



Moretti & Vitali editori

Cras iterabimus aequor

Rivista semestrale

14/15

Novembre 1996 - Aprile 1997

Redazione: R. Bodei, M. Ferrara, A.M. Iacono, P. F. Pieri.

Direzione: Via del Loretino, 27 - 50135 Firenze - tel. 055/690923
(il giovedì, ore 9-13).

Collaborano / tra gli altri: L. Aversa, A. Barchiesi, M. Bianca, M. Ceruti,
U. Galimberti, A.G. Gargani, E. Ghidetti, M. La Forgia, M. Lavagetto,
L. Lentini, G. Maffei, S. Natoli, F. Petrella, M. Rossi-Monti, A. Ruberto,
C. Sini, E.V. Trapanese, M. Trevi.

Direttore responsabile: Paolo Francesco Pieri.

Progetto grafico: Barbara Vitali.

Consulente tecnico: Paolo Piazzesi.

Regist. del Tribunale di Firenze n. 3944 in data 28-2-90.

Stampa: Arti Grafiche Stefano Pinelli srl, Milano

Abbonamento annuo (due numeri): Italia L. 35.000, Estero \$ 27.

Il pagamento può essere effettuato nelle forme seguenti: a) assegno di c/c bancario; b) assegno circolare; c) vaglia postale; d) versamento sul c/c postale n. 11196243. In ogni caso il versamento va intestato a Moretti&Vitali Editori srl, Via Betty Ambiveri 15, 24126 Bergamo.

Per ulteriori informazioni telefonare al n. 035/321588.

Numeri arretrati: possono essere richiesti al n. 035/321588.

INDICE

<i>Riccardo Dottori</i> , OLTRE LA SVOLTA ERMENEUTICA?	9
<i>Sebastiano Ghisu</i> , DIALOGO, SCIENZE, VERITÀ	39
<i>Amedeo Marinotti</i> , IL DIALOGO ERMENEUTICO PER GADAMER	71
<i>Maria Ilena Marozza</i> , L'ATTUALITÀ COME VINCOLO INTERPRETATIVO	91
<i>Chiara Nicolini</i> , IL COLLOQUIO DI RICERCA TRA CONVERSAZIONE E COLLOQUIO CLINICO	109
<i>Alberto Peruzzi</i> , INTERMEZZO SUL SIGNIFICATO	131
<i>Fausto Petrella</i> , L'ASCOLTO E L'OSTACOLO	155
<i>Paolo Francesco Pieri</i> , DIALOGO, CONFUTAZIONE, DIALETTICA	189
<i>Andrea Zhok</i> , PER UN CONCETTO FORMALE DI LIBERTÀ	209
MATERIALI:	
<i>Ernst Tugendhat</i> , IL PROBLEMA DELL'AUTODERMINAZIONE: FREUD, HEGEL, KIERKEGAARD	231
<i>Indice dei fascicoli pubblicati</i>	261
<i>Indice per autore</i>	265

OLTRE LA SVOLTA ERMENEUTICA?

Note sul rapporto Gadamer-Derrida

Riccardo Dottori

Interpretazione e legittimazione

Nell'ultimo volume della raccolta delle sue opere da lui stesso curata Gadamer parla di *svolta ermeneutica* (*hermeneutische Wende*) per caratterizzare quella rottura che il pensiero di Heidegger ha rappresentato nel panorama filosofico europeo del nostro secolo¹. Questa svolta va naturalmente distinta da quella che noi siamo ormai soliti attribuire al pensiero di Heidegger, detta la *Kehre*, e che indica invece il mutamento di prospettiva nel pensiero di Heidegger, od il suo rovesciamento, in quanto dalla impostazione ancora di stampo trascendentale del suo pensiero egli sarebbe passato a non porre più la domanda dell'essere a partire dal *Dasein* o dall'esserci dell'uomo, ma dalla prospettiva dell'esserci stesso, o da quel modo di svelarsi dell'essere, la *aletheia* dei greci, intesa come non latenza, *Unverborgenheit*, o radura, *Lichtung*, o come altro la vogliamo chiamare. La svolta ermeneutica rappresenterebbe invece quel momento originario del suo pensare che Gadamer avrebbe inteso poi sviluppare per proprio conto, pur seguendo ancora la via indicata dal maestro, e cioè quella della fenomenologia intesa come ontologia ermeneutica sviluppata sulla base dell'esserci dell'uomo. Così, parallelamente alle strutture della comprensione proprie dell'esserci, elaborate nella prima parte di *Essere e tempo*, Gadamer sviluppa la pre-struttura del comprendere nel concetto della coscienza storico-effettuale, quali il pregiudizio come condizione del comprendere, il circolo ermeneutico, il principio produttivo della distanza temporale e dell'applicazione della regola universale al caso singolo, la fusione degli orizzonti e così via.

Ma dopo il primo successo di *Verità e metodo* sono maturate delle

obiezioni radicali al pensiero di Gadamer, tutte più o meno incentrate su di uno stesso motivo fondamentale: la svolta ermeneutica del suo pensiero, invece che seguire la via della ontologia ermeneutica, che ha per base le strutture esistenziali dell'esserci dell'uomo, finiva invece in una ontologia basata essenzialmente sul linguaggio; ovvero essa finiva per essere, come suonava il titolo della terza parte di *Verità e metodo* 12, una "svolta ontologica dell'ermeneutica sul filo conduttore del linguaggio"³. Per parlare solo delle persone a lui più vicine, e più amiche, Heidegger gli rimproverava una "ricaduta nella sfera della coscienza"⁴, ovvero di non essersi mai liberato del neokantismo di Marburgo, in particolare di Natorp; Habermas gli rinfacciava un "idealismo della linguisticità", ovvero un ridurre i reali rapporti di lavoro e di potere, che sfondano dall'interno i limiti del linguaggio e trasformano le strutture linguistiche alla sola coscienza della nostra linguisticità, così come la lotta reale per il consenso libero da costrizioni, o quello che egli chiama il "consenso controfattuale" al solo principio dialogico⁵; Derrida infine bolla l'intera svolta ermeneutica, di Heidegger e di Gadamer, compresa la loro interpretazione di Nietzsche, di "logocentrismo", e quindi li accusa di restare in fondo impigliati in quella metafisica greca del *Logos* che avevano inteso in ogni modo di superare. Se l'ermeneutica finisce per leggere le strutture dell'essere sulla base delle strutture del linguaggio, della lingua materna, siamo in una nuova ontologia, od affermazione di identità che va non semplicemente distrutta, come Heidegger ha preteso di fare invano con la metafisica, ma decostruita. Si affaccia allora la possibilità di andare oltre l'ermeneutica, non in una distruzione del linguaggio dell'ontologia o della metafisica classica, che viene in fondo recuperato dall'ermeneutica, e che resterebbe pertanto ancora in una posizione "logocentrica", incentrata ancora sul primato del *logos* quale filo conduttore; questo linguaggio non va né distrutto, né recuperato, ma semplicemente decostruito, ovvero va vista la traccia che con esso viene inscritta nell'essere, la *gramme* che si iscrive nella *ousia*⁶.

Naturalmente si pone a questo punto la questione: che cosa significa andare oltre l'ermeneutica? Un'altra svolta, dopo questa svolta, e dunque un ritorno indietro? Un ritorno al principio, una filosofia del fondamento, od una nuova metafisica? Ciò significherebbe non aver compreso non solo Derrida, ma neanche la svolta ermeneutica di

Heidegger e di Gadamer. Certo la svolta tematizzata da Heidegger come *Kebre* ha il senso di un ritorno all'essere, ma al di fuori del *Logos* della logica e della metafisica classica, cioè nel pensiero poetante od in quello dei pensatori essenziali che abitano, custodiscono la "casa dell'essere"⁷. È allora la famosa *Kebre*, la svolta di Heidegger dopo *Essere e tempo*, una svolta oltre l'ermeneutica, che non intende essere un ritorno all'antica metafisica, ma la distruzione, o decostruzione di essa, tutta intesa a mettere in luce quella rilucenza dell'essere che era presente in ogni tematizzazione metafisica del reale? Sarebbe l'ultimo Heidegger dunque immune dalla critica di Derrida, anzi sulla sua stessa posizione, in quanto il pensiero poetante ci porta effettivamente oltre l'ermeneutica? O non dobbiamo poi dire che il pensiero poetante è tale da non riuscire più a salvare quello che è stato l'effettivo guadagno dell'ermeneutica che non possiamo più perdere, e cioè quel nuovo piano universale del discorso che non appartiene più alla vecchia metafisica, ma neanche alla genialità romantica della poesia, né della profezia?

Qui ci imbattiamo in quello che è stato giustamente da Gadamer individuato come universalità del problema ermeneutico, e che non sarebbe che la restituzione del piano universale del discorso inteso non più sulla base della discorsività universale del *Logos*, in cui si identificano essere e pensare, ma del linguaggio naturale o della lingua madre, che è il medio universale della comunità dei soggetti parlanti⁸; per costoro il linguaggio deve essere anzitutto inteso come *dynamis*⁹, cioè come il poter comunicare reciprocamente, come stabilisce già Aristotele all'inizio della sua *Politica*, il senso del giusto e dell'ingiusto, e come tale il principio della comune intesa e della convivenza sociale. È bene citare questo passo in tutta la sua estensione poiché esso ha un valore fondamentale, sia per Gadamer, che per la odierna filosofia analitica:

«Solo l'uomo di tutti gli altri esseri viventi ha il linguaggio (*logos*): la voce (*phone*) infatti è segno di ciò che è doloroso e di ciò che è piacevole, e perciò appartiene anche agli altri animali (fin qui è infatti giunta la loro natura, di avere cioè la sensazione di ciò che è doloroso e di ciò che è piacevole, e di poterselo indicare tra loro); il linguaggio invece oltre a questo è rivelatore di ciò che giovevole e di ciò che è nocivo, e perciò anche del giusto e dell'ingiusto: questo è infatti pro-

prio dell'uomo tra tutti gli altri esseri viventi, che solo ha percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, e delle altre cose simili; l'aver in comune queste cose produce la famiglia e la società»¹⁰.

Tale è dunque lo spessore del concetto di linguaggio in Aristotele, ed ora dobbiamo vedere se questo spessore sia stato autenticamente inteso e salvato da Gadamer, o se non debba piuttosto essere recuperato in un andare oltre la svolta ermeneutica, come vogliono i suoi critici.

Gadamer afferma ripetutamente che la sua svolta ermeneutica andava nella stessa direzione del *linguistic turn* anglosassone¹¹; ma questo significa che la filosofia deve occuparsi ormai solo di analisi del linguaggio, o della analisi di quei giuochi linguistici intesi come una prassi, prassi dialogica in questo caso, o che deve semplicemente attendere alla distruzione dei problemi filosofici, ripetendo la distruzione heideggeriana della metafisica, o la decostruzione di Nietzsche-Derrida, che riconduce la volontà di verità alla volontà di potenza? Ed andare oltre l'ermeneutica significherebbe allora abbandonare il terreno della prassi linguistica e dell'analisi del linguaggio, e mettere in discussione quella stessa buona volontà di verità, che per Platone era già la condizione per accostarsi alla conoscenza del bene, e per la quale il filosofo unicamente si poteva distinguere dal sofista?

Questa è in realtà la via seguita da Derrida e dal decostruzionismo, per la quale non solo non basta la buona volontà di comprendere, o di persuadere, ma anzi questa si rivela pericolosa, in quanto minaccia di rivelarsi una "buona volontà di potenza"¹². Ora noi non pensiamo che in realtà la volontà di comprendere ed il richiamarsi ad una ragionevolezza che tutti ci unisce, e che costituisce il principio in base a cui giudicare della liceità delle nostre azioni e delle nostre pretese, intesa come la pretesa socratica del dar ragione, siano qualcosa di formale; e non intendiamo accettare pertanto la critica mossa da Habermas, secondo la quale il consenso di base a cui si richiama l'ermeneutica, quale principio di ogni dialogo e di ogni critica, non sarebbe che la maschera dietro cui si celano dei reali rapporti di lavoro e di potere. Così come non ci sembra accettabile pensare che la volontà di comprendere e di persuadere, intesi come logocentrismo, celino una volontà di potenza.

Noi pensiamo però che il principio dialogico, inteso come il principio del dar ragione, e del richiamarsi ad una ragionevolezza quale

istanza ultima sia dell'interpretare (del rapportarci ai testi od ai problemi entro la nostra tradizione culturale), sia del comprendere l'altro, il *partner* nel rapporto sociale, debba di fatto assolvere due compiti che sono sullo stesso piano, ma appartengono ad ordini ben diversi di problemi: il principio socratico del dar ragione, o del rendiconto, detto in tedesco *Rechenschaftsgabe*, (in latino *rationem reddere*, in greco *ton logon didonai*), è infatti un principio che appartiene alla legittimazione del sapere, o nel nostro caso della interpretazione, mentre, in special modo dal punto di vista di Nietzsche-Derrida, esso viene preso come un principio che tende a quella legittimazione che è piuttosto una giustificazione di noi stessi, sia nei riguardi di noi stessi, sia, come viene inteso da Gadamer, nei riguardi del rapporto sociale¹³.



Gadamer stesso infatti afferma: «È dunque, come mi sembra, di importanza decisiva per l'intera questione del voler sapere teoretico su questo piano della umana prassi di vita, che noi presupponiamo, prima di ogni legittimazione teoretica, una previa dedizione di tutti a un ideale determinante di razionalità». Ed ancora: «L'universalità pratica che è implicita nel concetto della ragionevolezza (e nella sua mancanza), ci riguarda tutti, ed in modo totale. Questo concetto può, perciò, rappresentare addirittura per il voler sapere teoretico, che come tale non conosce alcuna limitazione, una suprema istanza di responsabilità. Questa è la dottrina della filosofia pratica di Aristotele, che egli chiamava anche "Politica". La giusta applicazione del nostro sapere e del nostro potere richiede la ragione»¹⁴.

Dunque il principio del rendiconto, o del dar ragione delle nostre opinioni ed affermazioni, può essere inteso sia come principio pratico-dialogico, che come principio cognitivo, cioè come base di quel che dal punto di vista strettamente scientifico chiamiamo la "spiegazione" dei fenomeni; come tale esso viene contrassegnato nella metafisica classica come il principio di ragion sufficiente. Invece questo stesso principio, dal punto di vista dialogico, e soprattutto pratico, può essere inteso come il principio della giustificazione di sé da parte dei *partners* dialogici; infatti il principio dello spiegare come indicare nessi casuali è qui fuor di luogo, poiché ci troviamo in questo caso sul terreno del comprendere, del capire i motivi reconditi del comportamento, ed i fenomeni complessi della nostra interiorità che non possono mai essere ridotti a puri meccanismi, né del pensiero, né dell'agire. Perciò una tale "comprensione", tesa ad evidenziare i motivi del comportamento, finisce col trovarsi sul piano della giustificazione di se stesso di fronte all'altro, e di conseguenza anche della giustificazione di sé da parte dell'altro; infatti il dialogo si trova su questa posizione della reciprocità del rapporto di comprensione e di giustificazione, se il *logos* deve essere inteso, come vuole Gadamer, sulla falsariga di Aristotele, quale comunicare non solo il piacere ed il dolore, ma il giusto e l'ingiusto.

Ma anche ammesso che non ci troviamo sul piano pratico, ovvero che il rapporto dialogico che tende alla comprensione si limiti al rendiconto sulle reciproche opinioni, e resti pertanto solo al livello interpretativo, è difficile non scorgere nel dar ragione delle proprie opinioni qualcosa di diverso dalla giustificazione di se stesso, o come noi vogliamo chiamarla, dalla legittimazione di sé. Ora Gadamer non distingue affatto tra questi due diversi sensi del principio del dar ragione, come comprensione legata al principio di ragion sufficiente, e comprensione intesa invece come giustificazione di se stesso, che è al contrario uno dei motivi trainanti di ogni dialogo, inteso come il rapporto delle interrelazioni sociali; ovvero non distingue tra interpretazione e legittimazione. Anzi, egli alla fine tende talmente ad identificarli, che vede nel principio della legittimazione della ragion pratica il fondamento della antica spiegazione del mondo, od ontologia, come anche della scienza moderna¹⁵.

Legittimazione di sé e legittimazione dell'esistente

Il problema che qui si nasconde è dunque insito nel concetto della giustificazione intesa come legittimazione di sé. Questa giustificazione si muove infatti anzitutto sulla base di una interpretazione di se stesso, la quale in via di principio, ovvero per il principio della reciprocità del momento dialogico, deve tenersi aperta alla critica di se stesso da parte dell'altro, e quindi alla accettazione dei motivi che l'altro porta, così da poter sempre mettere in discussione se stesso e l'altro. Gadamer esprime ciò nella concisa frase che "dobbiamo imparare ad aver torto"¹⁶. Ma questo mette ulteriormente in luce il fatto che l'interpretazione, di se stesso e dell'altro, tende in entrambi i casi alla giustificazione di sé. L'interiorità cristiana e in special modo il principio del *confiteri*, a partire dalle *Confessiones* di Agostino, tende a guadagnare la legittimazione di se stesso attraverso la più profonda accusa nei confronti di sé, scavando nei più profondi recessi della propria anima¹⁷. È possibile, anzi etimologicamente ineccepibile, che il principio del dar ragione nella lingua latina sia strettamente connesso a quello delle *Confessiones*, o del *confiteri*; il concetto stesso di *ratio*, in quanto derivante da *ratus*, e quindi da *reor*, implica non solo il concetto del consigliarsi, ma anche e forse soprattutto il motivo dell'accusarsi, dello scendere nella propria interiorità. E proprio da tutto ciò, dall'accusa radicale nei confronti di se stesso deriva poi in questo contesto l'autentica liberazione dal senso di colpa, ed infine l'accettazione e la legittimazione di sé¹⁸. Ma ora noi tutti sappiamo quanto difficile sia l'autentico esser sinceri con se stessi, e quante e quali siano le resistenze nascoste che l'io stesso si pone. Il problema è appunto quello del giungere a questa autentica chiarezza su di sé: è questa mancanza di chiarezza determinata da se stesso, e non da altri, a minacciare la vera interpretazione di sé e conseguentemente la giustificazione di sé o la propria legittimazione¹⁹. Una legittimazione non riuscita, una non riuscita giustificazione di sé determinata da motivi estranei al proprio voler vedere con chiarezza in se stessi, e di conseguenza una mancata accettazione di sé, è altrettanto pericolosa quanto il volersi assolvere in maniera inautentica, cercando la propria giustificazione anche quando non v'è; è uno scacco che è alla base della crisi della persona.

Ma c'è ancora dell'altro. La volontà di pervenire ad una autentica legittimazione di sé può essere ancora qualcosa di più, o di diverso, dalla volontà di giustificazione di noi stessi che ricerchiamo attraverso la nostra autointerpretazione. Può trattarsi infatti di quella legittimazione di sé come esistente che implica, oltre l'esserci liberati dal concetto di colpa, la giustificazione dell'esistente in quanto tale, attraverso cui deve passare la accettazione della propria esistenza. Siamo qui in quel terreno esistenziale che Nietzsche ed al suo seguito Heidegger intendono con l'espressione "*Unter den Schatten des Nihilismus*"; è qui che la morte di Dio ci fa sentire in tutta la prossimità l'ombra del nihilismo lanciata su di noi²⁰. Questa più profonda giustificazione o legittimazione dell'esistenza in quanto tale, e non del puro e semplice esistente, è ciò di cui tutti i pensatori esistenziali hanno sentito l'esigenza; è infatti per la struttura statica dell'esistenza, per il porsi al di fuori di sé ed in rapporto a se stessi in questa accettazione o rifiuto di sé che si definisce l'esistenzialismo; ed è la riuscita o non riuscita accettazione di sé e dell'esistenza ad averli salvati o gettati nella disperazione: parliamo evidentemente di Kierkegaard e Nietzsche, di Hoelderlin ed Heidegger, di Leopardi e di Kafka.

Il problema è ben diverso da quello della spiegazione scientifica, ed è qui che si vede come non si può prendere il principio di ragion sufficiente come principio legittimante; dal puro fatto dell'esistente non si può dedurre la sua legittimità, ovvero non si può derivarne il fatto che debba essere accettato; non si può prendere l'essere per un valore, ed è questo l'equivoco fondamentale in cui è forse incorsa la metafisica classica, da quella platonica a quella aristotelico-tomista. Non si tratta di andare a cercare il fondamento dell'esistente attraverso il principio di ragion sufficiente, e di riportarlo ad un fondamento primo, od assoluto, che ne dia ragione. Si tratta anzitutto di accettare l'esistente, od il fatto dell'esistenza come qualcosa di positivo²¹. E si tratterebbe pertanto, al limite, di trovare anche l'essere primo od assoluto, come qualcosa di positivo, e questo non può venirci dato da nessuna dimostrazione o fondazione. Così il problema della metafisica diventa, come Nietzsche ha sempre insistito nei confronti di Platone e del Cristianesimo, il problema della legittimazione del mondo, che entrambi risolvono nella visione dell'essere come il Vero e come il Bene, ovvero come valore divino²².

La legittimazione del mondo nella filosofia era sempre stata intesa come il problema della verità dell'essere; in realtà il problema della "fondazione" del nostro sapere, come della fondazione delle scienze, e da ultimo della verità filosofica era sì il problema della legittimazione del nostro sapere (vedi il problema kantiano della deduzione trascendentale delle categorie), ma era soprattutto poi, quando questa fondazione diveniva una fondazione metafisica, non più solo delle categorie, ma delle scienze su di esse fondate, una legittimazione della realtà. Il problema della fondazione delle scienze era già stato posto all'origine della filosofia occidentale come il problema dei primi principi e delle cause prime, e questo non intendeva riferirsi tanto ai principi del conoscere, ma alle supreme cause, alle *archai* del tutto dell'essere, dell'essere nella sua totalità²³; la legittimazione del sapere, della verità dell'essere, era già allora stata intesa come problema della legittimazione della realtà; la *aletheia* non era che la rilucenza, la non latenza o la ierofania di questa autolegittimazione del reale. Possiamo rovesciare la tesi di Hans Blumenthal, e senz'altro affermare che il problema dell'età moderna non è semplicemente quello della legittimazione di sé da parte dell'uomo moderno di fronte a Dio, ma soprattutto il problema della legittimazione di sé da parte di Dio, ovvero il problema leibniziano della teodicea, della giustificazione di Dio. Hegel non fa che allargare questo problema dalla metafisica alla storia, nel suo grandioso progetto della filosofia della storia inteso appunto come teodicea, come autogiustificazione di Dio nella storia. E proprio questo lo porta a quella legittimazione della storia, e da ultimo dell'esistente, a lui rimproverata da Kierkegaard e da Marx; questo è il problema, o l'annosa questione di come debba essere inteso il suo motto "tutto ciò che è razionale è reale, tutto ciò che è reale è razionale", ed egli si difende da un fraintendimento della sua dottrina che ridurrebbe anche il casuale al reale.

È appunto con Kierkegaard e Marx, con quella che è stata chiamata la "rottura rivoluzionaria" della metà dell'Ottocento (Loewith), che il problema della legittimazione diventa l'autentico problema della legittimazione di sé. Per Kierkegaard è la legittimazione di sé come singolo, e del suo diritto ad affermarsi nel suo Cristianesimo originario, o nel suo diventare contemporaneo con Cristo contro ogni forma di secolarizzazione; per Marx è la legittimazione dell'agire rivoluzio-

nario nel rovesciamento della filosofia in prassi, o nel rovesciamento della dialettica hegeliana: legittimazione necessaria rispetto ad un visione olistica dei processi di produzione ed accumulazione del capitale. Anche per Nietzsche si pone il problema della legittimazione o giustificazione della vita dopo la "morte di Dio", ovvero dopo il crollo del Cristianesimo secolarizzato che inizia a lanciare le sue ombre nihilistiche sull'Europa del Decadentismo. Si tratta di quella giustificazione della vita che era mancata a Schopenhauer²⁴, una mancata legittimazione che lo portava inesorabilmente, secondo Nietzsche, verso il nihilismo, e da cui si salvava solo in un borghese accomodamento con la realtà che era ben peggiore della hegeliana legittimazione dell'esistente²⁵. Heidegger, che per primo ha sottolineato questa volontà di giustificazione della vita come momento portante del suo pensiero²⁶, ha finito però con il ricondurlo da ultimo al compimento della metafisica occidentale nella volontà di potenza come ultima e completa presa di possesso del reale nell'era della tecnica.



Qui culmina per Heidegger la legittimazione del soggetto, od il fondazionismo della metafisica, o della filosofia trascendentale, o della filosofia in quanto tale, per dirla con Rorty. A tutto ciò egli oppone la sua filosofia del finito, della gettatezza dell'esserci dell'uomo, che Vattimo e Rovatti hanno inteso poi come "pensiero debole". Ma proprio qui ha luogo quella ultima, irresolubile legittimazione di se stesso che forma per Blumenberg il principio dell'era moderna. Solo che ciò vuole essere inteso da Heidegger, con la sua filosofia ermeneutica, in senso post-moderno, come distruzione del soggetto e riduzione al-

la finitezza, che per Gadamer diviene poi la finitezza dell'interpretazione, e sfocia da ultimo nell'etica del dialogo²⁷.

Questa legittimazione di sé, che per Nietzsche è da ultimo il superuomo, o l'oltre-uomo, *Ueber-mensch*, come colui che realizza l'auto-superamento della vita, è per Heidegger insita nel concetto di finitezza come trascendenza; la finitezza della ragione umana (vedi *Kant ed il problema della metafisica*) che non arriva all'intuito dell'intelletto infinito ed è così costretta a trascendere il mondo dell'esperienza nel concetto del trascendentale; trascendenza come l'andare oltre, *Ueberstieg*, anche se Heidegger riconduce poi questa trascendenza al rilucere dell'essere (finito) nell'uomo. Il problema è se la finitezza dell'essere, e l'evento come sua ultima forma di mostrarsi, o di verità, garantisca all'uomo quella possibilità di autolegittimazione che Nietzsche vuole raggiungere tramite il concetto di superuomo e di autosuperamento della vita. Il piano su cui d'altronde Gadamer pone il problema della legittimazione di sé, quello del rimando ultimo ad una ragionevolezza quale volontà di comprensione ed accettazione reciproca, quella del libero consenso, lascia scoperto, ovvero non tematizzato il lato per cui possa essere intesa come autentica legittimazione: come deve intendersi la "dedizione", od il "rimando" a questa ragionevolezza che tutti dovrebbe unirci? In virtù di che cosa, possiamo chiederci, ci richiamiamo a questa ragionevolezza che garantirebbe il consenso? Non è questo "richiamarsi a..." un volersi legittimare che non ha altro movente ed appiglio che la nostra volontà? E non è allora questa nostra volontà nient'altro che buona volontà di potenza? Quel che viene alla luce in questa doppia valenza del motivo del "dar ragione", quello cognitivo e quello autolegittimativo, è che in realtà il problema della legittimazione di sé è su tutt'altro piano della legittimazione oggettiva, o di quella legittimazione che possiamo raggiungere tramite la previa legittimazione del mondo e della storia, o tramite il nostro sentirci legittimati all'interno di questo mondo storico. Entrambi questi tentativi sono messi in scacco dalla domanda di Nietzsche e Derrida: perché la verità?²⁸ Non dobbiamo piuttosto dire, con Pirandello, *Così è, se vi pare?* Che non v'è una diversa verità che quella del giuoco delle nostre intenzioni?

Su di una cosa Derrida ha indubbiamente ragione nei riguardi di Gadamer: nel momento in cui il "dar ragione" diviene un "voler dar

ragione”, dipendente pertanto dalla “buona volontà” di dialogo, siamo andati oltre l’interpretazione; a nostro modo di vedere, ciò significa che noi ci siamo incamminati verso quel nuovo orizzonte che è la legittimazione di noi stessi²⁹.

Legittimazione di sé e rapporto sociale

È chiaro a questo punto che il rapporto dialogico di cui Gadamer parla deve essere inteso in senso pieno, non solo come il rapporto della interpretazione o della piena comprensione, ma come quello della reciproca accettazione reale, non in quanto semplici *partners* di un rapporto interpretativo, ma in quanto *partners* del rapporto sociale. Ma così raggiungiamo una dimensione che evidentemente Derrida non vi aveva visto, avendo interpretato l’ermeneutica, forse sulla base di quanto era stato svolto da Ricoeur in Francia, come semplice interpretazione di senso³⁰. Forse è sulla base di questa riduttiva caratterizzazione del rapporto dialogico che è nata l’obiezione di Derrida. Non dobbiamo dimenticare che questa obiezione è stata mossa a Parigi dopo l’ascolto della conferenza *Testo ed Interpretazione*, nel 1981. Ora possiamo citare un passo del saggio poi pubblicato da Philippe Forget, e ripubblicato da Gadamer stesso in *Verità e metodo 2*. Nonostante questo saggio abbia assunto poi una dimensione presumibilmente più ampia, all’atto della pubblicazione, di quanto non lo sia stato nella conferenza stessa, possiamo però supporre ragionevolmente che su questo punto si sia dibattuto effettivamente nella discussione dopo la conferenza. I testi sono stati d’altra parte elaborati ulteriormente dagli autori prima della pubblicazione, sulla base di quanto era stato svolto nella discussione. Gadamer sosteneva che alla fine la stessa volontà di Derrida di seguire le infinite maschere e sfaccettature del pensiero nietzscheano, od anche le infinite tracce della disseminazione di senso di ogni discorso filosofico o poetico poteva a sua volta rientrare nella prospettiva metafisica; ed aggiungeva:

«Così non si è solo autorizzati, ma si è costretti a persuadere l’autore della sua propria identità, perché egli possa diventare *partner* di un discorso. L’identità che ha il *partner* di un discorso non è un’identità stabilita, e come tale non è evidente. È specialmente il fatto che egli partecipa al dialogo. Noi dovremo alla fine insistere su questo

fatto, che il *Logos* non è un monologo, e che ogni pensare è un dialogo con se stesso e con l'altro»³¹.

È probabilmente questo passo, ripetiamo, che può aver indotto Derrida a vedere in questa volontà dialogica una forma di costrizione dell'altro, o di appropriazione del discorso e dell'identità dell'altro, in questo caso di se stesso e del suo proprio pensiero. Ma l'obiezione di Derrida mette comunque in luce qualcosa di fondamentale, e cioè che la stessa volontà di persuadere l'altro della sua propria identità più che essere una costrizione di se stesso alla persuasione dell'altro, come vuole Gadamer, rischia di divenire una forma di costrizione dell'altro. Soprattutto perché, dal suo punto di vista, ogni interpretazione dell'altro non è che seguire una propria traccia, una possibilità di lettura dell'altro; e pretendere di identificare con tale traccia l'altro in se stesso, pur nel dialogo, ovvero nello scambio continuo di domanda e risposta, rischia di essere ovviamente non solo un sostituirsi all'altro, ma una forma velata di sopraffazione, o di voler portare le idee dell'altro entro gli schemi del proprio pensiero; la buona volontà di comprendere diventa buona volontà di potenza, allo stesso modo che per Nietzsche la volontà di verità non è che una forma di volontà di potenza.

Quel che ora questa obiezione ci mette in luce nella maniera più chiara, è che la volontà di comprensione di cui parla Gadamer è qualcosa che deve essere legittimata; non è tanto della possibilità o meno di comprensione che si tratta, o del fatto che questa comprensione possa riuscire o meno; si tratta piuttosto del fatto se questa volontà di comprensione che irrimediabilmente si sovrappone all'altro sia qualcosa di legittimo o meno³².

Così siamo veramente giunti al cuore del problema. È la nostra interpretazione dell'altro, congiunta alla interpretazione di noi stessi, che va legittimata nel momento stesso in cui ci poniamo in rapporto con lui. Legittimata rispetto alla possibilità che questo metterci in rapporto con l'altro non sia predeterminato o pregiudicato dalla nostra stessa volontà di comprendere, che si rivelerebbe un voler sottemettere l'altro alla propria interpretazione. Ma a ben guardare questa pregiudizievole volontà di potenza che si esplicherebbe come volontà di comprensione non fa che ripetere dal punto di vista pratico quella struttura del pregiudizio che predetermina la comprensione dal pun-

to di vista teoretico; e come allora da quel punto di vista è assodato, per il principio del circolo ermeneutico, che l'importante non è come uscire dal circolo, ma come esservi autenticamente, facendo dei presupposti del nostro comprendere i punti d'appoggio che servono alla messa in moto del processo del conoscere reale, all'interno del quale poi si risolvono, o si dissolvono quando questo è messo in moto, così dal punto di vista pratico è solo con il dialogo stesso, ovvero all'interno del reale rapporto sociale che si mostra l'autentica volontà di comprensione o di prevaricazione. È il giuoco stesso della domanda e risposta, ovvero la reciprocità del rapporto del comprendere, nella quale io ed il mio *partner* siamo rispettivamente in giuoco, che solo ci può mostrare se la comprensione effettivamente riesce, o se io non mi senta costretto dall'altro in una interpretazione di me che non accetto; il che poi vale anche per lui nei confronti della mia interpretazione di lui stesso.

In realtà la volontà di comprendere è l'unica possibile legittimazione di noi stessi, oltre la quale non ve ne è altra. Al contrario, quanto a Derrida possiamo dire che si può aver timore di esercitare violenza sull'altro, in nome della stessa comprensione, e quindi si può temere una buona volontà di potenza, solo se si crede, in fondo, soltanto nel proprio io, e si sfiduciano gli altri, sia come intermediari, o interpreti, sia come *partners* che parlano in proprio, anche se Derrida sostiene il contrario, e cioè che è la nostra fede in noi stessi, o nel *logos*, che ci porta a non vedere quella cortina di estraneità che circonda l'altro quale *partner* del nostro dialogo³³. In verità questa estraneità è un principio costitutivo dell'intendere ermeneutico, ma è anche certo che non possiamo accettarlo se non insieme all'altro principio regolativo, che Gadamer chiama l'anticipazione della perfezione, pena il condannarci al solipsismo che matura nella nostra sfiducia nella comprensione, e che è molto più vicino alla volontà di potenza che non la volontà di comprendere³⁴. Ma è anche chiaro che il problema della legittimità della volontà di comprendere appartiene ad un altro piano che non quello della interpretazione, o dell'arte di comprendere, e cioè al livello dell'autentico rapporto sociale, ove è invece in questione il fatto stesso di accettarlo, o meno. E non per nulla, se si pone il problema della legittimazione al livello interpretativo, ed a queste condizioni, assolutizzando il principio della estra-

neità e negando l'anticipazione della perfezione, allora l'unico processo di autolegittimazione è quello che Derrida chiama la *écriture*³⁵, e Ricoeur la *narrativité*³⁶, si tratta per entrambi di processi che ricercano la legittimazione, ma trovano solo la soggettività. Ma non vi può essere alcuna legittimazione di sé a questo livello, poiché nessuno ce la concede o la approva.

Derrida incorre quindi, ancor più che Gadamer, nell'equivoco di scambiare il rapporto interpretativo, o la intesa interpretativa del dialogo filosofico, di cui vede tutta la problematicità, con il rapporto della autentica intesa che si trova su di una base radicalmente diversa, quella del riconoscimento reciproco, ovvero della reciproca legittimazione. Ma non ha senso neanche pensare il rapporto dialogico come istanza etica, e richiamandoci al volto dell'altro come il nostro assoluto (Levinas), postulare un assoluto essere per l'altro come principio di ogni nostra azione e di ogni nostro comportamento al di fuori di ogni rapporto politico-sociale³⁷. In realtà dobbiamo obiettare a Levinas che non posso essere per l'altro se non sono prima per me, così come non posso essere per me, ovvero non posso sentirmi legittimato, se non mi riconosco legato fundamentalmente all'altro, che con il suo esser là, e con il suo conseguente approvare o disapprovare, legittima il mio dialogo con me stesso e la mia volontà di spiegazione e giustificazione.

L'istanza etica, come istanza, non fonda il rapporto pratico-sociale, ma al contrario, è dal riconoscimento e dall'accettazione del rapporto sociale nel quale siamo situati e dal quale non possiamo prescindere, che acquista il suo senso l'istanza etica³⁸; questa, come istanza di una superiore responsabilità, può certo, a sua volta agire sulla politica, ma può essere poi soddisfatta od elusa, mentre non possono essere elusi i nostri obblighi pratico sociali, pena la nostra delegittimazione, e sul piano personale, e su quello politico sociale.

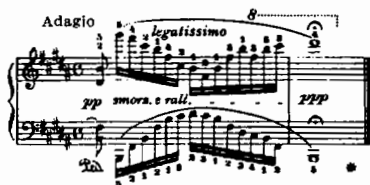
Noi siamo inseriti all'interno di un contesto sociale, in quanto soggetti parlanti, e non ci serve a nulla l'ignorarlo, od il rifiutare il dialogo; né d'altronde ci serve a nulla ignorarne tutte le difficoltà. Noi siamo nel giuoco del rapporto sociale, e poiché siamo noi stessi a costituirlo, possiamo tanto poco uscirne, quanto poco possiamo uscire da noi stessi. Conoscerne le regole, ma soprattutto accettarne e rispettarne le regole nelle quali di volta in volta si concretizza e si espli-

ca il nostro senso del giusto e dell'ingiusto (che naturalmente sono in un continuo divenire, in quanto risultato stesso del nostro comunicare) è ciò che ci salva, ci sostiene, ovvero ci fa sentire autenticamente legittimati. Questo processo della legittimazione di noi stessi, che può riuscire e non riuscire, a seconda del modo in cui riusciamo effettivamente a metterci in rapporto con gli altri, del rapporto che riusciamo ad instaurare con loro, è naturalmente da distinguere dal rapporto di mutua comprensione o dal rapporto interpretativo. Quel che è diverso in questo è il rapporto che abbiamo con l'estraneità dell'altro. Questa estraneità non è una estraneità da superare, come nel rapporto interpretativo, ma da salvaguardare ed accettare, poiché è essa stessa la garanzia della mia autolegittimazione; così le regole che lo reggono, e che reggono il rapporto sociale, sono fundamentalmente riducibili a quella della mutua accettazione e della mutua salvaguardia di questa estraneità.

Naturalmente il problema che si può porre a questo punto è quello della legittimazione del rapporto sociale stesso, con cui si incrocia il problema della autorità, che Gadamer coerentemente riconduce alla autorità della tradizione nella quale storicamente e culturalmente siamo collocati³⁹. Qui, come abbiamo accennato, si è fatta sentire la critica di Habermas a Gadamer. Al reale consenso da cui parte la posizione ermeneutica, quello dell'accordo di base come presupposto di ogni successivo dialogo sul giusto e sull'ingiusto, e di ogni critica delle rispettive posizioni ideologiche, Habermas oppone un "consenso controfattuale", che sarebbe alla base della critica dell'ideologia, che smaschera i reali rapporti di lavoro e di potere che predeterminano o falsano questo consenso. Il problema è se vi sia effettivamente un consenso libero da costrizioni alla base del rapporto sociale, e se la ragionevolezza, quale presupposto di ogni dialogo a cui Gadamer si richiama, sia la vera base di questo rapporto; lo stesso vale quanto all'autorità: è anch'essa legittimata dal libero consenso, oppure dai reali rapporti di potere e di costrizione? Compito della critica dell'ideologia sarebbe lo smascherare questi reali rapporti di costrizione; nel far questo essa si comporterebbe secondo il modello terapeutico della psicoanalisi, che cerca, tramite l'analisi dei sogni, la conseguente immedesimazione nel paziente, la simulazione di scene affini, di ricostruire l'origine di quei blocchi della *psyche* che lo con-

dannano ad un comportamento non libero, di rimuoverli, e con ciò di restituire al paziente la giusta conoscenza di sé, e la sua libertà.

Gadamer giustamente osserva che questa trasposizione del modello terapeutico al rapporto sociale nella critica dell'ideologia, che dovrebbe con ciò prendere il posto dell'ermeneutica, è fuor di luogo; chi mi si fa incontro nel rapporto sociale come uno che continuamente cerca di guardare dietro di me e cercare i motivi reconditi del mio agire diventa una persona inopportuna che prima o poi si cerca di evitare; quel che è al suo posto nella terapia psicoanalitica non è al suo posto nell'effettivo rapporto sociale. Ma perché?



Anzitutto perché ciò presupporrebbe un osservatore che si pone su di un piano diverso, per non dire superiore a quello della comunità, ovvero come colui che si distingue rispetto ad essa per il suo proprio sapere. Questi si porrebbe inoltre anche al di fuori della propria tradizione, ed in posizione di superiorità rispetto ad essa, cosa che dal punto di vista ermeneutico è impossibile, od illusorio. Per di più il critico dell'ideologia si presenterebbe come colui che per la superiorità del suo proprio sapere sarebbe capace di restituire la situazione originaria del comportamento sociale libera da costrizioni, e con ciò anche anticiperebbe l'ideale della vera vita. Ma è facile vedere come egli finisca per il porsi così su di un piano utopistico, e forse di fatto nuovamente ideologico; inoltre, il pericolo di una tale posizione sta nel fatto che egli finirebbe con l'arrogarsi il ruolo dell'ingegnere sociale, che sa produrre modelli sociali, senza però produrre libertà.

Infatti, i modelli che non scaturiscono dall'interno del rapporto

sociale, ma vengono imposti dal di fuori, o sono semplicemente costrizioni, o debbono essere accettati. Ma se vengono accettati, e realmente accettati allora non sono più legittimati dalla critica, o dal superiore sapere dell'ingegnere sociale, ma dalla libera accettazione di ognuno, ovvero da un consenso che non conosce altra autorità legittimante che se stesso, nella propria concreta situazione storica; e non è facile determinare questa situazione stessa senza ricorrere alla propria tradizione. Non c'è posto, all'interno di questo rapporto, per chi voglia porsi al di fuori di esso, a meno di non far violenza o di snaturare questo rapporto stesso. Non è quindi la critica dell'ideologia a produrre la legittimazione dell'autorità e del consenso.

Non ci sono esperti del consenso sociale che possano creare consenso reale, cioè legittimo; questi esperti possono creare, come aveva già visto Platone a proposito dei sofisti, solo asservimento ai loro scopi, od agli scopi di colui a cui offrono i loro servizi. Per questo motivo fondamentale il modello della terapia psicoanalitica, valido all'interno del particolare rapporto interpretativo e terapeutico medico-paziente, non può mai essere trasposto al livello del rapporto sociale, e come giudice del consenso sociale. Perché nel rapporto sociale ci poniamo tutti in una situazione di parità, questo è il suo presupposto; nel rapporto terapeutico abbiamo invece da una parte chi chiede aiuto, e dall'altra colui al quale questo aiuto viene richiesto; qui non v'è una situazione di parità, ed il primo dovere del medico, in quanto operatore sociale, è quello di non approfittare mai di questa situazione, pena la violazione del suo ruolo sociale di medico. Se questo aiuto dato al paziente tramite l'interpretazione psicoanalitica lo porta poi alla liberazione dei propri blocchi interiori e delle proprie autocostrizioni, rendendolo nuovamente "libero" per il rapporto sociale, non dobbiamo dimenticare che, in questo stesso momento, sia il paziente, che il medico si ritrovano in quel rapporto basilare in cui hanno ormai perso i loro ruoli medico-paziente, ovvero sono ridivenuti dei *partners* in un rapporto di parità.

