverso il suo sfrangiarsi nel suo limite, il silenzio. Si può, si deve trovare un senso, questo rende la clinica un'azione sensata e quindi etica, ma bisogna contenere anche un 'non senso' irriducibile, una possibilità vera irriducibile nella sua essenza, che non dipende da noi, dobbiamo accettarla e forse sperare in 'più tempo'.

«Simbolo, metafora, racconto descrivono l'arco dell'enigma che l'uomo è. Enigma regolato che diviene il posto di mezzo fra la sensibilità e l'intelletto, fra la pura istintualità e la normatività della ragione [...]. Enigma regolato, dunque, attorno al linguaggio, ove lo 'squilibrio' e il 'paradosso' si ricompongono aprendo la via che dalla 'patetica della miseria' conduce alla 'poetica della vita umana'»vii.

La terapia diviene così quello spazio, quell'ambito dove l'intermittenza, l'oscillazione tra spiegare e comprendere è la stessa che tra volontario e involontario, tra intenzionalità della coscienza e oscura tendenza dell'inconscio, ma nel linguaggio si rivela l'essenza dello psichico che altro non è «che la solitudine della vita, che, a intermittenza, viene soccorsa dal miracolo della comunicazione»viii.

4. L'inquietudine di una domanda ultima

Come una terapia analitica, il percorso riflessivo di Ricoeur è una via molto faticosa e soprattutto lunga. E se la cosa più importante fosse non giungere a un traguardo certo e definito (esisterà poi un tale traguardo?) ma accettare di percorrere una via necessariamente lunga il cui pregio fosse semplicemente quello di farci attraversare molte regioni e paesaggi senza approdare definitivamente in alcun luogo? Allora come psicologi del profondo dovremmo concordare con C.G. Jung che già diceva a S. Freud che «l'indagine psicologica non ha saputo togliere i molteplici veli che ricoprono il volto dell'anima, giacché esso è inaccessibile e oscuro [...]. Alla fine non possiamo fare molto di più che 'parlare' di ciò che abbiamo cercato»^{ix}.

Tale eventualità certo sarebbe tragica per una spiegazione senza comprensione, ma non è la tragedia il modo più 'psichico', e quindi più rappresentativo dell'umano e delle sue passioni?

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "FilosofiaItaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

BIBLIOGRAFIA

¹ Heidegger, M., *Sein und Zeit* (1927); trad. it., *Essere e Tempo*, UTET, Torino 1978.

² Iannotta, D., "Itenerari. In cammino lungo i percorsi dell'ermeneutica ricoeuriana", in *Psichiatria e Psicoterapia Analitica*, vol. XIV, n. 4, Fioriti Editore, Roma 1995.

³ Proust, M., *La Recherche*, 3^a edizione italiana, Einaudi, Torino 1961.

⁴ Iannotta, D., *Ibidem*.

⁵ Schleiermacher, F.D.E. (1829), "Dai discorsi accademici del 1829", in Ravera M. (a cura di), *Il pensiero ermeneutico. Testi e materiali*, Marietti, Genova 1986.

⁶ Ricoeur, P., "Dialogo con P. Ricoeur", in *Metaxù*, n. 2, Borla, Roma 1986.

⁷ Iannotta, D., *Ibidem*.

⁸ Ricoeur, P. (1971), *Filosofia e linguaggio*, Guerrini Editore, Milano 1994.

⁹ McGuire, W. (a cura di), *Lettere tra Freud e Jung. 1906-1913*, trad. it. Boringhieri, Torino 1990.