Così non è al livello interpretativo, neanche a quello della interpretazione di sé, che può essere posto e risolto il problema della legittimazione; la stessa interpretazione di sé, come abbiamo visto in Agostino, diviene necessità di autolegittimazione solo allorché subentra il senso della propria colpa, e questo avviene solo con il situarsi

dell'uomo di fronte a Dio, o di fronte alla società degli uomini. Così, come abbiamo visto in Aristotele, il momento dialogico è sì alla base del rapporto sociale, ma diviene tale solo se diventa espressione o mediazione del senso del giusto e dell'ingiusto, ed a ciò si richiede di più della semplice specularità del rapporto dialogico come rapporto interpretativo, o come rispecchiamento interpretativo.

Certo qui subentrano altre regole, che non sono le regole della comprensione, ma quelle che reggono lo stesso corpo sociale, e che in realtà sono rette da una regola fondamentale, quella già detta del prendere l'estraneità dell'altro per un principio normativo⁴⁰. Non si tratta più qui di principi costitutivi o regolativi del comprendere, e neanche della anticipazione della perfezione; il principio normativo del lasciar essere o lasciar valere l'estraneità dell'altro vale o vige (non *deve* semplicemente valere) come un principio del nostro comportamento, da cui vengono poi derivate le regole successive del rapporto sociale; ed è su di esse che si basa poi la nostra stessa comprensione e la *successiva* legittimazione di noi stessi; poiché non c'è legittimazione di sé senza comprensione dell'altro, e successiva legittimazione da parte dell'altro.

Parimenti, all'interno del nostro rapporto pratico con il mondo, è sempre sulla base di queste regole che diventano giudicabili, o valutabili, tutte le manipolazioni che compiamo sul mondo della natura tramite l'ausilio della tecnica e del suo metodo. E lo stesso vale a maggior ragione per quelle possibili manipolazioni del consenso che intraprendiamo nel mondo sociale tramite le tecniche dei media, come Platone teneva fermo rispetto a quelle manipolazioni del consenso politico che erano allora rappresentate dalla "tecnica della persuasione", cioè dall'arte del discorso sviluppata dalla retorica e dalla sofistica⁴¹. È anche qui che si mostra effettivamente la differenza tra interpretazione (di leggi e regole basate storicamente sul senso del giusto e dell'ingiusto) e legittimazione (di queste stesse regole); così come è qui che si può intendere il vero senso di un pensiero che si porta oltre la svolta ermeneutica, verso una filosofia che è mossa dalla esigenza della nostra autolegittimazione.

Se una filosofia della legittimazione presupponga, per il suo stesso sussistere, una volontà buona, quella degli uomini che vogliono intendere, ed intendersi, e come tali sono indirizzati, secondo Platone,

ad una idea del Bene, intesa non come fondamento ontologico, poiché come tale è un fine irraggiungibile, ma come principio orientativo del nostro orizzonte storico e pratico, è una questione che possiamo dire ormai chiarita. La potenza, cioè la possibilità della filosofia non consiste nel produrre buona volontà di potenza; buona volontà non può mai essere buona volontà di potenza⁴². E neanche nel produrre la "potenza della volontà buona", o la volontà di far essere l'altro per essere autenticamente me stesso, poiché tale potere appartiene solo alla nostra responsabilità, ed è difficile chiamare volontà di potenza la volontà di un tale voler comprendere, ma è anche difficile chiamare potenza della buona volontà il nostro senso di responsabilità riguardo all'esigenza di legittimazione di noi stessi. Non si possono tirare in ballo la volontà buona e la sua potenza senza richiamare alla mente vecchie separazioni di intelletto e volontà; ma questo ci preclude la comprensione di quella esigenza di legittimazione che abbiamo voluto ora mettere in luce, e ci ricaccia indietro nella vecchia concettualità della metafisica, in cui si pone l'irrisolvibile problema di come il volere possa seguire al conoscere, o se non sia il conoscere a seguire il volere (Nietzsche). Derrida qui ha ragione, quando afferma che la responsabilità verso l'altro è ciò che trascende persino il nostro essere etico, aristotelicamente inteso come il costume, acquisito con la forza della abitudine e dell'esercizio. Questa responsabilità segue, e non precede, il rapporto etico, presentandosi come ultima istanza per la buona volontà, quella della sua completa legittimazione. Ciò rende più difficile pensare, come in fondo fa Gadamer, la centralità dell'etica quale principio di legittimazione del nostro sapere e quindi quale base della politica. È invece sulla base del rapporto politico (inteso chiaramente ancora come rapporto sociale), che sorge il problema del giusto e dell'ingiusto, e conseguentemente il problema etico, e da ultimo, quale ultima legittimazione di noi stessi, oltre la legittimazione delle regole del rapporto sociale, l'istanza della responsabilità assoluta nei confronti dell'altro, visto in tutta la sua problematicità.

Solo questa riflessione sulle possibilità della nostra autolegittimazione appartiene alla filosofia, mentre la reale legittimazione di noi stessi, questa più profonda esigenza del nostro io confrontato con il senso della sua esistenza, non come mera riflessione su di sé, ma nella concretezza dell'orizzonte dialogico, spetta solo alla nostra responsa-

bilità; ed è da questo senso di responsabilità nei confronti di noi e degli altri che dipende da ultimo il senso della nostra esistenza.

Così il problema della legittimazione di noi stessi, ci porta oltre la svolta ermeneutica, dando naturalmente per acquisiti i suoi risultati fondamentali, e cioè la conoscenza intesa come interpretazione (il principio del circolo ermeneutico), e l'interpretazione come l'orizzonte del nostro incontro con l'altro, o come dialogo, nel quale modifichiamo continuamente noi stessi, risultando esposti agli effetti della determinazione storica. La dimensione di questo dialogo adeguatamente intesa come multiforme incontro di riflessione, legittimazione ed interpretazione di noi stessi, del nostro agire e del nostro sapere, all'interno del corpo sociale, ci si presenta come un compito: possiamo adempierlo, o possiamo fallire, e sentirci delegittimati, non solo per quel che riguarda il nostro essere sociale, ma anche il centro ed il tutto della nostra persona.

1 Cfr. H.G. GADAMER, *Gesammelte Werke*, vol. 10, J.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1995, pp. 87-225.

2 Dopo la nostra traduzione del secondo volume delle opere di H.G. GADAMER, *Gesammelte Werke, Hermeneutik 2, Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, J.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1986, con *Verità e metodo 2*, riteniamo opportuno parlare del primo volume come *Verità e metodo 1*, anche se il titolo nella edizione Bompiani è rimasto invariato.

3 Cfr. H.G. GADAMER, *Gesammelte Werke*, Vol. 1: *Hermeneutik 1. Wahrheit und Methode*, J.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1986, *III Teil: Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache*, pp. 385-494; il titolo è rimasto invariato in tutte le edizioni, a partire dalla prima del 1960 a quella da noi citata; nella edizione italiana, *Verità e metodo*, tr. it. a cura di G. VATTIMO, Bompiani, Milano, 1972, p. 439, il Vattimo traduce in modo leggermente diverso:

«Dall'ermeneutica all'ontologia. Il filo conduttore del linguaggio»; tale traduzione rischia però di far perdere a nostro avviso la *pointe* del titolo.

4 Si tratta di una "accusa" mossa da Heidegger a Gadamer in un seminario tenutosi ad Heidelberg nel 1970, per il settantesimo compleanno di Gadamer; cfr. il protocollo di quel seminario da noi pubblicato in appendice a H.G. GADAMER, *La dialettica di Hegel*, Marietti, Torino, 1973, 2° ed. Genova, 1996.

5 Cfr. su tutto questo il volume *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1971, tr. it., Querini, Brescia, 1979, in cui sono riportate le rispettive prese di posizione e repliche di Gadamer ed Habermas, più altri contributi, tra cui quello di K.O. Apel.

6 Per la critica ad Heidegger e l'accusa di logocentrismo nell'interpretazione di Nietzsche vedi J. DERRIDA, *Ousia et*

grammé, in *L'endurance de la pensée, Ecrits pour saluer J. Baudry*, Plon, Paris, 1968, ora in *Marges de la philosophie*, Paris, 1972, in particolare p. 77; quanto alla critica diretta a Gadamer sulla questione della possibilità del dialogo ed i suoi limiti vedi *Text und Interpretation*, hrsg. von Philippe Forget, *Eine deutsch-franzoesische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Philippe Forget, Manfred Frank, H.G. Gadamer, Jean Greisch und François Lerouille*, ed. da Philippe Forget, Monaco di Baviera, Fink Verlag, 1984. Vi sono pubblicate le obiezioni di Derrida a Gadamer, con il titolo "Buona volontà di potenza" e la risposta di Gadamer "E tuttavia potenza volontà buona"; sullo stesso tema cfr. anche *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, a cura di D.P. MICHELFELDER e R.E. PALMER, New York, 1989, (d'ora in avanti citato con la sigla GDE), che riporta anch'esso le questioni di Derrida e la risposta di Gadamer, ma con l'aggiunta di molti contributi americani.

7 Tutto questo non è più certo ermeneutica; ultimamente Gadamer ha osservato che Heidegger nel primo affacciarsi della idea della *Kehre* aveva avvertito che l'ermeneutica non fosse in grado di «tenere lontano il suo pensiero dalle conseguenze di una teoria trascendentale della coscienza – così come egli stesso tendeva a superare il linguaggio della metafisica in un particolare linguaggio, quasi poetico», e rimanendo con ciò all'opera *In cammino verso il linguaggio*, (tr. it. di A. Caracciolo, Mursia, Milano, 1973). Cfr. *L'eredità di Hegel*, in *La dialettica di Hegel*, tr. it. di Riccardo Dottori, Marietti, Genova, 1995.

8 Cfr. *Verità e metodo* 2, p. 483: «Do-

vunque qualcosa venga esperito, dove l'estraneità venga tolta, dove si raggiunga comprensione, intendimento, appropriazione, si compie il processo ermeneutico del portare alla parola e tradurre nella coscienza comune. Persino il linguaggio monologico della scienza moderna acquisisce realtà sociale solo per questa via. Qui mi sembra giustamente fondata l'universalità dell'ermeneutica, che Habermas mette così decisamente in discussione».

9 Per il concetto di linguaggio come *dynamis* cfr. *Retorica*, 1357 a 35-1358 b2; *Poetica*, 1450 a 5-10; 1456 a 32-b 19.

10 Cfr. *Politica*, 1253 a 1-18.

11 Ciò viene affermato da Gadamer naturalmente molto tempo dopo il suo originario progetto di *Verità e Metodo*, e cioè dopo il diffondersi della filosofia analitica in Germania, in particolar modo dopo la sua lettura di Wittgenstein nella edizione delle opere da parte dell'ed. Suhrkamp di Francoforte degli scritti del tardo Wittgenstein, cioè nei primi anni settanta; cfr. in proposito la sua *Autointerpretazione*, in *Verità e metodo* 2, Bompiani, Milano, 1996 in particolare p. 473. Ma se è vero che si possono lanciare dei ponti dalla filosofia analitica verso l'ermeneutica, com'egli afferma, è poi dubbio che quanto Wittgenstein intende per gioco linguistico possa essere messo sullo stesso piano di quel "gioco" del linguaggio di cui egli parla in *Verità e metodo*, ed altrove.

12 *Guter Wille zur Macht I*, così suona il titolo dell'intervento di DERRIDA al citato seminario di Parigi nella traduzione tedesca di Philippe Forget, *Text und Interpretation*, cit.; mentre nella traduzione ed edizione inglese il titolo è sem-

plicemente come era in realtà, e cioè *Three Questions to Hans Georg Gadamer*; così il secondo intervento di DERIDA, nella edizione inglese intitolato *Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions*, porta nell'edizione tedesca ancora il titolo *Guter Wille zur Macht II*.

13 Vedi su questo concetto della *Rechenschaftsgabe* in particolare l'*exkurs* sulla dialettica, a cui è dedicato tutto il primo ed ampio capitolo, nella prima opera di GADAMER, *Platos dialektische Ethik*, Meiner, Hamburg, 1929, tr. it. *L'etica dialettica di Platone*, a cura di G. Moretto, Marietti, Genova, 1984, cap. I. Sulla dialettica platonica, in particolare la I sezione: *Il dialogo ed il modo di attuazione del reciproco intendersi*, pp. 17-56; qui il concetto basilare del rendiconto come motivo dell'intesa viene usato nel doppio senso, dialogico-interlocutorio, e scientifico-dimostrativo, servendo così a quella riduzione della dialettica a dialogo che sarà cruciale per il pensiero di Gadamer.

14 Cfr. *Problemi della ragion pratica*, in *Verità e metodo 2*, cit., rispettivamente p. 286 e p. 287.

15 Così nella sua *Autoesposizione*: «Il modello della filosofia pratica deve subentrare al posto di quella "teoria", la cui legittimazione ontologica pote' essere trovata solo in un >intellectus infinitus<, di cui la nostra esperienza esistenziale, che non è fondata su alcuna rivelazione, non sa nulla. Questo modello deve essere tenuto fermo anche contro coloro che vogliono piegare la razionalità umana al pensiero metodico di una scienza anonima»; cfr. *Verità e metodo 2*, p. 481.

16 Cfr. H.G. GADAMER, *Das Erbe Euro-*

pas, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1989, p. 30; tr. it. *L'eredità dell'Europa*, Einaudi, Torino, 1991.

17 Su questo aspetto delle *Confessioni* di AGOSTINO, in particolare sul Libro X, vedi ora il commento di M. HEIDEGGER, in una Lezione del Semestre estivo a Friburgo nel 1921, ora edita nel vol. 60 dell'edizione completa delle opere, *Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, vol. 22, *Phaenomenologie des religioesen Lebens*, Teil 2, *Augustinus und der Neuplatonismus*, Klostermann, Frankfurt a. Main, 1995, in particolare pp. 177-78, e p. 247. Questo tema stava particolarmente a cuore allo Heidegger più giovane; e la lezione divenne famosa se non altro per il fatto che sulla base di questa lettura Heidegger persuase poi Hannah Arendt a scrivere la sua dissertazione presso di lui sul concetto dell'amore nelle *Confessioni*; cfr. H. ARENDT, *Liebesbegriff bei Augustinus. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Julius Springer, Berlin, 1929, tr. it., *Il concetto d'amore in Agostino*, SE, Milano, 1992; ad un'altra sua amica, Elisabeth Blochmann, con la quale ha tenuto un lungo scambio epistolare, Heidegger, regala per il compleanno le *Confessioni*, e raccomanda di iniziare la lettura a partire dal Libro X., nella lingua originale, «così bella che non potrà mai essere tradotta»; cfr. MARTIN HEIDEGGER-ELISABETH BLOCHMANN, *Briefwechsel 1919-1969*, hrsg. von J.v. Störck, Marbach am Neckar, 1989, tr. it., *Carteggio 1819-1969*, Il Melangolo, Genova, 1991; il passo citato è a p. 105; su questo carteggio, molto significativo in particolare perchè la Blochmann era semiebreica, e dovette, nonostante l'amicizia con gli Heidegger, emigrare in Inghilterra, vedi la nostra discussione particolareggiata in R. DOTTORI, *Lo spirito tedesco e*

l'educazione, dall'epistolario M. Heidegger-E. Blochmann, in «I problemi della pedagogia», XXXVII, n. 4-5, 1991, pp. 393-410.

18 Mentre Heidegger, nella sua lettura del Libro X delle *Confessiones*, mette esclusivamente l'accento sul concetto della interpretazione di sé, e non su quello della autoaccusa, la Arendt tratta esplicitamente questo tema nella parte conclusiva del suo lavoro, intitolato appunto *Vita socialis*, tr. it., cit., pp. 128-48; legittimazione di sé si da esclusivamente da questo punto di vista, ed anche la legittimazione di noi stessi di fronte a Dio porta l'insegna del rapporto ad un altro. È anche vero però che la Arendt si serve per questo delle categorie heideggeriane del *Mit-sein* e dello *Schuldig sein* che Heidegger ha poi elaborato in *Essere e tempo* (1927).

19 Quel che è stato espresso da Gadamer con la formula "imparare ad aver torto" è per Derrida da intendere con la formula "udire con le orecchie dell'altro", o addirittura "firmare con le orecchie dell'altro". Questo sarebbe, secondo un suo interprete, il Rapaport, la conseguenza di quella rottura all'interno dell'Io portata alla luce dalla psicoanalisi, foriera di quella rottura od asimmetria nel rapporto con l'altro, che porta per lui alla sospensione di quella mediazione che è la comunicazione od il dialogo gadameriano; cfr. di DERRIDA, *Interpreting signatures*, in *GDE*, pp. 58-74; sul suo scritto *The Ear of the Other*, vedi le osservazioni di HERMAN RAPAPORT, *All Ear: Derrida Reponse to Gadamer*, in *GDE*, pp. 199-205.

20 Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, il V Libro, aggiunto nella seconda edizione del 1886, aforismi 343 e 346; citiamo d'ora in poi i passi nietzscheani secondo

l'edizione di G. COLLI e M. MONTI-NARI, indicando anzitutto in numeri romani il volume dell'edizione, poi in grossetto il tomo, ed in numeri romani le sezioni, quando vi siano, ed infine il numero delle pagine, e se necessario dell'aforisma: V, II, pp. 204-5 e 210-11. Ma l'espressione in sé è di Heidegger, che ha estrapolato i due concetti delle ombre lanciate sull'Europa dalla morte di Dio, ed il nihilismo che ne consegue.

21 Cfr. *La gaia scienza*: «Come filosofo Schopenhauer fu il primo ateo dichiarato e irremovibile che noi tedeschi abbiamo avuto: è qui lo sfondo della sua inimicizia con Hegel. La non divinità dell'esistenza fu per lui qualcosa di dato, di palpabile, d'indiscutibile»; V, II, p. 228, af. 357.

22 Anche se poi per Nietzsche questa legittimazione dell'esistente sulla base dell'eterno comporta in realtà una svalutazione del mondo sensibile; cfr. *Al di là del bene e del male*, Prefazione, in cui, dopo tutta una tirata contro i metafisici, si definisce il Cristianesimo come un "platonismo per il popolo"; VI, II, p. 4; cfr. anche *La gaia scienza*, 2a ed., Libro V, af. 344; V, II, p. 207.

23 Concordiamo qui naturalmente con le tesi di Heidegger, le cui tesi, dell'intero suo pensiero, sono state sviluppate dall'attenta lettura dei testi greci, come risulta ora ampiamente documentato (se pur ce ne fosse stato bisogno) dalla pubblicazione delle sue lezioni; cfr. in proposito *Gesamtausgabe, II Abteilung, Vorlesungen 1919-1944*, Bd. 22, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, pp. 31-48, sul concetto di *arche*, e pp. 140-43, per il concetto di essere come valore.

24 Possiamo leggere in proposito un

passo riportato da Heidegger dalla *Volontà di potenza*: «Verso il 1876 ebbi lo spavento di vedere compromessa tutta la mia vita passata, allorché compresi dove andava a finire con Wagner [...] Nello stesso tempo mi sembrò di essere come irrimediabilmente ingabbiato nella mia filologia ed attività di insegnamento – in una casualità impostami nella mia vita. Nello stesso tempo compresi che il mio istinto voleva esattamente al contrario di quello di Schopenhauer: e cioè una *legittimazione della vita*, persino in ciò che v'era di più terribile, di più ambiguo e più menzognero: – per tutto ciò avevo la formula >dionisiaco< a disposizione». Cfr. *Wille zur Macht*, , IV Libro, II parte, Dionysos; Musarionausgabe, Muenchen, 1920, Vol. XIX, p. 357, n. 1005. La cit. è presa da HEIDEGGER, *Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944; Band 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Lezione del semestre invernale di Friburgo, 1929/30, Klostermann, Frankfurt a. Main, 1983, p. 109; la traduzione italiana è nostra.

25 In *Al di là del Bene e del male*, af. 186, NIETZSCHE malignamente nota: «[...] sarà bene che si richiami alla memoria che Schopenhauer, sebbene pessimista, in verità – suonava il flauto [...] Ogni giorno, dopo il pranzo: si consultino al riguardo le sue biografie: E sia detto di passata: un pessimista, un negatore di Dio e del mondo, che *si arresta* di fronte alla morale – uno che afferma la morale e suona il flauto, che afferma la morale del *laede neminem*, è poi veramente un pessimista?» ; cfr. VI, II, p. 84-85.

26 Chi ha chiaramente visto tutto questo, e lo ha adeguatamente posto in rilievo è stato, di nuovo, Heidegger, in

una Lezione del semestre invernale 1941-42 a Friburgo, confluita nel suo libro su Nietzsche, ed ora ripubblicata a parte, nell'ambito della grande edizione delle opere, cfr. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1919-44*, Bd. 50. Nietzsche's Metaphysik, Klostermann, Frankfurt a. M., 1990, pp. 74-75: «Questa suprema volontà di potenza, che è il far sussistere l'ente nel suo intero, disvela il suo essere come giustizia. Poiché essa sostiene ogni lasciar apparire ed ogni disvelamento, è la più intima essenza della verità. Al divenire viene però impresso il carattere dell'essere in quanto l'ente nel suo intero viene a manifestarsi come >eterno ritorno dell'uguale<». E poi: «In base all'essenza della nuova giustizia si decide anche il modo a lei adeguato di legittimazione (*Rechtfertigung*, anche: giustificazione). Questa non consiste né nell'adequarsi a ciò che è presente, né nel richiamarsi a leggi in sé valide. Ogni pretesa di legittimazione di tal fatta resta, nell'ambito della volontà di potenza, senza fondamento e senza alcuna risonanza. La giustificazione consiste piuttosto in ciò che soltanto basta all'essenza della giustizia come >massimo< rappresentante della volontà di potenza, e questo è la >rappresentazione<. Per il fatto che un ente si esponga come una figura della volontà di potenza nell'ambito della potenza, è già nel diritto, cioè nella volontà che comanda a se stessa una presa di possesso. Così soltanto può dirsi di esso che sia un ente nel senso della verità dell'ente in quanto tale nel suo intero»; la traduzione italiana è nostra.

27 Intendiamo riferirci naturalmente al famoso libro di HANS BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, 1966; vedi su di esso la recensione di GADAMER nella *Philosophische Rund-*

schau 15, (1968), pp. 201-209 ora nelle *Gesammelte Werke*, Tuebingen, 1985-95, vol IV, pp. 52-60.

28 Cfr. *Al di là del bene e del male*, af. 16; cfr. anche af. 34; VI, II, p. 21, e p. 42.

29 Vedi su questo le osservazioni di G.B. MADISON, *Gadamer/Derrida: The Hermeneutics of Irony and Power*, in *GDE*, pp. 192-98, che alla fine sostiene che le obiezioni di Derrida hanno un senso indiretto, quello dell'ironia, e tendono in ultima analisi a mettere in luce ciò che questa "buona volontà" può nascondere in sé; ma Madison riduce poi l'obiezione di Derrida a quella di Habermas, vedendo dietro questa volontà di dialogo e di consenso le possibili distorsioni dei rapporti di potere. Più acutamente invece JAMES RISSET, *The two faces of Socrates: Gadamer/Derrida*, in *GDE*, pp. 176-85, vede nella obiezione di Derrida che cerca di mettere a nudo quel che si nasconde dietro la buona volontà non semplicemente la volontà di potenza, ma l'altra faccia del Socrate dialogante, la faccia del tafano che interrompe la conversazione e spiazzava i sofisti, rispetto a quella di Gadamer, che rappresenta il Socrate levatrice; egli vede pertanto in Derrida una "ermeneutica della vigilanza" del soggetto, tendente ad evidenziare i limiti della comunicazione e della comprensione attraverso il linguaggio, e che è comunque al servizio di una nuova forma di comunità, quella della non esclusione del diverso, di colui che non si comprende, e che non si deve semplicemente voler riportare nei limiti del proprio discorso.

30 Questo ci è testimoniato anche da James Risset, sulla base di pubbliche esternazioni di Gadamer; cfr. *The two faces of Socrates*, cit., p. 179.

31 Cfr. *Verità e metodo* 2, p. 355.

32 James Risset e Herman Rapaport nei loro contributi alla questione Gadamer-Derrida, nel volume citato, mettono in relazione la nascosta volontà di potenza che secondo Derrida si nasconde nella volontà di comprendere con i motivi subconsci nascosti in ogni volontà od in ogni coscienza; ma, a parte il fatto che dovrebbe essere dimostrato che Derrida intende l'obiezione in senso psicoanalitico, e non invece in senso semplicemente antimetafisico, a nostro modo di vedere l'obiezione di Derrida intesa in questo modo non sarebbe una obiezione; quel che importa infatti, dal punto di vista filosofico, non è quel che v'è di nascosto dietro la volontà di comprendere, ma quel che si può opporre coscientemente alla volontà di comprendere, cioè se coscientemente si può rintracciare in essa una volontà di potenza; il che vuol dire semplicemente, che la questione è se la volontà di comprendere sia qualcosa di legittimo o meno.

33 Giustamente osserva J. Risset, che il linguaggio può essere inteso sia come un "ponte" che come una "barriera"; ivi, p. 179; evidentemente sia dal punto di vista di Gadamer, che da quello di Derrida possiamo dire che in esso sono contenute entrambe le possibilità; Gadamer distingue infatti tra lingua e linguisticità, nello stesso senso in cui Derrida parla della produzione di un sistema di *différences*, o di un senso "differito", di una *Différence*, che permette di distinguere, sulla scia di Saussure, tra una linguistica della lingua ed una linguistica della parola. Che qui risieda la possibilità di incontro tra Gadamer e Derrida è affermato anche da HEINZ KIMMERLE, *Dall'ermeneutica alla decostruzione*, in "Atti del Convegno inter-

nazionale di Catania", 8-10 Ottobre 1987, Marsilio, Catania, 1990, pp. 147-67, in particolare pp. 163-66. Anche CHARLES SIEPERDSON, *Imagine Understanding*[...], in *GDE*, pp. 186-91, giunge alla fine ad immaginare una valutazione ermeneutica del fenomeno della decostruzione, ed una lettura decostruttiva dello sforzo ermeneutico.

34 Anche questo è stato adeguatamente messo in luce da JAMES RISSET, *ibidem*, p. 182, richiamando il passo in *W.u.M.*, p. 261-278. Meno bene il concetto è stato inteso da KARL OTTO APEL, *Idee regolative o evento del senso? Tentativo di definire il logos dell'ermeneutica*, in: *Ermeneutica e filosofia pratica*, cit., pp. 17-40; egli riconduce infatti l'idea regolativa della comprensione al "significato trascendentale" (p. 30), ed alle condizioni trascendentali del *logos* ermeneutico, ricadendo, con la sua "ri-trascentalizzazione", molto al di dietro dell'autentico significato del *logos* dell'ermeneutica.

35 Questo è quanto mette bene in evidenza JOHN SALLIS, alla fine del suo intervento in *Dialogue and Deconstruction*, cit. 12. *Interruptions*, p. 257: "the silence within speech: writing"; ma egli non pensa semplicemente a Derrida, bensì anche a quell'intendimento heideggeriano del linguaggio come *Rede*, o come il fondamento esistenziale che è alla base del parlare, e che ricorda il platonico discorso dell'anima con se stessa: un ascoltare e stare in silenzio al tempo stesso, che è cosa ben distinta dal dialogo e dal linguaggio in quanto parlato, a cui invece si richiama Gadamer; è questo parlare silente con se stesso l'origine della scrittura.

36 Si tratta di quel che RICOEUR chiama il *paradigma narrativo*, che è il titolo di

un importante capitolo del II vol. di *Temps et récit*, Editions du Seuil, Paris, 1984. Cfr. in proposito le acute osservazioni di GABE EISENSTEIN, *The Privilege of Sharing: Dead Ends and the Life of language*, in *GDE*, pp. 267-83, in particolare p. 273, che estende il paradigma narrativo alla stessa storia dell'essere di Heidegger. Anche se una tale identificazione sembra molto difficile, Eisenstein non manca di mostrare la simiglianza tra il paradigma narrativo apocalittico ed autoritativo di Derrida e Nietzsche, e quello che è proprio di un processo di coesistenza che si articola e si organizza nello spazio narrativo del linguaggio comune, che ha in mente Ricoeur. L'unità tra questi due momenti è determinata dalla chiusura ed autonomia del paradigma narrativo, che gli permette di funzionare, o meglio di essere autoritativo ed apocalittico, ad esempio nel proclamarsi e sentirsi uniti fino alla morte della storia maritale, in cui la morte effettiva di un *partner* non interrompe il momento narrativo, ma porta l'altro sino al colloquio con il morto; ed è qui chiaro come Ricoeur sia poi arrivato per proprio conto a vedere nella psicoanalisi una applicazione dello stesso paradigma narrativo, ed in fondo la propria autolegittimazione del paziente come narratore. Ma siamo qui, sia nella *écriture*, che nella *narrativité*, al limite di un processo di autolegittimazione, quando venga realizzata nella solitudine del narratore o dello scrivente: un processo che Derrida stesso definisce senza destinatario, né messaggio, né scopo del messaggio.

37 Cfr. EMMANUEL LEVINAS, *Totalité et infini*, La Haye, 1964, 4°, pp. 161-95, tr. it., *Totalità ed infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di A. DELL'ASTA, Milano, 1977, pp. 191-224, e specialmente pp. 217-21. Cfr. anche dello

stesso *La trace de l'autre*, in: E. LEVINAS, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1982, tr. it., *La traccia dell'altro*, a cura di F. CIARAMELLI, Napoli, 1985; infine, un saggio a cui si richiamano in questo contesto anche i critici americani, E. LEVINAS, *Le Dialogue: Conscience de soi et Proximité du prochain*, in: *Esistenza, mito, ermeneutica. Scritti in onore di Enrico Castelli*, «Archivio di Filosofia», 2 voll., 1980, vol II, pp. 345-57.

38 Il contrario pensa Karl Otto Apel, che vede invece nella normatività etica, che dovrebbe essere secondo lui addirittura il risultato della indagine ermeneutica, come giudizio di valore sui fatti, la base su cui pensare la politica; cfr. l'articolo citato, p. 18; e della stessa opinione è in fondo MANFRED RIEDEL, nel suo interessante saggio *Comprensione dell'essere e senso del fattibile. Heidegger e Gadamer, ovvero della via ermeneutica alla filosofia pratica*, in: *Ermeneutica e filosofia pratica*, cit., pp. 317-46, che a proposito della interpretazione gadameriana della *phronesis* aristotelica afferma addirittura, p. 341: «Non mi pare che questa interpretazione di Aristotele fondata esistenzialmente impedisca di gettare un ponte verso la politica. Credo invece che il ponte si faccia più sicuro quando Gadamer, tracciando un arco audace, innesta la *phronesis*, intesa come *sapere ciò che è utile a sé*, sul carattere dialogico del sapere pratico ripreso da Platone, per ritrovarla poi in questi termini in Aristotele». Ora per Aristotele nella politica si tratta non solo di ciò che è utile a me o agli altri, ma di ciò che è giusto od ingiusto, ed è sulla base di questo rapporto, non semplicemente dialogico, che assumerà un senso l'istanza etica, e non al contrario, dall'etica assume un senso il comportamento politico.

39 È sulla reale collocazione storica della autorità della tradizione, e conseguentemente sulla sua legittimazione, che si sono urtati i critici di Gadamer; vedi ad es. JOHN D. CAPUTO, *Gadamer's Closest Essentialism: A Derridean Critique*, in *GDE*, pp. 258-64; non crediamo, in proposito, che si possa parlare di una critica derridaiana, poiché l'autore non fa che ripetere nei confronti di Gadamer la critica rivolta a suo tempo dai giovani hegeliani contro Hegel, tanto è vero che parla addirittura di un "hegelismo della finitezza" a proposito della posizione gadameriana; Gadamer ha comunque già risposto a questa obiezione che la convinzione hegeliana è che ciò che nella tradizione è soltanto arbitrio, casualità, o violenza, e quindi ciò che non è vera autorità, in quelle forme che Hegel chiama lo spirito oggettivo, è destinata a cadere; solo un'autorità realmente fondata sul consenso è una autorità che si mantiene nel corso della storia. Ma questo, almeno da un punto di vista ermeneutico, non vuol dire fare del tribunale della storia l'essenza assoluta, come è il caso di Hegel.

40 Cfr. in proposito le osservazioni di HERMAN RAPAPORT, *All Ears: Derrida's response to Gadamer*, in *GDE*, pp. 199-205, secondo cui Derrida arriva a vedere in Gadamer una volontà di rimanere ancorato ad una normatività storicamente determinata, ad «uno psicologismo normativo che funziona al servizio di una società che tende alla instaurazione e mantenimento dei valori stabiliti, nell'interesse dei quali l'individuo non è da pensare nei termini di un orecchio che possa firmare per un altro» (p. 204). Ma lo stesso Rapaport non crede del tutto a questa critica di Derrida ed Habermas; egli osserva infatti che il problema etico vero e pro-

prio sorge solo dopo il momento politico, e che questa questione etica, che vale tanto per la filosofia di Gadamer, quanto per quella di Derrida, risulta essere una questione che pone in crisi la filosofia come filosofia, che vuole essere una comprensione di ciò che è, o di ciò che è stato, e non arriva autenticamente al dover essere. Ora è chiaro che la normatività di cui qui si parla è ciò che interessa la filosofia, o rientra in quella esigenza di legittimazione di sé che resta ancora il compito di una filosofia della legittimazione.

41 Secondo Donald M. Marshall, seguendo Derrida la saggezza non consisterebbe che nel partecipare all'inganno sofistico, in quanto *ogni e-vento* della verità, contrariamente a quanto crede Heidegger, non potrebbe *e-venire*, o non potrebbe *arrivare*, nel dialogo, in nessun luogo, in quanto non c'è alcuna *riva*, ma solo il potere del *Logos*, che maschera come buona volontà la sua potenza assoluta, o la sua assoluta volontà di potenza; cfr. per DERRIDA, *Pas I*, in «*Gramma*», n. 3-4, (1976), pp. 111-215; le osservazioni di MARSHALL sono invece svolte in *Deconstruction, Sophi-*

stic and Hermeneutics: Gadamer, Gorgias, Plato, and Derrida, in «*Journal of comparative Literatur and Aesthetics*», (9), 1-2, (1986), pp. 83-108. Noi crediamo che Derrida possa aver ragione, e che sia in questo d'accordo con Gadamer, a patto che rinunci a rovesciare la "buona volontà" intesa da Gadamer, in "buona volontà di potenza", e la comprenda invece come volontà di autolegittimazione.

42 Ancora DONALD G. MARSHALL, nel suo contributo *Dialogue and écriture*, in *The Gadamer-Derrida Encounter*, cit., pp. 213-14, osserva giustamente, sulla base delle osservazioni di Martin Buber, riprese da E. Levinas, che la volontà di potenza può essere intesa come volontà di potere solo da parte del debole e del malvagio; altrimenti essa non può essere, come già aveva visto Nietzsche, che la volontà di realizzare se stessi, per Buber il proprio essere, nel rapporto reciproco con l'altro Tu. Ed è proprio qui, in questo rapporto di io-Tu che incontriamo la trascendenza, ed il rapporto all'Assoluto; trascendenza che sperimentiamo e realizziamo sempre in rapporto all'altro Tu.

DIALOGO, SCIENZE E VERITÀ

Una critica alla teoria della verità di Jürgen Habermas

Sebastiano Ghisu

Il concetto di verità è un campo di battaglia. Esso ha costituito lo spazio di lotte incruente, dibattite, polemiche. Riflesso, talvolta, di conflitti aspri e violenti che altrove mietevano vittime e generavano carnefici.

Quella battaglia sembra tuttavia cessare, o forse è già cessata, senza che vi siano né vinti né vincitori, senza l'efficacia di un accordo che sancisca il raggiungimento di un avvenuto consenso.

Le forze in campo paiono piuttosto aver esaurito le proprie energie o utilizzare delle armi ormai usurate dal tempo. E ciò, nonostante siano state costantemente riparate o rinnovate di continuo.

Ma è forse lo stesso campo di battaglia che sta per subire un rivolgimento tellurico che ne trasformerà completamente i contorni geografici. Di quella battaglia rimarranno forse delle tracce, certo utili e preziose, che spetterà agli archeologi riportare alla luce.

Non siamo tuttavia ancora arrivati a questo, se ci arriveremo. Chi del resto, già un secolo fa, annunciava una nuova geografia, si limitò a percorrere quella vecchia, partecipando attivamente alla battaglia ed anzi fondando un nuovo esercito, o forse rifondandone uno vecchio che, anziché affermare la verità della verità, ne sosteneva la falsità o l'arbitrarietà o la casualità... La battaglia sembrò addirittura inasprirsi ulteriormente.

Che forse essa sia allora inevitabile (pur nella sua attuale configurazione)? Che essa rappresenti il luogo nel quale l'attività filosofica non può non sfociare? Che insomma, fuor di metafora, qualunque posizione in filosofia implichi una teoria della verità?

Comunque sia, e io non penso che sia così, non manca oggi chi, quella battaglia, intende ancora combatterla – e non si tratta solo di archeologi. Non manca chi continua a proporre il problema della verità, o meglio, la verità come problema. Ci riferiamo in particolare a Jürgen Habermas. Alla sua teoria della verità vogliamo dedicare le riflessioni che seguono.

1.
*Precisazioni
preliminari*

La teoria della verità di Habermas fu formulata inizialmente, in forma compiuta, in un saggio apparso nel 1972¹ e ribadita tuttavia, esplicitamente o meno, nei lavori successivi². Tale teoria è, nella sua stessa autorappresentazione, di tipo consensualista³ e attribuisce in questo senso al dialogo una funzione determinante (pur facendo un uso estremamente parsimonioso di tale espressione e utilizzando piuttosto i concetti di discorso o comunicazione).

Il fine della teoria di Habermas non consiste nel giustificare la legittimità o superiorità delle verità esistenti (per esempio di quelle scientifiche), quanto piuttosto nel fornire una garanzia alla possibilità della verità, o meglio alla possibilità che vi sia una forma di consenso in grado di produrla. Non ogni consenso è autentico e produttore di verità, non ogni dialogo è condotto razionalmente o strutturato in modo tale da produrre verità. Non ogni dialogo, dunque, ha la sua verità (ciò allontana effettivamente Habermas dall'esistenzialismo), né del resto la verità precede il dialogo (è ciò che lo allontana da quella che potremmo chiamare la tradizione platonica, o del Socrate platonico).

Perché il dialogo sia razionale e l'esito autentico si debbono rispettare determinate condizioni interne (ciò che Habermas chiama la logica pragmatica), esterne (l'autonomia del dialogo da qualsiasi condizionamento esterno) e, per così dire, di confine (l'eguaglianza reciproca dei partecipanti in relazione al sapere ed al potere).

È dunque vero quell'enunciato su cui si riversa il consenso dei partecipanti al dialogo, ma solo se questo è condotto razionalmente ed è libero da costrizioni che non siano quelle imposte dalla migliore argomentazione (quella ritenuta evidentemente tale dai partecipanti, o meglio dal sistema linguistico cui essi appartengono).

D'altra parte la teoria della verità di Habermas non intende proporsi solamente come modello di spiegazione della verità scientifica, ma presentarsi come teoria che spiega la presenza di verità – o meglio la possibilità della sua presenza – in tutte le varie forme di interazione comunicativa. Questa pretesa è inevitabile, mi pare, se ci si pone nella prospettiva consensualista. Infatti se, in termini generali, è definibile come vero ciò su cui regna consenso, viceversa, tenendo presente che il consenso non regna solo nell'ambito del lavoro scientifico, ciò su cui regna consenso, soddisfatte certe condizioni, è definibile come vero. La categoria di verità ha insomma un uso quotidiano e non è certo prerogativa della comunità degli specialisti⁴. Certamente, se si assumono i parametri proposti da Habermas, non tutte le verità sono vere e il consenso con cui sono state ottenute autentico (e forse nessuna di esse lo è: è una possibilità che la teoria di Habermas implicitamente non esclude).

Il fine del saggio di Habermas è per l'appunto quello di fornire i criteri che rendano possibile distinguere il consenso autentico da quello fasullo e dunque, innanzitutto, il dialogo condotto razional-

mente – o fondatamente – da quello di converso eterodiretto o svolto attraverso delle argomentazioni infondate, cioè non riconducibili o non adeguatamente ricondotte a quelli che sono i fondamenti stessi dell'interazione comunicativa.

Va inoltre ricordato che Habermas ricerca un fondamento non solo al consenso da raggiungere sul piano cognitivo, ma anche a quello da raggiungere sul piano morale. Quanto egli affermerà in relazione alla verità varrà anche, *mutatis mutandis*, in relazione al concetto di giustizia⁵. Noi tuttavia limiteremo rigorosamente la nostra analisi al piano cognitivo e quindi alla teoria della verità in senso stretto. Di questa non verificheremo del resto solo la consistenza interna: ne valuteremo proprio le implicazioni relative alla sua capacità di spiegare l'effettivo prodursi delle “verità” scientifiche. Giacché, se essa non è in effetti coestensiva con la teoria della scienza, non di meno la comprende.

La “mano gu-
doniana”, sul
cui palmo
Guido
d'Arezzo ripro-
duce la scala
musicale



Tuttavia, prima di operare una ricostruzione analitica della teoria habermasiana della verità mi pare necessario mettere previamente da parte alcuni possibili fraintendimenti:

1. Con “teoria della verità” intendiamo non ogni presa di posizione sul concetto di verità, quanto quella teoria che formula dei criteri universali e tra-

scendentali (comunque intesi) in base ai quali distinguere a priori tra il vero e il falso.

2. Non è detto che una teoria epistemologica implichi necessariamente una teoria della verità. Opera semmai esplicitamente una ricostruzione del funzionamento delle pratiche scientifiche, senza dover giudicare, al livello che gli è proprio (che è appunto quello ricostruttivo, epistemologico), la verità o falsità dei loro risultati (per poterlo fare deve fuoriuscire dal proprio livello – cessare d'essere epistemologica – ed inoltrarsi nel campo epistemico)⁶. Quindi:

3. la rinuncia alla teoria della verità (o all'uso filosofico di tale categoria) non significa porre sullo stesso piano le teorie scientifiche, ovvero le teorie conoscitive considerate tuttora tali, e le teorie che esse hanno rigettato. La difesa della scienza (ammesso che essa abbia bisogno di difendersi e ammesso che la sua difesa possa svolgersi al livello epistemologico) non abbisogna di una teoria della verità e questa anzi, se non fa proprio un buco nell'acqua, pone alla ricerca scientifica più vincoli di quanto non offra invece degli stimoli.

2. Verità e adeguatezza

Abbiamo già sottolineato come il dialogo rappresenti secondo Habermas lo spazio di costituzione della verità. Questa va dunque intesa come «una pretesa di validità che noi associamo ad enunciati nel momento in cui li asseriamo» (WT 129). Le asserzioni constatano qualcosa del mondo oggettivo (Habermas le definisce atti linguistici constatativi)⁷. «Nel momento in cui asserisco qualcosa sollevo la pretesa che l'enunciato che asserisco sia vero» (WT 129). Evidentemente questa mia pretesa può essere contestata, o comunque “problematizzata”. Ed è a questo punto – e solo a questo punto – che sorgono problemi di verità⁸. La pretesa di verità inclusa nell'enunciato dev'essere messa in discussione. Habermas

chiama *discorso* quella «forma di comunicazione argomentativa che assume come oggetto pretese di verità divenute problematiche al fine ricercarne la fondatezza [*Berechtigung*]» (WT 130).

Va tuttavia precisato che, affinché il discorso sia tale e compia la sua funzione fino in fondo, è necessario che nello svolgerlo si fuoriesca «in una certa misura dai contesti d'azione e d'esperienza» (WT 130 sg.). Vale a dire devono essere scartati tutti i motivi «tranne quello della disponibilità cooperativa all'intesa» (WT 131). In altri termini il discorso deve godere di completa autonomia, cioè deve servire esclusivamente l'intesa possibile, la ricerca della fondatezza o meno degli enunciati asseriti. In caso contrario l'intesa raggiunta sarà, dal punto di vista della teoria della verità, fasulla o distorta (per quanto funzionale a determinati contesti d'azione).

Come si vede la verità di un enunciato coincide con la possibilità che se ne ha di fondarlo. Ma la fondazione è autentica se il discorso è libero da condizionamenti esterni. Habermas può dunque affermare: «chiamiamo veri gli enunciati che siamo in grado di fondare» (WT 136).

Per distinguere gli enunciati veri da quelli falsi va assunto come riferimento «il giudizio di tutti gli altri con cui posso dialogare. [...] La condizione della verità degli enunciati è il potenziale accordo di tutti gli altri» [...]. La verità di una proposizione significa la promessa di raggiungere un *consenso ragionevole* su quanto detto» (WT 136 sg.; *corsivo mio*).

Ora, prendendo in considerazione le condizioni che rendono un consenso ragionevole (le riporteremo più in là, per ora ci limitiamo alla loro analisi formale), sorge inevitabilmente un'antinomia: esse non possono che essere ottenute consensualmente e così le condizioni delle condizioni e le condizioni delle

condizioni delle condizioni, in un regresso infinito. In altri termini il consenso non è mai fondato se non sul consenso medesimo. In tal senso esso è sempre infondato e, dato che un accordo è ragionevole quando è fondato, l'accordo sempre irragionevole (perlomeno non siamo in grado di stabilirne la ragionevolezza). Ne risulta che la teoria consensualista della verità si trasforma in una teoria che rappresenta l'impossibilità di individuare la verità e la fondatezza degli argomenti.

Per evitare questa antinomia, se proprio si vuol insistere nel proporre una teoria della verità, non resta che percorrere due strade: a) il convenzionalismo, affermando il carattere tacitamente o consapevolmente convenzionale dei principi primi della conoscenza e della stessa percezione del mondo e postulando quindi, per definizione, la loro infondatezza; b) l'abbandono dell'ipotesi consensualista, con l'affermazione dell'esistenza di un fondamento reale, assunto come criterio che ci permette di distinguere tra consenso ragionevole e consenso irragionevole¹⁰.

Habermas in effetti si rende conto della antinomia (cfr. DV 320 sg.), ma non intende né rifarsi al convenzionalismo (una possibilità che noi abbiamo evocato, ma che egli neppure cita) né abbandonare del tutto l'ipotesi consensualista.

Il fatto è che il consensualismo cui egli aderisce è inscindibilmente legato all'esigenza di fornire una garanzia fondativa non tanto o non solo alla verità riconosciuta come tale (per esempio la verità scientifica), ma alla possibilità della sua esistenza, e di trovare dunque dei criteri universali trascendentali (trascendenti cioè il livello cui ci si riferisce) che permettano di distinguere i discorsi fondati da quelli infondati, i dialoghi razionali da quelli irrazionali, gli enunciati veri da quelli falsi¹¹. Si tratta dunque di dar fondamento al consenso, un fondamento che non sia

né convenzionale né extradiscorsivo. Sarà nostro compito verificare la riuscita di questa quadratura del cerchio.

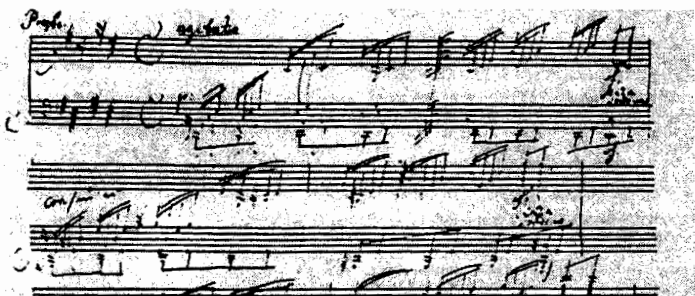
Il fondamento del consenso (il fondamento del consenso fondato, dovremmo dire) consiste in ciò che Habermas chiama «la peculiare coazione non coatta dell'argomento migliore» (DV 321). Infatti «l'esito di un discorso non può essere deciso né da una costrizione logica né da una costrizione empirica¹², ma attraverso "la forza dell'argomento migliore". Noi definiamo questa forza *motivazione razionale*. Essa deve essere spiegata nel quadro di una logica del discorso[...]» (DV 321).

Questa logica del discorso si differenzia nettamente tanto dalla logica formale che, tanto più, da quella trascendentale (cfr. DV 321). Si tratta piuttosto di una logica pragmatica. Infatti l'argomentazione, strumento di raggiungimento del consenso fondato, non consiste in una catena di proposizioni, ma in un succedersi regolato di atti linguistici, di unità pragmatiche del discorso (cfr. DV 321 sg.).

La forza del miglior argomento, che Habermas chiama anche la forza di un argomento che consegue il consenso, dipende dunque «dall'adeguatezza del linguaggio utilizzato a fini argomentativi e del corrispondente sistema concettuale» (DV 325).

Il sistema linguistico determina non solo la coerenza teorica dell'argomentazione, ma anche la percezione della realtà di riferimento. In un linguaggio non habermasiano potremmo dire che il linguaggio osservazionale coincide completamente con il linguaggio teorico. «Con la scelta di un sistema linguistico ordiniamo il fenomeno bisognoso di spiegazione o giustificazione ad un determinato campo d'oggettività. I predicati fondamentali del sistema linguistico decidono con quale specie di cause [...] può es-

sere messo in relazione il fenomeno descritto». Le asserzioni sono dunque suscettibili di fondazione «solo in quanto elementi del loro sistema linguistico». Le operazioni di fondazione non hanno allora «nulla a che fare con la relazione fra singole proposizioni e la realtà, bensì innanzitutto, con la coerenza fra proposizioni all'interno di un sistema linguistico». È questo infatti che decide «anche quali classi d'esperienze possono entrare come evidenza in un determinato contesto argomentativo» (DV 326; WT 166)¹³.



L'argomento è dunque "soddisfacente" qualora tutte le sue componenti appartengono al medesimo sistema linguistico (cfr. DV 325).

Le componenti dell'argomento sono costituite: a) dalla descrizione di un fenomeno da spiegare; b) dagli enunciati che descrivono la causa che lo ha suscitato; c) dall'enunciato universale (leggi) che collegano la descrizione del fenomeno da spiegare alla descrizione della sua causa; d) dall'insieme di osservazioni, dati, rilevamenti ecc., cui si riferisce l'enunciato universale (il punto c).

Un'argomentazione è dunque fondata (dal punto di vista pragmatico) ed un fenomeno spiegato (dal punto di vista cognitivo)¹⁴ qualora:

1. gli enunciati esistenziali singolari che compongono la descrizione di tale fenomeno possono venir dedotti dagli enunciati che compongono la descrizione della causa del fenomeno e dall'enunciato universale (la legge) che collega la descrizione della causa del fenomeno alla descrizione di questo e se

2. il complesso di osservazioni e rilevamenti cui si riferisce l'enunciato universale costituisce per chiunque possa partecipare al discorso un motivo sufficiente per accettare l'enunciato universale medesimo (cfr. DV 325 sg.).

Emergono tuttavia a questo punto due problemi:

1. Al passaggio dal complesso di enunciati descrittivi dei fenomeni all'enunciato universale di tipo nomologico viene attribuita una funzione decisiva, dato che da quest'ultimo si dedurranno gli enunciati esplicativi del fenomeno oggetto del discorso (e quindi la fondatezza dell'enunciato descrittivo il fenomeno da spiegare). Esso non è evidente, tuttavia, né sul piano empirico, né su quello logico-formale. Che cosa lo rende possibile (legittimo) sul piano logico-pragmatico? A quali condizioni ci si sente insomma legittimati a compierlo? (cfr. DV 324). Si tratta in effetti di una delle questioni fondamentali dell'epistemologia. Una questione sulla cui soluzione – sia detto *en passant* – non regna certo consenso universale.

Ora, il meccanismo che garantisce quel passaggio è, secondo Habermas, di tipo induttivo.

Un argomento è infatti in grado di raggiungere il consenso se può passare dalle osservazioni, dai dati empirici – del resto sempre già interpretati teoricamente – alle ipotesi generali, alle leggi. È con l'aiuto dell'induzione che questo passaggio diviene legittimo (sul piano della logica pragmatica). Essa serve insomma «da principio-ponte per giustificare il pas-

saggio logicamente discontinuo da un numero finito di singoli enunciati (dati) ad un enunciato universale» (DV 326; WT 167). Da tale enunciato universale si dedurranno poi gli enunciati descrittivi la spiegazione del fenomeno, descritto a sua volta da altri enunciati.

Tuttavia in tal modo non si è ancora risposto alla domanda. Se infatti il meccanismo induttivo fornisce legittimità logico-pragmatica ad uno dei passaggi decisivi dell'argomentazione razionale, rimane irrisolta la questione della legittimità della induzione medesima¹⁵. Perché insomma l'induzione convince? A questo punto ci ritroviamo di fronte l'altro problema:

2. Qual è la fondatezza del sistema linguistico che rende possibile l'argomentazione in grado di raggiungere il consenso? Attraverso la risposta che Habermas saprà dare a tale domanda potremo verificare fino a che punto egli riesca a evitare quel regresso all'infinito che il consensualismo inevitabilmente suscita. Si tratta di vedere quale fondamento abbia il sistema linguistico e concettuale che rende possibile le argomentazioni razionali. Qui il consensualismo di Habermas sembrerà quasi frammentarsi in un prospettiva evolucionista, psicologista, sociologista e coerenzaalista...

Scriva Habermas: «Se noi concepiamo il sistema linguistico utilizzato per le argomentazioni, il linguaggio fondante che precede in certo qual modo l'esperienza, anche come risultato di processi di formazione dipendenti dall'esperienza, allora si può spiegare perché nella fondazione di asserzioni è possibile l'induzione [...]» (DV 327; WT 167).

Se dunque il discorso, come già ricordammo, deve staccarsi da condizionamenti d'esperienza, esso dipende comunque in ultima istanza proprio da processi d'esperienza. Sono questi che spiegano la possi-

bilità dell'induzione – o meglio la possibilità che l'induzione conduca ad un accordo, la possibilità che essa convinca...

Vediamo di cosa si tratta: «i predicati di base dei linguaggi fondanti affermatasi esprimono degli schemi cognitivi» (DV 327; WT 167). Questi sono «risultato di un attivo confronto del sistema della personalità e della società con la natura: essi si costituiscono all'interno di processi di assimilazione e contemporaneamente di accomodamento¹⁶. Lo strato fondamentale di questi schemi penetra nella struttura della personalità e dà forma all'apparato cognitivo; ma anche gli schemi cognitivi meno fondamentali e più mutevoli, che compaiono come concetti fondamentali nelle teorie ed in altri sistemi interpretativi, svolgono un ruolo costitutivo nella creazione tanto di campi d'oggettività che di strutture d'interazione» (DV 327; WT 167). Questi schemi sono quindi da una parte risultato di processi formativi dipendenti dall'esperienza, dall'altra «hanno in un certo modo, rispetto alle esperienze che vengono organizzate sotto di loro *come* esperienze, validità a priori» (DV 327; WT 167).

L'induzione assume allora un significato che lo stesso Habermas definisce banale. Essa rappresenta «la ripetizione esemplare proprio del tipo d'esperienza a cui sono stati precedentemente formati gli schemi cognitivi entrati nei predicati fondamentali del linguaggio fondante» (DV 327).

Il sistema linguistico e concettuale è dunque risultato del processo cognitivo. È questo che garantisce ciò che Habermas chiama «la "adeguatezza" di un linguaggio fondante ad un determinato campo d'oggettività divenuto in un determinato modo rilevante. Lo sviluppo cognitivo diviene così indirettamente anche una garanzia per la validità di enunciati che

sono *possibili* nei sistemi descrittivi da essi dipendenti» (DV 328; WT 168), mentre l'induzione «garantisce la coerenza degli enunciati universali che compaiono di volta in volta in un argomento con gli altri enunciati universali che possono esser pronunciati all'interno dello stesso sistema linguistico» (DV 328; WT 168).



È in effetti una strana induzione, quella di cui parla Habermas. I dati sono già teoricamente interpretati. Non vi è un'osservazione libera da condizionamenti teorici. Non è dunque per induzione, in termini rigorosi, che si formulano le leggi (dato che il particolare è già generalizzato dagli universali linguistici). La lettura dei dati è già coerente con le leggi già formulate e non può che essere così. L'induzione è solo il canale che porta sempre nuove conferme al sistema linguistico e concettuale – e non può che trattarsi di conferme, dato che l'induzione è strutturata da quello stesso sistema linguistico. È in questo senso che essa assicura la coerenza del sistema (della totalità degli enunciati universali che lo compongono).

Viene dunque a crearsi, almeno al livello discorsivo, un circolo di autoconferma, mentre le eventuali trasformazioni di esso sono determinate da fattori extradiscorsivi, da determinati contesti d'esperienza, che vengono a costituire il fondamento del consenso.

Ma se è così il consenso non è più la causa stessa della verità degli enunciati, quanto piuttosto un effetto, che non può non essere constatato (come negare la presenza di consenso tanto nella vita quotidiana che nelle scienze?).

Possiamo dunque riassumere: l'induzione è determinata dal sistema linguistico, il sistema linguistico dallo sviluppo cognitivo, questo da processi di adattamento della personalità al contesto naturale e sociale. La verità dovrebbe dunque aver fondamento nell'adeguatezza del sistema linguistico a quel contesto. Il consensualismo di Habermas verrebbe in tal modo a sfociare in una sorta di evoluzionismo o sociologismo.

Habermas parla invece di adeguatezza di quel sistema (e dunque degli schemi cognitivi) a campi d'oggettività che acquisiscono rilievo nel corso dell'interazione tra il sistema sociale e della personalità con la natura. Si tratta quindi di settori di realtà comunque costruiti coerentemente con il sistema linguistico al quale non possono che essere adeguati. Vale a dire: sistema teorico e campi d'oggettività sono entrambi prodotto del medesimo processo ed entrambi determinati dal medesimo contesto. L'uno non può che essere adeguato all'altro¹⁷.

Ora, tale adeguatezza – insomma la relazione tra sistema linguistico e campi d'oggettività – può, ed anzi deve divenire oggetto di discorso razionale. Anch'essa è oggetto di consenso quanto la verità cui dà fondamento.

«Certo, che un sistema linguistico sia inadeguato, possiamo verificarlo indirettamente attraverso gli enunciati veri che possiamo costruire in esso. Ma potremmo porre immediatamente in relazione l'adeguatezza di sistemi linguistici e concettuali con la verità degli enunciati in essi formati solo se gli sviluppi co-

gnitivi che stanno rispettivamente alla base della "adeguatezza" (secondo la nostra ipotesi) si compissero in maniera consapevole sotto forma di processi discorsivi di apprendimento, cioè nell'ambito dell'argomentazione. Ciò accadrebbe se gli sviluppi cognitivi non-discorsivi che si svolgono su pressione dell'azione e dell'esperienza venissero staccati dai meccanismi empirici di guida¹⁸ e collegati strutturalmente con i discorsi. Io credo – continua H. – che, quando ci pieghiamo alla forza di convinzione di un argomento, cioè ci facciamo motivare razionalmente, *dobbiamo* in effetti supporre questa richiesta come sempre e già soddisfatta» (DV 330; WT 170; *corsivo mio*).

Risulta quindi che l'argomentazione è in grado di raggiungere il consenso – si potrebbe dire di pretenderlo – se «non poggia solamente sul rapporto tra sistema linguistico e realtà spontaneamente regolato in precedenza dallo sviluppo cognitivo[...], ma rappresenta essa stessa l'ambito in cui quello sviluppo cognitivo può venir proseguito come un consapevole processo di apprendimento». Quindi «se un linguaggio sia adeguato ad un campo d'oggettività e se il fenomeno che necessita di spiegazione debba venir attribuito esattamente a quel campo d'oggettività a cui è adeguato il linguaggio prescelto – questa questione *deve* poter essere essa stessa oggetto d'argomentazione» (DV 331; WT 171; *corsivo mio*).

Si tratta quindi di operare e rendere possibile – pena l'assenza di fondatezza – un andirivieni tra i diversi livelli che abbiamo già elencato: il rapporto tra settori rilevanti di realtà e sistema linguistico, tra sistema linguistico e enunciati universali, tra enunciati universali e enunciati che descrivono i fenomeni che necessitano di spiegazione.

«Le proprietà formali del discorso *debbono* [...] essere tali da render possibile in qualsiasi momento tanto il passaggio da un livello del discorso all'altro

che la revisione del sistema linguistico e concettuale prescelto, una volta riconosciutane l'inadeguatezza: il progresso della conoscenza si compie sotto forma di una sostanziale critica del linguaggio»¹⁹ (DV 331; WT 171).

Quindi un consenso «può venir considerato un criterio di verità solo se sussiste strutturalmente la possibilità di indagare, modificare e sostituire i vari linguaggi fondanti in cui vengono interpretate le esperienze» (DV 331; WT 171 sg.).



Ora, emergono due difficoltà nel discorso di Habermas. La prima risulta da un confronto con le discontinuità che hanno effettivamente caratterizzato la crescita della conoscenza scientifica. La seconda riguarda la sua capacità di evitare effettivamente il regresso all'infinito, l'antinomia del consensualismo fondazionale.

1. La logica dell'argomentazione concludeva che un sistema linguistico è adeguato (e gli enunciati da esso resi possibili veri) se i presupposti di esso – gli schemi concettuali di fondo – costituiscono oggetto di argomentazione. Il sistema deve poter essere oggetto di verifica discorsiva e dunque, eventualmente, revisionato.

Gli strumenti con cui verificare gli schemi fondamentali sono tuttavia forniti dagli schemi fondamentali medesimi. Non viene contemplato nella struttura costruita da Habermas un elemento terzo, estraneo,

che intervenendo sul sistema dall'esterno – presupponendo una apertura di questo – potrebbe per così dire costringerlo a modificarsi²⁰.

Ne risulta che agli strumenti teorici resi possibili da determinati schemi concettuali viene attribuito il compito di verificare ed eventualmente trasformare gli stessi schemi concettuali che li rendono possibili²¹. Ma ciò sarebbe possibile se gli strumenti teorici fossero autonomi dalle loro fondamenta (le quali cesserebbero d'esser tali). Il che è tuttavia escluso da Habermas.

Se dunque delle revisioni sono possibili, esse lo sono esclusivamente nel quadro dei principi fondatori, nel rispetto ed anzi sulla base di questi. Da questo punto di vista l'argomentazione fondata e il dialogo razionale sono ciò che Kuhn definiva dei rompicapo – diciamo dei rompicapo linguistici. In effetti – a parte l'impossibilità di fondare consensualmente un consenso fondato – Habermas è solo in grado di pensare la "scienza normale". Non è in grado di pensare le rotture, i conflitti tra paradigmi, le rivoluzioni se si vuole, che ne hanno caratterizzato la storia. In tal senso il dialogo razionale ipotizzato da Habermas equivale a un monologo a più voci²².

2. La forza che consegue il consenso è data in ultima analisi dal consenso raggiunto al livello del rapporto tra sistema linguistico e realtà di riferimento. È l'adeguatezza che viene messa in discussione – diviene oggetto di dialogo come la verità (o viene a costituirsi come la verità – che è tuttavia attribuibile esclusivamente agli enunciati o gruppi di enunciati resi possibili dalla forma stessa di quella adeguatezza). Habermas evita in tal modo l'evoluzionismo – che avrebbe comunque fornito un fondamento al consenso, riducendolo ad effetto – e reintroduce, se così si può dire, il consenso al livello dei fondamenti, distinguendo di fatto tra consenso relativo all'ade-

guatezza (consenso fondante) e consenso relativo alla verità (consenso derivato). È difficile tuttavia che in tal modo si sia evitato quel regresso all'infinito insito nel consensualismo. Gli strumenti teorici, logico-pragmatici, che Habermas ha disegnato ed esposto, non garantiscono altro fondamento che il consenso medesimo.

È dunque lecito porsi ancora la domanda: quando il consenso relativo all'adeguatezza è fondato e non fasullo?

Rifacendosi alle condizioni interne del discorso non appare possibile distinguere fondatamente il dialogo fondato da quello che non lo è e quindi, per così dire, fondare consensualmente il consenso fondato. Potrebbero invece essere le condizioni extradisorsive a fornire al consenso il fondamento necessario. Di quali condizioni si tratta? Habermas parla a tal proposito della situazione linguistica ideale.

3. *La situazione linguistica ideale*

«Chiamo ideale una situazione linguistica in cui le comunicazioni non vengono impedito non soltanto da interventi contingenti esterni, ma neppure da costrizioni che risultassero dalla struttura della comunicazione medesima. La situazione linguistica ideale esclude distorsioni sistematiche della comunicazione. E la struttura della comunicazione non genera costrizioni solo se a tutti i partecipanti al discorso è data una ripartizione simmetrica delle possibilità di scegliere e compiere degli atti linguistici» (DV 337; WT 177).

In una situazione linguistica ideale tutti i potenziali partecipanti al discorso devono avere uguali possibilità 1. di utilizzare atti linguistici comunicativi; 2. di fornire interpretazioni, spiegazioni giustificazioni, di sollevare pretese di validità, di problematizzarle, fondarle o confutarle. Inoltre, 3. deve dominare nel dialogo una fiducia reciproca rispetto a quanto

i partecipanti affermano. Essi non solo devono potere, ma devono dire comunque tutto ciò che pensano in relazione al tema del discorso e non devono dire ciò che non pensano. Infine, 4. i partecipanti devono avere uguali possibilità di esprimere eventualmente degli atti linguistici regolativi (imperativi, comandi, esortazioni) ovvero di contrapporvisi. Insomma devono possedere la stessa quantità di potere.

Le prima e la quarta condizione devono essere comunque soddisfatte perché abbia luogo un discorso (infatti solo in tal modo è possibile escludere qualsiasi costrizione esterna). La seconda indica la caratteristica formale secondo la quale «tutti i discorsi debbono mostrare quando devono poter spiegare la forza della motivazione razionale» (DV 338)²³.

Ed eccoci arrivati al punto: «un consenso ragionevole può essere in ultima istanza distinto da uno fasullo solamente mediante il riferimento ad una situazione linguistica ideale» (DV 339; WT 179). In breve il consenso ottenuto attraverso un dialogo che abbia pienamente soddisfatto le condizioni riportate più sopra può venir detto razionale. È questo il fondamento del consensualismo. In tal modo *sembra* potersi evitare quel regresso all'infinito, nel senso che si sono trovati dei criteri in base ai quali il consenso può definirsi autentico.

La teoria della situazione linguistica ideale possiede tuttavia alcune gravi lacune che la rendono per così dire inutilizzabile. Vediamo.

Habermas ha costruito una teoria della verità a prescindere dall'effettivo prodursi della verità (di ciò che viene ritenuto tale). La sua è una teoria normativa, non ricostruttiva o descrittiva. Il suo oggetto è costituito dalla possibilità dell'esistenza di un dialogo autentico. Tuttavia, riferendo tale teoria alle ve-

rità esistenti o esistite ed al loro modo di produzione risulta che essa si assume implicitamente il compito di dimostrare che quelle verità – noi ci riferiamo in particolare alle verità della scienza – o sono state prodotte rispettando quelle condizioni oppure, in caso contrario, sono fasulle. Si tratterebbe allora di dimostrare la falsità di esse. Ma è evidente che ciò rappresenta un fine che la teoria della verità esclude comunque: per essa la dimostrazione è già data dalla constatazione eventuale che quelle teorie hanno alla base un consenso inautentico. La teoria della verità di Habermas si pone, si immagina, si rappresenta, come sempre e comunque vera.

Si potrebbe dire – sarei tentato di dire: ragionevolmente – che se la scienza non ha rispettato quelle condizioni che istituiscono una situazione linguistica ideale o non è vera la scienza o non è vera la teoria di Habermas (viceversa se la scienza le ha rispettate, allora è vera la scienza ed è vera la teoria di Habermas). Ma tale teoria esclude strutturalmente la possibilità di questo confronto, giacché ciò che potrebbe confutarla – le verità scientifiche sostenute da un consenso inautentico – non è comunque vero.

Nel testo di Habermas non vi è naturalmente traccia di questa difficoltà, di quella che noi potremmo chiamare una ricaduta nel dogmatismo da parte di una teoria della verità che comunque si pone di fatto al di sopra delle verità effettivamente realizzatisi. Viene tuttavia rilevata la relazione problematica tra l'idealità delle condizioni in base a cui discernere tra consenso vero e consenso fasullo (quindi tra verità e falsità) e la realtà delle condizioni effettive in cui si svolgono i discorsi. La soluzione di Habermas è tuttavia paradossale e comunque niente più che un gioco di parole: «Appartiene ai presupposti dell'argomentazione il fatto che noi nel compimento dell'atto linguistico ci comportiamo contraffattual-

mente come se la situazione linguistica ideale non fosse solamente fittizia, ma reale – ciò che noi chiamiamo una supposizione» (DV 341; WT 181).



Ora, poniamoci la domanda a cui la teoria della verità dovrebbe dar risposta: il risultato del dialogo *D* è autentico o no? Se è autentico allora la situazione linguistica ideale è stata reale e non una semplice supposizione. Possiamo tuttavia sapere se è autentico se rileviamo la presenza della situazione ideale – e allora non si tratta di rilevare solamente la supposizione. Se invece il risultato di *D* non è autentico, allora la situazione ideale non è stata neppure supposta o per lo meno la supposizione non è stata sufficiente a produrre un consenso autentico. Ma ancora, sappiamo se il consenso è autentico solo rilevando la *presenza* della situazione ideale: non abbiamo altre basi. Insomma, non vi è supposizione possibile: la situazione ideale supposta, è una situazione ideale reale, esistente. Per sapere se il consenso è fondato, dobbiamo rilevare la presenza o meno di essa, non la sua supposizione (a meno che non si equipari a tutti gli effetti la supposizione alla presenza reale).

Ma sorge un altro problema in relazione all'istanza che dovrebbe verificare la presenza delle situazione ideale, vale a dire il soddisfacimento delle condizioni per un dialogo razionale. In generale: chi decide se il

consenso oggetto di verifica è fondato o meno? L'osservatore esterno oppure i partecipanti?

In effetti Habermas non può porre questa domanda dato che la sua teoria della verità implica il solo punto di vista dei partecipanti: sin dalle prime pagine aveva infatti affermato che «per distinguere enunciati veri da quelli falsi, assumo come riferimento il giudizio di altri – e cioè il giudizio di tutti gli altri con cui io posso intavolare un dialogo (laddove includo contrattualmente tutti i *partners* che potrei trovare se la storia della mia vita fosse coestensiva con la storia del mondo umano)» (WT 136 sg.): l'osservatore è dunque un partecipante a quel dialogo ideale. Tuttavia il dialogo che idealmente intavolo con tutti i *partners* potenziali (senza esclusione nel tempo e nello spazio) deve soddisfare determinate condizioni interne e contestuali. È dunque vero ciò che viene ritenuto tale da quella comunità universale previo il soddisfacimento delle condizioni che caratterizzano la situazione ideale. Comprendiamo ora fino in fondo cosa Habermas intendeva quando scriveva che «la verità di una proposizione significa la *promessa* di raggiungere un consenso *ragionevole* su quanto detto» (WT 136 sg.; *corsivi miei*).

Vediamo tuttavia quali conseguenze comporta l'assunzione del punto di vista dei partecipanti.

Riprendiamo la tematica della supposizione. Habermas aveva sostenuto che la situazione linguistica ideale viene in realtà supposta in ogni dialogo. Noi avevamo rilevato che in realtà il supporre la situazione ideale coincide con la sua presenza – tanto più se si assume il punto di vista dei partecipanti.

Questi, infatti, suppongono comunque una situazione ideale, nel senso che sono sempre convinti dell'autenticità del consenso eventualmente raggiunto (se non lo fossero non vi sarebbe consenso).

Qualunque consenso sarebbe quindi autentico. Non è detto inoltre che la situazione linguistica ideale che essi suppongono sia quella immaginata da Habermas: se infatti qualunque consenso è autentico, è ideale quella situazione che coloro che hanno raggiunto il consenso ritengono necessaria al suo raggiungimento (e che suppongono comunque come realizzata una volta raggiunto)²⁴.

Potrebbero insomma prodursi più consensi autentici completamente incompatibili tra loro sul piano cognitivo. Ed è quel che in effetti è (finora) accaduto nella "storia del mondo umano" in generale e in quella delle scienze in particolare.

Ci si dovrebbe certo chiedere cos'è effettivamente la comunità universale di cui parla Habermas. Vale a dire cosa sarebbe il consenso che *tutti* i partecipanti potenziali giudicherebbero fondato. È l'ultimo consenso raggiunto a conclusione della storia dell'umanità (l'ultima parola, se si vuole, a scapito delle altre precedenti)?

Se è così si può allora ben dire che finora il vero non è stato l'esito di un dialogo, quanto semmai di un duello, che ha visto soccombere una teoria e trionfare un'altra.

Ma può anche darsi che il consenso di tutti rappresenti l'esito di un dialogo ideale tra, per esempio, tutti gli scienziati di tutti i tempi, passati e futuri. Sarebbe tuttavia possibile un dialogo tra un aristotelico e un biologo evolucionista? Tra uno psicanalista e un cartesiano? Tra un tolemaico ed un cosmologo relativista? Il dialogo, preliminare al raggiungimento del consenso (mentre il dialogo presuppone sempre un consenso preliminare), non sarebbe neppure possibile. Tra universi del discorso, o immagini del mondo incompatibili tra loro non è possibile comunicazione alcuna. Ne risulterebbe il silenzio teorico totale, ovvero una nuova torre di Babele.

Nella storia sono stati insomma prodotti più consensi la cui autenticità non veniva messa in dubbio dai suoi sostenitori, *convinti* della sua validità.

Tuttavia, la teoria habermasiana esclude la possibilità che l'autenticità del consenso sia data dalla "sola" convinzione dei partecipanti al dialogo d'aver raggiunto un consenso fondato, senza tener conto delle condizioni in cui esso è stato ottenuto. Ma a questo punto è Habermas che pone delle condizioni all'ottenimento del consenso partendo da una posizione che trascende la comunità comunicativa universale. Una posizione assoluta e, come abbiamo già sottolineato più su, inconfutabile. Non si può escludere che secondo la sua teoria sia da considerare inautentico il consenso ottenuto da quella comunità universale. Come escludere che questo sia stato ottenuto, o potrà essere ottenuto, senza rispettare le condizioni della situazione ideale? O si accetta *comunque* il consenso che essa raggiunge (ammesso che possa raggiungere un solo consenso e ammesso che si possa rilevare il consenso raggiunto dalla comunità universale come l'intende Habermas) oppure si pongono delle condizioni all'eventuale consenso che essa raggiunge – condizioni che non coincidono necessariamente con quelle nelle quali quel consenso ha avuto luogo.

Ne risulta che da una parte la teoria della verità di Habermas assume il punto di vista dei partecipanti – tutti membri di quella comunità universale di cui abbiamo già parlato – dall'altra che, assumendo tale punto di vista, *qualsiasi* consenso è autentico (ed anche se fosse uno solo esso sarebbe *comunque* autentico), a meno che non si trascenda il punto di vista dei partecipanti e ci si ponga al di sopra di essi. Ed è quel che fa Habermas con la sua teoria della verità. Egli assume insomma il punto di vista dei partecipanti ponendo nello stesso tempo delle condizioni

che lo trascendono e riservandosi comunque il diritto di giudicare se la situazione ideale che essi hanno supposto fosse quella autentica (che egli ritiene tale), e, se autentica, realmente esistente: è in un certo senso un partecipante speciale, che si sente autorizzato a proclamare l'autenticità o l'inautenticità del consenso ottenuto dagli altri.

Ma se è così, se Habermas pone dei criteri (di ottenimento e individuazione della verità) che trascendono l'effettivo svolgersi di ciò cui i criteri vengono applicati, non possiamo allora non chiederci: qual'è la loro fondatezza? Habermas può ben *credere* che sia autentico solo quel consenso ottenuto soddisfacendo le condizioni "ideali", altri che siano ideali condizioni differenti. Ma si tratta di un atto di fede, niente di più. Una convinzione infondata, per quanto ragionevole possa apparire.

4. Traiamo le conclusioni da quanto rilevato.

Conclusioni

1. Il regresso all'infinito insito nel consensualismo non è stato evitato da Habermas e non è comunque evitabile: la concezione secondo la quale è autentico un consenso ottenuto soddisfacendo quelle che sono le condizioni della situazione linguistica ideale rappresenta un atto di fede fondato esclusivamente su se stesso.

2. I parametri attraverso cui definire (individuare) la "verità" – ciò che è ritenuto tale – non trascendono le condizioni (discorsive ed extradiscorsive) che la rendono possibile (che rendono possibile che un enunciato o un gruppo articolato di essi – una teoria, concezione ecc. – sia ritenuto vero).

La distinzione tra vero e falso è certo implicita in qualsiasi discorso. Ogni discorso ha tuttavia le proprie regole di produzione di enunciati veri (validi *in* esso). È ridondante attribuire il predicato di verità a degli enunciati a partire da un livello (meta-livello)

che si pone come trascendente il discorso che li ha resi possibili (trasformato in livello-oggetto). Ciò significa, tra l'altro, che al livello epistemologico non può essere contestata la verità di un enunciato prodotto al livello epistemico (mentre la conferma della sua verità è per l'appunto superflua o ridondante).

3. Una teoria della verità è consistente solo se coincide con (ed anzi si dissolve in) un'epistemologia descrittiva, ovvero con la ricostruzione dei modi con cui le verità – ciò che viene ritenuto tale – si sono prodotte, senza escludere che in futuro potranno prodursi diversamente.

4. Il dialogo non può servire da modello alla crescita della conoscenza se non limitatamente al riprodursi "normale" di essa. Esso non è in grado di render conto delle discontinuità che hanno caratterizzato la storia delle scienze. Non è infatti possibile alcun dialogo tra differenti universi di discorso.

Piuttosto, il dialogo che conduce al consenso implica un consenso preliminare al livello delle condizioni discorsive che lo rendono possibile. Venendo meno queste, non vi è dialogo, quanto semmai fraintendimento o conflitto.

Sofferamoci in conclusione su quest'ultimo pun-



to. La teoria della storia delle scienze implicita nella teoria della verità di Habermas immagina uno sviluppo senza soluzioni di continuità delle conoscenze. Seguendola si ha infatti, come s'è visto, che le eventuali trasformazioni del sistema linguistico e concettuale (quindi degli schemi cognitivi di fondo) avvengono attraverso il loro inserimento nell'ambito del discorso, o, se si vuole del dialogo (dato che a condurre il discorso è la comunità comunicativa ad esso interessato). È il dialogo fondato o condotto fondatamente, previo soddisfacimento delle condizioni ideali o la loro supposizione, che revisiona o trasforma il sistema. Le trasformazioni sono insomma consensuali, effetto del consenso.

In questa prospettiva, il dialogo è possibile solo se i dialoganti appartengono allo stesso sistema. È questo che fornisce quelli che possiamo definire i parametri di fondatezza dell'argomentazione oltre che il linguaggio comune (un comune campo semantico). Chi, per ipotesi, partecipa d'un altro sistema, non può svolgere un'argomentazione fondata e non può in tal senso partecipare al dialogo (non si dimentichi la posizione radicalmente internalista di Habermas: non esiste un elemento neutro extra- o inter-sistemico). Chi dunque propone – stiamo ragionando in termini schematici e soggettivisti – un altro sistema non può partecipare a quel dialogo: ne viene estromesso e, probabilmente, in una società intollerante, estromesso fisicamente.

Tuttavia, anche chi è tollerante non può intavolare un dialogo con lui: non lo capisce, non ci si capisce. Anche se la lingua parlata è la medesima, resta diversa la relazione tra campo semantico e campo referenziale. Il nostro eroe – o antieroe – non è in grado di fondare le proprie tesi perché i fondamenti di esse – le si chiami pure assiomi – sono differenti. Sarà forse preso per folle...

Ecco, la teoria di Habermas offre un appoggio a chi lo prenderebbe per folle. Fuor di metafora, essa sostiene chi lo estrometterebbe dalla comunità. È auspicabile tutto ciò?

Certo, simili salti o discontinuità sono rari. Ma ammettiamo pure che non ve ne sia stato nessuno, ammettiamo che effettivamente, finora, i grandi cambiamenti di paradigmi siano avvenuti attraverso il dialogo. Come escludere che non avvenga una rottura in futuro? Come poi escludere che essa, se si vuol proprio ragionar in questi termini, non costituisca un fattore di progresso?

La teoria di Habermas, ipotecendo il futuro – come qualsiasi teoria normativa della verità – lo prospetta. È questa prospettiva conservatrice (nel senso forse nobile della parola) che non ci convince. Per lo meno non ci pare auspicabile.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

GENOVESE, R.

- 1992 *Soggettività, intersoggettività e senso. Una critica die Mead e Habermas.*, in: OSTINELLI, M., PEDRONI, V. (a cura di), *Fondazione e critica della comunicazione*, Milano.

HABERMAS, J.

- 1968 *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt a.M.
 1980 *Discorso e verità.*, in: HABERMAS, J., *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Bologna.
 1982 *Conoscenza e interesse*, Bari.
 1985 *Etica del discorso*, Bari.
 1986 *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna.
 1995 *Wahrheitstheorien.*, in: Habermas, J., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M.

PUNTEL, B.L.

- 1993 *Wahrheitstheorien in der neuen Philosophie*, Darmstadt.

1 Il saggio s'intitola *Wahrheitstheorien* (HABERMAS 1995). Il titolo della traduzione italiana (parziale) recita invece *Discorso e verità* (HABERMAS 1980). Indicheremo originale e traduzione rispettivamente con WT e DV. Se accanto all'acronimo DV compare anche WT vuol dire che la traduzione italiana è stata da me modificata. WT compare invece da solo se vengono citate delle frasi escluse dalla traduzione italiana del 1980.

2 Noi citeremo però esclusivamente dal saggio del '72 – e ciò per una precisa scelta metodologica: nel quadro di una lettura non autorale dell'opera filosofica – lettura che noi facciamo propria – non ci pare corretto spiegare l'enunciato di un testo filosofico attraverso gli enunciati inclusi in altri testi dell'opera attribuita al medesimo autore. Il che non significa che non debbano essere confrontati. Tutt'altro. Ma un tale confronto andrebbe oltre le finalità del nostro articolo.

3 Non possiamo non sottolineare l'ironia che investe qualsiasi teoria consensualista della verità: La storia stessa della discussione sul concetto di verità mostra come a proposito della verità non sia stato raggiunto alcun consenso. Allora o la verità non esiste, oppure, se esiste, non è esprimibile unitariamente ad un livello superiore, cioè trascendente quello nel quale si pro-

ducono gli enunciati veri: non si può dire il vero del vero (o sul vero).

4 D'altra parte l'uso inevitabile (davvero inevitabile?) di tale categoria non giustifica la sua problematizzazione epistemologica (la costruzione di una teoria della verità).

5 Sul tentativo, per molti versi conforme alla teoria della verità, di trovare un fondamento consensualista alla morale cfr. HABERMAS 1985.

6 D'altra parte un'epistemologia normativa (o metodologica) implica sempre una teoria della verità, per quanto limitata al lavoro scientifico (partendo dal presupposto che "scientifico" è sinonimo di "vero").

7 Sono nella terminologia di Habermas "constatativi" quegli atti linguistici che assumono come riferimento il mondo oggettivo di cose ed eventi su cui possono essere formulati degli enunciati.

8 La verità (degli enunciati) non è insomma secondo Habermas un problema quando intorno ad essi regna (tacitamente o meno) consenso universale. La teoria della ridondanza della verità (formulata da Ramsey e Ayer) coglierebbe dunque nel segno solo se regnasse su tutto consenso assoluto (almeno al livello cognitivo). «Si danno problemi di verità solo se le pretese di vali-

dità ingenuamente supposte in contesti d'azione vengono problematizzate. Affermazioni sulla verità di enunciati sono dunque non-ridondanti nei discorsi in cui vengono verificate ipotetiche pretese di validità» (WT 135). V. a tal proposito la tesi conclusiva n. 2 di questo nostro articolo.

9 Non ci si deve dimenticare che Habermas si muove pur sempre in una prospettiva fallibilista. Pur godendo un enunciato o un gruppo di enunciati di un accordo totale da parte di tutti, non è detto che esso sia oggettivamente o assolutamente vero, né si può assumere quell'accordo come definitivo.

10 Una terza strada sarebbe quella di riconoscere la ridondanza e la superfluità di una teoria della verità, abbandonando l'illusione che la pratica scientifica abbia bisogno di una giustificazione, o l'etica di una fondazione...

11 Noi vedremo che l'esigenza di fornire una garanzia alla *possibilità* della verità conduce Habermas a proporre una costruzione teorica che in effetti mette in discussione la verità scientifica esistente più di quanto non lo faccia il relativismo che egli rimprovera al pensiero "postmoderno".

12 Habermas rifiuta dunque tanto l'ipotesi logicista che quella empirista.

13 Puntel, proprio sulla base

del ruolo determinante attribuito nella teoria della verità di Habermas alla coerenza del sistema linguistico, le contesta il carattere consensualista puro. Egli la sintetizza con la formula seguente: «*un enunciato è vero se rispetto ad esso può essere raggiunto un consenso universale* ± (leggi: ciò è equivalente a oppure ciò vale se e solo se:) *un enunciato è vero se è inseribile* (nel sistema complessivo delle frasi dimostrate-si coerenti)» (PUNTEL 1993, 163). Il consenso della teoria habermasiana della verità non significa «nient'altro che coerenza universale. Si dovrebbe o si potrebbe quindi concepire la teoria consensualista della verità di Habermas come una versione intersoggettivista e linguistico-pragmatica della teoria coenzialista della verità» (*ibid.*, 163 sg.).

14 Ma è evidente che per Habermas i due punti di vista coincidono.

15 Non intendiamo ricordare in questa sede le difficoltà che ha l'induzionismo a spiegare la produzione di almeno un gran parte delle teorie scientifiche tuttora considerate valide. Habermas, d'altra parte, s'appoggia solo in parte ad esso.

16 Habermas si rifa esplicitamente a Piaget, ma anche ad «una teoria materialistica della conoscenza che comprende il lavoro sociale come sintesi» (DV 327; WT 167).

17 In garbata polemica con C.F. von Weizsäcker, scrive Habermas che non si può concedere l'attributo di verità al sistema cognitivo, ma solo agli enunciati che esso rende possibile. il sistema stesso, per l'appunto, può essere soltanto adeguato o inadeguato.

18 Si tratta dei meccanismi che ci guidano nelle azioni e nell'esperienza.

19 Habermas parla a tal proposito anche di "critica della conoscenza": «la ricostruzione del progresso della conoscenza, che si compie sotto forma di una sostanziale critica del linguaggio – per l'appunto sotto forma d'un superamento successivo di sistemi linguistici e concettuali inadeguati – conduce ad un concetto normativo di conoscenza in generale (critica della conoscenza)» (DV 334 sg.; WT 175). Così ci accertiamo (è proprio questa l'espressione: *vergewissern*) di ciò che *deve (soll)* valere come conoscenza. A questo livello il discorso teorico sfocia in quello pratico e la conoscenza "rivela" il suo legame con l'interesse: «nella ricostruzione del progresso della conoscenza le norme teoriche fondamentali rivelano il loro nucleo pratico: la conoscenza si commisura sia alla cosa che all'interesse cui il concetto della cosa deve venir ogni volta incontro» (DV 335; WT 175). Ne risulta che è proprio l'interesse a rendere determinati set-

tori di realtà cognitivamente rilevanti (a costituirli dunque come campi d'oggettività). Proprio qui ritroviamo, nel sistema teorico complessivo di Habermas, il punto d'articolazione tra teoria della verità e teoria generale della conoscenza (esposta sistematicamente in HABERMAS 1968 e HABERMAS 1982). Fino a che punto quest'ultima sia compatibile con una teoria consensualista della verità non possiamo qui verificare.

20 Questo elemento estraneo è secondo i realisti la realtà di riferimento – i dati empirici di volta in volta raccolti. Secondo l'ipotesi sociologista, intesa in esempio ampio, determinati fenomeni sociali (politici, economici ecc.). Secondo la prospettiva soggettivista, il soggetto, la sua creatività o i suoi istinti ecc.

21 In altri termini agli schemi teorici viene attribuito la funzione di trascendere gli schemi concettuali – i principi – senza i quali non esisterebbero.

22 Ritroviamo la difficoltà della costruzione habermasiana di pensare la trasformazione dei fondamenti del sistema linguistico attraverso la loro elevazione a oggetto di quell'argomentazione o di quel dialogo che essi stessi rendono possibili anche in *Teoria dell'agire comunicativo* (HABERMAS 1986; cfr. in particolare il primo capitolo della se-

conda considerazione intermedia, dove si discute il concetto di mondo vitale). Si veda quindi quanto scrive in proposito Rino Genovese: «[...] non è chiaro come quei soggetti che esclusivamente attraverso quei contesti di senso sono costituiti, siano poi in grado, per pura virtù della comunicazione, di staccarsene e sottoporli eventualmente a critica» (GENOVESE 1992, 161). Tuttavia la rilevazione di questo limite non deve condurre ad una rivalutazione del soggetto come fonte dell'agire o del senso.

²³ La quarta condizione, invece, ha innanzitutto a che fa-

re con il discorso pratico. Tuttavia, abbiamo visto che quando l'argomentazione assume come oggetto il livello fondamentale del sistema linguistico – la sua “adeguatezza” – vengono allora superati i confini del discorso teorico-cognitivo e si entra nel dominio del discorso pratico.

²⁴ Ammesso che essi riflettano sulle condizioni necessarie al raggiungimento del consenso autentico. Non è detto del resto che le condizioni ideali che essi, una volta raggiunto il consenso, ritengono soddisfatte siano quelle che lo hanno reso effettivamente possibile.

IL DIALOGO ERMENEUTICO PER GADAMER

Universalità del linguaggio e autenticità dell'esperienza

Amedeo Marinotti

A proposito di nesi e di mediazione ermeneutica

La pubblicazione dei seminari di Zollikon, in cui Heidegger ribadisce, in effetti contro Binswanger, la distanza fra l'ontologia fondamentale e la psichiatria, sembra aver convinto che non basta soffermarsi su singoli aspetti di una ricerca, ma che occorra considerarla nel suo complesso, ed anche dare ascolto al suo autore¹.

Gadamer, secondo la fortunata espressione di Habermas, ha "urbanizzato l'ermeneutica"; infatti l'ha restituita al linguaggio comune, mentre l'ermeneutica heideggeriana dell'essere, nei suoi esiti dopo la "svolta", può solo esser detta nel linguaggio autentico dell'arte ed esemplarmente della poesia. In tal modo Gadamer ha ricollegato l'ermeneutica al lavoro di Schleiermacher e di Dilthey, al compito di stabilire nesi fra le scienze dell'uomo. L'idea di questo orizzonte dialogico, determinato in senso progressivo da una dialettica fra comprensione e linguaggio, si è affermata, Gadamer in questo ha avuto ascolto. Ma il dialogo ermeneutico non è solo apertura all'universalità dell'ermeneutica, è anche ontologia. Nel trattato *Verità e metodo* Gadamer resta legato all'ontologia heideggeriana, sviluppando una critica fondamentale dell'ermeneutica "psicologica" di Schleiermacher e Dilthey². Restituito il dialogo ermeneutico al linguaggio comune, l'ontologicità resta connessa all'esperienza ermeneutica. Se l'ontologicità, lo scoprire la "cosa", richiede l'autenticità dell'esperienza, con ciò si introduce un elemento di validazione e di giudizio riguardo la comprensione raggiunta e l'uso del linguaggio. In altri termini, pur nell'assunzione dell'universalità del linguaggio, c'è una distinzione fra testo autentico (significativo) ed espressione di altro tipo, non ontologica, non ermeneutica. Forse è opportuno soffermarci su questo punto.

Caratteri del dialogo ermeneutico per Gadamer

La terza parte di *Verità e metodo*, in cui la linguisticità chiarisce sia la praticità dell'atto ermeneutico sia l'orizzonte di un'ontologia ermeneutica, viene dopo la prima parte, in cui si tratta dell'ontologia dell'opera d'arte e del suo significato ermeneutico (verità), e della seconda parte, in cui è svolta la critica della scientificità, come pretesa obbiettività (metodo), dell'ermeneutica, esaminata come storiografia. È questa critica che apre appunto alla "ontologicità" del dialogo. Si tratta, nella prima e nella seconda parte, dello sviluppo di temi heideggeriani, sia pure in una ricerca originale (il chiarimento storico da cui non si dovrebbe mai prescindere nel leggere Gadamer). I caratteri dell'atto ermeneutico per Gadamer sono dunque: l'ontologicità, la dialogicità, la linguisticità: l'analisi gadameriana del linguaggio è determinata dalla assunzione del problema della ontologia.



Ciò che Gadamer si è sforzato di dire è che l'esperienza ermeneutica ha un carattere mediale. L'esperienza dell'arte, come evento, si determina come "gioco", il gioco trova la sua corrispondenza più generale nel dialogo, che ha dunque il carattere della ontologicità. Gadamer osserva che il dialogo autentico non è mai come volevamo che fosse: «ciò che risulta da esso è un evento che si compie in noi». Di qui la sua critica all'ermeneutica romantica: «comprendere ciò che qualcuno dice significa intendersi sulla cosa, non, come nell'ermeneutica romantica, trasferirsi in lui e ripetere in sé i suoi *Erlebnisse*». Di qui anche la praticità dell'ermeneutica: l'esperienza di un senso che si verifica nel comprendere comporta sempre un'*applicatio*, perché questo

processo è sempre un fatto di linguaggio. Considerato dal punto di vista del dialogo, il linguaggio si chiarisce come il "mezzo" – nel senso di termine mediale – in cui gli interlocutori si comprendono in quanto si verifica l'intesa sulla cosa.

Questa struttura del dialogo e dell'atto linguistico in cui esso si svolge si chiarisce, dice Gadamer, se si esaminano le forme difettose del comprendere. Nel colloquio terapeutico, per esempio, o nell'interrogatorio dell'imputato ad un processo, non si realizza la situazione della comprensione, poiché si ha di mira l'individualità particolare dell'altro. Anche quando il dialogo si svolge in lingue diverse ed occorre la traduzione si ha un processo di mediazione artificiale: la traduzione rende difettosa la comprensione.

La comprensione dei testi, nei quali sono fissate stabilmente espressioni di vita, è "dialogo ermeneutico" in quanto attraverso la ritrasformazione in atto operata dalla comprensione viene ad espressione l'oggetto stesso di cui il testo parla. Anche qui la struttura del processo di comprensione si chiarisce esaminando il caso disturbato della traduzione da una lingua diversa. Qui si ha la comprensione se il traduttore riesce a portare ad espressione l'oggetto del testo, perciò, osserva acutamente Gadamer, «ogni traduzione che prenda sul serio il proprio compito risulta più chiara e più superficiale dell'originale».

Il dialogo ermeneutico, come il dialogo vero e proprio, deve costituirsi un linguaggio che sia "comune"; ma Gadamer avverte che questa elaborazione di un linguaggio non va intesa come l'apprestamento di uno strumento in vista della comprensione, in quanto la comprensione si identifica con lo stesso processo. Il testo porta ad espressione un certo contenuto: perché ciò accada, dice Gadamer, non è tanto questione di una ricostruzione storica della genesi del testo, quanto il fatto che è in gioco l'orizzonte proprio dell'interprete, non inteso come un punto di vista rigido, ma come un'aspirazione: una possibilità che si mette in gioco. È in questo processo di "fusione di orizzonti", che si riconosce la forma propria del dialogo.

Il riconoscimento della linguisticità del processo ermeneutico toglie il problema della differenza fra interpretazione e comprensione. Anche la storicità del fenomeno ermeneutico si concretizza nella linguisticità del dialogo. Ogni comprensione è interpretazione, e ogni

interpretazione si dispiega nel *medium* del linguaggio, che è il linguaggio dell'interprete: «è un autentico rapporto storico che si attua nel *medium* del linguaggio, e che perciò anche nel caso dell'interpretazione di testi possiamo denominare dialogo». Perciò «la linguisticità del comprendere è *il concretarsi della coscienza della determinazione storica*». Il fatto che l'esistere nel *medium* del linguaggio sia costitutivo della trasmissione storica chiarisce il nesso essenziale tra linguaggio e comprensione: l'essenza della trasmissione storica si caratterizza come qualcosa di linguistico; l'oggetto privilegiato dell'interpretazione è di natura linguistica.

Il testo come ambito del dialogo ermeneutico

Precisando quale sia l'oggetto ermeneutico, Gadamer osserva che «ciò che è tramandato nel linguaggio è meno immediato di un monumento delle arti figurative, ma per ciò stesso appartiene alla comprensione». La trasmissione in parole è tradizione in senso autentico, tradizione che ci viene "consegnata", oralmente o nel testo scritto; ma la tradizione raggiunge il suo pieno significato ermeneutico là dove essa diviene tradizione scritta: il testo scritto è dunque l'oggetto ermeneutico più eminente. Nello scritto c'è stato il distacco del linguaggio dal suo effettivo esser parlato, perciò «nella forma dello scritto tutto ciò che è tramandato è contemporaneo di qualunque presente». È la particolare idealità della parola che solleva ogni fatto linguistico al di sopra della finita ed effimera particolarità che è propria di ogni altro resto di una esistenza passata. Il portatore della tradizione non è ovviamente il manoscritto, che come tale è un resto del passato, ma la *continuità della memoria*. Attraverso tale continuità la tradizione diventa una parte del nostro mondo e ciò che essa ci comunica può venire immediatamente ad espressione. Una tradizione scritta non ci fa conoscere solo qualcosa di particolare, in essa ci si fa presente una intera umanità storica con il suo generale rapporto verso il mondo: un testo porta sempre ad espressione una totalità.

È dunque di fronte ai testi scritti che si pone l'autentico compito ermeneutico: lo scritto è una forma di autoestranamento; il superamento di esso, cioè la lettura del testo, è il compito più alto della comprensione, la ritrasformazione del testo in linguaggio vivo. Solo

in senso meno proprio si può dire che anche i monumenti non scritti pongono un problema ermeneutico. Nello scritto il linguaggio acquista la sua vera spiritualità, poiché di fronte alla tradizione scritta la coscienza comprendente perviene alla sua posizione di piena sovranità, è in possesso della sua storia. La tradizione scritta segna un progresso della coscienza: «c'è perciò una giustificazione nel dire, come fa Hegel, che l'inizio della storia coincide con il sorgere di una volontà di trasmissione del passato al futuro, di un "perdurare del ricordo"». Veramente una volontà di durata si può dare anche senza scrittura, ma solo la tradizione scritta esce dallo stadio in cui il passato lascia dei resti, pertanto «non si può considerare lo scritto qualcosa di accidentale o un puro di più che non cambia niente rispetto alla tradizione orale: in tutto ciò che ci è pervenuto sotto forma di scrittura è presente quella volontà di durata che si è foggata quella particolare forma di permanenza che chiamiamo "letteratura"».

Ma comprendere la letteratura per Gadamer non significa innanzitutto risalire ad un'esistenza passata, significa partecipare *nel presente* ad un contenuto di discorso. Egli dice che è stata l'attenzione di Schleiermacher verso l'aspetto psicologico che ha finito per nascondere la dimensione autenticamente storica del fenomeno ermeneutico. Nello scritto il senso del discorso è presente in modo puro in completa indipendenza da ogni aspetto emozionale dell'espressione e della comunicazione diretta. Un testo non vuol essere compreso come espressione di vita, ma in ciò che dice; «lo scritto è l'idealità astratta del linguaggio». Contro Schleiermacher, Gadamer sostiene che bisogna far valere il *logos* come tale, lasciando in secondo piano gli interlocutori del dialogo. Il lettore che comprende la parola, la comprende per la sua validità: «l'orizzonte di significato della comprensione non può lasciarsi circoscrivere né dall'intendimento originario dell'autore, né dall'orizzonte effettivamente proprio del destinatario per cui il testo fu originariamente composto». Due concetti romantici sono in tal modo respinti: il concetto di "intenzione dell'autore", per cui si ritiene metodologicamente che si debba limitare il senso del testo agli "effettivi pensieri dell'autore", e quello di "lettore originario", per cui si presume che per intendere obbiettivamente un testo lo si deve considerare in riferimento ai lettori ad esso contemporanei.

Gadamer chiarisce che non solo l'oggetto del comprendere, cioè la tradizione, è di natura linguistica, ma il comprendere stesso ha un rapporto fondamentale con la linguisticità. Per portare ad espressione il contenuto di un testo dobbiamo tradurlo nel nostro linguaggio, ciò significa che dobbiamo metterlo in rapporto con la totalità di possibili opinioni entro cui, in quanto parlanti, ci muoviamo. La struttura logica di questo fatto è chiarita dalla centralità del fenomeno ermeneutico della *domanda*.

Nella seconda parte di *Verità e metodo* Gadamer criticava la "coscienza metodologica" nelle scienze storiche, proprio perché ad essa sfugge il senso ermeneutico della domanda. Sosteneva che lo storico accetta i pregiudizi e le opinioni dominanti nella sua epoca, ma mancando di riflessione, non confessa a se stesso questa ingenuità e pretende, con altra ingenuità, di assumere il principio che nella comprensione storica si debbano tenere da parte le proprie idee, cercando di pensare secondo i concetti dell'epoca che si vuol conoscere. Per Gadamer voler tenere i propri concetti fuori del processo interpretativo non solo è impossibile, ma è un controsenso: interpretare significa infatti «far entrare in gioco i propri pre-concetti al fine di far parlare realmente per noi il contenuto del testo».

Questo significato dell'interpretare si conferma proprio attraverso la linguisticità dell'interpretazione. Nessun testo e nessun libro parlano se non parlano una lingua che raggiunga l'interlocutore. Non può esservi una interpretazione giusta in sé, proprio perché in ogni interpretazione è in gioco il testo stesso: «la vita storica della tradizione consiste proprio in questo bisogno che essa ha di sempre nuove appropriazioni e interpretazioni».

Si è detto che l'interpretazione in forma linguistica è la forma di ogni interpretazione in generale. Essa si dà anche là dove l'oggetto da interpretare non è di natura linguistica, cioè non è un testo, ma per esempio un'opera figurativa o musicale. La comprensione implica sempre l'interpretazione come momento di attualizzazione. Questo vale per l'esecuzione di una musica, come per la lettura silenziosa. Né c'è fondamentale differenza fra la interpretazione di un'opera d'arte che si dà nella riproduzione e quella che si opera nel lavoro del filologo, che consiste nel rendere leggibili e comprensibili i testi.

Linguaggio e concetti

Il linguaggio, unito alla comprensione, sta sempre al di là di ogni critica limitativa di esso. Infatti può esprimere, comprendendola, ogni critica: «Se ogni comprensione è in un essenziale rapporto di equivalenza con la sua possibile interpretazione e se, d'altra parte, la comprensione non ha fundamentalmente limiti, bisogna che anche il linguaggio entro il quale l'interpretazione si formula abbia in sé una infinità capace di oltrepassare tutti i limiti»³. Dunque l'universalità del linguaggio «va di pari passo con l'universalità della ragione».

Questa tesi, nota Gadamer, può suscitare perplessità, poiché diventa difficile capire come vi possano essere lingue diverse, quando tutte devono portare in sé la prossimità alla ragione e quindi alle cose. Chi vive in una certa lingua è tutto penetrato dalla convinzione che le parole che egli usa siano le più adeguate alle cose. Quanto più la nostra coscienza storica è sensibile, tanto più sembra avvertire l'intraducibilità, e «ciò giustifica il tormento della traduzione». Così si pone l'altra questione: cosa si potrà capire di una tradizione che ci è estranea, se siamo così prigionieri della lingua che parliamo? Gadamer supera queste perplessità scoprendo la dialettica fra linguaggio e comprensione e riconoscendo la razionalità di questa dialettica: «l'esperienza ermeneutica è il mezzo attraverso cui la ragione si sottrae alla prigionia del linguaggio, e tale esperienza si costituisce a sua volta come linguaggio»⁴.

Da questo punto di vista ermeneutico il problema del linguaggio si differenzia, per Gadamer, dalla maniera in cui esso viene affrontato dalla filosofia del linguaggio e dalla linguistica moderna. Il problema comune è quello della molteplicità delle lingue: la linguistica indaga su come ogni lingua è in grado di dire tutto ciò che vuol dire; l'ermeneutica muove dal presupposto che nella molteplicità dei modi di parlare si mostri sempre la stessa unità tra pensiero e parola, sicché ogni trasmissione scritta risulti sempre fundamentalmente comprensibile.

Herder e Humboldt, dice Gadamer, seppero mettere il linguaggio in rapporto con i pregiudizi convenzionali della teologia e del razionalismo, in tal modo furono in grado di riconoscere le lingue come "modi di vedere il mondo". Gadamer condivide l'idea che le lingue

siano modi di vedere il mondo, ma, a partire da questa pluralità, prospetta il compito di cercare, al di là di tutte le differenze delle lingue, quella unità indissolubile di pensiero e linguaggio che abbiamo incontrato nel fenomeno ermeneutico come unità di comprensione e interpretazione.

Il problema guida, dice Gadamer, è quello di non trascurare l'aspetto concettuale di ogni comprensione. La comprensione comporta sempre una *applicatio* e quindi opera un costante sviluppo di concetti. L'aspetto concettuale dell'interpretazione viene trascurato, poiché l'interprete non è consapevole del fatto che nella interpretazione egli mette se stesso e i propri concetti, e la formulazione in parole è così intimamente intrecciata con il pensare stesso dell'interprete che non è mai tematizzata come tale. A questo punto di vista ermeneutico si contrappone una dottrina strumentalistica del segno, che concepisce la parola e il concetto come strumenti già pronti o da approntare come tali.

Questa, per Gadamer, è la dottrina da respingere: l'interprete non si serve delle parole e dei concetti come un artigiano si serve dei suoi strumenti; perciò egli critica il concetto di linguaggio da cui partono la linguistica e la filosofia del linguaggio, osservando che esse presuppongono come ovvio che il loro unico tema sia la *forma* del linguaggio. Invece il linguaggio che vive nel parlare concreto, e che abbraccia ogni comprensione, anche quella dell'interprete di un testo, «è così profondamente avviluppato con l'attuarsi effettivo del pensiero e dell'interpretazione, che se pretendiamo di prescindere dai contenuti effettivi delle lingue per badare solo alla loro forma, ce ne lasciamo sfuggire tutta la ricchezza».

Per chiarire l'essenza del linguaggio

In effetti l'inconsapevolezza del linguaggio non ha cessato di essere, ancora oggi, il vero modo di essere del discorso reale. È dunque opportuno richiamare le risposte tradizionali alla questione dell'essenza del linguaggio. In primo luogo, per porre il problema, Gadamer chiarisce e discute due risposte al problema dell'unità di parola e cosa. È opportuno, egli dice, che ci rifacciamo ai Greci, «i quali, quando l'unità di parola e cosa divenne per loro un problema specifico, non

possedevano un termine che designasse ciò che noi chiamiamo linguaggio», e al pensiero cristiano del Medio Evo, «che pensò radicalmente in modo nuovo, muovendo da un interesse dogmatico e teologico, il mistero di questa unità». Sono le concezioni del linguaggio come *logos*, in cui fa problema il rapporto fra parola e cosa, e quella determinata dal concetto teologico di *verbum*, in cui la parola è unita all'essere.

1) *Il concetto filosofico di "logos"*. – Gadamer osserva che il sorgere del problema del linguaggio è all'inizio della filosofia greca. Contro la teoria arcaica del linguaggio per cui il nome è considerato parte costitutiva di chi lo porta, la filosofia comincia proprio con il riconoscimento del fatto che la parola è *soltanto* nome, cioè non rappresenta il vero essere: «fede nella parola e dubbio sulla parola caratterizzano la problematicità che l'illuminismo greco vedeva nel rapporto fra parola e cosa». Proprio il "nome" appare come un modello negativo, esso infatti viene dato e si può mutare. Si pongono le questioni: si può parlare di una giustezza dei nomi? non bisogna invece necessariamente parlare di una giustezza delle parole, cioè pretendere l'unità di parola e cosa? È questo lo sfondo, osserva Gadamer, su cui si colloca il *Cratilo*.

Nel *Cratilo* il concetto di *logos* toglie il problema dell'essenza della parola, e fa di essa segno: «se l'ambito del *logos* rappresenta nella molteplicità delle sue coordinazioni l'ambito della noeticità, la parola allo stesso modo che il numero, diventa puro segno di un essere totalmente definito, e quindi anche già conosciuto». Così, osserva Gadamer, l'impostazione del problema è radicalmente rovesciata: non è più il problema dell'essere e della mediazione della parola a partire dalla cosa, ma poiché ciò che è costitutivo del segno è la sua utilizzazione, si sopprime la cosalità della parola-segno e si intende il segno astrattamente come rimando. Nel dialogo viene ridotta all'assurdo l'idea che la parola sia immagine: anche «la giustificatissima domanda che chiede se la parola sia soltanto "puro segno" o abbia in sé qualcosa dell'immagine viene fundamentalmente screditata».

(Gadamer chiarisce che il *segno* non è qualcosa che si imponga con un suo specifico contenuto che sarebbe la somiglianza con ciò a cui rimanda; quando tale somiglianza c'è, può essere soltanto una so-

miglianza schematica. Diversamente stanno le cose per l'*immagine*. L'*immagine* implica anch'essa una contraddizione tra l'essere e il significato, ma in modo da superare in sé tale contraddizione, appunto in virtù della somiglianza che contiene. Essa non trae la sua funzione di rimando e di rappresentazione dal soggetto che l'assume come segno, ma da un suo proprio contenuto.)

Questo è per Gadamer l'esito del dialogo riguardo l'essenza della parola: «da allora in poi in tutta la riflessione sul linguaggio il concetto di immagine (*eikon*) viene sostituito da quello di segno (*semeion* ovvero *semainon*)». Da allora in poi: fino a quell'"illuminismo contemporaneo" che Gadamer si proponeva di arginare. Tale sostituzione non è infatti solo una questione terminologica; in essa si esprime invece una decisione sul modo di pensare l'essenza del linguaggio «che ha fatto epoca». Dire che il vero essere delle cose deve essere indagato "senza i nomi" significa appunto che nell'essere delle parole come tali non c'è nessun accesso alla verità, anche se ogni ricercare, domandare, rispondere, insegnare, distinguere non può naturalmente fare a meno del mezzo della lingua. Ciò significa che il pensiero rimuove da sé il vero essere delle parole, le assume come puri segni attraverso cui ciò che è indicato, il contenuto del pensiero, la cosa, viene reso manifesto e visibile; di conseguenza la parola viene ad assumere una posizione del tutto secondaria rispetto alla cosa.

Tra le conseguenze logiche di questo c'è il fatto che un sistema ideale di segni, il cui unico senso sia la coordinazione univoca di tutti i segni, fa apparire la potenza delle parole, l'ambito di variazione e di contingenza proprio dei linguaggi sviluppatasi nella concretezza della storia, come un puro elemento di disturbo della loro utilizzabilità. Trova qui la sua origine l'ideale di una *characteristica universalis*. «L'esclusione di tutto ciò che una lingua "è" al di fuori della sua pura funzione strumentale di segno, e cioè l'autosuperamento del linguaggio mediante un sistema di simboli artificiali, definiti univocamente – ideale dell'illuminismo settecentesco e dell'illuminismo odierno – rappresenterebbe anche la lingua ideale, in quanto essa corrisponderebbe senza residui alla totalità dello scibile, all'essere come assoluta oggettività di cui si può disporre»⁵. In Leibniz la *characteristica universalis* varrebbe come *ars inveniendi*. L'idea di Leibniz si fonda sul carattere artificiale di questa simbolica: essa permette di calcolare,

cioè di scoprire relazioni, in base al solo carattere formale della combinatoria, senza riguardo al fatto che l'esperienza ci mostri o no relazioni corrispondenti. In questo regno di pure possibilità la ragione raggiunge la sua perfezione assoluta.

Gadamer critica questa concezione del linguaggio. Proprio in Leibniz, nell'idea dell'*ars inveniendi*, egli riscopre l'essenza del linguaggio: «questo ideale mette in luce che in verità il linguaggio è qualcosa di diverso da un puro e semplice sistema di segni inventato per indicare la totalità degli oggetti». Il linguaggio ideale presuppone un metalinguaggio pragmatico. Per Gadamer «è una pura astrazione immaginarsi il sistema della verità come un sistema delle possibilità tutto dispiegato a cui dovrebbero essere conformati i segni che poi il soggetto impiegherebbe per cogliere la realtà». La parola non è solo segno, è in qualche modo anche immagine: la teoria arcaica, pre-filosofica, del linguaggio non è priva di qualche fondamento.



Il concetto che consente di superare l'opposizione fra la cosalità in sé della parola e la sua riduzione a segno è, per Gadamer, quello di *esperienza*. È costitutivo dell'esperienza cercare e trovare le parole che sappiano esprimerla. Si cerca la parola giusta, cioè la parola che è appropriata veramente alla cosa, di modo che in essa la cosa si esprima. Anche se escludiamo esplicitamente che ciò indichi un semplice rapporto di riproduzione imitativa, resta vero che la parola "appartiene" in qualche modo alla cosa stessa, e non è qualcosa come un segno accidentale legato esteriormente con la cosa.

Se la filosofia greca è stata restia a prendere atto della problemati-

cità del rapporto fra parola e cosa, tra parlare e pensare, chiarisce Gadamer, ciò è dovuto al fatto che il pensiero filosofico doveva liberarsi dello stretto legame fra parola e cosa in cui l'uomo parlante vive originariamente. Per questo i Greci hanno combattuto nell'*onoma* l'elemento di confusione e di sviamento del pensiero, attenendosi all'idealità del linguaggio. Questo si verifica già in Parmenide che pensava la verità della cosa in base al *logos*, e in modo più pieno a partire dalla visione platonica del "discorso" che sta alla base anche del pensiero aristotelico che modella le forme dell'essere sulle forme della predicazione. Poiché qui è l'orientamento in base all'*eidos* quello che viene considerato determinante per il *logos*, l'essere proprio del linguaggio non poteva che essere pensato come sviamento. La critica della giustezza dei nomi condotta nel *Cratilo* rappresenta perciò già il primo passo in una direzione al termine della quale sta la moderna teoria strumentalistica del linguaggio e l'ideale di un sistema simbolico della ragione. Costretto nell'alternativa fra immagine e segno, l'essere del linguaggio non poteva che finire appiattito al livello di puro segno.

2) *Il concetto teologico di "verbum"*. – Se il concetto di *logos* costituisce un punto di vista di oblio del problema dell'essenza del linguaggio, questo problema, dice Gadamer, ci è restituito dall'idea cristiana dell'incarnazione e dal concetto di *verbum*. Il mistero dell'incarnazione è legato nel modo più stretto con il problema della parola: «la spiegazione del mistero della Trinità, che costituisce il compito più importante che si pone il pensiero cristiano del Medio Evo, si modella già presso i Padri della Chiesa e poi nella elaborazione sistematica dell'agostinismo operata dalla scolastica, sul rapporto fra pensiero e parola».

Gadamer osserva che per quanto la teologia dogmatica, che si richiama soprattutto al prologo del Vangelo giovanneo, usi strumenti concettuali di origine greca, il pensiero filosofico che matura in essa assume una dimensione estranea al pensiero greco: «se la parola si fa carne, e solo in questa incarnazione si attua perfettamente la realtà dello spirito, ciò significa che il *logos* viene liberato dalla sua pura spiritualità, che costituisce anche la sua potenzialità cosmica». Un secondo elemento di differenza è dato dal fatto che l'unicità dell'evento

della salvezza, che segna l'ingresso della storicità nel pensiero occidentale, «fa sì che il fenomeno del linguaggio non sia più tutto confuso con l'idealità del significato e si offra invece più chiaramente alla riflessione filosofica».

Nella riflessione teologica tuttavia il linguaggio umano è solo indirettamente oggetto di riflessione, dal momento che la parola umana serve solo negativamente a chiarire il problema teologico del *verbum dei*, cioè della unità del Padre e del Figlio. Ma, dice Gadamer, «per noi ha un'importanza decisiva proprio il fatto che il mistero di questa unità si rispecchi nel fenomeno del linguaggio». È sulla traccia di questo rispecchiamento che Gadamer ricostruisce i mutamenti che sono presenti nella concezione del rapporto fra *verbum* e linguaggio nella Patristica, in Agostino, in Tommaso.

È in questa interpretazione storico-filosofica, che l'esiguità dello spazio concesso non consente qui neppure di delineare, che Gadamer scopre le risposte teologiche ai problemi della formazione dei concetti, della metaforicità del linguaggio, del significato.

3) Cusano e la scoperta del concetto di "creatività": uomo e linguaggio.

– Ma il problema del linguaggio poteva venire in piena luce solo quando la mediazione scolastica del pensiero cristiano con la filosofia aristotelica avesse dato significato positivo alla differenza fra mente divina e mente umana. Questo passaggio avviene per Gadamer attraverso il concetto di "creatività".

È rispetto a questo concetto che per Gadamer si definisce il significato del pensiero di Cusano. L'analogia tra i due modi della creatività, umana e divina, ha naturalmente dei limiti, corrispondenti alla differenza tra parola umana e parola divina. La parola divina crea il mondo, ma non in un succedersi temporale di pensieri e atti. La mente umana invece possiede la totalità dei suoi pensieri solo in una successione temporale, anche se non si tratta di un puro rapporto temporale: accade come nella serie dei numeri, che non è il risultato di un processo temporale vero e proprio, ma un movimento della ragione. Per Cusano la parola non è nulla di diverso dall'essere, non è una sua manifestazione indebolita o diminuita. La molteplicità in cui si dispiega lo spirito umano non è una pura decadenza dalla vera unità o una perdita della vera patria. La finitezza dello spirito umano per

quanto rimanga sempre essenzialmente legata all'infinita unità dell'essere deve anzi trovare la sua specifica legittimazione: questa si trova nei concetti di *complicatio* e di *explicatio*. La *explicatio* nella molteplicità dei concetti non è qualcosa che riguarda solo i concetti, ma si estende fino al linguaggio, e proprio la molteplicità delle denominazioni possibili, nelle varie lingue, potenzia la differenziazione concettuale. Il problema del rapporto fra pensiero e parola è in tal modo posto in termini nuovi: «Così con la dissoluzione nominalistica della logica classica anche il problema del linguaggio perviene ad uno stadio nuovo. Ora assume un significato positivo il fatto che si possono articolare le cose in modi diversi (benché non arbitrari) secondo le loro analogie e differenze. Se il rapporto di genere e specie non si giustifica solo in base alla natura delle cose – sul modello cioè delle “vere” specie che presenta la natura vivente – ma anche in modo diverso, in rapporto all'uomo e alla sua facoltà di dare nomi alle cose, allora sarà possibile riconoscere le lingue storicamente sviluppatasi, sia la storia dei loro significati, sia la loro grammatica e la loro sintassi, come variazioni di una logica dell'esperienza, di un'esperienza naturale, cioè storica (che comprende ancora in sé l'esperienza soprannaturale)»⁶.

4) *Il pensiero contemporaneo: linguaggio e mondo.* – Gadamer osserva come il pensiero moderno sul linguaggio a partire da Herder e da W. v. Humboldt sia guidato da un interesse del tutto diverso dalla problematica già manifestatasi nel pensiero occidentale.

Il pensiero moderno si propone di studiare come la naturalità del linguaggio umano si dispiega nella varia multiformità delle lingue. Riconoscendo in ogni lingua un organismo, esso cerca attraverso l'analisi comparativa, di studiare la ricchezza dei mezzi che lo spirito umano ha messo in opera per esercitare la sua facoltà di parlare. A una tale impostazione empiricamente comparativa Cusano era ancora del tutto estraneo; per lui, osserva Gadamer, le differenze meritano attenzione solo nella misura in cui hanno una conformità al “vero”, non hanno alcun interesse le particolarità delle nascenti lingue nazionali.

Sono queste invece che richiamano l'attenzione di Humboldt. Per l'ermeneutica, dice Gadamer, il vero significato del pensiero di

Humboldt è il riconoscimento della lingua come “visione del mondo”: «Humboldt ha riconosciuto che l'essenza del linguaggio è l'atto vivente del parlare, l'*energheia* della lingua, distruggendo così il dogmatismo dei grammatici. Partendo dal concetto di forza ha rimesso nella sua giustezza il problema dell'origine del linguaggio, che era complicato dalle implicanze teologiche. Ha mostrato che la questione dell'origine del linguaggio come viene in genere posta è sbagliata, in quanto implica il presupposto di un mondo umano privo del linguaggio, in cui a un certo punto il linguaggio sorge»⁷.

Per Humboldt il linguaggio è un fenomeno *originario* e, dice Gadamer, questa affermazione non solo cambia il senso del problema dell'origine del linguaggio, ma rappresenta la base di una prospettiva antropologica. Il linguaggio non è solo una delle doti di cui dispone l'uomo che vive nel mondo, ma su di esso si fonda il fatto stesso che gli uomini *abbiano un mondo*. L'originario carattere umano del linguaggio significa, dunque, insieme l'originaria linguisticità dell'uomo “essere-nel-mondo”.

Ontologicità della comunicazione umana: l'orizzonte dell'esperienza ermeneutica

L'approfondimento di questo rapporto di linguaggio e mondo può portare a costituire, per Gadamer, l'orizzonte adeguato della linguisticità dell'esperienza ermeneutica. La connessione di linguaggio e mondo consente di distinguere il concetto di mondo, che presuppone la sua rappresentabilità, quindi una distanza, da quello di mondo-ambiente, che può applicarsi a qualunque essere esistente nel mondo. Anche se il termine “mondo ambiente” è stato usato per l'uomo – e il concetto di ambiente è quindi originariamente un concetto sociale – l'estensione a ogni essere vivente ne ha mutato il senso. Perciò Gadamer chiarisce che, a differenza di quello di ogni altro essere vivente, il rapporto dell'uomo al mondo viene a caratterizzarsi come *libertà dall'ambiente*: tale libertà dall'ambiente implica che il mondo è costituito mediante il linguaggio. Elevarsi al di sopra della pressione esercitata da ciò che viene incontro nel mondo significa avere linguaggio e avere mondo.

Gadamer osserva che in questa forma la moderna antropologia fi-

losofica (Max Scheler, Helmut Plessner, Arnold Gehlen) «ha elaborato in contrasto con Nietzsche una dottrina della specifica posizione dell'uomo nel mondo, mostrando che la struttura linguistica del mondo non significa affatto che l'uomo sia prigioniero di un ambiente rigidamente schematizzato nel linguaggio». L'innalzarsi al di sopra dell'influsso dell'ambiente ha un significato umano ed è legato al linguaggio. Gli animali possono abbandonare il loro ambiente d'origine e vagare per tutta la terra senza perciò arrivare a liberarsi della dipendenza nei confronti dell'ambiente. Elevarsi al mondo per l'uomo non indica un abbandono dell'ambiente, ma una nuova posizione nei confronti di esso; e ciò è legato al linguaggio. Il linguaggio è infatti, nel suo uso, una libera e variabile possibilità dell'uomo.

Il rapporto costitutivo che lega linguaggio e mondo fonda la caratteristica *obiettività* del linguaggio. Gadamer si sofferma sul concetto di questa obiettività del linguaggio. Ciò che il linguaggio esprime sono fatti. Che il linguaggio parli di cose che si rapportano in questo o quel modo implica il riconoscimento di una distanza che sussiste fra il parlante e la cosa. In base a questa distanza è possibile che qualcosa si definisca rispetto al resto come un fatto specifico e diventi oggetto di un enunciato che anche gli altri possono capire. La struttura del fatto che si distingue come specifico e definito comporta sempre un aspetto *negativo*: la determinatezza di un fatto è costituita dall'essere esso *questo fatto e non un altro*. È opportuno un confronto con il pensiero greco, esso ha visto anche che nell'essenza del linguaggio entra la considerazione dei fatti negativi.

Il pensiero greco è dominato dall'idea della obiettività del linguaggio: «nella monotonia del principio eleatico della connessione di essere e *noein* il pensiero greco assume a proprio tema la fondamentale obiettività del linguaggio»; ma Platone nel suo superamento del concetto eleatico dell'essere, «riconosce in seguito che l'unica possibilità di parlare dell'ente esige che si includa il non essere nell'essere». Ma, osserva Gadamer, «nel diverso formularsi del *logos* dell'*eidōs*, il problema del linguaggio non può svilupparsi in maniera completa». In quanto segue l'esperienza naturale del mondo nella sua articolazione linguistica, il pensiero greco pensa il mondo come l'essere; ciò che esso pensa come ente si distacca come *logos* dal tutto che lo abbraccia e che costituisce l'orizzonte mondano del linguaggio.

L'ente, dunque, non è oggetto di asserzioni, ma viene ad espressione nelle asserzioni e acquista così la sua verità, il suo esser manifesto nel pensiero dell'uomo.

Dice Gadamer: «l'ontologia greca è così fondata sull'obiettività del linguaggio, in quanto pensa l'essenza del linguaggio in base all'asserzione»; per lui, all'opposto, «ciò che si tratta di accentuare è che il linguaggio ha il suo vero essere solo nel dialogo, cioè nell'esercizio dell'*intendersi*». Ciò non va inteso nel senso che si voglia in tal modo definire lo scopo del linguaggio. La *comunicazione* non è una pura e semplice azione, un'operazione diretta esplicitamente a scopi. La comunicazione è un fatto vitale di una certa comunità. Rispetto alla comunicazione animale il linguaggio umano deve essere pensato come un fatto particolare nella misura in cui viene manifestato un "mondo". Il mondo appare così come il terreno comune, che nessuno occupa ma che tutti riconoscono e che lega l'uno all'altro tutti i parlanti. Tutte le forme di comunità umana sono forme di comunità linguistica.



Perciò il linguaggio non può essere considerato un puro strumento di comunicazione. I sistemi artificiali di comunicazione che si possono costruire non sono mai dei linguaggi. I linguaggi artificiali, come per esempio linguaggi cifrati o i simbolismi matematici, sono escogitati e impiegati solo come mezzi e strumenti di comunicazione. Essi presuppongono sempre che esista già una comunicazione vivente che è comunicazione linguistica vera.

La linguisticità della esperienza umana del mondo conferma ciò

che è stato detto della traduzione e della nostra possibilità di comunicare oltre i confini della propria lingua: «il mondo linguistico in cui uno vive non è un limite che impedisca la conoscenza dell'essere proprio delle cose, ma abbraccia fundamentalmente tutto ciò a cui la nostra comprensione può arrivare». È vero che chi è cresciuto in una certa tradizione linguistica e culturale vede il mondo diversamente da come lo vede chi appartiene a una tradizione diversa. È vero che i "mondi storici", che si succedono nel corso della storia, sono diversi tra loro e dal mondo attuale, tuttavia è sempre un mondo umano, cioè un mondo linguistico, quello che si presenta in ogni tradizione: «In quanto costituito linguisticamente, ognuno di questi mondi è aperto a ogni possibile nuova intuizione e quindi ad ogni possibile ampliamento della sua propria concezione del mondo, e conseguentemente anche accessibile agli altri»⁸.

Per Gadamer questa possibilità di *apertura* e di *ampliamento* ha un significato fondamentale.

Il testo di Gadamer continua con la critica all'oggettività della scienza e del linguaggio, con il significato di teoria e di esperienza della cosa, con i concetti di appartenenza e di dialettica.

La questione

Pare che si possa concludere da queste rapide sottolineature in un testo ricchissimo, che, se l'ermeneutica ha di fronte l'intera letteratura, non ogni testo o espressione discorsiva è letteratura; se l'ermeneutica ha per "orizzonte" il tutto possibile del linguaggio, non ogni comunicazione è "ermeneutica". Il testo "letterario", indipendentemente dalla sua forma, è tale quando, attuandosi l'intendersi, viene in chiaro una "cosa", come concetto, cioè quando esso è applicazione di un'esperienza di scoperta, cioè di "verità".

Se si accetta questa considerazione come premessa, bisognerà riesaminare i modi nei quali vengono "svelati", o "costruiti", i nessi fra l'ermeneutica e le diverse ricerche sull'uomo. Per esempio, anche riguardo alla "fondazione ermeneutica" della psicoanalisi freudiana (sostenuta inizialmente da Habermas, e poi variamente dibattuta e svolta) sarà opportuno precisare maggiormente a quali ricerche "ermeneutiche" ci si ricollega: se alla crescita della coscienza attraverso

il nesso storico-positivo delle scienze dell'uomo, come in Dilthey (non "superato" nella "sintesi" gadameriana); o a parti delle analisi di Ricoeur, dal conflitto delle interpretazioni al testo narrativo; o agli autori dell'eredità heideggeriana, Gadamer e Derrida, ma in contrapposizione; o ancora all'esperienza e al testo di Wittgenstein.

¹ *Zollikoner Seminare*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1987 (a cura di MEDARD BOSS), tr. it. Napoli, Guida, 1991.

⁴ Ivi, p. 461.

⁵ Ivi, pp. 475-76.

² *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1960, tr. it., Milano, Bompiani, 1983.

⁶ Ivi, p. 499.

⁷ Ivi, p. 506.

³ Ivi, p. 447.

⁸ Ivi, p. 511.

L'ATTUALITÀ COME VINCOLO INTERPRETATIVO

Maria Ilena Marozza

Non ode, o ode in modo sbagliato,
solo colui che ascolta costantemente se stesso.
H.G. Gadamer

Vorrei iniziare queste brevi considerazioni sul colloquio clinico con un'osservazione che mi sembra un truismo, ma che forse merita di essere sottolineata, e cioè che il colloquio clinico, avendo origine dall'incontro duale ed essendo fondato sul dialogo, ha a che fare con una modalità della conoscenza che non può prescindere dall'intersoggettività né tanto meno dal peso dell'attualità. Cosa che, per quanto evidentissima, subisce spesso il destino di alcuni elementi di senso comune che, essendo sempre lì, non vengono più visti.

Vorrei viceversa, in queste brevi note, riflettere su alcune implicazioni di tale evidenza, cercando di trarne qualche spunto utile ad approfondire una tematica tipica della psicologia dinamica attuale, la quale si chiede che sapere sia quello che nasce dalla prassi clinica, e in che modo essa differisca da una competenza più speculativa o a fondamento sperimentale. Tematica che, all'interno della teoria psicoanalitica, trova un suo antecedente, ormai quasi storico, nel dibattito iniziato dagli allievi di Rapaport sulla possibilità di mantenere una metapsicologia o sul posto da assegnarle nei riguardi di una teoria fondata essenzialmente sulla clinica.

Il fatto è che il concetto stesso di clinica apre il problema dell'intersoggettività: la clinica infatti nasce dall'indagine di un uomo su un altro uomo, e pone radicalmente il problema dell'implicazione reciproca delle due soggettività. Anche la durezza del fegato palpato ha a che vedere con la sensibilità della mano che lo palpa, nonché con la suscettibilità al dubbio del proprietario della mano stessa. Eppure spesso l'intento che guida l'indagine clinica è quello di aggirare, magari con strategie molto accurate, l'ostacolo di tale implicazione per tentare di mettere a nudo la realtà psichica dell'altro. Basti pensare, ad esempio, all'intervista strutturata di Kernberg che, seppure utilizza in modo sofisticato l'attenzione all'*hic et nunc*, all'interazione medico-paziente come fonte di informazioni sulla qualità delle rappresentazioni oggettuali e di se stesso del paziente in esame, non problematizza quanto dei fenomeni osservati abbia a che fare con l'implicazione tra le soggettività in gioco e con i contesti attivati, sostenendo tutto sommato la credenza che nell'incontro clinico si manifesti la struttura psichica dell'altro e che ad essa si possano imputare i fenomeni osservati.

In contrasto con questa impostazione a vocazione più obiettiva, si delinea un tipo di conoscenza psicologica che riconosce e valorizza la propria derivazione dall'incontro clinico – a partire dalla psicologia duale di Balint, fino alla recente psicoanalisi bi-personale di Modell – e che lavora sulla convinzione che il proprio oggetto d'indagine non sia direttamente la mente dell'altro, ma l'*evento psichico* che si configura nella pratica colloquiale. Ed è, credo, a questa impostazione che vada riconosciuta la maggior sensibilità alle problematiche della clinica.

Il grappolo di interrogativi che ingenuamente vengono in mente quando ci si chiede con cosa si abbia a che fare nel colloquio clinico potrebbe schema-

ticamente essere rappresentato in queste domande:

– È davvero la psiche del paziente che si manifesta tramite le strategie colloquiali o bisogna piuttosto pensare di avere a che fare con una sorta di funzione psichica condivisa da cui difficilmente possono essere estratti, “purificati”, i due contraenti il dialogo? E conseguentemente: ma è mai concepibile una psiche isolata, separata, o l’“altro” è l’elemento imprescindibile e influente di qualsiasi sua manifestazione?

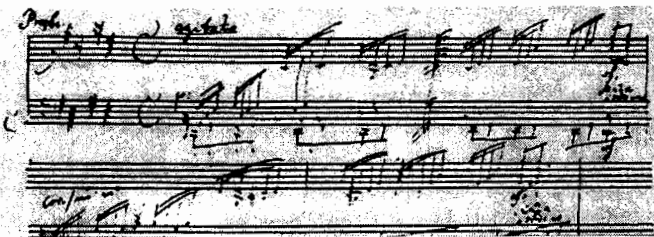
– Ma è proprio vero che ciò tramite cui traiamo le maggiori informazioni sul paziente è la sua incoercibile tendenza a ripetere, ad essere con noi come è già stato nel passato, e che l’esperienza dell’attualità vada decifrata in base a tale presupposto? O il peso dell’attualità è un vincolo determinante della specificità dell’evento?

– E conseguentemente, non può formularsi anche diversamente il problema, tanto dibattuto in questi ultimi anni, della verità dell’interpretazione analitica – costruzione o ricostruzione, verità narrativa o verità storica, arbitrarietà interpretativa in funzione esclusiva dell’efficacia o possibilità di trovare dei vincoli limitativi alle possibilità interpretative? Insistere sulla realtà della condivisione dell’esperienza psichica e sul peso dell’attualità nel costituire un vincolo interpretativo non può aprire un varco per pensare diversamente questi problemi?

È naturalmente la psicoanalisi – la disciplina che deve la propria origine all’istituzionalizzazione terapeutica e teorica dell’incontro duale e delle relative vicende interpersonali – che ha discusso più approfonditamente queste tematiche e che ha subito le più forti trasformazioni a proposito della consapevolezza di quale sia l’oggetto della propria indagine. Lo spostamento dell’attenzione teorica dal modello pulsionale intrapsichico alle relazioni oggettuali interiorizzate, all’influenza dell’ambiente e della figura pa-

rentale reale, ai fenomeni precoci di attaccamento e alle neo-natali capacità percettive della realtà ha trovato una corrispondenza nella rilevanza sempre maggiore attribuita nella clinica ai fenomeni legati all'attualità della relazione reale (quella che alcuni autori¹ riportano al transfert irreprensibile freudiano) piuttosto che ai fenomeni di ripetizione nella traslazione.

Condividendo l'assunto gadameriano secondo cui le discipline ermeneutiche attraverso il tempo non realizzano un capire *meglio* quanto piuttosto un capire *diversamente*², non vorremmo interpretare tali trasformazioni nel senso di un "progresso", ma di una trasformazione dell'ottica interpretativa relativamente all'imputazione causale dei fenomeni osservati nell'incontro clinico, dalla psiche isolata del paziente alla copartecipazione della coppia analitica all'accadere del processo stesso.



Peraltro, descrittivamente l'elemento intersoggettivo si trova alle radici della psicoanalisi. Se ritorniamo, come spesso è utile fare, alle fasi in cui un sapere si viene formando e rileggiamo, ad esempio, come Freud negli *Studi sull'isteria* arriva alla formulazione di alcuni concetti fondamentali della clinica, troviamo chiarissime tracce del percorso relazionale sotteso alle sue elaborazioni. Quando Freud, ad esempio, descrive per la prima volta la resistenza³, ne parla co-

me di un ostacolo, percepito dal medico, a procedere nel trattamento, che richiede per esser superato un lavoro da parte del medico stesso; si tratta dunque di un fenomeno che si manifesta nell'attualità della relazione terapeutica e che, noi diremmo, solo per un pregiudizio interpretativo, epocale, viene attribuito alla psiche resistente del paziente. La resistenza non avrebbe senso senza un "altro" contro cui si resiste: Freud, a partire dalla constatazione del fenomeno, porta l'"altro" dentro la psiche del paziente, dando vita alla grande immagine del conflitto intrapsichico tra le parti, mentre noi ci chiediamo che peso ha, nella manifestazione dell'evento, l'"altro" che il fenomeno percepisce, concedendoci di pensare che non è detto che se egli non fosse proprio quello, o se le condizioni non fossero tali da dover resistere, si resisterebbe⁴.

Come è stato ampiamente rilevato, uno dei pregiudizi impliciti nel fare teoria freudiana è la convinzione che di ciò che si manifesta nel processo analitico sia responsabile la psiche del paziente, attraverso la fondamentale tendenza alla ripetizione e alla riattualizzazione, nel transfert, di ciò che è stato, che in questo modo si rende conoscibile. Rispetto a tale processo l'analista, inteso come "altro" opaco e neutrale, funge da puro supporto fantasmatico, che proprio attraverso l'astinenza favorisce la ripetizione. A questo assunto fa da complemento l'idea di una psiche costitutivamente scissa e stratificata, ma comunque individuale e separata che, seppure aggetta fuori di sé attraverso le proiezioni, a sé va comunque sempre terapeuticamente riportata, nella convinzione di una tendenziale unitarietà e autosufficienza monadica della psiche che, se non coincide con la soggettività, appartiene però alla "persona" individuale.

L'idea della separatezza della mente è essenziale all'euristica freudiana, per poter trattare la psiche co-

me sistema chiuso. Per questo il concetto di "oggetto" – la componente più variabile e sostituibile della pulsione, che maggiormente richiama alla tensione verso qualcosa di esterno alla struttura – viene sempre appropriatamente considerato nell'economia psichica attraverso la "rappresentazione d'oggetto", per indicare la fondamentale differenza tra mondo interno e mondo esterno. Successivamente l'oggetto ha assunto sempre più importanza, passando dall'insignificanza fino a presentarsi quale componente influente sulla strutturazione psichica: la pur variegata teoria delle relazioni oggettuali riconosce come tratto unificante l'attenzione alle caratteristiche specifiche dell'oggetto nell'innescare una storia singolare. La stessa teoria kohutiana dell'"oggetto Sé", che alla fine viene concepito come un elemento imprescindibile della struttura psichica, ha a che vedere con l'idea di una psiche insufficiente che ha bisogno di essere sostenuta e completata dalla relazione con l'oggetto.

Sembrerebbe che questo versante della teoria analitica metta sempre più in crisi l'idea freudiana della chiusura monadica della psiche, proponendo piuttosto l'immagine di una struttura *carente*, non autosufficiente, dipendente dall'oggetto non soltanto per il proprio funzionamento, quanto bisognosa dell'altro per esser completata e dell'altro tributaria anche relativamente alla propria configurazione, derivante dalle parti che di essa attraverso la relazione vengono attivate.

Questa impostazione conferisce naturalmente grande rilievo alla specificità dell'incontro clinico, alle sue singolarità e alle sue differenze, recuperando tutta l'importanza del lavoro sull'attualità che, nella teoria classica, viene percepito essenzialmente come disturbo alla riattualizzazione transferale.

Di fatto, nella pratica classica freudiana l'attualità dell'incontro duale viene concepita come asetti-

co supporto per la messa in scena di un intreccio narrativo già inconsciamente composto dal paziente. Il famoso principio freudiano – formulato per dar conto nella necessità di interpretare la ripetizione transferale come resistenza e insieme come occasione per la trasformazione terapeutica – secondo cui «non si può sconfiggere un nemico *in absentia* o in effigie»⁵ rivela al meglio il vincolo che rende significativa l'esperienza dell'attuale: il presente diviene comprensibile solo in quanto rimanda alla riattualizzazione di un passato motivante. È pur vero che, come ordinatamente specifica Anna Freud⁶ riconoscendo una pluralità di livelli dell'esperienza duale, per transfert va inteso solo ciò che non è nuovo nella relazione analitica: ma, poiché non ci sono parole a disposizione per descrivere ciò che è nuovo, bisogna rifarsi al concetto di ripetizione per rintracciare il nesso che renda ragione dell'esperienza attuale, ricollegandola ad un percorso storico. Del presente non c'è storia, potremmo dire, se in esso non possono esser ritrovate le tracce di un precedente passaggio.

Le letture più sofisticate del testo freudiano, peraltro, non hanno trascurato di evidenziare la complessità e la non linearità della concezione del tempo e dell'imputazione causale in Freud, a partire dal suo concetto di *Nachträglichkeit*, passato nelle traduzioni attraverso la semplificazione (e, secondo molti, il travisamento) del termine adottato da Strachey di *deferred action*. Messo in risalto da Lacan nel testo freudiano e da lui genialmente interpretato nella sua teoria dell'*après-coup*, ripreso da Laplanche e Pontalis con il concetto di *posteriorità*, il termine di *Nachträglichkeit* è stato recentemente riportato all'attenzione da Thomä e Cheshire⁷, da Thomä e Kächele⁸ e da Modell⁹ in quanto concetto capace di mostrare l'efficienza strutturante dell'attualità nella costruzione del ricordo del passato.

Il termine – da alcuni tradotto con *attribuzione retrospettiva* – indica una teoria della memoria presente in Freud fin dal *Progetto* e chiaramente enunciata nella citatissima lettera a Fliess del 1896, ove Freud avanza l'ipotesi che il materiale di tracce mnestiche sia «di tanto in tanto sottoposto a una *risistemazione* in base a nuove relazioni, a una sorta di *ri-scrittura*»¹⁰. Negli scritti successivi il termine viene usato specialmente per descrivere il processo tramite cui un ricordo – o, come sottolineano Laplanche e Pontalis¹¹, la componente non comprensibile di un'esperienza – diviene traumatico in base all'esperienza successiva. Tutta l'interpretazione del caso dell'uomo dei lupi è condotta sulla base della *Nachträglichkeit* riguardo alla ricontestualizzazione dell'esperienza della scena primaria. In questo lavoro freudiano alcuni (Laplanche e Pontalis e, più recentemente, Thomä e Cheshire) hanno scorto l'influenza della concezione archetipica junghiana, che dà origine, in Freud, alla tematica dei fantasmi originari (con la non trascurabile differenza che, mentre per Jung l'archetipo ha il valore di una forma *a priori* strutturante l'esperienza, Freud – come mette in evidenza anche la seconda coppia di Autori – non rinunciò mai a cercare un fondamento nella realtà storica di quegli eventi). Modell, invece, tende a riconsiderare il concetto di *Nachträglichkeit* alla luce della recente teoria della memoria di Gerald Edelman, mettendo in rilievo la plasticità del ricordo, che verrebbe continuamente ricategorizzato in base all'attualità dell'esperienza. Questa impostazione conduce l'Autore a prendere atto produttivamente di alcune dimensioni “paradossali” tipiche del lavoro clinico, quali la coesistenza nell'esperienza transferale della riattualizzazione di vissuti precoci e della nuova relazione oggettuale, la sovrapposizione del tempo lineare e del tempo ciclico, l'esperienza della tra-

slazione come resistenza al ricordare e come ineliminabile *medium* della trasformazione terapeutica, la complessità dell'essere contemporaneamente l'amore di transfert vero, concreto sentimento e portatore di tutta la vita fantasmatica inconscia del paziente, in una continua sovrapposizione e scambio di "realtà" e "illusione". Ispirandosi a un'idea di Italo Calvino, Modell propone l'immagine del processo analitico come contenitore in cui diversi livelli di realtà s'incontrano trasformandosi vicendevolmente.

Certo è che il contesto interpretativo aperto dal concetto di *Nachträglichkeit* consente di liberarsi di molto dello strumentario tardo positivistico tipico di alcuna psicoanalisi, in primo luogo della concezione del tempo lineare e della semplice causazione come criterio esplicativo, favorendo piuttosto un'osmosi tra la teoria analitica classica e le concezioni della teoria della complessità. Ma anche alcuni fondamenti dell'atteggiamento clinico ne escono trasformati: se non si tratta più, infatti, di portare alla luce un ricordo attraverso la ripetizione, ma di costruirlo nell'attualità della relazione, il primo presupposto che viene a saltare è quello della neutralità (ma non certo dell'astinenza) analitica, nel senso che non sarà indifferente, nel modo in cui tale ricordo viene costruito, la figura reale dell'analista, che diventa parte in causa nella costruzione del passato.

Ne consegue un ribaltamento di valore del rapporto passato-presente: non è più il passato che, gravando sul presente, gli conferisce senso e motivazione. È piuttosto a partire da un presente esperito quale dimensione in cui si è totalmente implicati che prende forma un passato, non uno qualunque, ma proprio quello che da quel determinato presente, da quella specifica relazione, da quella configurazione singolare scaturita dall'incontro clinico si rende disponibile.

Lo spostamento di ottica interpretativa è rilevante: non si tratta più di ritrovare le tracce di ciò che è realmente accaduto, né di discutere se si abbia a che fare con una verità narrativa o storica, né di impegnarsi a sostenere il diritto di esistenza di molte ricostruzioni del passato a seconda della loro efficacia pragmatica.

Si tratta viceversa di cambiare il presupposto di partenza a favore di quanto già nel 1932 George Mead¹² invitava a pensare, asserendo che la realtà esiste solo in un *presente* al quale anche il passato, attraverso un senso di irrevocabilità, appartiene, sebbene non sia mai esistito nell'esperienza un passato irrevocabile, che non si trasformi, cioè, contestualmente al trapassare del presente.

Così il passato ci si propone come frattura, come insanabile perdita di ciò che è stato, come evento trapassato di cui resta il senso di *irrevocabilità*, poiché già *accaduto*. Ma nello stesso tempo il passato è nel presente come revocabile ricostruzione di *ciò che era*, in una struttura d'appartenenza di quell'*era* all'evento presente da cui esso prende forma. Potremmo dire che ad ogni attimo presente appartiene uno specifico passato, e questo è possibile proprio perché il passato, nel suo essere *trapassato*, è irrevocabile.

In questo senso, l'attualità dell'incontro clinico, in quanto ambito di condivisione dell'esperienza, costituisce il vincolo interpretativo attraverso cui emerge ed assume senso un passato, la cui verità, se da un lato è legata alla realtà dell'evento presente, esiste dall'altro solo nel mondo relazionale dischiuso nell'esperienza dell'incontro stesso¹³.

Pensare in questi termini significa privilegiare una concezione del tempo e dell'esistenza fondata, piuttosto che sulla continuità storica, sull'accettazione dell'evento e della sua transitorietà quale unità del

reale. L'evento trascorso è perduto come realtà, ma è ritrovabile in quanto ricostruzione nella realtà di un nuovo evento, che non è più, non può più essere, quello trascorso. E forse, la diversa natura degli eventi passati rispetto agli eventi attuali può essere la base su cui immaginare il modo in cui, su un piano psicologico, coesistano un sentimento di individuale separatezza – un luogo privato del sé da cui sentiamo di provenire e al quale aspiriamo – con un'esistenza psichica che, nella sua fenomenologia, è sostanzialmente relazionale. Il senso di irrevocabilità del passato è in fondo ciò che caratterizza il nostro sentimento di essere individui separati dagli altri, il fatto di possedere una storia che ci fa differire vicendevolmente, di avere un destino e una compattezza individuale. Ma nel momento in cui ricordiamo o rievochiamo, riprendiamo contatto ricostruendo il passato – nel momento cioè in cui accediamo ad un'esperienza linguistica dell'evento passato – non possiamo che essere *in relazione*, fosse pure con un altro evocato quale ascoltatore ideale della nostra storia. Non per niente, la struttura stessa del ricordare è narrativa.

Nella realtà del presente la psiche è relazione, ed è in grado di assumere configurazioni diverse a seconda degli oggetti ai quali è intenzionata. Nel passato, che non è reale, risiede il sentimento della separatezza individuale e dell'unicità psichica. Di quest'ultima, peraltro, non possiamo avere conoscenza se non nella sua attualizzazione, così come un libro chiuso non dice nulla finché non è letto, così come un brano musicale non ha esistenza se non nella sua interpretazione.

E forse il mondo dell'individualità è effettivamente un testo chiuso e impenetrabile, costituito da una moltitudine di eventi ormai già irrevocabilmente passati. Forse proprio nella possibilità di mantenere tale chiusura risiede il senso dell'individualità, della

separatezza che ci fa sentire non penetrabili dallo sguardo dell'altro o che, in negativo, ci fa disperare della possibilità di condividere con l'altro il nostro più vero, intimo, indicibile sentimento interiore. Forse questa chiusura che rende inviolabile il mondo dell'individualità costituisce anche il limite insuperabile dell'alterità, il segno di una differenza, di una distanza che resta dietro ogni tentativo di avvicinamento. E forse in virtù di una nuova sensibilità al valore ambivalente di questo limite la pretesa dell'analista di accedere a ciò che avviene nel paziente, di sfondare la sua separatezza e di metterlo a nudo nella sua anatomia di fondo ci si presenta oggi tinta di arroganza interpretativa (lo studio anatomico si addice ai cadaveri, non già agli esseri viventi).

Peraltro, proprio a partire dalla presa d'atto sia dell'inaccessibilità di fondo del sentimento dell'individualità, sia dell'impossibilità di evocare un passato che prescindia dal contesto attuale, assume il massimo rilievo la disponibilità dell'esperienza condivisa, la realtà dell'evento in cui si è implicati, la possibilità di sperimentare e di descrivere nel modo fenomenicamente più accurato l'accadimento. E questa descrizione ha già il carattere dell'interpretazione ed è, in fondo, tutto ciò di cui abbiamo bisogno poiché, interposta tra la chiusura dei mondi individuali, rende ragione non della soggettività indagante né dell'oggettività indagata, ma solo del loro scambio, del processo attivato dal loro incontro e da cui scaturisce un dialogo. Questa è la realtà del nuovo evento, e dal fatto stesso che esso sia sperimentato scaturisce la possibilità di cambiare la storia, poiché ogni nuovo evento agisce in senso trasformativo sul passato che contribuisce a formare.

E forse in questa prospettiva può assumere anche una connotazione rinnovata il concetto di empatia, che tanto in questi ultimi anni ha dominato,

spesso in modo banalizzato, la problematica della comprensione clinica. Empatia rimanda al patire insieme, e viene di solito intesa come la capacità dell'analista di sperimentare dentro di sé il vissuto del paziente, attraverso una sintonizzazione intuitiva. In questa accezione, peraltro, si mantiene una differenza tra il paziente e l'analista, tra colui che vive un'esperienza e colui che la comprende ricevendola e ricreandola dentro di sé, una distanza che è tutt'altro che una garanzia di superamento dei mondi individuali. Viceversa, l'empatia può anche rimandare al patire insieme un'esperienza, all'essere insieme recettori di un evento che accade nel momento dell'incontro analitico e che segna in quanto copartecipanti ambedue i membri della coppia analitica, dando origine a un nuovo frammento di storia comune. Forse proprio nel momento in cui si subisce insieme la realtà dell'evento può essere immaginata la fusione degli orizzonti, nel momento in cui si perde la qualità di mittente o destinatario della comunicazione, e si patisce insieme l'imposizione di una realtà comune.

L'empatia, in questo senso, è il segno dell'attualità, dell'esposizione simultanea all'accadere del reale, il segnale che si è creata una situazione di mutua implicazione, di comunanza.

Quando la pioggia cade, cade allo stesso modo su tutti gli elementi, anche se produce effetti diversi sulla terra, sulle rocce o sulle acque. Ciò non toglie che il fatto che sia piovuto venga patito in una stessa esperienza da ogni elemento, e che a partire da questo evento condiviso gli elementi separati diano origine ad una storia comune che, originandosi dagli effetti della pioggia, crea nuova storia, nuove implicazioni, dischiude mondi.

Probabilmente privilegiando l'interpretazione dell'incontro clinico come momento di esposizione

comune all'accadere delle cose vengono anche a sfumare molte delle problematiche angosciose relative al bisogno di definire nella prassi clinica ciò che è reale o ciò che è immaginario, ciò che è storicamente vero o ciò che è narrativamente costruito, e possono anche essere messe da parte certe acrobazie intellettuali quale la concezione dei diversi livelli di realtà.

Come dice Jung¹⁴, reale è ciò che agisce, o, come pensa Mead¹⁵, reale è l'evento presente, o, come scrive Iser¹⁶, reale è il momento dell'attualizzazione nel lettore della finzionalità del testo in un evento della propria vita, e queste definizioni forse possono aiutare ad alleggerirsi da un'ontologia troppo pesante.

A chiusura di queste brevi note, vorrei richiamare la frase gadameriana posta *in exergo*: «Non ode, o ode in modo sbagliato, solo colui che ascolta costantemente se stesso»¹⁷, perché mi sembra il presupposto fondamentale all'approccio clinico, che non può caratterizzarsi se non come apertura all'ascolto e disposizione a subire una dislocazione, dalla chiusura nella soggettività alla copartecipazione all'evento. La funzione del colloquio clinico non è sostituibile da alcun'altra tecnica, poiché in esso è espresso il bisogno della psiche di venire ad essere riplasmandosi attraverso la recezione comprensiva. L'unico vero ostacolo alla comprensione clinica è il rifiuto da parte di uno qualunque dei due contraenti il dialogo al mettersi in gioco opponendo al lavoro sull'attualità dell'esperienza clinica una rigidità pre-comprensiva che, attraverso l'applicazione all'esperienza di un canone già fissato, non consente di cogliere il movimento del "farsi" psichico che, per poter essere, necessita dell'implicazione e della partecipazione recettiva dell'altro.

Scriva Vattimo¹⁸ che per Gadamer è una vera esperienza (e un'esperienza di verità) quella che trasforma effettivamente colui che la fa e insieme anche

l'oggetto. Il sapere psicologico che nasce dall'incontro clinico e che voglia essere rispettoso della propria origine empirica e intersoggettiva non può dimenticare che la sua verità deve ancorarsi all'attenzione e alla descrizione fenomenologicamente più rispettosa dell'attualità della quale ogni ricostruzione storica è tributaria: poiché, se la verità dell'esperienza è radicata nella disposizione comune a mettersi in gioco e a lasciare che il proprio orizzonte comprensivo si trasformi nell'incontro, la scienza clinica dovrà avvalersi non di precetti, ma di descrizioni, di resoconti che aiutino ad ampliare la propria competenza di lettori, affinando il rispetto e la capacità recettiva per l'alterità.

1 H. THOMÄ, H. KÄCHELE (1985), *Trattato di terapia psicoanalitica*, vol.1, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, pag. 87. MODELL, A. (1990), *Per una teoria del trattamento psicoanalitico*, Cortina, Milano, 1994, pagg. 9 e sgg.

2 H.G. GADAMER (1960), *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 1983, pag. 346.

3 S. FREUD (1892-95), *Studi sull'isteria*, in *Opere*, vol. 1, Boringhieri, Torino, 1967, pag. 307 e pag. 406.

4 Ogni analista ha esperienza di tali e tanti episodi di questo genere che sottolinearli rasenta la banalità. Basta pensare a resoconti portati da pazienti di precedenti incontri clinici assolutamente diversi, o alle comunicazioni tra colleghi che hanno visto lo stes-

so paziente e che si trovano a descrivere persone del tutto differenti. Se vogliamo però dare una consistenza teorica a tale ingenua constatazione, ci troviamo necessariamente a dover conferire un grosso peso all'influenza dell'attualità sui modi di manifestazione della psiche, nonché una prevalenza alla relazione "reale" sui fenomeni ripetitivi. Certamente il problema può essere affrontato dicendo che i fenomeni proiettivi, transferali e non, vengono attivati da percezioni dell'altro che fanno in modo che egli si presti a divenire "portatore di proiezione". Ma questa osservazione vale soltanto ad aprire una sequela enorme di problemi, primo tra tutti la differenza – se c'è – tra proiezione e percezione, tra mondo interno e mondo esterno, mentre è già sufficiente a far sfumare

l'idea di una mente chiusa ed individuale, analizzabile a prescindere dall'attualità.

5 S. FREUD (1912), *Dinamica della traslazione*, in *Tecnica della psicoanalisi*, in *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino, 1974, pag. 531.

6 S. FREUD (1936), *L'Io e i meccanismi di difesa*, in *Opere*, vol. 1, Boringhieri, Torino, 1978, pagg. 161-2.

7 H. THOMÄ, N. CHESHIRE (1991), *Freud's "Nachträglichkeit" and Strachey's "deferred action": trauma, constructions and the direction of causality*. «Int. Rev. Psycho-Anal.», 18, pagg. 407-27.

8 H. THOMÄ, H. KÄCHELE (1988), *Trattato di terapia psicoanalitica*, vol. 2, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, pagg. 119 e sgg.

9 A. MODELL (1990), *Per una teoria del trattamento psicoanalitico*, op. cit., pagg. 2 e sgg., pagg. 18 e sgg., pagg. 69 e sgg.

10 S. FREUD (1887-1904), *Lettere a Wilhelm Fliess*, Boringhieri, Torino, 1986, pag. 236.

11 J.B. LAPLANCHE, J.B. PONTALIS (1967), *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Bari, 1993, pagg. 426 e sgg.

12 G.H. MEAD (1932), *La filosofia del presente*, Guida,

Napoli, 1986, pagg. 39 e sgg.

¹³ La sottolineatura così decisa dell'importanza dell'attualizzazione nella relazione clinica come forma di emergenza rinnovata del passato implicitamente trova un modello interpretativo nella teoria della recezione estetica della Scuola di Costanza, che, specialmente attraverso i contributi di Jauss e di Iser, ha messo in risalto quale momento fondamentale della vita di un'opera quello della sua recezione da parte di un fruitore che, interpretandola, la realizza. Questi Autori tendono ad interpretare il concetto gadameriano di *Wirkungsgeschichte* - la storia degli effetti - piuttosto che come formazione di un canone interpretativo attraverso la storia delle successive interpretazioni dell'opera, come un processo attivo di comprensione che, pur non rinnegando l'importanza della tradizione, scaturisce dall'atto della recezione estetica, entrando in polemica con Gadamer rispetto alla canonicità del classico: JAUSS, H.R. (1982), *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, vol. 1, Il Mulino, Bologna, 1987, pag. 32. In particolare, l'analisi fenomenologica condotta da Iser sull'atto della lettura insiste molto sul carattere di evento (secondo la descrizione di Whitehead), di reale esperienza prodotta nella vita del lettore dall'attualizzazione dell'opera.

14 C.G. JUNG (1933), *Realtà e surrealità*, in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, pag. 411.

15 G.H. MEAD (1932), *La filosofia del presente*, op. cit.

16 W. ISER (1978), *L'atto della lettura*, Il Mulino, Bologna, 1987.

17 H.G. GADAMER (1972),

L'incapacità del comunicare, in Verità e metodo, vol.2, Bompiani, Milano, 1996, pag. 182.

18 G. VATTIMO (1983), *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, introduzione a H.G. GADAMER (1960), *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 1983, pag. VIII.

IL COLLOQUIO DI RICERCA TRA CONVERSAZIONE E COLLOQUIO CLINICO

Chiara Nicolini

Il mio interesse al problema se si possa insegnare il colloquio risale ad una decina di anni fa, quando mi accorsi che il colloquio come strumento di indagine era molto usato ma molto poco insegnato agli studenti di Psicologia. Iniziai così a condurre dei seminari di *training* al colloquio (con una ventina di studenti) all'interno dell'insegnamento di "Psicologia Dinamica". Inizialmente ogni studente era da me singolarmente intervistato sullo stesso argomento di ricerca che egli avrebbe poi indagato con altri soggetti. I colloqui condotti con gli studenti venivano poi discussi all'interno del gruppo con particolare attenzione alle aspettative e alle reazioni emotive che gli studenti avevano provato durante il colloquio; veniva così messo in luce come un argomento di ricerca anche cognitivo non sia in realtà mai del tutto neutro ma mobilità dinamiche personali e interpersonali che vanno elaborate. L'essere dall'altra parte del tavolo diventa così un'importante premessa per favorire una capacità di identificazione con l'altro che non significa indifferenziazione ma al contrario definizione dei ruoli: si può avere un rapporto empatico e una buona identificazione con l'altro solo a patto di non con-fonderci, quindi di differenziarci dall'altro. Il seminario poi procedeva esaminando da un lato gli aspetti teorici e tecnici del colloquio psicologico e dall'altro le videoregistrazioni dei colloqui condotti dagli studenti con bambini in età scolare. Ogni studente conduceva due colloqui, ogni videoregistrazione veniva osservata e discussa all'interno del seminario secondo diverse angolature: le differenze tra il primo e il secondo colloquio, aspetti di comunicazione non verbale (in particolare il comportamento spaziale), comunicazione verbale nei suoi aspetti quantitativi (per es. il numero di parole dette dallo studente e dal soggetto) e qualitativi (il tipo di linguaggio usato dallo studente e dal soggetto). Il clima

di sicurezza che si veniva a instaurare all'interno dei seminari conteneva e sosteneva i singoli studenti che si trovavano tutti alle loro prime esperienze di colloqui.



Quando poi mi fu affidato l'incarico di "Teorie e tecniche del colloquio psicologico", che nel frattempo era diventato insegnamento fondamentale all'interno dell'indirizzo clinico, il numero esorbitante di studenti mi costrinse a un ridimensionamento delle mie velleità didattiche. Pur essendo l'obiettivo principale del mio corso l'insegnamento del "colloquio clinico non orientato" nel senso che a questi termini dà Semi (1985), ho mantenuto una parte pratica di esercitazione al colloquio di ricerca prima di tutto perché più realizzabile di una esercitazione al colloquio clinico e poi perché penso possa costituire un buon punto di partenza per iniziare a osservarsi nell'interazione con l'altro, per prendere confidenza con le varie parti di sé, piacevoli o spiacevoli, che vengono comunque coinvolte, che ci piaccia o no, in una relazione a due.

In questo lavoro mi propongo di mettere in luce le analogie e le differenze che il colloquio di ricerca ha sia con la conversazione che con il colloquio clinico. Infine accennerò ad alcune tendenze sistematiche presenti nei primi colloqui condotti da intervistatori naïf quali sono gli studenti in Psicologia.

Colloquio di ricerca e conversazione

Lis, Venuti e De Zordo (1995) definiscono il colloquio come «un particolare tipo di strumento caratterizzato da uno scambio verbale in

una situazione dinamica di interazione psichica che permetta lo svilupparsi di un processo di conoscenza. Per raggiungere tale obiettivo ci si basa sul consenso, tra conduttore e partecipante, a discutere, parlare, trattare insieme un tema o un argomento. Per facilitare la comunicazione, il conduttore usa tecniche non direttive, consente al soggetto di sentirsi valorizzato, non sottoposto a giudizio valutativo, trattato come persona da un'altra persona di cui percepisce la disponibilità» (p. 8). Questa definizione del colloquio sottolinea alcuni aspetti caratteristici quali lo scopo conoscitivo, la relazionalità della situazione, la consensualità necessaria per trattare l'oggetto del colloquio e la tecnica non direttiva cui fa ricorso il conduttore. In questa concezione di colloquio, centrale è il ruolo occupato dalla relazione ed è proprio la relazione ciò che sta alla base di ogni conversazione: *cum versari* = trovarsi assieme. Ogni colloquio è una conversazione con uno scopo e il colloquio di ricerca è una conversazione perché è uno scambio comunicativo in cui la componente verbale ha la preminenza su altri tipi di comportamenti e perché si regge sull'alternanza dei turni a parlare. Tale alternanza ha le sue origini nell'interazione madre-bambino, in particolare nel ciclo della suzione, dove l'alternarsi di pause e suzioni sembra avere anche una funzione squisitamente sociale: sul modulo comportamentale di suzione-pausa si innesta l'apprendimento di regole elementari di interazione sociale basate sull'alternanza, tra cui quelle che governeranno poi l'alternarsi del turno a parlare (Kaye, 1982). Mi sembra che, come nell'allattamento all'inizio è la madre a stabilire l'alternanza, inserendosi nelle pause della suzione del neonato, così il conduttore di un colloquio di ricerca debba essere in grado di inserirsi nelle pause del soggetto stimolando nuovi pensieri e modulando i propri interventi sulla base delle precedenti risposte date dal soggetto. Il neonato si aspetta che la madre faccia qualcosa quando lui smette di succhiare e quel qualcosa, sia esso una parola o una carezza, è in profonda sintonia con il bambino. Gli interventi del conduttore devono comunicare al soggetto un'atmosfera di intenso ascolto; è chiaro quindi che i bruschi cambiamenti di argomento (Sullivan, 1954) o le domande stile interrogatorio che, come vedremo, rappresentano alcune tipiche tendenze presenti nei colloqui di ricerca, sono note stonate che rischiano di inficiare tutto il colloquio.

Il colloquio di ricerca appartiene a un contesto asimmetrico di conversazione i cui turni sono preattribuiti: sia l'introduzione del tema¹ e i cambi di argomento che l'apertura e la chiusura del rapporto comunicativo sono appannaggio del conduttore. Anche se, come ricorda Orletti (1994) «i ruoli di intervistato e intervistatore non sono dati una volta per tutte, ma sono invece confermati e sostenuti momento per momento dagli interagenti attraverso i loro comportamenti comunicativi e interazionali, nel riconoscere all'altro, evitando ogni possibile fonte di interruzioni, il diritto a turni lunghi, nell'identificare in produzioni linguistiche che possono allontanarsi dal formato canonico della conversazione ordinaria oggetti sequenziali quali turni e domande» (p. 74).

Il colloquio è dunque una forma di conversazione asimmetrica in cui il controllo dell'interazione è assunto da un partecipante che funge da regista o *leader* della conversazione controllando sia l'attribuzione del turno che l'organizzazione tematica (Orletti, 1983). Il mantenimento di tale asimmetria è generalmente molto gravoso per i giovani ricercatori che tendono ad attenuarla esprimendo una condivisione di esperienze ("anche a me è capitato") o di giudizi ("sono d'accordo"): il tentativo è quello di riequilibrare uno squilibrio mal compensato. Infatti, se dalla parte dell'intervistato c'è un soggetto che ha come compito principale quello di esprimere la propria opinione su un certo argomento, dalla parte dell'intervistatore c'è un giovane che, nel caso dei miei studenti, è generalmente al suo primo colloquio, deve ascoltare ciò che gli dice il soggetto e contemporaneamente non perdere di vista il tema di ricerca, deve modulare le sue domande sulle precedenti risposte del soggetto e, quando il soggetto non li ha spontaneamente menzionati, deve introdurre nuovi argomenti inerenti il tema che sta indagando; il tutto con un linguaggio chiaro, senza suggestioni... c'è di che scoraggiare chiunque, ma non gli studenti di Psicologia!

Il colloquio di ricerca è caratterizzato da una struttura fluida, nel senso che il conduttore non procede secondo una successione rigida di domande ma si adatta al pensiero del soggetto. Ciò non significa che il soggetto sia lasciato completamente libero di fronte all'argomento proposto. La direttività del colloquio, intesa come la possibilità che il conduttore orienti in un senso piuttosto che in un altro il

processo dinamico che si instaura, non va confusa con la strutturazione, che è infatti ben altra cosa. Nel colloquio infatti lo psicologo è guidato, oltre che da un modello teorico di riferimento, anche da ipotesi più specifiche che intende indagare. Egli dovrà allora seguire le risposte del soggetto, assicurandosi che tutte le aree di indagine siano toccate, dovrà cogliere le risposte spontanee distinguendo ciò che proviene dal soggetto da ciò che gli è stato suggerito o che è stato provocato dal conduttore (Piaget, 1926). Un conduttore deve dunque "saper ascoltare", "saper osservare" e "saper cercare", guidando l'andamento del colloquio, passo dopo passo, aprendo e chiudendo il colloquio stesso e regolando l'attribuzione dei turni.

L'utilità di un confronto tra la conversazione e il colloquio clinico non orientato è già stata messa in luce da Semi (1985) che invita a utilizzare tale paragone come criterio per comprendere se sussistano le condizioni per effettuare, con un determinato paziente, un colloquio libero piuttosto che guidato. L'Autore invita inoltre il giovane psicologo a osservare le modalità con cui suole interagire quotidianamente con le persone che lo circondano, per arrivare così a definire un suo "stile personale" di conduzione del colloquio. Ed è anche a partire dalla conoscenza delle regole che governano la conversazione naturale che possiamo iniziare ad osservarci nelle situazioni più "naturali".

Infatti la conversazione naturale non è per niente caotica ma è guidata da una certa logica. Grice (1975) afferma che «i nostri scambi linguistici non consistono di norma in una successione di osservazioni prive di connessioni reciproche [...] È tipico che siano, almeno in un certo grado, lavori di collaborazione; e ciascun partecipante vi riconosce, in una certa misura, uno scopo o un insieme di scopi comuni [...] Potremo allora formulare un principio generale approssimativo che ci si aspetterà che i partecipanti (*ceteris paribus*) osservino, e cioè: il tuo contributo alla conversazione sia tale quale è richiesto, allo stadio in cui avviene, dallo scopo o orientamento accettato dallo scambio linguistico in cui sei impegnato. Lo si potrebbe chiamare *principio di cooperazione*» (p. 203).

Al principio di cooperazione di Grice sono associate quattro massime che specificano la qualità della cooperazione all'interno dello scambio comunicativo. La *massima della quantità* afferma che il contributo conversazionale dato dai partecipanti deve essere della misu-

ra richiesta. L'informazione fornita deve essere adeguata quantitativamente a quanto è previsto. La *massima della qualità* riguarda la veridicità del contributo. Non va dunque detto ciò che si sa essere falso o ciò di cui non si hanno ragionevoli prove. La *massima della relazione* sottolinea l'importanza della pertinenza del contributo alla conversazione, per esempio non bisogna andare fuori tema. La *massima della modalità* afferma che il parlante deve essere chiaro. Vanno quindi evitate oscurità di espressioni e ambiguità. Al contrario, il contributo dato deve essere breve e ordinato.

Il *principio di cooperazione* e le *quattro massime conversazionali* rientrano in quella che Grice (1975) definisce *logica della conversazione*. Queste regole infatti permettono, assumendo che l'interlocutore le osservi, di trarre delle inferenze conversazionali, ossia di ricavare, a partire da ciò che viene letteralmente detto, ciò che si intende dire.

Anche l'analisi conversazionale di Sacks, Schegloff e Jefferson (1974) si è posta come scopo «l'individuazione di una struttura e di una organizzazione sottostante al flusso apparentemente disordinato di comportamenti comunicativi e sociali che costituisce l'interazione» (Orletti, 1983, p. 21). Questi Autori hanno studiato le regole che governano l'alternanza dei turni, considerata come la dimensione fondamentale di ogni interazione verbale. Il meccanismo della presa di turno regola la conversazione in modo che si parli uno alla volta e che il ruolo del parlante sia scambiato tra i partecipanti. Ovviamente questo non vale nelle conversazioni asimmetriche dove, come abbiamo già visto, l'interazione verbale non è caratterizzata da una paritetica possibilità di partecipazione degli interagenti. È questo il caso, come abbiamo accennato precedentemente, del colloquio psicologico e in particolare del colloquio di ricerca, dove i partecipanti all'interazione ricoprono ruoli diversi. Interazioni come quelle del colloquio clinico e di ricerca e come quelle del rapporto insegnante-studente, medico-paziente, o come i colloqui di lavoro sono asimmetriche: una delle due parti regola orario e luogo del colloquio, inizio e fine e solo una delle due parti dà prevalentemente informazioni. I ruoli che ciascuno occupa interferiscono con i diritti e i doveri conversazionali di entrambi gli interlocutori e con le regole che governano la distribuzione dei turni nella conversazione. L'insieme delle suddette regole va a costituire la cosiddetta competenza conversazionale dei parlanti che im-

plica quindi una competenza linguistica e pragmatica, ma anche più in generale una competenza sociale.

Colloquio di ricerca e primo colloquio clinico

A partire dalla considerazione che sia il colloquio di ricerca che il primo colloquio sono situazioni relazionali nuove, entrambi sono infatti primi incontri tra due persone che non si conoscono, analizzerò questi due tipi di colloquio a partire da uno schema che renda subito evidenti le analogie e le differenze.

RUOLO DEL PARLANTE

Nel *colloquio clinico*: disponibilità emotiva e intellettuale all'ascolto, consapevolezza della propria competenza professionale, del proprio stile; regolazione dei propri interventi sulla base degli interventi del paziente.

Nel *colloquio di ricerca*: disponibilità emotiva e intellettuale all'ascolto, capacità propositiva dei temi di indagine, identità professionale, regolazione dei propri interventi sulla base di quelli del soggetto e della traccia o tema del colloquio.

RUOLO DELL'INTERLOCUTORE

Nel *colloquio clinico* il paziente è colui che chiede, che se pur in modo ambivalente (il cambiamento non deve intaccare lo *status quo*, o come diceva Tommasi di Lampedusa "cambiare tutto per non cambiare niente") va a raccontare di sé per essere aiutato.

Nel *colloquio di ricerca* il soggetto è cercato dal ricercatore (ap-punto!), la motivazione è estrinseca.

SETTING

Il *colloquio clinico* si svolge in uno spazio e in un tempo delimitati. Semi (1985) sottolinea l'importanza dell'ambiente in cui si svolge il colloquio, nei suoi significati concreti e simbolici. Un ambiente confortevole [...], una porta che separa il dentro dal fuori [...], un buon isolamento acustico [...], l'ambiente dà informazioni sul terapeuta (niente foto dei familiari [...]). Fa parte dell'ambiente l'aspetto del terapeuta, la sua postura, il suo modo di atteggiarsi, di rapportar-

si all'altro. Io credo che anche nel *colloquio di ricerca* l'ambiente abbia la sua rilevanza, anche quando l'oggetto di ricerca non riguarda argomenti personali o intimi, la situazione relazionale asimmetrica nuova può generare ansia nel soggetto. Un *setting* che consenta la *privacy* è un *setting* che comunica al soggetto la capacità del ricercatore di accogliere in uno spazio di ascolto sicuro una amplissima gamma di risposte: l'individuazione dell'oggetto di ricerca non significa una determinazione aprioristica di risposte possibili. Un ricercatore che sa farsi rispettare impedendo ad altre persone di irrompere nella stanza del colloquio è un ricercatore che comunica la sua capacità di riservatezza, la sua capacità di essere *nell'hic et nunc* del colloquio in un atteggiamento di ascolto, autenticamente interessato a ciò che il soggetto gli sta dicendo.

CONOSCENZA TRA I DUE

Colloquio clinico: l'operatore è sicuramente influenzato da ciò che sa dell'altro. Ogni notizia fornita da altri costituisce un'interferenza che apparentemente ci dà un'informazione ma in realtà ci rende più difficoltoso farci una nostra immagine del paziente non mediata da altri (Semi, 1985)

Colloquio di ricerca: anche in questo tipo di colloquio il ricercatore non deve conoscere il soggetto, sia per non essere influenzato, sia per non influenzare le risposte e favorire per esempio risposte compiacenti.

SCOPO

Il *colloquio clinico* è un processo di reciproca influenza, un sistema di comunicazione interpersonale. «Comprendere – nella maniera più precisa possibile – com'è fatta la mente del paziente. Questo è l'unico scopo del colloquio. La raccolta dell'anamnesi o della storia ha, nel primo colloquio, una posizione di secondaria importanza» (Semi, 1985, p. 6). «L'obiettivo di base del colloquio clinico è quello di delineare le caratteristiche e tendenze personali del soggetto intervistato» (Canestrari, Ricci Bitti e Caterina, 1995, p. 147).

Colloquio di ricerca: lo scopo è «approfondire la conoscenza di un determinato oggetto di studio» (Lis, Venuti, De Zordo, 1995, p. 81). «Ottenere in modo attendibile informazioni valide e comparabili da

una serie di individui per i fini che si propone il ricercatore» (Korchin, 1977, p. 294).

CANALE

In entrambi è orale e visivo (aspetto esteriore, contatto oculare, aspetti prossemici). La comunicazione verbale viene osservata sia nei suoi aspetti di contenuto che di forma (struttura sintattica, lessico quotidiano, scientifico, televisivo..., tempi verbali, presenza di negazioni ecc.) elementi di paralinguaggio (pause, silenzi, interruzioni).

DURATA

È rilevante per entrambi i colloqui. Entrambi sono delimitati nel tempo.

CHI COMINCIA E CHI FINISCE

In entrambi inizia e chiude il terapeuta/ricercatore.

ANDAMENTO TURNI

Colloquio clinico. Dopo un incitamento iniziale del terapeuta con una breve frase di avvio, il paziente parlerà per tre quarti del colloquio (venti, trenta minuti circa) con brevi interventi di assaggio «saggiare la tolleranza dell'interruzione da parte del paziente e valutare come reagisce ai nostri commenti» (Semi, 1985, p. 58) o di chiarimento. Sfatiamo il luogo comune che lo psicologo non parli mai! Chiusura o restituzione (sette, otto minuti) da parte del terapeuta. Schema asimmetrico a favore del paziente, pur non perdendo di vista la reciprocità tra terapeuta e paziente.

Colloquio di ricerca. La simmetria o asimmetria dell'andamento dipende dal tipo di relazione che si instaura (asimmetrica a favore del soggetto quando egli ha tanto da dire o quando il ricercatore sa ascoltarlo senza incalzarlo di domande; simmetrica quando siamo di fronte a una specie di interrogatorio: a domanda risponde). Si comincia con una fase di familiarizzazione per favorire l'instaurarsi di un clima di cordialità e spontaneità. Il significato di questa fase è di dedicare uno spazio all'adattamento reciproco. L'andare con calma è particolarmente utile al ricercatore che spesso è assillato dall'urgenza di trovare una conferma alle proprie ipotesi o trovare comunque dei dati

che lo confortino sulla sensatezza della sua ricerca. All'inizio del colloquio si esplicita lo scopo e si chiede la collaborazione, poi si spiega il perché dell'utilizzo del registratore e se ne chiede l'autorizzazione garantendo l'anonimato. Nella fase conoscitiva vera e propria si indaga l'oggetto di ricerca. Infine nella fase finale si opera una specie di restituzione cercando di tirare le fila di ciò che il soggetto ha detto. Questo consente al conduttore di comunicare al soggetto che l'ha ascoltato e al soggetto di aggiungere o rettificare qualcosa.

La costruzione del colloquio di ricerca

Proprio perché l'obiettivo è quello di ottenere informazioni attendibili, solo se il ricercatore sa ascoltare potrà modulare le sue domande sulle precedenti risposte dell'intervistato favorendo così uno spirito di collaborazione e una sincera curiosità che sono indispensabili per un buon colloquio di ricerca. Ascoltare è sicuramente un'attività della mente molto difficile e rara. Molto è stato detto e scritto sulla sua importanza nel colloquio clinico ma forse è più facile ascoltare una persona che sta male e viene a cercarci perché ha bisogno di un aiuto che non un soggetto di ricerca, nonostante l'abbiamo cercato noi. Già la dicitura "soggetto" può far perdere di vista la persona. Quando il ricercatore conduce i colloqui è generalmente impegnato a farne un discreto numero per ottenere i dati "per confermare le sue ipotesi" (raramente si dice vagliare o mettere alla prova). Un certo numero di soggetti sono indispensabili al ricercatore. Ma se ci mettiamo per un attimo dalla parte del soggetto, egli si trova ad affrontare una situazione di primo colloquio, come è un primo colloquio quello del paziente e tutti i primi colloqui, siano essi clinici o di ricerca, mobilitano aspettative, desideri, timori, pregiudizi, identificazioni e proiezioni.

"Avrò detto la cosa giusta?", si chiede il soggetto, cercando di capire che cosa il ricercatore voglia sapere, il che significa che spesso il soggetto percepisce nel ricercatore non la genuina curiosità di sapere come lui la pensa su un certo fenomeno, ma il bisogno di raccogliere dati e magari dati che vadano in una certa direzione. Questi aspetti di compiacenza corrispondono ai tentativi che a volte alcuni pazienti ai primi colloqui fanno di mettersi nei nostri panni e darci una descri-

zione di loro stessi come, secondo loro, noi vorremmo vederli. I bambini sono abilissimi nel dare le risposte che vogliono i ricercatori, peraltro a volte le domande sono così insistenti che il bambino alla fine è disposto ad ammettere artificialismo, animismo, buddismo, tutto pur di far contento e togliersi di mezzo quel ricercatore che essi percepiscono più interessato alla ricerca (ma con quali risultati?) che alla loro opinione.



“Cosa penserà di me?” “Cosa avrà capito della mia personalità?” si chiede ancora il soggetto. Sono domande che possono rivelare da un lato la preoccupazione che il ricercatore, pur con un colloquio che indaga temi strettamente cognitivi, possa aver capito o scoperto i meandri più profondi della psiche del soggetto e dall’altro il desiderio che effettivamente il ricercatore abbia capito qualcosa e magari lo possa aiutare. Un discorso a parte dovrebbe infatti riguardare le motivazioni del soggetto. Lis, Venuti e De Zordo (1995) a proposito del colloquio di ricerca parlano di «motivazione estrinseca» o addirittura di «non motivazione» poiché «l’interesse per l’incontro e la conversazione riguarda maggiormente un tema proposto dall’esaminatore» (p. 43). Ma proprio perché il soggetto generalmente non ha interessi personali alla ricerca e raramente è pagato, non è di secondaria importanza il tener conto del perché accetta di dedicarci del tempo e rispondere alle nostre domande: un piacere narcisistico di raccontarsi e farsi ascoltare? un bisogno di parlare e di essere ascoltato? un bisogno di parlare con uno sconosciuto che poi sa che non rivedrà più? una forma di esibizionismo? la fantasia di ricevere un aiuto?

Al di là della reale motivazione che ne sta alla base è comunque

fondamentale che il conduttore sia in grado di suscitare l'interesse del soggetto; il colloquio può così configurarsi come uno spazio di piena espressione in cui il soggetto ha la possibilità di parlare di un argomento che lo interessa ma su cui non ha usualmente l'opportunità di esprimere la sua opinione, uno spazio in cui sentirsi pienamente ascoltati da un interlocutore animato da autentico interesse.

Un colloquio di ricerca, proprio perché è prima di tutto una relazione tra due persone, deve sempre dare al soggetto qualcosa in cambio. La regola della reciprocità che Semi applica al "colloquio clinico non orientato" è importante anche nell'ambito del colloquio di ricerca: «Il paziente uscendo deve aver ricevuto almeno quanto ha dato» (Semi, 1985, p. 32). È infatti vero che il colloquio ben condotto ottiene, in generale, un aumento della consapevolezza dell'individuo su alcuni aspetti di se stesso, un'occasione per lui di dar forma a pensieri fino a quel momento inespressi. È chiaro che questo è possibile solo a patto che il conduttore sia davvero capace di ascoltare, che sia mosso da una neutralità benevola, da un autentico desiderio di conoscere e che sappia trasmettere al soggetto che ogni sua risposta, ogni suo pensiero saranno accettati perché lui è accettato nella sua interezza in una sorta di *rêverie* (Bion, 1962) in cui le capacità ricettive e restitutive del conduttore aiutano a pensare e a descrivere i suoi pensieri.

Un altro punto fondamentale riguarda il fatto che alla base di ogni ricerca vi è uno schema teorico dal quale il conduttore trae le indicazioni metodologiche fondamentali per effettuare la sua ricerca. Quando il paradigma teorico di base fa riferimento alla totalità della persona in tutta la sua complessità, il colloquio – anche quello di ricerca – diventa uno strumento estremamente difficile da usare (Semi, 1992).

Questo assunto teorico è sotteso anche alla scelta delle aree che diverranno gli argomenti del colloquio. Il numero e l'ampiezza dei temi affrontati sono frutto di una scelta fatta in base alla bibliografia specifica, a partire dalla quale saranno individuate le aree e le sottoree relative ai temi stessi. Fin dal momento della scelta del tema bisogna poi tener presente a quali soggetti ci si rivolgerà, a volte il tema prescelto implica di per sé quali saranno i soggetti interpellati: a volte l'individuazione del campione è un problema metodologico di non facile soluzione. Sia per definire i soggetti che per costruire la traccia

del colloquio bisogna tener conto dell'età, dello stadio di sviluppo cognitivo e affettivo, del livello culturale, ma soprattutto del linguaggio che è il modo con cui il soggetto si presenta, il modo con cui un po' nasconde e un po' svela il proprio sé. La regola del linguaggio, che Semi (1985) indica per il "colloquio clinico non orientato", vale anche per il colloquio di ricerca: «In linea di massima il linguaggio che si adopera durante un colloquio è quello del paziente» (p. 24). Secondo la teoria dell'accomodamento (Thakerar, Giles e Cheshire, 1982) gli interlocutori convergono i loro schemi linguistici adattando reciprocamente il loro linguaggio per favorire una integrazione sociale. Quando invece lo scopo è distinguersi dall'altro vengono messe in atto, più o meno consapevolmente, strategie di divergenza linguistica. Un adattamento linguistico del ricercatore comunica al soggetto che le sue parole sono accettate non solo nei contenuti ma anche nel loro aspetto formale. Semi (1985) ricorda l'importanza di saper cogliere ogni aspetto del linguaggio del soggetto, dal vocabolario allo stile del discorso, alle figure retoriche usate. La forma infatti è spesso veicolo di contenuti che non trovano altra via di espressione: «in un lavoro largamente fatto di parole, il lavoratore deve sapere come usarle e deve saper riconoscere come gli altri le usano» (Semi, 1985, p. 28).

Il linguaggio degli intervistatori

Vorrei qui soffermarmi sul linguaggio degli intervistatori a partire da alcune analisi effettuate sui colloqui di ricerca condotti come esercitazione pratica dagli studenti del mio corso. Questi colloqui sono stati effettuati su argomenti scelti in piena autonomia dagli studenti con soggetti da essi stessi reperiti, soggetti a loro sconosciuti poiché la conoscenza influenza le risposte (Rosenthal, 1963). Sui colloqui registrati e trascritti dagli stessi studenti è stata effettuata un'analisi delle tendenze sistematiche nella formulazione delle domande da parte degli intervistatori, analisi che ha consentito l'individuazione di alcuni stili specifici di conduzione in relazione all'età del soggetto².

Non è mia intenzione riferire per esteso i risultati di questa ricerca ritengo tuttavia utile riportare alcuni dati che, anche se riguardano studenti, quindi persone ancora in fase di formazione, sono indicativi di alcune tendenze sistematiche presenti in chi conduce colloqui.

Per quanto riguarda i colloqui con i bambini, il primo risultato che balza agli occhi riguarda la scarsa differenza tra il numero delle parole dette dal conduttore e quelle dette dal soggetto, in particolare il quoziente tra il numero medio delle parole dette dal conduttore e quello delle parole dette dal bambino (0.939) differisce significativamente dai quozienti relativi agli adolescenti (0.477) e agli adulti (0.283)³. Nei colloqui il bambino ha una fluency verbale più scarsa rispetto all'adolescente e all'adulto e specularmente il conduttore parla molto di più, fa molte più domande con uno stile da interrogatorio. Gli "interrogatori" sono infatti presenti nel 83% dei colloqui con i bambini contro il 61% di quelli con gli adolescenti e il 42% di quelli con gli adulti. Lo stile da interrogatorio esprime un'impostazione autoritaria in cui l'intervistatore dirige il colloquio formulando domande, una dopo l'altra, alle quali il soggetto deve limitarsi a una breve risposta senza partecipare attivamente alla conversazione (Chiari, 1975). A completare il quadro, quasi poliziesco ma certamente più scolastico che non psicologico, sta il dato relativo all'alto numero di "domande ripetute" (52% nei colloqui con i bambini, 19% con gli adolescenti e 31% con gli adulti) del genere "non esci di qui se non rispondi alla mia domanda" e l'alto numero di "perché?" (89% con i bambini, 42% con gli adolescenti e 51% con gli adulti). È chiaro che al ricercatore interessa conoscere il motivo di certe affermazioni del soggetto. Tuttavia l'uso del "perché?" nelle domande è da evitare poiché spesso il soggetto non conosce il perché di ciò che afferma. Se crede di saperlo si tratta quasi sempre di una razionalizzazione di motivazioni più profonde. Il vero "perché" lo deve scoprire lo psicologo (Passi Tognazzo, 1978). I "perché?" nei colloqui di ricerca vengono utilizzati non solo in relazione a ciò che il soggetto afferma ma anche per conoscere quale egli ritenga essere il motivo del verificarsi di un certo fenomeno. Il soggetto può reagire negativamente ad una domanda "perché?" ed essere spinto ad assumere un atteggiamento difensivo che mette in discussione, tra l'altro, la validità del colloquio. Un discorso analogo riguarda le "domande difficili per il loro contenuto"; appartengono a questa categoria quelle domande che pur essendo formulate in maniera semplice, risultano oscure e, a volte, indecifrabili, in quanto contengono ambiguità o prospettano situazioni troppo fantasiose, o presuppongono conoscenze che un soggetto

normale di quell'età non può avere. Per esempio, con una bambina di 6 anni: "Secondo te gli animali sognano?", e con un bambino di 8 anni: "Ti è mai capitato di immaginare nelle avventure, oppure quando giochi, che qualcuno ti sia vicino?". Il rischio è quello di suscitare imbarazzo e disappunto nel soggetto che, trovandosi impreparato e disorientato, tenterà di improvvisare una risposta necessariamente caratterizzata da genericità, stereotipie, fabulazioni o mistificazioni. Questo tipo di domande impediscono lo sviluppo di una motivazione a comunicare e a partecipare attivamente al colloquio. Il soggetto può essere portato a concludere che sta parlando con una persona che non mostra di essere davvero interessato alle sue esperienze cognitive ed emotive.

L'atteggiamento assunto dai conduttori dei colloqui sembra essere quello di incalzare il soggetto sulla base di ipotesi, spesso di tipo piagetiano, al fine di ottenere (o estorcere?) la verifica di una di esse a qualsiasi costo. Spesso il conduttore arriva al punto di suggerire la risposta al bambino, a volte senza neppure accertarsi che egli abbia ben compreso il senso della domanda. Da un punto di vista statistico le domande che implicano suggerimenti non risultano specifiche di una fascia di età, tuttavia queste sono presenti nel 93% dei colloqui con i bambini, nel 84% con gli adolescenti e nel 91% con gli adulti. Due importanti forme di suggestione sono state messe in luce da Piaget (1926): la suggestione per mezzo della parola che richiama alla necessità di «imparare il linguaggio infantile e formulare le domande in quel linguaggio» (p. 17) e la suggestione per perseverazione insita in ogni questionario predisposto in serie dove la prima risposta data, inevitabilmente, influenzerà le altre. Piaget (1926) sottolinea che la suggestione dovuta a perseverazione è molto difficile da evitare «perché il solo fatto di continuare la conversazione, dopo la prima risposta del fanciullo, lo spinge a perseverare nella via che ha adottato» (p. 17). Domande del tipo "Chi ha fatto il sole?" o "Come è nato il sole?" o "Dove sta il nome del sole?" sono esempi di suggestione implicita che si trovano molto frequentemente nei colloqui con bambini. Il rischio di suggestione è tuttavia presente anche con gli adolescenti e gli adulti: "Cosa pensa dei furti degli zingarelli?" "Quanto pensi sia positiva la legge Martelli?"⁴.

Vorrei ora riportare uno stralcio di colloquio condotto con una

bambina di 6 anni, che ci consente di vedere alcune tendenze tipiche che abbiamo riscontrato nei nostri conduttori naïf.

D — Cosa sono i sogni per te?

R — Ehm... è pensare quando si dorme.

D — E come pensi tu quando dormi? Cosa pensi? Pensi cose belle o cose brutte?

R — Certe volte belle, certe volte brutte, certe volte così così.

D — Fammi un esempio, raccontami un tuo sogno.

R — Sì una volta quando ero piccola ho sognato che un amico di mio papà mi mangiava i piedi, che adesso... che era un incubo per me quando ero piccola... adesso invece mi fa ridere...

D — Da dove vengono i sogni?

R — Io da quando ero piccola credo che vengano dai folletti e dalle fate.

D — Perché?

R — ... della notte.

Possiamo notare come la richiesta di definizione iniziale e la successiva domanda multipla siano ostacoli posti incautamente dal conduttore ma brillantemente superati dal soggetto. Certamente la presenza di queste tendenze non implica necessariamente il deterioramento del colloquio ma sicuramente il loro utilizzo è un rischio supplementare che il conduttore si assume. Infatti alla domanda faticosa "Da dove vengono i sogni?", posta in un momento non adatto e discontinua rispetto alla precedente risposta della bambina la successiva risposta continua sulla nota iniziale di tipo rievocativo ("Io da quando ero piccola..."). Tale risposta evidentemente non soddisfa il conduttore che sembra chiudere il discorso ed esige a questo punto una spiegazione con un perentorio "Perché?". In questo stralcio i due sembrano procedere parallelamente senza mai incontrarsi.

Con gli adolescenti le tendenze sono quelle di fare colloqui caratterizzati da domande personali, espressive di giudizi, multiple o complesse e con bruschi cambiamenti di argomento. Vediamo un esempio di complessità della domanda con un soggetto di 17 anni: «Come sai sono una studentessa e sto conducendo una ricerca sui rapporti

interpersonali. Più precisamente mi interesserebbe sapere quello che gli adolescenti pensano sulla relazione che intercorre tra le aspettative altrui e il comportamento di una persona. [A questo punto la stessa studentessa evidentemente si accorge di essersi imbrogliata e temendo di rimanerne lei stessa imbrigliata si sforza di essere più "chiaro" e più "gentile"] Ne potremo comunque parlare più chiaramente se sarai così gentile da rispondere ad alcune domande che ti rivolgerò a tal proposito». La studentessa è anche fortunata perché il soggetto, invece di scappare, le risponde: – Si sono tutta orecchie!



Con i soggetti adolescenti il conduttore naïf tende a esprimere il proprio parere con grande facilità, dando l'impressione di non considerare i possibili effetti negativi che questo atteggiamento può avere sul colloquio. Per esempio, con un soggetto di 16 anni: «Ecco, il problema quindi, di cui volevo parlarti [ma non è il soggetto che deve parlare?], che è di tutti comunque [rassicurazione non richiesta e avviso: non vorrai essere diverso dagli altri!], ma in particolare si presenta alla tua età, è quello della gestione del proprio tempo. Volevo sapere se a te sembra di perdere tempo. Secondo me è un problema importante». Al di là dell'ingenuità di questa domanda, che può anche farci sorridere, emergono elementi identificatori e proiettivi che rivelano una scarsa chiarezza dei ruoli di conduttore e soggetto. L'alta frequenza di temi di indagine che riguardano il rapporto che l'adolescente ha con se stesso (per esempio con il proprio corpo) o con alcune figure significative (amici, genitori, ecc.) sembra rivelare un modo per avere risposte a problemi che il conduttore stesso si pone. Viene

così a formarsi una identificazione del conduttore con il soggetto, che viene in tal modo assunto a campo di verifica di ipotesi forse tuttora in corso di elaborazione personale da parte del conduttore. A volte traspare una commistione tra teorie di vario genere e spunti di riflessione personali, in cui il grado di integrazione raggiunto non è sufficiente perché l'andamento del colloquio possa essere gestito in maniera efficace dal suo conduttore.

Infine, per quanto riguarda il colloquio con gli adulti le aree di indagine privilegiate riguardano la rappresentazione sociale di tematiche quali il lavoro, la salute, il razzismo e la psicologia. Con i soggetti adulti i conduttori tendono a iniziare i colloqui con richieste di definizione. Per esempio, con un soggetto di sessanta anni: «Dunque, vediamo... se lei dovesse dare una definizione della psicologia direbbe...». Questa tendenza è presente nel 44% dei colloqui con gli adulti, contro il 26% con gli adolescenti e il 31% con i bambini. Un'altra tendenza che caratterizza significativamente questi colloqui è rappresentata da domande generiche e vaste: 62% con gli adulti, 46% con gli adolescenti e 10% con i bambini. Per esempio, con un soggetto di 50 anni: «Il malato di AIDS ha un ruolo sociale particolare?». Questo tipo di domande sembrano rivelare un tentativo di prendere le distanze dal soggetto, consentendo tra l'altro al soggetto stesso di nascondersi dietro ad una definizione o ad una domanda troppo generica. L'evidente differenza di età che non viene supplita da una riconosciuta professionalità dello studente-ricercatore inverte l'asimmetria dei ruoli mostrando un "soggetto-adulto" e un "ricercatore-bambino". Le richieste di definizioni e l'uso di domande generiche e vaste possono costituire un tentativo di difendere il proprio ruolo di conduttore vissuto come in pericolo di fronte all'esperienza adulta.

In conclusione

Dunque, condurre un colloquio di ricerca non è affatto una cosa semplice e le tendenze che ho appena illustrato, pur caratterizzando colloqui condotti da studenti, quindi da ricercatori naïf, sono sempre in agguato, anche per i ricercatori più esperti. Un'indicazione pratica a mio avviso importante è quella, apparentemente banale e scontata, di esercitarsi con molti colloqui di ricerca su argomenti diversi. Un

training che insegni al ricercatore ad analizzare i suoi colloqui nei minimi particolari allo scopo di identificare e riconoscere sia eventuali errori e omissioni, sia il proprio stile personale. Per esempio, pur essendo generalmente i colloqui di ricerca registrati, una stesura del colloquio che preceda l'ascolto della cassetta, offre al ricercatore l'opportunità di osservarsi alle prese con i propri ricordi (Semi, 1985, 1992). Il successivo confronto con la trascrizione della registrazione consente di individuare la qualità e la quantità dei propri ricordi ed eventuali distorsioni e incoguenze. Questa forma di monitoraggio del proprio comportamento nel ruolo di conduttore di colloqui è parte integrante e condizione fondamentale di quella che all'inizio di questo lavoro ho presentato come didattica del colloquio.

Vorrei infine concludere con due caratteristiche che non dipendono solo dalla conoscenza teorica (indispensabile) e dal bagaglio culturale (altrettanto indispensabile) del ricercatore, ma appartengono alla sua personalità, al suo carattere, al suo modo di vivere. Mi riferisco a un atteggiamento di neutralità e di curiosità. Astenersi dall'esprimere giudizi non basta se il ricercatore non sa accettare visioni del mondo alternative alle proprie. Nel lavoro analitico non riuscire a mantenere un atteggiamento di neutralità nei confronti di tutto il materiale presentato dal paziente può comportare fissazioni, perseverazioni e *acting out*. Fortunatamente un ricercatore non corre questi rischi, ma se assume un atteggiamento giudicante, oltre a influenzare l'andamento del colloquio, lascerà il soggetto con un profondo senso di disagio; e nel colloquio di ricerca, come in quello clinico, sono le conseguenze quelle che contano (la prima regola del ricercatore è non nuocere al soggetto!). Un atteggiamento di curiosità e di desiderio di conoscere si manifesta nel saper ascoltare senza aspettative, nel non dare niente per scontato, nel non fidarsi della propria comprensione - non è detto che ciò che il ricercatore ha compreso corrisponda a quanto il soggetto intendeva dire -, nel voler approfondire ogni risposta prestando attenzione al più piccolo dettaglio, senza perdersi nei particolari ma avendo sempre ben presente l'unitarietà della persona.

Come nel colloquio clinico è importante tenere un atteggiamento positivo, «trovare qualcosa di valido perfino nelle caratteristiche più distruttive di un caso» (Shafer, 1983, p. 279), così nel colloquio di ri-

cerca un atteggiamento positivo si manifesta nella capacità di saper aspettare e rispettare i tempi del soggetto, nel saper attendere fiduciosamente che egli percepisca la nostra disponibilità ad accogliere ogni suo pensiero. Questo atteggiamento contribuisce a creare quell'atmosfera di sicurezza che consente al soggetto di comunicare anche pensieri non ancora concettualmente formati.

In questo senso il colloquio di ricerca può dunque diventare una buona palestra dove esercitare le proprie capacità empatiche, capacità che, pur in misura diversa, sottostanno anche alla conversazione spontanea e ovviamente al colloquio clinico.

BIBLIOGRAFIA

- BION, W.R., 1962, *Learning from experience*, Heinemann, London, (tr. it., *Apprendere dall'esperienza*, Armando, Roma, 1973).
- CANESTRARI, R., RICCI-BITTI, P.E. e CATERINA, R., 1995, *Psicodinamica dell'interazione nel colloquio clinico*, in TRENTINI, G. (a cura di), *Manuale del colloquio e dell'intervista*, UTET, Torino.
- CHIARI, S., 1975, *Il colloquio nella teoria e nella pratica psicologica*, Organizzazioni Speciali, Firenze.
- FREUD, S., 1888, *Ipnatismo e suggestione*, OSF, vol. 1, Boringhieri, Torino.
- FREUD, S., 1921, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, OSF, vol. 9, Boringhieri, Torino.
- GRICE, H., 1975, *Logic and conversation*, in Cole, P., Morgan, J.L. (eds.), *Syntax and semantics. Speech acts*, Academic Press, New York, (tr. it., *Logica e conversazione*, in SBISÀ, M. (a cura di), *Gli atti linguistici*, Feltrinelli, Milano, 1978.)
- KAYE, K., 1982, *The mental and social life of babies*, The University of Chicago, Chicago (tr. it., *La vita mentale e sociale del bambino*, Il Pensiero Scientifico, Roma, 1989).
- KORCHIN, S., 1977, *Psicologia clinica moderna*, Borla, Roma.
- LIS, A., VENUTI, P. e DE ZORDO, M.R., 1995, *Il colloquio come strumento psicologico*, Giunti, Firenze.

- MANGINI, E., 1993, *La suggestione, ieri e oggi*, «Psichiatria e Psicoterapia Analitica», 12, 3, pp. 193-205.
- MUSATTI, C., 1955, *La suggestione*, «Rivista di Psicoanalisi», 1, 3, pp. 23-36.
- ORLETTI, F., 1983, *Comunicare nella vita quotidiana*, Il Mulino, Bologna.
- ORLETTI, F. (a cura di), 1994, *Fra conversazione e discorso*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.
- PASSI TOGNAZZO, D., 1978, *Metodi e tecniche nella diagnosi della personalità*, Giunti-Barbera, Firenze.
- PIAGET, J., 1926, *La représentation du monde chez l'enfant*, Alcan, Paris (tr. it. *La rappresentazione del mondo nel fanciullo*, Boringhieri, Torino, 1966).
- ROSENTHAL, R., 1963, *Experimenter's attributes as determinants of subjects responses*, «Journal of projective techniques and personnel assessment», 27, pp. 324-331, (tr. it., *Il soggetto volontario*, in LUCCIO, R. (a cura di), *Soggetti e sperimentatori nella ricerca psicologica*, Il Mulino, Bologna, 1982).
- SACKS, H., SCHEGLOFF, E. e JEFFERSON, 1974, *A simplest systematics of the organization of turn-taking in conversation*, «Language», 50, pp. 696-735.
- SCHAFFER, R., 1983, *The analytic attitude*, Basic Books, New York (tr. it., *L'atteggiamento analitico*, Feltrinelli, Milano, 1984).
- SEMI, A.A., 1985, *Tecnica del colloquio*, Cortina, Milano.
- SEMI, A.A., 1992, *Dal colloquio alla teoria*, Cortina, Milano.
- SULLIVAN, H.S., 1954, *The Psychiatric Interview*, W. W. Norton & Company Inc., New York (tr. it. *Il colloquio psichiatrico*, Feltrinelli, Milano, 1967).
- THAKERAR, Y., GILES, H. e CHESHIRE, J., 1982, *Psychological and linguistic parameters of speech accommodation theory*, in FRASER, C. E SCHERER (eds.), *Advances in the social psychology of language*, Cambridge University Press, Cambridge.

¹ Nel colloquio di ricerca spesso la consegna iniziale è preceduta da una premessa che, circoscrivendo l'oggetto del colloquio, ha la funzione di ridurre sia il potenziale di ambiguità insito in ogni domanda sia eventuali divagazioni da parte del soggetto. L'esplicitazione

dell'oggetto di indagine e un'indicazione approssimativa della durata del colloquio (che a mio avviso non dovrebbe mai durare più di trenta, quaranta minuti con l'adulto e quindici, venti con il bambino) vengono così a costituire una cornice spazio-temporale funzionale sia

al ricercatore che al soggetto poiché costituisce un confine, seppure duttile, che separa l'interno del colloquio dall'esterno della vita privata dei due interagenti.

² A questa ricerca ha collaborato il dott. Marco Carafoli con la sua tesi di laurea. È tuttora in fase di elaborazione un'altra ricerca, in collaborazione con Cecilia Rossari, che indaga alcuni aspetti formali – i segnali discorsivi – delle domande e delle risposte in colloqui condotti con bambini e adolescenti.

³ Quando il quoziente è alto, come nel caso dei colloqui con i bambini, significa che non c'è quasi differenza tra il numero delle parole dette dal conduttore e quello delle parole dette dal soggetto.

⁴ Dal punto di vista psicoanalitico, a partire dai lavori di FREUD – *Ipnatismo e suggestione* (1888) e *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (1921) – la suggestione, da mezzo per modificare i sintomi, diventa, attraverso il suo intimo legame col transfert, il mezzo per recuperare la propria storia rimossa. MUSATTI (1955) fa risalire il fenomeno suggestivo alla rottura della barriera che isola e protegge le funzioni della fantasia da

quelle della realtà e che impedisce che un'immagine si trasformi in percezione. Questa barriera è pressoché inesistente nell'infanzia e questo fa sì che il bambino non si limiti a capire ma viva il linguaggio dell'adulto. Col transfert succede un fenomeno simile: è un po' come se questa barriera venisse meno. Solo l'interpretazione del transfert può impedire che diventi un transfert suggestivo altrimenti «il soggetto (come del resto qualche volta avviene) realizzerebbe le parole dell'analista al modo stesso che nelle esperienze di suggestione» (MUSATTI, 1955, p. 35). Recentemente MANGINI (1993) ha considerato il fenomeno suggestivo come appartenente sia al paziente che al terapeuta evidenziando gli aspetti di ricezione ed empatia insiti nella suggestionabilità e in particolare in quella particolare disposizione che ha il terapeuta a farsi suggestionare dal paziente. Questa può diventare una capacità se usata non solo come strumento regressivo ma anche conoscitivo da un terapeuta disponibile quindi a ricevere le proiezioni del paziente, senza però rimanerne intrappolato.

INTERMEZZO SUL SIGNIFICATO

Alberto Peruzzi

*Due punti
di vista
insaturi*

Le teorie del significato possono essere distinte in due classi, a seconda che adottino un punto di vista *esterno* o uno *interno* al sistema di rappresentazione che si suppone correli le espressioni linguistiche a ciò che esse denotano.

Nelle teorie che adottano il primo punto di vista (le teorie "esternaliste"), il riferimento (fissato socialmente o in altro modo) è la componente primaria del significato, i vincoli ambientali giocano un ruolo determinante, e sono le condizioni di verità (inter-soggettive o meno) a permettere di specificare il significato di un qualunque predicato (che basilarmente si manifesta come aggettivo, nome comune o verbo, in un linguaggio naturale quale l'Italiano).

Nelle teorie che adottano il secondo punto di vista ("internaliste"), la rappresentazione mentale è la componente primaria del significato, sono i processi cognitivi che giocano un ruolo determinante, e l'accento è posto sulla comprensione del significato come ciò che dovrebbe metterci in grado di stabilire quali siano le condizioni di verità di una proposizione qualunque¹.

I filosofi sollevano spesso tempeste in un bicchier d'acqua. E la suddetta contrapposizione fra punti di vista interno ed esterno ha negli ultimi tempi rischiato di dar luogo a un'ennesima tempesta del genere.

Di fatto la base da cui possiamo partire è l'esistenza di fenomeni semantici che si prestano a essere studiati seguendo il primo approccio e altri che favoriscono il secondo. Con ciò non intendo suggerire una più o meno conciliatoria teoria *double-face* del significato, secondo cui ci sarebbero due tipi di aspetti relativamente autonomi, quelli referenziali e quelli rappresentazionali, che la semantica deve tener presenti su base paritetica. Alla concreta pratica linguistica è indispensabile il *collegamento* tra i due tipi di fattori in gioco, non ciascuno di essi separatamente. Per questo diventa essenziale capire meglio, prima ancora dell'interfaccia ove si raccordano in un formato comune, l'intreccio cui danno luogo e in cui poi isoliamo, per via d'analisi, le due componenti; e ciò significa mirare al superamento di una contrapposizione metodologica che dura da molto tempo. Ma non si tratta solo di questo: l'attribuzione di una funzione primaria a un componente invece che a un altro (per esempio, agli aspetti comunicativi piuttosto che a quelli espressivi) veicola spesso ipotesi generali sulla *natura* del linguaggio e dei fenomeni mentali in senso lato. Tale attribuzione si è spesso accompagnata a un qualche "programma" filosofico – anzi, nel nostro secolo ha perfino finito per determinare quale doveva essere il ruolo della filosofia.

Per citare un caso emblematico, la controversia che si è accesa negli anni Settanta tra semantica modellistica (*model-theoretic semantics*) e semantica del ruolo concettuale (*conceptual-role semantics*) non tanto si incentrava sull'uso di diversi strumenti formali e sui diversi criteri di adeguatezza esplicativa, quanto coinvolgeva programmi di ricerca a lungo raggio, che investivano la definizione stessa del significato e il posto del linguaggio nell'esperienza umana.

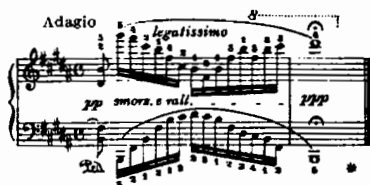
All'interno delle scienze cognitive, quella controversia ha oggi assunto altre forme, senza che in realtà

si sia raggiunto una soluzione convincente del problema che era all'origine, cioè il problema di come si raccordino condizioni "strutturali" (inerenti all'organizzazione dinamica dei significati in *campi*) e condizioni di verità. Da un lato logici e linguisti hanno orientato altrove le loro pretese territoriali, dall'altro sono entrati sulla scena i *computer-scientists*, mentre nuovi lidi, meno freddamente specialistici, ma più decadenti, stanno negli ultimi anni attraendo molti filosofi del linguaggio, attraverso la popolarità di una peculiare sintesi fra ermeneutica europea e pragmatismo americano.

In realtà, la separazione tra i due tipi di fattori su cui rispettivamente insistono l'approccio internalista (intensionalista e centrato sul sistema cognitivo) e quello externalista (referenzialista e, in definitiva, ecologico), non è poi così netta; e come ho già suggerito, si possono nutrire dubbi sulla stessa separabilità di componenti interne ed esterne alla semantica. Il contenuto mentale corrispondente a un enunciato *E* del linguaggio *L* porta in qualche modo iscritta in sé la traccia di *come* è stato acquisito il significato delle parole che compongono *E* e quindi ingloba sia parametri culturali (che sono inerenti al formato macro-strutturale delle informazioni) sia ancora referenziali deitticamente fissate, per quanto mutevoli (che sono inerenti ai sistemi d'accesso e alla loro microstruttura). Da un lato, il significato di *E* non si attiva se non grazie a specifiche risorse proprie della mente, della sua architettura gerarchica e dei meccanismi operativi con cui tale architettura si manifesta nel comportamento. Dall'altro, il significato di *E* non si attiva se non grazie a specifiche proprietà locali e globali dell'ambiente fisico, del *medium* che veicola le informazioni, ecc. Nessuno di questi due insiemi di condizioni necessarie è sufficiente all'instaurazione del significato.

Se è così, è difficile non nutrire il sospetto che

molte delle attuali polemiche in filosofia del linguaggio concernenti proprio la contrapposizione fra il punto di vista interno e il punto di vista esterno siano un'altra tempesta in un bicchier d'acqua. Ma le questioni che ci stanno di fronte in semantica sono troppo serie per indulgere a vezzi provocatori e a un'ulteriore meta-polemica.



Quel che conta è circoscrivere i problemi che s'incontrano nel tentativo di spiegare come certe prestazioni linguistiche siano possibili, e quindi risolverli. A questo scopo non serve adottare una semantica a doppio binario (aspetti interni + aspetti esterni) o addirittura a triplo (semantica pura + fattori causali + aspetti pragmatici). L'analisi del significato (come intensione) a tre componenti, che anch'io ho in precedenza suggerito² mirava esclusivamente a far vedere quanto poteva essere arricchito un certo tipo di teorie, come quelle che sotto vario nome ("reti semantiche", "postulati di significato", [...]) ripropongono il modello elaborato da Jerrold Katz, a partire dal 1964, prima di respingerle come inadeguate perché incapaci di cogliere aspetti del significato che risiedono proprio nell'intrinseco intreccio di fattori interni ed esterni (seppure un intreccio governato ancora da *principi*). È chiaro che quando un fenomeno sfugge a una teoria, si possono sempre aggiungere ipotesi *ad hoc* che "coprono" il fenomeno in questio-

ne, consentendo di mantenere la teoria invariata o di modificarla in modo inessenziale. Così facendo, però, non si guadagna alcuna *integrazione* sistematica del fenomeno in esame con quelli che formavano il dominio proprio della teoria. Con questo intendendo dire che i problemi di fondo erano altri da quelli che il progressivo arricchimento del modello di Katz pur consentiva di affrontare.

Proprio in vista di un superamento dell'idea della semantica come risultante da successive aggiunte di parametri restrittivi, vorrei pertanto delineare in modo succinto alcuni aspetti di un'alternativa che si caratterizza per l'impiego di mezzi formali diversi sia dalla teoria degli insiemi che fa da sfondo a molti lavori di filosofia analitica, sia dai modelli computazionali che sono stati usati in numerosi studi di intelligenza artificiale, specificamente nelle aree che vengono indicate come *language understanding* e *knowledge representation*. Non entrerò tuttavia nei dettagli formali con cui, nel suo complesso, l'alternativa che propongo si può e si deve precisare al fine di dar corpo alle osservazioni che seguono³.

Da un punto di vista filosofico, si tratta di un progetto che in *Noema*⁴ ho definito *neo-fenomenologico*, ma non ritengo indispensabile questa auto-collocazione per valutare le idee che saranno presentate. Quanto qui sostenuto sta o cade autonomamente, rispetto alla cornice che ho tracciato in *Noema* – anche se questa separazione fa perdere di vista alcune coordinate teoretiche che continuo a considerare importanti⁵. Matematicamente parlando, invece, ciò che contraddistingue quest'impostazione della semantica è l'impiego della teoria delle categorie, non in funzione sussidiaria, bensì come vero e proprio *organon* finalizzato a eliminare l'attrito attualmente perdurante fra logica e *computer science*, allorché si tratta di formalizzare l'analisi del linguaggio naturale.

Dai limiti delle teorie del significato nel quadro della filosofia analitica...

Piuttosto che dilungarmi nell'elencare le varie caratteristiche del tipo di filosofia che sta dietro alla teoria del significato che mi accingo a proporre, lascerò che tali caratteristiche emergano una alla volta, via via che l'argomentazione si sviluppa.

Allo scopo di mostrare ciò che in questa prospettiva viene accolto e ciò che viene respinto della filosofia analitica, conviene ricordare i due punti chiave della tradizione che si richiama a Frege:

F.1) il principio secondo cui abbiamo accesso al pensiero attraverso e solo attraverso la sua manifestazione linguistica

F.2) il principio del rispecchiamento tra struttura del pensiero e struttura logica dell'enunciato.

Ne scende immediatamente la tesi che l'analisi del linguaggio è necessaria (per F.1) e sufficiente (per F.2) per afferrare *ogni* componente del pensiero. Di conseguenza, il posto della logica viene a essere centrale per la filosofia come metariflessione (chiarificatrice) sui nostri pensieri, perché la struttura del linguaggio è di natura logica. Accanto a quest'argomento c'era poi il fatto che tutte le teorie matematiche presuppongono la logica, e, kantianamente, qualunque conoscenza voglia dirsi scientifica deve poter essere formulata in linguaggio matematico.

Esporrò tre tipi di considerazioni che contrastano con tale quadro.

A) I pensieri sono il *risultato* dell'attività della mente/cervello e le modalità di quest'attività sono *rilevanti* nella costituzione dei pensieri, ma tali modalità sono realizzate nel funzionamento *parallelo* di vari moduli (a loro volta composti da innumerevoli "agenzie" cognitive). La più parte di tali moduli non dipende dal linguaggio. Gli enunciati sono una rap-

presentazione sequenziale che *dimentica* forzatamente tale funzionamento parallelo e che, anche ammesso che la costituzione dei pensieri sia ricorsiva quanto ricorsiva è la sintassi, la forma linguistica non è in grado di restituire fedelmente l'intreccio di processi semantici o sub-semantici che rendono possibile l'uso del linguaggio (possiamo provare a esplicitare verbalmente quest'intreccio, ma ciò, anche se avesse successo, toglierebbe funzionalità al linguaggio, come se un ciclista si mettesse a descrivere tutti i processi fisiologici coinvolti nel moto delle sue gambe mentre pedala: non vincerebbe una corsa; o come se volessimo tradurre le relazioni armoniche di un brano musicale in un insieme di sequenze monodiche – essendo soltanto consecutive, non avrebbero lo stesso effetto sonoro. Ovviamente, ci sono ottime ragioni per i tre caratteri del simbolismo verbale: sequenziale (l'ordine della frase è lineare), discreto (digitale, non analogico, infatti le parole non sono né icòne né curve deformabili con continuità) e ricorsivo (la grammaticalità di una stringa di parole e la composizione dei loro significati sono basate su algoritmi – anche se i prodotti che ne risultano non sono riducibili esclusivamente a questi algoritmi). Ma qui non è in questione l'utilità o, se volete, la necessità di un linguaggio per render possibile la rappresentazione e la comunicazione di pensieri; si tratta, bensì, di valutare l'adeguatezza di un metodo, quello analitico, nei confronti della molteplicità di ingredienti che stanno a fondamento della capacità semantica.

Tale adeguatezza è particolarmente problematica allorché ci si rende conto che la considerazione delle strutture cognitive non linguistiche che *mediano* il rapporto tra parole (enunciati) e cose (fatti) è indispensabile per arrivare a una comprensione soddisfacente dell'abilità linguistica, nell'uomo o in qualunque altro sistema, naturale o artificiale. Per quel

che riguarda *homo sapiens*, gli elementi basilari del rapporto linguaggio/pensiero sono due:

I) la connessione tra funzione ideativa (intrasoggettiva) e funzione comunicativa (intersoggettiva), connessione assente o limitatissima in altre specie; e

II) la manipolabilità dei segni (svincolo dallo stimolo attuale, che poi consente l'*epoché*, cioè la sospensione fenomenologica basilare della credenza e del riferimento attuale), sia sul piano sintattico sia sul piano semantico (duplice creatività).

Dando la priorità ora all'uno ora all'altro elemento, a seconda dei diversi orientamenti, la filosofia analitica si è proposta come uno studio del linguaggio in cui questi due elementi sono indagati al livello delle loro manifestazioni effettive nell'uso linguistico (sia esso l'uso ordinario di un linguaggio naturale o l'uso tecnico di un linguaggio formalizzato). Ma se ciò che si cerca sono i *fondamenti* di codeste manifestazioni, il risultato di una simile indagine è soltanto un'archeologia sincronica della superficie semantica. In vista della soluzione dei diversi problemi che, all'interno della tradizione analitica, sono stati messi in evidenza riguardo al significato, mi sembra ovvio che un'archeologia del genere non rende possibile alcun progresso nella nostra conoscenza delle condizioni di possibilità del significato. (Per certi wittgensteiniani questa non è una difficoltà, perché il compito dell'analisi non è scientifico, bensì terapeutico[...], ma perché una terapia funzioni e un'altra no non viene con ciò spiegato – dopotutto, potrebbe trattarsi di un effetto placebo, in cui i filosofi sono maestri.) Per quanto concerne la sintassi, è stato Noam Chomsky a trarre per primo un'analoga conclusione, impostando una teoria delle grammatiche formali, biologicamente fondata. Ma sono ormai ben note le difficoltà incontrate sul piano della semantica dai vari tentativi legati al progetto chom-

skiano di una grammatica universale. Quanto sto suggerendo è che tali difficoltà dipendono dal fatto che la comprensione semantica è multilineare, mentre la sintassi non lo è, e che questa multilinearità è direttamente associata al funzionamento in parallelo di più moduli cognitivi, senza che ciò escluda un'indagine del contributo *specifico* di ciascun modulo al risultato finale: di nuovo, non siamo costretti a consolarci con una tassonomia pragmatica dell'uso.

B) Le considerazioni precedenti possono essere interpretate dal filosofo analitico come l'ennesima ricaduta nello psicologismo, che lo stesso Frege e Husserl si impegnarono a confutare, e tale confutazione, si dice, fu portata a termine con successo. Qui ci sarebbe da raccontare una lunga storia. Per riassumerne il senso: i) la psicologia cui si riferivano Frege e Husserl non era la psicologia cognitiva di oggi; ii) la confutazione che essi dettero dello psicologismo può essere impugnata; iii) molte delle analisi fenomenologiche di Husserl possono essere considerate parte della psicologia a pieno titolo; iv) la stessa psicologia della *Gestalt*, fenomenologicamente orientata, ha contribuito a evitare l'equivoco secondo cui l'analisi delle modalità costitutive del pensiero sia l'anticamera di una qualche "riduzione" della certezza della logica a idiosincrasie personali.

Il problema è piuttosto come spiegare l'emergenza, da fatti naturali, di fatti formali (strutture logiche, ecc.). E questo è anche un problema filosofico, in quanto non si può accettare la confutazione della fallacia naturalistica (nessun "valore" può derivare da, o essere fondato su, un fatto: si tratti di valore conoscitivo, logico, etico o estetico) e allo stesso tempo parlare di emergenza: se questa avviene non a caso, ma sotto certe condizioni specificabili, i valori diventano in un certo senso proprietà "naturali" (per quanto la loro emergenza sia peculiare). D'altro lato

non si può negare che sia una fallacia e allo stesso tempo non impegnarsi a dar conto di come preservare un ruolo alla nozione classica di "trascendentale". Qualunque sia il suo *status* ontologico, il piano che Kant chiamava "trascendentale" entra dopotutto in gioco allorché si tratta di specificare le condizioni di possibilità dei significati, se si vuole conservare almeno la sensatezza (per noi uomini) dell'indagine epistemologica, che è intrinsecamente autoreferenziale.

Ma questo non vuol dire che se il problema è filosofico, non è per ciò stesso meno scientifico: bisogna tener presente il fatto che dai tempi di Kant, e anche dai tempi di Frege e Husserl, si è sviluppata una scienza cognitiva di cui l'IA è una componente imprescindibile. E l'IA può ben esser considerata una epistemologia sperimentale. Si tratta dunque di vedere quali architetture sistemiche funzionano e quali no per produrre risultati analoghi a quelli della capacità linguistica e logica dell'uomo in certe aree ben definite (*problem solving*, ecc.). Qui si può anticipare che il funzionalismo, per il suo carattere anti-naturalistico, è l'ultima spiaggia dei filosofi analitici che intendono preservare l'eredità di Kant, Frege e (tardivamente) Husserl. Purtroppo, ampi settori dell'intelligenza artificiale hanno preteso di legittimarsi proprio in termini funzionalistici, con ciò generando le legittime e devastanti critiche di numerosi filosofi (*in primis*, Hubert Dreyfus e John Searle).

C) Non si può non riconoscere la centralità della dimensione della *genesì delle strutture*, cioè, nel nostro caso, dello *sviluppo psico-logico*, come fonte di dati per decidere questioni teoriche in ambito semantico. Ad esempio, la competenza percettiva che si manifesta già negli stadi preverbalì della crescita del bambino rivela una straordinaria attività di categorizzazione (e "tipizzazione", in senso logico), che giustifica l'attribuzione al bambino di pensieri, indi-

pendentemente dalla sua capacità espressiva mediante frasi. Anzi, è arduo pensare che questa capacità possa esplicitarsi con successo indipendentemente da un substrato cognitivo non linguistico (ecco cosa effettivamente dovrebbe scaturire dalla disamina del *Gedankenexperiment* di Searle, incentrato sulla "Stanza Cinese"). Ciò non intende in alcun modo sminuire i molteplici ruoli della combinatoria sintattica, quale i) base per la scomposizione e il riassetto in sequenze diverse delle stesse unità di significato, ii) innesco dell'immaginazione, iii) condizione del riferimento a entità non attuali e a situazioni controfattuali, iv) supporto della creatività semantica (metafora ecc.). Ma si tenga presente che c'è ormai un'ampia letteratura sul carattere non direttamente verbale della memoria e sull'influenza di fattori non verbali sulla stessa memoria semantica⁶.

Poco fa, ho espresso alcune riserve in merito alla cesura ontologica che, dopo Frege, anche Husserl stabilisce tra logica e psicologia: per cui, da un lato avremmo il significato e la verità di un enunciato, dall'altro l'insieme dei *processi* naturali mediante i quali significato e verità sono conseguiti. E in precedenti lavori ho avuto modo di esprimere altre riserve sulla ripresa dell'impostazione fenomenologica lungo le linee tradizionali⁷. Tutte queste riserve non devono però indurre a credere che il progetto di una teoria degli schemi esperienziali che stanno alla base della capacità semantica sia da respingere *in toto*.

Un mio lavoro del 1981 era provocatoriamente intitolato "Logica, semantica, fenomenologia"⁸, per manifestare il senso del percorso non-tarskiano (la celebre silloge di scritti di Tarski pubblicata nel 1956 si intitolava *Logic, Semantics, Metamathematics*) che l'analisi del significato degli operatori logici assume nel quadro di un approccio che, come quello fenomenologico, pone al centro la dimensione costi-

tutiva dell'oggettività del significato e della verità. Ciò non mirava in alcun modo a presentare una tale impostazione come antitetica a quella tarskiana: si trattava semmai di integrare il senso esplicativo della semantica tarskiana, soddisfacendo un'esigenza di cui prima Rudolf Carnap, poi Giulio Preti e infine Hartry Field si erano fatti portavoce (in modi alquanto diversi, *ça va sans dire*). In tale articolo cerca-vo di individuare una delle differenze più profonde che separano Husserl da Kant, ma che al contempo fanno di Husserl un kantiano più radicale di Kant stesso. E osservavo: «Il senso autentico della kantiana "critica della ragione non consiste nell'accettare le scienze come *quid facti*, per poi speculare sui loro fondamenti d'oggettività con sofisticate indagini metateoriche, perché così si finisce per fare di una scienza una mera tecnica combinatoria. La logica e la matematica cadono nel pericolo di quest'estraniamento allorché presuppongono nella pratica una particolare trascendenza delle entità astratte, postulando cioè come *dote* delle entità che sono invece costruzioni, reiterabili di principio. [...] [Lungo la strada verso la metateoria] la logica avrebbe dimenticato, dunque, la polarità soggettiva della validità» (p. 73).

Ma *quali* sono le condizioni di possibilità della capacità logica che è tipica della mente umana? Dove cercarle? E con quali mezzi teorici descriverle adeguatamente? È proprio in una risposta diversa da quella di Husserl che si caratterizza il tipo di percorso che propongo – un percorso che pure eredita la posizione primaria dell'intenzionalità e delle sue strutture. La ragione è che proprio se ci misuriamo nel tentativo di far rivivere l'impostazione fenomenologica data al problema dello *status* della validità logica e dell'identità dei significati, si può cominciar a dubitare sempre di più che un atteggiamento puramente descrittivo della struttura degli atti che conferiscono senso alle

espressioni simboliche (verbali e non) sia la via giusta per *spiegare* tutta una serie di fenomeni cognitivi⁹. Innanzitutto, occorre identificare quelle risorse che soggiacciono sia alla nascita della logica formale come *corpus* di tecniche dimostrative/definitorie che da un secolo a questa parte ha cambiato la faccia della matematica e della linguistica teorica, sia alla nascita della semantica, come teoria *costruttiva* del significato e della verità. Le condizioni di possibilità della logica sono sì da cercare nell'architettura del soggetto conoscente ma sono anche da cercare nelle caratteristiche reali (*naturali*) del mondo fisico – che non è semplicemente una rappresentazione-di-mondo (vedi invece Ray Jackendoff) ma neppure la *praxis* del Mondo-della-Vita, o l'Esistenza: per il semplice motivo che è da spiegare *come tutto ciò sia stato e sia possibile*.

...all'integrazione di semantica e cognizione nel quadro fenomenologico-categoriale

Il corpo umano (e non solo il cervello) è il supporto materiale in cui tale architettura cognitiva si manifesta e si sviluppa. Il nostro corpo è *parte* del mondo fisico, e il problema è appunto capire come questa "partecipazione" possa attuarsi, senza rinunciare al riconoscimento dell'autonomia delle relazioni logico-semantiche. È ovvio che il mondo di oggetti macroscopici con cui interagiamo normalmente (bicchieri, mele, pettini, treni, [...]) ha caratteristiche che ne fanno qualcosa *di più* di un semplice aggregato di atomi. Ed è altrettanto ovvio che la verità (o meno) di "la seta è una fibra vegetale" non si riduce ai processi neurofisiologici che ci consentono di "afferrare" il pensiero espresso dall'enunciato. Ma il punto è allora capire come, in tutti e due i casi di ovvietà, questo qualcosa di più poggi su quel qualcosa di meno: se ad esempio la gravità fosse sulla Terra dieci⁹ volte maggiore di com'è, non esisterebbe nessuno di tali oggetti, [...] e neanche noi con la tipica attività intenzionale che ci è propria.

Quest'ultima osservazione è meno estrinseca di quanto sembri. Le radici dell'intenzionalità sono in ultima analisi cosmologiche, vanno cercate in quella gerarchia di sistemi sempre più complessi e differenziati resa possibile dall'evoluzione dell'universo. (Quelli di voi che a questo punto stanno pensando che ho intenzione di condurli verso un'altra forma ancora di olistismo dovranno attendere indefinitamente, perché l'esito cui intendo giungere è di tipo molecolare, non olistico¹⁰.) D'altra parte è facile capire che dobbiamo arrivare a spiegare nei dettagli come sia possibile questo radicamento naturalistico dell'intenzionalità senza minare la ricchezza semantica che deriva dalla relativa separabilità del pensiero dalle sue basi fisiche – una ricchezza che, peraltro, non segue linee arbitrarie di sviluppo. È un lungo cammino che la teoria degli schemi esperienziali si propone di percorrere coerentemente e che in parte è già stato percorso grazie ai contributi di vari studiosi¹¹, i quali hanno cercato di abbattere proprio quel dualismo di componenti interne ed esterne da cui siamo partiti.

In quest'occasione, vorrei solo far notare che, entro la cornice di tale ripresa e sviluppo di tematiche fenomenologiche, l'aggancio con almeno *alcuni* aspetti dell'impostazione data da Jean Piaget all'indagine epistemologica diventava quasi scontato. Sebbene la critica rivolta da Piaget alla fenomenologia delle essenze cogliesse nel segno, si lasciava al contempo sfuggire l'opportunità di ricordare una classificazione eidologica degli schemi, come invariante, alla gerarchia di strutture che si realizza nel corso dello sviluppo cognitivo. In realtà, anche se Piaget non ha mai fornito un'analisi soddisfacente dello sviluppo della logica, la sua ricerca aiutava a rendersi conto che la logica, così come il linguaggio, poggia su una piattaforma di *azioni*, intrinsecamente ancorate alle proprietà dello spazio fisico e alle mo-

dalità della sua strutturazione cognitiva. Sebbene non sia più sostenibile la visione stadiale che Piaget proponeva per lo sviluppo in tutto il suo complesso e, come ha ben argomentato Annette Karmiloff-Smith¹², occorra tener conto di processi di modulizzazione che operano su scala più ridotta degli "stadi", la prospettiva piagetiana orientava giustamente alla ricerca degli schemi che governano l'organizzazione modulare/stadiale; e ciò puntava senz'altro non nella direzione di un idealismo trascendentale ma in quella di un naturalismo dialettico¹³.

Ora, nella misura in cui un simile naturalismo è ancorato alle evidenze fenomenologiche soggiacenti al linguaggio, che si articolano in *schemi d'oggetto* e *schemi d'azione* (collocandosi al livello delle interazioni spaziali), non si può che volgersi direttamente a esplorare le conseguenze derivanti dal porre la topologia a fondamento della cognizione. Certo, non poteva trattarsi della topologia generale (insiemistica), con tutte le sue "patologie". Si tratta, piuttosto, della topologia differenziale e della topologia algebrica relative a due e tre dimensioni; ma occorre integrare gli strumenti offerti da tali discipline con una rinnovata analisi morfologica del rapporto parte/tutto, precisandolo formalmente attraverso l'abbandono dell'idea tradizionale di *punto*. L'obiettivo è quello di stabilire se e come le conoscenze raggiunte in questo modo possano *vincolare* le proprietà semantiche e la genesi stessa delle strutture logico-linguistiche. Se nel caso della topologia algebrica il panorama di studi in tal senso è alquanto esiguo, nel caso della topologia differenziale c'era già la concezione avanzata da René Thom sulla base della teoria delle catastrofi (una branca della topologia differenziale, incentrata sulla classificazione di certe singolarità). E nel caso del rapporto parte/tutto, c'era la vasta produzione nel solco della mereologia.

Purtroppo, nel caso della *mereologia*, i gravi limiti dell'impostazione derivavano da un formalismo ancora eccessivamente legato al paradigma insiemistico, noncurante della concretezza inerente alla topologia algebrica, mentre i limiti dell'approccio di Thom (sia propriamente teorici sia filosofici) erano in parte rilevante dovuti alla mancanza di considerazione tanto per gli aspetti *costruttivi* del pensiero quanto per la logica contemporanea nel suo complesso. La presenza di questi limiti induce pertanto a prospettare una soluzione diversa, in cui

- i) è ancora possibile rappresentare la "base", di natura essenzialmente topologica (differenziale e algebrica) della semantica;
- ii) è disponibile un linguaggio-quadro molto più flessibile di quello offerto dalla matematica classica, e in particolare dalla teoria degli insiemi, allo scopo di descrivere in modo intrinseco la dinamica delle strutture coinvolte nella cognizione.

C'è un simile linguaggio? Sì, è il linguaggio della teoria delle categorie¹⁴. Anzi, solo in termini categoriali si riescono a cogliere i collegamenti strutturali fra topologia algebrica e logica. Ma di nuovo il panorama di studi in tal senso è pressoché deserto, specialmente per quanto concerne le applicazioni degli strumenti offerti dal linguaggio categoriale alle scienze cognitive. I primi lavori che si muovono in questa direzione sono alcuni saggi di John Macnamara, Gonzalo Reyes, Marie La Palme Reyes e di chi scrive¹⁵. Ed è appunto a questo stadio della ricerca che si colloca il presente intermezzo. In un certo senso, il compito della semantica odierna sarebbe molto più semplice se ci si potesse limitare a descrivere, criticare e migliorare quel che altri hanno fatto all'interno del paradigma incentrato sui principi F1) e F2), co-

me del resto sarebbe più semplice se la teoria verso cui ci stiamo muovendo l'avessimo già in mano rifinita in tutte le sue parti.

Ebbene, un'impostazione simile (neo-fenomenologica e categoriale) può a buon diritto essere considerata *realista*. Ma ci sono molte specie di realismo: almeno tante quante i diversi modi che i filosofi hanno elaborato per negare il realismo! In una precedente occasione ho suggerito il termine "realismo fibrato" per caratterizzare il tipo particolare di realismo che fa da cornice all'indagine semantica come su delineata, ma qui non è il caso di entrare nel merito di quel che "fibrato" significa¹⁶. Ciò che adesso preme far notare, senza entrare in dettagli tecnici, è il legame dell'opzione realista (in merito al significato e alla verità) con l'opzione naturalista (in merito alle "radici" delle strutture cognitive e ai loro "frutti"). Questo legame è importante di per sé, ma è importante anche perché, in primo luogo, evidenzia la maggior libertà di manovra consentita in semantica dall'apparato categoriale e allo stesso tempo i maggiori vincoli che si possono imporre sui rapporti tra potenza deduttiva della logica, capacità espressiva del linguaggio, varietà delle esperienze percettive, e schemi d'oggetto e d'azione; e infine perché ci consente di uscire dal quadro puramente meta-linguistico in cui per lo più è stato collocato fino ad oggi il realismo.

A questo proposito, da più parti si è sostenuto (e Charles Parsons lo ha ribadito di recente) che, sotto il profilo logico, il realismo comporta l'adozione del principio del terzo escluso e la legittimità di definizioni impredicative. Per quanto si tratti di un tipo di considerazioni riferite prevalentemente alla filosofia della matematica, l'argomento è rilevante per il realismo scientifico in generale, dato il ruolo centrale della matematica nelle scienze naturali e ormai anche in

quelle cognitive. Tuttavia, lo studio di quelle particolari categorie che si chiamano "topoi" ha mostrato che è falso che il terzo escluso sia implicato dall'opzione realista, quando *descriviamo* oggetti che variano con continuità (per esempio, sugli "aperti" di uno spazio topologico); e ciò continua a valere quando si tratta di uno spazio "senza punti", come quello che risulta necessario per la trattazione degli schemi spaziali d'oggetto e d'azione. Resterebbero le definizioni impredicative. Cioè sarebbe richiesta la legittimità di definire un qualche oggetto a nel modo che segue:

$$a = \bigcap_{i \in I} A_i$$

ove $A_i = \{x: P(x)\}$, per qualche proprietà P .

(Ad esempio, se a è Napoleone e A_i è l'insieme dei generali francesi famosi nell'anno i , per $i > 1805$, Napoleone è – probabilmente – l'unico che appartenga a tutti questi insiemi, ma se questi A_i sono composti di generali francesi famosi, allora Napoleone è presupposto da ciascuno di questi insiemi e non sembrerebbe corretto dire che viene definito a partire da essi, pena un circolo vizioso. Analogamente, la radice quadrata di 2 si definisce come il massimo confine inferiore di tutti gli insiemi di numeri il cui quadrato è maggiore o uguale a 2.) Ora, è chiaro che in un universo di discorso in cui gli oggetti non sono caratterizzati dai loro "elementi" (globali),¹⁷ l'impredicatività necessita di essere ripensata, proprio in vista del fatto che la nozione di oggetto cui intendiamo riferirci nella teoria degli schemi esperienziali non è concepita insiemisticamente. Basti *considerare*, in teoria delle categorie, la definizione del prodotto $a \times b$ di due oggetti a e b come "universale", cioè in termini di aggiunzioni (vedi nota 14). Qui, come nei casi d'interesse semantico cui si rivolge la teoria degli schemi, l'impredica-

tività può esser "localizzata", in conseguenza di principi strutturali. Per esempio, se gli oggetti sono i sottinsiemi chiusi di uno spazio X , si ha la chiusura garantita rispetto a intersezioni arbitrarie, come nella definizione precedente di a , ma se procediamo costruttivamente bisogna che l'identificazione dello spazio ambiente X sia ancorata a vincoli opportuni. Si potrebbe anche aggiungere che esistono categorie che corrispondono a costruzioni predicativiste – come le categorie "contestuali" relative alla teoria dei tipi di Per Martin-Löf. Ma il punto è se la nozione stessa di categoria o ancor più la nozione di costruzione universale, per descrivere la quale abbiamo bisogno delle categorie, possono in generale essere ricostruite secondo le linee tradizionali del predicativismo. E al riguardo è lecito nutrire seri dubbi. Anche per uscire da una difficoltà del genere, che ha immediate ripercussioni sulla composizionalità del significato, ho recentemente proposto l'idea di un "olismo locale"¹⁸. Quest'idea incorpora un'ovvia ammissione di costrutti impredicativi, che però sono ristretti all'universo di discorso U di volta in volta considerato, i cui principi costruttivi sono esternamente vincolati a un meta-universo U' , in modo tale da risultare del tutto predicativi relativamente a U' .

Quanto al legame tra realismo e naturalismo, Clifford Hooker ha recentemente sostenuto¹⁹ che il realismo è naturalista, nel senso che la cognizione è una capacità evolutasi nel tempo, cosicché cosciente e conosciuto sono causalmente relati.

Non è un caso che, a sostegno della tesi secondo cui "the world is a natural unity", Hooker si rifaccia a naturalisti come Piaget, Lorenz e Waddington. In effetti, anche se di per sé il realismo non implica il naturalismo (basti ricordare la posizione sostenuta da Platone al riguardo), l'istanza anti-antropocentrica fatta valere dal naturalismo fornisce secondo

Hooker quella che in fin dei conti è l'unica seria via per argomentare a favore del realismo. Del resto gli stessi autori su menzionati hanno cercato di dar corpo nelle loro indagini scientifiche all'idea che il naturalismo sia la migliore *spiegazione* della dinamica cognitiva della scienza. A differenza di Hooker non vedo però nel verificazionismo (o in qualunque altra specifica metodologia) un vizio antropocentrico in contrasto col naturalismo. Se riconosciamo con Lorenz la molteplicità di epistemologie implicite nell'architettura di ciascuna specie animale, non siamo costretti a concepire esclusivamente quelle umane come procedure propriamente "cognitive", nonostante gli altri animali non dispongano del linguaggio verbale. Verità e razionalità restano per noi quello che sono per noi, ma non siamo staccati dallo sfondo come personaggi di commedie diverse, su un palco che acquista forma solo nel momento in cui *noi* recitiamo la nostra commedia. Siamo parte dello stesso sfondo. E con noi lo sono gli arnesi concettuali con cui fabbrichiamo per *bricolage* le nostre procedure di verifica.

Per riassumere le considerazioni fin qui svolte, possiamo dire che una simile concezione naturalistica, basata sull'intreccio di fattori interni ed esterni *ha* effetti sul problema del significato. Ma quali sono questi effetti? Innanzitutto, l'asse metodologico viene a spostarsi dalla logica a una teoria categoriale degli schemi esperienziali, incentrata sul concetto di "costruzione universale". A ciò si accompagna il recupero dell'irriducibilità del concetto di funzione a quello di insieme, andando così incontro a esigenze ripetutamente sottolineate da linguisti e informatici.

Questi due elementi innovativi contribuiscono a far sì che le stesse nozioni centrali della logica e della linguistica subiscano una ricollocazione più decentrata, entro l'assetto del campo di forze epistemiche,

corrispondendo a un incremento di capacità esplicativa nei confronti di fatti altrimenti inscrutabili. In ultima analisi, l'indagine sui fondamenti della semantica che ne emerge viene a essere un altro capitolo nella storia di "assorbimenti" di questioni filosofiche da parte della scienza. A sua volta, il fatto che le precondizioni del significato siano di carattere cosmologico ha una notevole ricaduta sulla stessa problematica della filosofia contemporanea, mentre il fatto che in questo modo le nozioni di "interno" ed "esterno" non cadano più in un vuoto ontologico comporta dei vincoli sulle modalità della loro realizzazione epistemica, e questi vincoli sono proprio ciò che consente di uscire dal *loop* di linguaggio-meta-linguaggio-linguaggio- [...]. La gamma delle rappresentazioni mentali possibili ha radici referenziali che, per la loro schematicità, consentono l'astrazione e, attraverso questa, l'inglobamento del riferimento nella stessa dimensione rappresentazionale, senza al contempo impedire che tale processo, nel suo insieme, faccia parte dell'arredamento di una natura in divenire.

1 Si noti che è possibile anche reinterpretare la verità internamente, continuando a renderla prioritaria nei confronti della determinazione del significato.

2 Vedi *Universali semantici: un magazzino irreperibile?*, in «Studi di Grammatica Italiana», 11, 1982, pp. 29-41.

3 Il lettore interessato può a questo scopo considerare il mio saggio *Constraints on Universals*, in R. CASATI, B. SMITH (a cura di), *Philosophy*

and the Cognitive Sciences, Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna, 1994, pp. 357-370.

4 A. PERUZZI, *Noema. Mente e logica attraverso Husserl*, F. Angeli, Milano, 1988.

5 Insistere sull'impossibilità di trascurare ulteriormente l'eredità di Husserl era utile e interessante negli anni Settanta. La mia tesi di laurea del 1974 su significato e riferimento nella semantica contemporanea si concludeva con un capitolo sulla fenome-

nologia del linguaggio: ciò era a dir poco abbastanza "strano" per chi allora si muoveva nel solco della filosofia analitica e utilizzava i metodi della logica matematica per trattare formalmente i problemi posti dalla semantica dei linguaggi naturali; ma oggi che Husserl è tornato di moda, è come sfondare una porta aperta; nel frattempo ci siamo anche resi conto che buona parte di ciò che Husserl diceva di giusto sul significato si può dir meglio in altro modo (il tempo non passa invano), e che ci sono dei fatti logico-linguistici preclusi a una spiegazione puramente fenomenologica.

6 Cfr. T. SHALLICE, *From Neuropsychology to Mental Structure*, Cambridge University Press; tr. it., *Neuropsicologia e struttura della mente*, Il Mulino, Bologna, 1990.

7 *Towards a Real Phenomenology of Logic*, in «Husserl Studies», 6, 1989, pp. 1-24.

8 In «Antologia Vieusseux», 61-62, 1981, pp. 71-82.

9 A dire il vero, Husserl prospettava anche una fenomenologia genetica, non puramente descrittiva, di tali atti, ma in pratica quel che così si ottiene è solo di spostare un po' più in là la descrizione opportuna, raccordando poi fra loro questi diversi spaccati fenomenologici, come in una galleria di stampe - che rischia troppo di somigliare a

quella di Escher...

10 Come ho cercato di argomentare in *Holism: the Polarized Spectrum*, in «Grazer Philosophische Studien», 46, 1993, pp. 231-282.

11 L. TALMY, *Force Dynamics in Language and Thought*, in «Chicago Linguistics Society», 21, 1985, pp. 293-337; R. LANGACKER, *Foundations of Cognitive Grammar*, vol. 1, Stanford University Press, Palo Alto, 1986; G. LAKOFF, *Women, Fire and Dangerous Things*, University of Chicago Press, Chicago, 1987; M. JOHNSON, *The Body in the Mind*, University of Chicago Press, Chicago, 1987; J. PETITOT, *Hypothèse localiste, modèles morphodynamiques et théories cognitives: Remarques sur une note de 1975*, in «Semiotica», 77, 1989, pp. 65-119; vedi anche nota 3.

12 Nel suo volume *Beyond Modularity*, MIT Press, Cambridge (Mass.), 1992; tr. it. *Oltre la mente modulare*, Il Mulino, Bologna, 1995.

13 Un punto, questo, che ho trattato estesamente in *From Kant to Entwined Naturalism*, monografia allegata agli «Annali del Dipartimento di Filosofia», Università di Firenze, vol. 10, Olschki, Firenze, 1994, pp. 225-334.

14 Per i suoi concetti basilari, vedi F.W. LAWVERE, S. H. SCHANUEL, *Conceptual Ma-*

thematics, Buffalo Workshop Press, Buffalo, 1991; tr. it. *Teoria delle categorie*, Muzio, Padova, 1994.

15 Questi saggi sono contenuti in J. MACNAMARA, G. REYES (a cura di), *Logical Foundations of Cognition*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

16 Le motivazioni originarie di questo termine si riferiscono a problemi logico-filosofici sollevati dalla meccanica quantistica, allorché si cerca di impostarli in termini di teoria dei fasci.

17 Perché gli elementi non sono sufficienti a differenziare gli oggetti o semplicemente

perché non usiamo i punti e l'appartenenza \in per definire gli oggetti, per es. nella topologia senza punti o nella semantica denotazionale (con i domini di Scott), cfr. S. VICKERS, *Topology via Logic*, Cambridge, University Press, Cambridge, 1989.

18 Cfr. "Due metariflessioni sull'olismo", di prossima pubblicazione negli atti del convegno sull'olismo (Roma, dicembre 1994), a cura di M. DELL'UTRI, CNR, Roma, 1995.

19 *A naturalist realism*, in «Revue Internationale de Philosophie», 160, 1988, pp. 5-28.

L'ASCOLTO E L'OSTACOLO*

Musica, discorso, immaginazione nel lavoro psicoanalitico

Fausto Petrella

1. Al giovane collega che inizia a frequentare le istituzioni della psichiatria e mi chiede qualche consiglio su come deve comportarsi, suggerisco sovente: "Non metterti subito a fare delle cose; anziché cercare di 'inserirti' immediatamente, cerca di ascoltare". Il consiglio equivale a dire: "Guardati in giro, e non guardare solamente nelle direzioni prescritte". L'indeterminatezza del suggerimento, e anche la sua evidente paradossalità, è ciò che lo rende utile e caratteristico: significa "non fissarti su nulla di predefinito, cerca di cogliere il funzionamento dell'insieme senza pregiudizi". E ancora: "Permetti all'esperienza multiforme di venirti incontro, non selezionare frettolosamente ciò a cui va prestato orecchio, non prefigurare nulla, ma avverti che stai imboccando una strada anziché un'altra e interrogati sul perché di questa scelta".

È evidente tuttavia che stabilire in cosa veramente consista nel nostro campo un atteggiamento di ascolto non è affatto facile né a dirsi, né a realizzarsi, né a giustificarsi anche solo descrittivamente. Per lo psichiatra sino a poco tempo fa l'"atteggiamento di ascolto" era soltanto un sintomo, quello dello schizofrenico che si sporge nel campo uditivo alla ricerca delle voci allucinatorie. Viene forse consigliato oggi allo psichiatra che lavora nelle istituzioni di provare a comportarsi come certi psicotici?

L'ascolto presuppone varie componenti esterne e interne a colui che ascolta, è variamente finalizzato e si può esaminare nelle direzioni più diverse. Sorgono subito delle domande. Quali motivi esistono per privilegiare l'ascolto nel lavoro clinico? Per quali ragioni lo si raccomanda in psicoanalisi, ma anche nel lavoro psicoterapeutico e nelle pratiche della psichiatria, al punto che si potrebbe sostenere che il clinico dovrebbe innanzitutto essere nel nostro campo un buon

ascoltatore, un vero tecnico dell'ascolto? Perché proprio l'ascolto, quando in realtà ci troviamo in situazioni osservative che chiamano in causa una varietà di esperienze e di apporti e che richiedono anche la mobilitazione di azioni di vario tipo? Ecco una serie di interrogativi dai quali non può svilupparsi una vera risposta, ma una riflessione su quel momento essenziale dell'ascoltare, che ha assunto soprattutto nel lavoro psicoanalitico un'enfasi speciale ed esclusiva.

Separando l'ascolto da tutto il resto, isolando questa regione dell'esperienza clinica e riflettendo su di essa, si spera di ottenere qualche chiarificazione e indicazione utile sul nostro *modus operandi*, sulla sua specificità, i suoi requisiti e i suoi ostacoli. Non penso che si possa esaurire, e in breve, questo tema polivalente e complicato. *Ascolto* ha un'estensione di significato molto ampia, al punto da poter essere riferito alle circostanze più diverse e da attivare numerosissime metafore. L'uomo può ascoltare il suo simile, ma anche la musica, anche la scrittura e la natura, e perfino le pietre possono parlare all'uomo, a patto di saperle ascoltare. E senza per questo doversi appellare a un terzo orecchio o a un sesto senso speciale.

Sarebbe utile togliere all'ascolto un po' dell'alone misterioso da cui sembra circondato, per tentare di definirne meglio i contorni. Per ottenere questa chiarificazione, occorrerebbe non ricondurre subito l'ascolto alle peripezie del senso e degli affetti nella relazione terapeutica, alle specificazioni del transfert e del controtransfert o agli effetti dell'identificazione proiettiva. E nemmeno dovrebbe essere necessario pronunciarsi sull'origine, magari prenatale, del suono o della musica, sui precursori arcaici della parola, riferendosi per esempio alla relazione primaria con la madre o alla voce del padre, o producendosi in qualche animazione mitopoietica su tutto questo. Vari psicoanalisti si sono espressi su questi aspetti con grande ricchezza di osservazioni e proposte molto interessanti, che vanno tenute nel debito conto. Penso per esempio agli importanti lavori di Anzieu (1976), o alle ricerche di Rosolato (1974; 1982), o del nostro Franco Fornari (1984).

Lo scopo di questo scritto è più limitato: si tratta di esplorare un'area fondatrice della nostra esperienza, determinandone alcuni aspetti essenziali. A questo fine mi servirò di vari esempi, che spero possano contribuire in modo non astratto a un chiarimento concet-

tuale dell'ascolto, almeno in qualcuno dei suoi molteplici livelli e determinazioni.

2. Due persone parlano in una stanza. Si sviluppa tra loro un dialogo. Ciascuno dei due ascolta l'altro. Ogni stanza è buona a favorire questo scopo? Certamente no. Molte indicazioni sulla natura dell'ascolto, sulla sua direzione e la sua organizzazione ci vengono dalla considerazione degli spazi che sono dedicati all'ascolto. È il problema del *setting*, decisivo ai fini dell'ascolto. Sul *setting* non mi voglio dilungare, se non per ricordare che esso stabilisce soprattutto la cornice entro la quale l'ascolto avviene e che lo limita e vincola entro precisi argini (Petrella, 1993). Esiste un'enorme differenza fra un *setting* o un'istituzione che fa dell'ascolto un punto d'onore, dedicandogli spazi e tempi appositi, e un atteggiamento che si prefigge di limitare o evitare ogni ascolto, che vede nell'indugiare nell'ascolto la caduta nella soggettività più arbitraria, il rischio di perdere tempo e anche di trascurare i compiti fondamentali di una posizione scientifica rispettabile. Per chi pensa in questo modo, il lavoro del clinico consiste primariamente nel misurare e valutare un oggetto, di cui soprattutto occorre definire la malattia al fine di classificarla e trattarla.

3. Sapremmo comunque ben poco della dimensione dell'ascolto, se le azioni successive dell'ascoltatore di turno, cioè i suoi comportamenti, non ci informassero su di esso. Capisco che mi hai sentito e il modo in cui mi hai ascoltato, il *come* mi hai ascoltato, dalla tua risposta. E questo influenza decisamente il successivo decorso del dialogo e quindi ciò che osserviamo.

Poniamo il caso che si sviluppino tra i due che si parlano in una stanza un cosiddetto dialogo fra sordi.

– Dove vai? Vai a pescare? – No, vado a pescare. – Ah, credevo che tu andassi a pescare, ecc.

Udire non è la medesima cosa che ascoltare. L'udire è soltanto il presupposto dell'ascoltare, il suo canale e il suo veicolo. Per poter ascoltare correttamente occorre intanto udire o sentire a sufficienza, parola per parola. Nell'esempio dei due pescatori l'ascolto reciproco è difettoso per un difetto dell'udito di entrambi. Se non avessimo detto subito che abbiamo a che fare con sordi, o meglio con sordastri, si ri-

chiederebbero degli accertamenti ulteriori per giustificare un simile dialogo che gira a vuoto. Ma considerazioni di questo genere sono possibili perché un terzo ha registrato tutto e bene, in una posizione non coinvolta dall'interazione. Tra i due invece non riesce a passare nessun contenuto informativo, di ciò non sono consapevoli, e questa inconsapevolezza potrebbe avere le più diverse conseguenze. Se la comunicazione di informazioni in questo caso fallisce, tuttavia qualcosa di importante si produce, essenzialmente un puro *contatto* verbale. Vediamo in azione in forma esclusiva, e all'insaputa degli interessati, quella che Jakobson chiama la *funzione fatica* del linguaggio, come accade a tutti, anche ai non sordi appartenenti al nostro universo linguistico, negli scambi sul tempo in ascensore.

4. Consideriamo l'esempio opposto di un ascolto difettoso non per difetto, ma per eccesso.

Due ebrei si incontrano in treno, in una stazione della Galizia. – Dove vai? domanda il primo. – A Cracovia, risponde l'altro. Al che il primo replica: – Tu mi vuoi imbrogliare: mi hai detto che vai a Cracovia per farmi credere che vai a Leopoli. Ma io ho capito che tu vai veramente a Cracovia. Perché dunque mi hai mentito?

Questa arguta e famosa storiella mette in luce fulmineamente un altro livello del problema: l'ascolto fra persone è implicato inesorabilmente con la questione della verità e della bugia: e queste prendono vita in un gioco di transazioni umane, prima ancora che nei fatti. «Il secondo ebreo è costretto a sentirsi accusare di mentire per aver detto di andare a Cracovia, dove è realmente diretto [...] secondo l'incontestata affermazione del primo, l'altro mente quando dice la verità e dice la verità con una bugia». Così commenta Freud questa storiella, e aggiunge che la sua caratteristica saliente consiste nello smascherare le nostre incertezze circa la nozione e il criterio della verità. «C'è forse più verità quando si descrivono le cose come sono e *non ci si preoccupa di come colui che ci ascolta capirà le nostre parole?* O si tratta solo di una verità gesuitica, mentre la reale veridicità consiste piuttosto nel *tener conto di chi ascolta*, offrendogli un quadro fedele di ciò che sappiamo?... [Motti di questo tipo] non assalgono una persona o un'istituzione, ma la sicurezza della nostra conoscenza stessa, uno dei

nostri beni speculativi» (Freud, 1905, 103). È forse anche per ridurre questa situazione critica, che inquina potenzialmente ogni dialogo e ogni sforzo di intesa, che l'analista, anziché rispondere alle domande, spesso tace o domanda a sua volta delucidazioni sulla domanda stessa, sottraendosi, almeno temporaneamente, agli equivoci potenziali dell'interlocuzione. Per ascoltare ed essere ascoltati occorre prendersi cura dell'ascolto stesso e dell'interlocutore.

5. Un terzo esempio sembra un aneddoto inventato, ma è invece un episodio reale.

Un collegio peritale deve valutare la presenza di una malattia mentale in un rapinatore. Gli atti che accusano l'imputato contengono, fra le altre cose, la registrazione scritta dell'intercettazione di una sua telefonata con un presunto compare. Per il magistrato il dialogo registrato è solo apparentemente poco significativo; gli sembra invece un probabile indizio che i due delinquenti stanno parlando per sottintesi convenzionali: starebbero cioè accordandosi per una rapina. A uno dei tre psichiatri esso sembra al contrario una banale conversazione insignificante. All'altro appare come un dialogo fra due stolti. Al terzo sembra un dialogo fra uno psicotico e una persona che lo fraintende sistematicamente (un po' come capitava al protagonista di *Oltre il giardino*)...

Quattro tipi di ascolto diversi, quattro valutazioni profondamente dissimili. Per uscire da queste interpretazioni discordanti occorrerebbero ulteriori interventi, ascoltare anche il nastro, formulare domande a chi sta parlando e che potrebbero forse ottenere un chiarimento. Il semplice resoconto scritto della conversazione non consente comunque di uscire dall'incertezza e risolvere il conflitto tra interpretazioni.

6. Anche per evitare difficoltà simili a quelle degli esempi precedenti, che sollevano il gran polverone del dubbio e sottolineano le ambiguità dell'ascolto, in medicina non si parla mai particolarmente di *ascolto*. In breve: ascoltare soltanto non è affidabile.

Se come medici ascoltiamo, è infatti per poter *vedere e configurare* ciò che non è visibile e tangibile immediatamente. La vista, il vedere sono decisamente privilegiati nell'osservazione e nell'accertamento clinico. Tutta la pratica descrittiva della clinica medica è costruita a partire dall'ordine della visione, è orientata da una morfologia differenziale, che costituisce sia il punto di partenza sia la meta dell'atto

diagnostico. Funzioni e disfunzioni del corpo sono costruite nell'ordine del visibile; se la vista non può essere subito impiegata, occorre aggirare l'ostacolo, chiamando in causa altri apporti sensoriali: il toccare, magari l'annusare e la stessa *ascoltazione* di organi e cavità, detta anche più aulicamente auscultazione. Il silenzio degli organi nelle condizioni di salute significa che essi, opportunamente interrogati, non dicono nulla. L'ascoltazione è un atto semeiologico che mira a percepire e ad evidenziare i piccoli rumori spontanei degli organi, come il battito del cuore; oppure gli organi vengono fatti risonare percuotendoli dall'esterno: ciò richiede silenzio ed eventualmente un'amplificazione selettiva, nonché un orecchio esercitato sia a cogliere questi suoni, sia a trasformarli in segni o indizi di una morfologia o di una funzione alterate. L'ostacolo alla visione diretta viene così acusticamente aggirato¹.

7. Oppure in medicina interessa spesso soltanto la *risposta terapeutica* giusta, al punto che invocare una dimensione *interiore* dell'ascolto potrebbe apparire completamente fuori luogo o inutile. Wittgenstein (1953, 238) utilizza come esempio proprio una tipica situazione medica per circoscrivere *in negativo* e ironicamente lo spazio dell'ascolto psicologico. Questo spazio virtuale della soggettività lo supponiamo collocato fra la descrizione del comportamento del malato e la risposta che ottiene, ma si tratta di un luogo che non necessariamente va pensato e esplorato, perché un certo tipo di risposta medica si produca.

Il medico domanda: "Come si sente il paziente?". L'infermiera risponde: "Si lamenta". Un resoconto del suo comportamento. Ma è veramente necessario che sorga la questione se questo lamentarsi sia genuino, se sia davvero l'espressione di qualcosa? Non potrebbero, per esempio, trarre la conclusione: "Se si lamenta dobbiamo dargli ancora dell'analgesico" senza con questo tacere nessun termine medio? Quello che conta non è forse il servizio al quale mettono la descrizione del comportamento?

Il fatto notevole di questo passo mi sembra questo: esso evidenzia come la sequenza "ascolto → descrizione → risposta" non sia di per sé affatto trasparente né veramente vincolante; essa si dimostra invece asservita a scopi specifici e a presupposizioni tacite: i quali

corrispondono al preciso gioco linguistico e sociale ogni volta attivato. Chiedersi il senso di quel lamento e di quel modo di rispondere ad esso introdurrebbe un altro, diverso gioco: scoprire qualche "termine medio", immaginare anelli mancanti, interrogare ulteriormente il malato e anche il medico.

Ognuno potrebbe facilmente citare degli esempi che mostrano come, in certe circostanze, è opportuno o addirittura indispensabile non rispondere a cortocircuito con l'analgico, ma procedere diversamente. È necessario cioè ascoltare di più, indugiare nell'ascolto. Potrebbe non avere alcun senso dare un sedativo a colui che si lamenta; come non lo avrebbe rispondere con uno psicofarmaco ad Arianna, quando ne ascoltiamo il doloroso lamento. Il "lamento di Arianna" va solo ascoltato, almeno dallo spettatore. E le risposte possibili, alcune delle quali risolutive, sono intanto quelle stabilite dal mito di Arianna abbandonata e dalle sue varianti.

8. Quando si raccomanda di ascoltare, si intende suggerire una serie di cose. Innanzitutto bisogna sospendere l'azione e privilegiare una propria posizione recettiva di osservatore. Non si tratta di conseguire una passività assoluta, ovviamente, ma solo tendenziale e deliberata, dove le azioni sono differite, inclusa l'abitudine alla risposta immediata. Nell'ascolto di un discorso occorre evitare che l'interazione consueta del dialogo occupi l'intero spazio. La circolarità del "botta e risposta" corrente deve essere almeno temporaneamente sospesa. Chi ascolta veramente qualcosa deve tacere, e si richiede silenzio sia all'esterno, sia all'interno dell'esperienza soggettiva dell'ascoltante. L'"attenzione fluttuante" dell'analista, che per Bion deve essere anche senza memoria e desiderio, mira a ottenere una disponibilità ricettiva massima. Un vuoto di senso e di ordine viene attivato, viene addirittura ricercato. Ci si pone deliberatamente in bilico, sospesi tra la fiducia che un significato si costituirà e lo spavento per la rinuncia ad appoggiarsi al senso già dato, quello prodotto per esempio dalle anticipazioni di qualche teoria. Una simile sospensione attiva un sentimento di vacuità, un movimento potenzialmente catastrofico. Lo scopo di questa attiva e ascetica messa tra parentesi del noto e del consueto è di favorire la ricognizione e la scoperta di nuove correlazioni nei materiali clinici, la realizzazione di un rinnovamento del campo analitico e della comprensione dell'esperienza.

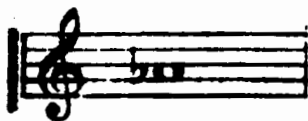
Paul Valéry, nella sua esasperata interrogazione dell'esperienza comune, si avvicina a questo atteggiamento bioniano, quando scrive del *sentimento di stranezza* che può sorgere talvolta in lui verso le cose più consuete e il loro senso abituale. Egli riferisce che gli può capitare talvolta di *svegliarsi dall'abitudine dell'ordine quotidiano*. Questo risveglio è attuato tipicamente dal *sogno*, che ci fa destare dal comprensibile e dal solido "non arbitrario" dell'esperienza comune della veglia, aprendoci al "senso delle combinazioni possibili". Allora – egli dice – «io guardo il mio volto e le mie proprietà e tutto, come una mucca guarda il treno» (Valéry, I, p.102). L'ordine del linguaggio è abbandonato, una peculiare dimensione fantastica è attinta, quella dello sguardo animale su un mondo che è divenuto estraneo. L'autentica stupefazione che così si genera è finalizzata a produrre significati nuovi e inediti, in attesa della rimessa in moto del linguaggio e di correlazioni altrimenti impensabili 2

Forse anche lo psicoanalista ha bisogno di poter guardare il dato clinico come la mucca guarda il treno: atteggiamento in cui non si dovrebbe tuttavia indulgere e che soprattutto non dovrebbe essere senza ritorno. Questo tipo di perplessità pacifica, che si pone al di là del senso abitudinario delle cose, corrisponde a un certo tipo di stupidità metodica, che dall'uomo della conoscenza andrebbe perseguita per raggiungere il livello di una superiore capacità di inedite correlazioni.

Il riferimento a questa visione animale dei manufatti dell'uomo, per la quale l'animale non è attrezzato, mi ha colpito. Conosco infatti da sempre due modi di dire popolari della lingua rumena, che vengono usati per indicare lo stesso sbigottimento pacifico e insuperabile: "Guardare come un gatto guarda il calendario", oppure "come la mucca guarda la Porta Nuova". In Valéry questa stessa identica espressione è impiegata per qualificare l'atteggiamento che prelude per lui alla conoscenza del Vero, cioè dell'aspetto profondamente frammentario e enigmatico dell'esperienza, che l'illusione della buona forma e della totalità copre e pacifica. Ciò significa che la depersonalizzazione, l'estraneazione, la negazione del mondo possono essere insieme esperienze psicotiche e moti che un atteggiamento conoscitivo può assumere o addirittura ricercare in vista di una trasformazione conoscitiva. Ma ciò significa anche accettare la perdita del senso comune e l'attivarsi di una ricomposizione di quelle scissioni emotive e cognitive che regolano la nostra esperienza ordinata del mondo.

9. Nell'ascolto esploriamo acusticamente lo spazio. Il setting conversativo corrente, definendo in modo convenzionale e *vis à vis* le posizioni e l'alternanza degli interlocutori, fa perdere di vista l'aspetto esplorativo dell'ascolto. Invece la situazione psicoanalitica, eliminando il controllo visivo e alterando le convenzioni del dialogo, valorizza in modo inusuale lo spazio acustico e, per così dire, ne attiva le potenzialità immaginative. Anche quando ascoltiamo qualcuno parlare, possiamo esplorare lo spazio che il suo dire esibisce. Ma resta il fatto che il paziente che si pone nell'atteggiamento di ascolto delle sue allucinazioni uditive mostra di trovarsi in uno suo spazio specifico, molto diverso da quello che l'interlocutore si potrebbe attendere. L'interlocutore, che si trova tagliato fuori dall'esperienza allucinatoria, se vuole comprendere un simile comportamento, o esservi compreso, deve poter immaginare di che situazione si tratta. Pensare, per esempio, che così si potrebbe comportare chi si è perduto in un bosco o in un luogo deserto, privo di altri riferimenti e dove solo dai suoni gli possono venire delle indicazioni per orientarsi, potrebbe essere un primo passo utile. In questo modo abbiamo immaginato, per un atteggiamento d'ascolto psicotico, un contesto plausibile, un luogo a partire dal quale sviluppare qualche tipo di comprensione, l'ascolto di un certo modo di ascoltare. Alla familiarità del mondo corrisponde il fatto che sono io, siamo noi, al centro di ogni nostra determinazione percettiva. Ma se questa familiarità sembra perduta, dobbiamo pensare a una frattura fra io e mondo, fra me e l'altro, che può richiedere un'immaginazione ardita per essere concepibile e colmabile.

10. Rivolghiamoci ancora all'ascolto. Nello spazio sonoro gli eventi acustici producono esperienze e generano significati. Un suono compare nel silenzio o su uno sfondo sonoro indifferenziato.



Questo suono orienta lo spazio, gli conferisce una direzione, verso la quale l'attenzione è attratta. Otteniamo così un primo livello elementare di senso³.

Alla vista, all'udito, al tatto, a ogni sensorialità specifica corrispondono uno spazio e un mondo; ma la nostra esperienza è costruita attraverso un accordo polisensoriale. Siamo nel bosco, vediamo gli alberi che ci circondano, udiamo il mormorio della foresta, sentiamo il cinguettio degli uccelli, ecc. Se chiudiamo gli occhi, possiamo ascoltare il solo mormorio: ascoltando il solo mormorio, immaginiamo gli alberi, cogliamo la foresta dal *punto di vista* del suono. Per evitare il bisticcio che nasce dal riferimento visivo implicato nell'espressione "punto di vista acustico", Bion (1965, 128) suggeriva l'uso di un'altra espressione: "vertice" acustico. Ma anche così, il suono che ha fatto la sua comparsa orienta lo spazio e questo spazio orientato possiede una sua determinazione immaginativa che gli è intrinseca. Posso ascoltare i suoni come tali, o mettermi in ascolto del silenzio. Così fanno i musicisti che devono badare alla materia sonora come tale, alla sua qualità, alla sua stoffa, al suo colore, per poi farne quello che vogliono. O l'audiofilo, quando valuta la qualità di un impianto di riproduzione sonora. L'ascolto può anche qui essere auscultante, nel senso che la sua meta è la pura valutazione dell'oggetto sonoro che prende corpo e delle sue caratteristiche.

Una volta che l'oggetto sonoro ha preso corpo, ci possiamo chiedere di che suono si tratta, ecc. Riconosco allora il suono e, se ho un "orecchio assoluto", lo posso addirittura chiamare col suo nome, definendolo per la sua altezza. Ma oltre alla determinazione dell'evento sonoro come tale, ci aspettiamo che accada qualche altra cosa. Il suono può insistere, avvicinarsi o allontanarsi da noi, sparire e riapparire, aggregarsi ad altri suoni ecc.



Ora l'altezza è rimasta la stessa, ma il timbro è cambiato. Il suono si è intensificato, è diventato rapidamente teso sempre di più, sino allo spasimo. Diciamo anche che il suono si è comportato in un certo modo, che possiamo anche rappresentarci visivamente e cercare di imitare o descrivere con un gesto.

Se continuiamo ad ascoltare, compaiono altri suoni che si incontrano, si scontrano, ecc⁴.

The image displays a musical score for three systems, each consisting of three staves (treble, alto, and bass clefs). The score is annotated with various performance instructions and measure numbers.

- System 1:**
 - Measures 83-88: Marked **Rubato**. Measure 83 includes the tempo marking **Animato, molto agitato** and the tempo code $J = 120$.
 - Measures 89-93: Marked **pp cresc.** (pianissimo crescendo).
 - Measure 94: Marked **pp** (pianissimo).
- System 2:**
 - Measures 94-100: Marked **pp** (pianissimo).
- System 3:**
 - Measures 101-106: Marked **Sostenuto** (sustained) with the tempo code $J = 90$.
 - Measure 107: Marked **arco** (arco).

The notation includes various rhythmic values, slurs, and dynamic markings such as *pp*, *cresc.*, and *arco*.

La situazione si è fatta complessa. Ma intanto lo spazio sonoro si è riempito, si è organizzato: stiamo ascoltando della musica. Assistiamo dunque innanzi tutto al manifestarsi di fatti sonori plurimi, palesemente prodotti ad arte. Ascoltandoli, partecipo in vario modo a questi eventi: i suoni si intrecciano, si sovrappongono, si incontrano e si scontrano, si sviluppano come se fossero le voci di un discorso, di molti discorsi. Se si trattasse veramente di discorsi, ci troveremmo in una situazione di confusione. Ognuno dei quattro dice infatti la sua simultaneamente e in contrasto con gli altri. Ma qui siamo in un teatro dell'ascolto e allora è proprio questo contrasto di voci simultanee che interessa osservare, come gioca ciascuno e in rapporto agli altri tre. Che piaccia o meno, rileviamo una forma di armonizzazione di questi contrasti.

11. Consideriamo un altro esempio di comportamento del suono. Un preciso suono – un *si naturale*, anziché *la bemolle* dell'esempio precedente – può ripetersi ossessivamente e costituire la cifra segreta di uno sviluppo, che conduce all'apice di un turbine emotivo di eccezionale intensità⁵. Musicalmente parlando, questo suono viene a un certo punto trattato in due successivi *crescendo* orchestrali intervallati dai colpi ritmici di una grancassa. Una prima volta i diversi strumenti entrano in progressiva successione sino a un accordo *fff* di tutti; una seconda volta tutti gli strumenti dell'orchestra intonano insieme sino dall'inizio il *si* su quattro ottave. Questo secondo *crescendo* “sfocia di colpo, con un trapasso di irresistibile efficacia, sulla sgraziata sonorità di un pianino da osteria” (Petazzi).

The image shows a musical score for an orchestra and piano. The top system contains staves for woodwinds and strings. The woodwinds are labeled: 1^o Cor. (a. sopr.), CLB., 3 Corali, 4 Ob., and Tuba. The strings are labeled: Vi. solo, VI. II, VI. III, and VI. IV. The bottom system shows the piano part, with a grand piano (G. Cass.) and a piano (P.). The piano part features a rhythmic pattern and dynamic markings such as 'Tutti fff' and 'molto ritmico'. The score is written in a standard musical notation style.

menti, suoni e parole mancano o fanno difetto i normali dispositivi personali o istituzionali di orientamento e connessione: che si tratti di contenimento, configurazione, riconoscimento, contestualizzazione, assistenza. La comunicazione che ci appare folle cade per definizione nel vuoto, è dissociata, perde i suoi caratteri interlocutori, si smarrisce nel fraintendimento. Il nostro ascolto, colto dal punto di vista del senso che si va costituendo, urta contro un ostacolo e nello stesso tempo ha il potere trasformativo di andare oltre l'ostacolo.

13. Nell'ascoltare si attivano istantaneamente valori immaginativi che appartengono innanzitutto al suono stesso: alla sua qualità e quantità, alla materialità sia del suono, sia della voce che risuona. Un ascolto perspicace sa cogliere i suoni come tali, anche quelli nei quali si concreta ogni discorso, e quindi la loro combinazione e successione, cioè la musica. Nel discorso, in ogni discorso, riconosciamo anche una musica: la sua intonazione, prosodia, timbro, ritmo, ecc. Questi aspetti musicali del discorso sono in rapporto con la voce, con una vocalità nella quale il corpo prende voce. La voce sta per la persona che si esprime attraverso essa, articolandola nelle parole del discorso, col suo contenuto. La sintesi del corpo nella voce con le parole e il gesto concorre all'evento comunicativo e al costituirsi del suo senso in modo determinante.

14. Sentiamo ora questo racconto.

Una nobile signora, di nome Leonora, racconta, su richiesta dell'amica Ines, del momento in cui si infiammò d'amore per uno sconosciuto, che aveva incontrato tempo prima e dal quale era rimasta colpita. Nel silenzio di una certa notte ella sentì cantare una malinconica serenata da un Trovatore, che ripeteva insistentemente il nome di lei. Scoprì allora con immensa gioia che chi cantava era proprio quello sconosciuto.

Questo è un sunto prosaico dei fatti. Ma se ascoltiamo come questo racconto prende corpo nel verso poetico, nella musica e nel canto di Leonora, cioè nel melodramma verdiano, veniamo spostati dal semplice resoconto dei fatti e delle emozioni relative, e come sospinti verso una dimensione evocativa dove la notte, la luna e il canto, quello in atto e quello ricordato, convergono a rendere presente e sensibile l'accendersi dell'evento amoroso nell'ascolto. La rivelazione amorosa

Siamo di fronte a un'attentissimo dosaggio degli effetti sonori, a una vera regia dei suoni. Un turbine di inaudita violenza fonica, ma a suo modo controllato e insieme lucido e intelligente, investe l'ascoltatore e si interrompe bruscamente senza risoluzione.

Per questa vicenda musicale, a differenza del precedente esempio, abbiamo delle precise indicazioni narrative. Sulla scena, pochi istanti prima di questa graduata esplosione, Wozzeck ha ucciso la sua compagna Marie con alcune coltellate. I due "crescendo" suggellano l'assassinio a cui lo spettatore ha assistito. La tempesta emotiva di Wozzeck dilaga violentemente sullo spettatore. Il gigantesco "crescendo" è «un vero e proprio grido di tutta l'orchestra» (Petazzi, 1977), che «cava la pelle all'ascoltatore» (Rognoni, 1954). Il grido unisono si spezza bruscamente nel passaggio improvviso al pianino d'osteria della scena successiva, generando un contrasto raccapricciante. L'urlo è rimasto sospeso, la tensione del gesto non si è smorzata, ma solo interrotta. Ecco un esempio di espansione catastrofica in musica, di invasione sonora incontenibile, ma regolata. La drammaturgia del suono prolunga e forza la partecipazione a una scena traumatica, dove l'ascolto ha una parte fondamentale nella costruzione di questo *trauma lirico*. Attraverso i suoni viene *ripreso* l'impianto drammaturgico e la storia narrata, si amplificano le identificazioni dello spettatore, che lo avvicinano all'evento, accorciando paurosamente le sue distanze dai personaggi e persino dal coltello: il grido dell'orchestra rappresenta non necessariamente solo un grido, se cava la pelle; e forse penetra esso stesso più in profondità. Ciò che si mobilita può essere inteso in varie direzioni. L'ascolto si apre a una vasta gamma di immagini possibili che dipendono anche dall'ascoltatore, dalla sua sensibilità, dalla direzione a cui presterà orecchio. Tuttavia il supporto fornito, musicale ed extramusicale, è fondamentale in quanto terreno germinativo, che decide delle possibilità immaginative dell'ascoltatore.

12. Anche se non siamo ora in una sala da concerto, siamo pur sempre in un'aula o di fronte a un testo, in un dispositivo a priori della comunicazione che non lascia dubbi sulla sua funzione e ha anzi le proprie consolidate regole di funzionamento. Non ci sarebbe bisogno di dire simili ovvietà, se per mestiere non avessimo a che fare continuamente con dei fuori-luogo, dove agli affetti, gesti, comporta-

si fa presente attraverso un dispositivo drammaturgico, che richiede solo di essere ascoltato per attivare la sua potenza evocativa. – Che avvenne? chiede l'amica. E Leonora risponde – Ascolta. Il canto di Leonora evoca quello del Trovatore, che risuona in esso, comunicando l'animarsi dell'amore nella donna, lo slancio "estatico" dell'unione amorosa con lui. L'ascoltatore è indotto ad ascoltare il racconto di un ascolto fatale, tutto converge nella sintesi di questi diversi momenti temporali entro il processo discorsivo. Si realizza così per lo spettatore del melodramma una posizione di supervisione o, se si preferisce, di superascolto delle parti.

15. È banale ricordare che, quando qualcuno parla, è il tono che fa la musica: con questo si intende indicare che non necessariamente nel discorso il rapporto fra la parola e la musica è concordante, e che non necessariamente quella che può sembrare una "discordanza" va squalificata, perché può diventare un elemento decisivo per la determinazione del significato che si produce. L'incrocio tra la parola e la sua musica è fondamentale per la costituzione del senso pieno del discorso non solo nel melodramma, ma anche nelle condizioni di comunicazione più ordinarie. Tutto questo configura una forma e uno stile, di cui interessa rilevare soprattutto la gamma illimitata di possibilità connettive, la ricchezza e la varietà delle determinazioni espressive. Lo stile va inteso nella sua singolarità espressiva e comunicativa, e per intenderlo occorre stabilire relazioni, ripristinare contesti, avere una pratica dell'ascolto e una capacità di risonanza, identificazione, traduzione. Si richiede insomma lo sviluppo nel tempo di un ascolto perspicace. Per capirci qualcosa, poco o tanto che sia, occorre stabilire connessioni, fare raffronti, valorizzare il testo o il suono o entrambi, mettere alla prova la nostra immaginazione: così si sviluppa il lavoro dell'ascolto.

16. L'ascolto presuppone dunque tantissime cose: intanto il suono, e poi il legame e un contesto che permetta l'interpretazione, e certamente anche la parola e il linguaggio, e infine la grammatica, la sintassi e l'interlocuzione. Se ascolto, c'è qualcosa da ascoltare, e questo qualcosa è significativo per l'ascoltante. Posso inoltre ascoltarmi mentre ascolto, e da questo ascoltarmi trarre indicazioni sull'ascolto stesso e su cosa si ascolta. È evidente che l'ascolto può individuare più piani e livelli sui quali distribuirsi; che il processo dell'ascolto

mette in questione ciò che ascoltiamo come colui che ascolta. E che le nostre capacità di ascolto si sviluppano nel tempo, con l'esperienza e la ripetizione.

Il problema generale dell'ascolto potrebbe allora essere enunciato così. Nell'ascolto qualcosa – suono, parola, discorso – esibisce le sue proprietà all'ascoltatore, il quale ha del resto precise responsabilità costitutive circa il senso da attribuire a quanto ascolta. Il senso si costituisce anche per via degli sviluppi che si producono in colui che ascolta.

17. Nel lavoro clinico questi sviluppi emotivi e immaginativi nell'ascoltatore richiedono di essere trattati sia in funzione di una configurazione del soggetto che ascoltiamo, sia in funzione di una risposta che occorre prima o poi fornire. Tale configurazione – il modo specifico con cui vediamo le cose che ascoltiamo – trova espressione nella nostra risposta oppure resta implicita e inespressa. La configurazione inespressa ha un proprio decorso interno: resta in sospenso, è mobile, ipotetica, in attesa di aggregare altri elementi e di trovare la sua forma e la sua formulazione in parole. Tutto questo insieme, l'ulteriore decorso nella risposta-alla-risposta e così via rappresentano i punti critici dell'operazione dell'ascolto analitico.

Non ho detto sinora nulla di specifico sull'ascolto psicoanalitico. Ho preferito presentare alcuni aspetti generali implicati in ogni ascolto clinico, in ogni atto di attribuzione di senso. Ogni paragone dell'ascolto analitico con l'ascolto musicale, sia con l'interprete del testo musicale (che lo ascolta per interpretarlo, cioè per eseguirlo), sia del fruitore dell'interpretazione, cioè dell'ascoltatore di II grado, può cogliere delle similarità, ma anche molte differenze.

L'essere umano ha bisogno sia di ascoltare, sia di percepire, e quindi di credere, di essere ascoltato e soprattutto capito. Come il bisogno di nutrimento e d'amore, anche l'essere ascoltato è un bisogno originario del bambino, che concorre a definirne l'essenza umana.

L'analista offre il suo ascolto, ma in un modo che rappresenta un caso particolare e anomalo rispetto alle modalità e alle sedi sociali abituali dell'ascolto. Egli esercita un ascolto che tende a un'accoglienza assoluta, in quanto è disposto ad assumere ogni suono come discorso potenziale e possibile e come qualcosa che ha sempre una propria legittimità a qualche livello. L'analista dà un grande credito

di senso ai discorsi che ascolta. Permette quindi un'espansione espressiva assistita e si confronta con le difficoltà che sorgono realizzando una sua presenza dentro questa apertura.

– Lei è pagato per ascoltare. Così una paziente in stato maniacale sottolineava, beffardamente e con disprezzo, l'aspetto servile e tollerante della funzione terapeutica. La sua psicosi si manifestava con continue e rapide oscillazioni tra depressione, mania e paranoia persecutoria. La silenziosa tolleranza del terapeuta verso le sue violente e sguaiate espansioni verbali, mimiche e canore la rendeva timorosa di ritorsioni e rifiuti. Ma il silenzio al quale ella aveva ridotto il terapeuta con le sue parole di rabbia equivaleva a un amaro trionfo, che non prometteva nulla di buono. La madre di questa donna era stata ed era in realtà una psicotica, che non solo non era mai stata in grado di capire a sufficienza la figlia, ma l'aveva sino dall'infanzia eletta a sua confidente privilegiata, appoggiandosi a lei e bersagliandola con le proprie esternazioni deliranti. Questo capovolgimento precoce dei ruoli e delle funzioni, la cui forma costrittiva e espulsiva ora la paziente mima caricaturalmente e ripete rabbiosamente col terapeuta, aveva distrutto le sue capacità di integrazione e il suo senso di fiducia in sé e negli altri. Per ottenere l'ascolto della figlia, anche la madre "pagava" la paziente: nell'infanzia fornendole un sostegno narcisistico essenzialmente finalizzato a legare a sé la bambina, ottenendone la disponibilità di ascolto dei suoi sfoghi deliranti; da grande mediante elargizioni di denaro e costosi regali che miravano a una sorta di inadeguato risarcimento per i danni che sapeva di averle prodotto.

Le risposte dell'analista, incluso il suo silenzio, possono assumere i più diversi valori. Si va dal consenso al gioco espressivo, dalla partecipazione ad esso, alla formulazione cognitiva, guidata da un'immaginazione che configura il suo oggetto nelle più varie direzioni. La principale direzione è certo quella finalizzata alla continuazione del gioco. La risposta analitica si sviluppa nella tolleranza per il fraintendimento e l'incomprensione, per il silenzio o il rumore traumatico, entro quel dispositivo interiorizzato di attese positive confermate, di corrispondenze verificate, che concorre a costituire il nucleo della nostra fiducia e la misura della nostra fragilità ontologica. L'auspicio che si costruisca o si rafforzi qualcosa di analogo nel paziente, che sta

alla base del valore terapeutico dell'analisi, è confermato in molti casi e insieme smentito da altri: la smentita ci fa interrogare sulla qualità del nostro ascolto, su ciò che l'ostacola e certamente su molte altre cose ancora.

18. L'ascolto da parte dell'analista si valuta sia dalla risposta che si genera in lui, sia da quella che si ottiene dal paziente. La risposta dell'analista, che pure è arbitraria, nel senso che dipende da lui stesso, non può di regola prescindere né dai materiali che egli ha ascoltato, né dal *come* gli vengono esposti. Anche la risposta più spontanea richiede una tattica e una strategia. L'ascolto sviluppa delle forme di configurazione e di conoscenza, che attivano risonanze, articolano piacere e dispiacere, individuano bisogni e paure. Proprio nel riferimento a tutto questo, la risposta può funzionare anche come un'*azione specifica* che corrisponde simbolicamente ai bisogni specifici del paziente.

La presenza dell'analista ha in ultima analisi di mira almeno due cose: per prima cosa deve garantire l'ascolto come tale, la soddisfazione di questo bisogno. Ma essere una presenza ascoltante non basta. Come seconda cosa deve realizzare una risposta utile, nel gioco tra la ricognizione e configurazione dei materiali ascoltati e la loro interpretazione, con la sua espressione e riformulazione personale. Ai molti livelli della realtà con i quali si viene cimentati nell'ascolto corrisponde la mobilitazione di molti livelli di competenza, che richiedono esercizio per attivarsi e condensarsi in una risposta.

Infine ascolto anche come hai inteso la mia risposta: e questo mi dice qualcosa su di te: sia su come mi ascolti, sia su come ti ho ascoltato. La qualità del mio ascolto mi viene incontro non solo dalla mia, ma anche dalla tua risposta.

Mi rendo conto che esprimersi in questo modo non risolve affatto il mistero dell'interpretazione analitica riuscita e creativa, quella che trova in un ascolto adeguato, sensibile e inventivo da parte dell'analista le sue premesse e nel paziente ricettivo e ben disposto la sua conclusione. La buona disposizione all'ascolto reciproco non è una funzione già data, ma va costruita, e in un certo senso conquistata.

19. Se l'ascolto reciproco deve diventare un riferimento significativo, o addirittura un modello-guida del lavoro analitico, occorrerebbe adattare alle nuove circostanze e all'oggi una formulazione freu-

diana non sufficientemente ricordata – per l'esattezza dell'ultimo Freud (1932, p. 277) – che si pronuncia sul ruolo dei modelli e della modellazione nella psicoanalisi come scienza.

Tanto nell'analisi come nella scienza – dice Freud – «si comincia il lavoro con determinate aspettative, ma bisogna trattenersi dall'esternarle. Mediante l'osservazione si impara, un po' qua un po' là, qualcosa di nuovo, ma a tutta prima i pezzi non combaciano. Si procede per *congetture*, si ricorre a *costruzioni ausiliarie*, che vengono ritratte qualora non trovino conferma, si fa molto uso della pazienza, si è pronti a ogni eventualità, *si rinuncia a convinzioni precedenti* per non trascurare, sotto il loro peso, nuovi e inattesi fattori; e alla fine tutta la fatica viene ripagata, le scoperte sparse trovano il loro *luogo di incastro*, si acquista la *visione* di tutto un settore dell'accadere psichico, si è portato a termine un compito e si è pronti per il compito successivo [...] [La scienza] normalmente lavora come l'artista sul *modello d'argilla*, modificandone instancabilmente l'abbozzo greggio, aggiungendo e togliendo, finché non raggiunge un grado soddisfacente di *somiglianza con l'oggetto veduto o immaginato*. Già oggi, inoltre, perlomeno nelle scienze più antiche e mature, vi è un *fondamento solido* che viene solo modificato e affinato, ma non più demolito».

Senza pretendere di commentare esaurientemente questo importante passo freudiano, farò subito notare alcune contrapposizioni che interessano il discorso qui avviato. Si noti: «Fare modelli d'argilla delle cose *viste o immaginate*», come procedura che accomuna lo scienziato, lo psicoanalista e l'artista. Va sottolineato il passaggio dallo sparso e frammentario a qualcosa “che sta insieme”, “*qui se tient*”, e si riesce a *connettere o incastrare* con qualcosa d'altro; gli elementi di arbitrarietà presenti in tutto questo collegare, ma anche le questioni di opportunità, convenienza, adeguatezza sia rispetto alla *cosa*, che detta i suoi vincoli, sia rispetto all'azione efficace su di essa.

Non intendo stiracchiare fino all'inverosimile o al grottesco queste immagini d'apparenza dimessa, ma così gravide di peso metodologico e epistemologico. Tuttavia occorre notare che negli sviluppi odierni della psicoanalisi è proprio “la cosa vista o immaginata” che ha perso il suo baricentro cosale, il suo peso specifico. Non è più certamente, o non è più soltanto “la chose genitale”, e non è soltanto

l'oggetto, sia pure fra virgolette, cioè l'oggetto dell'investimento pulsionale. Interessano invece maggiormente le operazioni costruttive sviluppate su entrambi i versanti della relazione terapeutica, guidate in definitiva dal campo gravitazionale della relazione. Si tratta inoltre non di *incastrare frammenti* o soltanto di *tollerare la frammentarietà*, in vista del premio gestaltico di una configurazione che prima o poi si raggiungerà; quanto di avere la *fiducia* che vi sia una frammentarietà, anziché l'*amalgama indistinto*, il *vuoto*, o il *vortice* senza figure, l'*informe*. Detto in breve: il frammento è già qualcosa, che va prima prodotto e considerato, e pone esso stesso molti problemi. Occorre allora che l'osservatore analitico occupi un *punto di vista* in sé indeterminato: ma tale che, assumendolo, egli possa poi avviare le più diverse determinazioni, opzioni e giudizi.

Questo corrisponde a una prospettiva caratterizzata dalla *consapevolezza di una funzione trascendentale e costituente del vertice analitico*. A partire da questa consapevolezza si compiono le operazioni conoscitive e inventive della psicoanalisi.

Si pongono per questa via alcune questioni caratteristiche del dibattito sulla natura e sul significato dell'interpretazione psicoanalitica, alle quali occorre accennare. Sottolineando la partecipazione dell'analista, la sua funzione costitutiva, o addirittura inventiva in ogni momento del lavoro analitico, non rischiamo di togliere oggettività alla sua osservazione? Per alcuni non sarebbe compito dell'analista stabilire un'oggettività di qualche tipo, una verità obiettiva, quanto piuttosto ottenere una configurazione efficace sul piano ermeneutico e su quello clinico relazionale. L'efficacia terapeutica è ovviamente della massima importanza; tuttavia occorre ricordare che la verità obiettiva non è necessariamente efficace e che l'efficacia clinica non necessariamente implica l'obiettività. Tuttavia verità ed efficacia tendono a identificarsi nella interpretazione analitica riuscita. Dovrebbe essere mantenuta in psicoanalisi la distinzione di principio fra ciò che si presenta come determinazione oggettiva, e ciò che è da ritenersi plausibile o solo congetturale, e che è diverso ancora da ciò che è invece va considerato come un'esperienza puramente soggettiva, ancorché ben reale. Non solo: la capacità di formulare tali distinzioni e di trattare praticamente con esse rappresenta spesso la meta centrale del trattamento. Questi diversi aspetti sono passibili di trasformazioni, re-

voche e costanti rielaborazioni nel corso della cura. L'invenzione stessa è chiamata inevitabilmente in causa nella configurazione della realtà psichica, nella misura in cui analogia, similitudine e metafora sono continuamente all'opera in ogni tipo di costruzione o valutazione dello psichico. Ciò non toglie nulla né alla obiettività dell'esperienza compiuta, né a quella degli "oggetti" che si vengono definendo nel corso della terapia. Nè a mio parere l'accento posto sulla relazione analitica minimizza o annulla l'oggettività delle determinazioni che si compiono entro la relazione stessa. Lo stesso può dirsi quando l'oggettività prende corpo nel campo transpersonale analitico. I fenomeni rilevabili nell'ottica del campo bipersonale sono relazionali, ma certamente possono condurre a determinazioni oggettive. Il riferimento al campo relazionale ne può spiegare sia la forma, sia la genesi.

Decisamente il punto d'urgenza che cimenta la conoscenza è diventato l'angoscia psicotica, la confusione e la carenza del linguaggio nel configurare l'inconfigurabile, o ciò che si trasforma senza limite nel tempo e che sfugge alla presa. L'argilla è informe, ma è troppo poco plastica e insieme ha troppa rapida "presa", non è adeguata per rendere questi livelli fluidi o pulverulenti dell'esperienza psicotica. Al centro del problema non sta un oggetto determinato, ma è il dramma della sua configurazione, perdita e recupero che essenzialmente interessa, insieme ai correlati emotivi e intellettuali di questa vicissitudine. Qualcuno si potrebbe stupire della sottolineatura tendenziosa dei momenti d'angoscia qui implicati: ma l'esperienza clinica ci insegna quanto l'angoscia si sviluppi con facilità nel silenzio, nel vuoto o nel buio. L'atteggiamento analitico comporta la capacità di gestire la curiosità, il bisogno di sapere, di capire e di spiegare, tollerando un vuoto e una sospensione che non ammette anticipazioni riempitive frettolose delle lacune del discorso e dell'esperienza. La stessa attività immaginativa indirizzata alla conoscenza richiede un saperci fare con la fantasia: bisogna riuscire a non immaginare nulla, neppure delle ipotesi, o a immaginare paradossalmente il nulla, ma nello stesso tempo occorre saper produrre immagini e idee improvvise in questo vuoto tendenziale, e occorre anche saperle afferrare e farle fruttare nella direzione della comprensione richiesta. Ciò esige un *dominio* dell'immaginazione (Petrella, 1990): si raccomanda per noi un'attività im-

maginaria che sia libera, polivalente e anisotropa, cioè non unilateralmente fissata in un *unico verso*, e tale da potersi sviluppare nelle più varie direzioni; ma che nello stesso tempo sappia fermarsi all'occorrenza e sappia interrogare se stessa e le proprie funzioni e ragioni.

Una illustre tradizione di pensiero (che risale al c.d. storicismo tedesco e che ha tanto fatto discutere generazioni di psicopatologi) contrapponeva *da un lato* il *comprendere* o il capire allo *spiegare*, il *Verstehen* all'*Erklaren*, suscitando un dibattito fondamentale, che la psicoanalisi freudiana e postfreudiana ha sopito e che si è recentemente rinverdito in psicoanalisi, per esempio con la nozione di empatia.

La psicoanalisi odierna (Neri 1994) ci propone una diversa coppia: *Capire/immaginare*, senza creare una contrapposizione oziosa, ma esplorando i rapporti di complementarità, opposizione e dissociazione fra queste due modalità di funzionamento psichico.

Descrivere correttamente questa commistione è la cosa più difficile. Soprattutto se è il micmac originario del costituirsi del pensiero e dell'esperienza che interessa evidenziare, con le sue lacune, intercisioni e strappi, che il discorso concettuale, e lo stesso linguaggio con cui se ne parla, tendono invece a colmare, rattoppando e oscurando le discontinuità.

Walter Benjamin diceva che la descrizione della confusione non può essere una descrizione confusa. Ma non possiamo pretendere che l'analista si comporti come un pittore olandese rinascimentale di nature morte, che nulla lascia insaturo o alluso; e che nello stesso tempo si mettesse a copiare, con questo iperrealismo illusionistico, un quadro di Burri. Tuttavia è proprio anche questo che lo psicoanalista deve fare. Cimentarsi con i livelli più elementari e regressivi del pensiero, là dove esso si costituisce o si altera nella psicosi, costringe ad acrobazie descrittive notevoli.

Fa parte del nostro lavoro andare verso l'insensato, il non-senso, con la pretesa di parlarne nel modo più trasparente possibile. Lo scopo di questo modo di procedere è la scoperta di qualche nuova dimensione del senso, richiesta dalla necessità di adeguarsi alle modalità psicotiche di pensiero.

La contrapposizione fra capire e immaginare trova una forma di illustrazione in Paul Valéry.

A Paul Valéry - ci ricorda Claudio Neri (1994) citando uno dei suoi frammenti - non interessava *essere immaginato*: «Niente mi commuove maggiormente dell'essere capito. Lo preferisco infinitamente all'essere immaginato, anche sotto la forma più seducente» [I, p. 104]. Per "capire" Valéry intendeva molte cose diverse. Così, sempre nelle sue furibonde riflessioni mattutine, pote' scrivere, per esempio: «Talvolta sono agli antipodi rispetto al pensare alla moderna, per immagini, salti, analogie - Ma al contrario, fisso, stringo una cosa mentale fra pinze d'acciaio cerebrale» [I, p. 110].

La contrapposizione suggerita da Valéry è fra la fantasia «che procede per immagini, salti e analogie» da un lato e *ratio* scientifica e matematica, che «stringe una cosa mentale fra pinze d'acciaio cerebrale». Ma questa "cosa mentale", queste "pinze d'acciaio cerebrale" non sono esse stesse ancora "immagini, salti, analogie"? Certamente sì; proprio questo tipo di immagine è per me un tipico caso di fantasma epistemologico, che configura quello che io chiamo una *scena della conoscenza* (Petrella, 1983), un modo molto specifico, e intriso di immaginazione, di intendere l'atto conoscitivo. Tutto questo apre il problema psicoanalitico del significato di ogni specifica configurazione immaginativa del conoscere. Solo facendo luce su questo significato potremo intendere perché Valéry dichiarò la sua spiccata preferenza per l'essere capito intellettualmente: questo non si può tuttavia fare senza il ricorso a altre immagini e valutazioni: senza cioè fare uso di un'interpretazione. È compito specifico di un vertice psicoanalitico mobilitare le scene immaginative implicite nelle sue procedure e descrizioni (Petrella, 1987).

20. Sappiamo che la psicoanalisi ha usato molte immagini diverse per dare figura al processo che porta dall'ascolto del paziente da parte dell'analista alla sua risposta. Sappiamo anche che questo processo non può essere schematizzato in modo semplice e univoco, e che rinvia soprattutto a un fare, a un saper fare - a un'*impostazione* insieme spontanea e guidata da principi e orientamenti teorici - prima ancora che dall'applicazione di modelli.

Ricorderò qualcuna delle immagini diverse sottese a una metapsicologia dell'ascolto analitico. La più nota è quella che paragona l'ascolto dell'inconscio a una sortadi *trasduzione telefonica*: forse l'unica metafora freudiana che riconosce apertamente l'implicazione

uditiva dell'ascolto analitico. L'inconscio del paziente si ascolta mediante l'inconscio dell'analista, dove il passaggio tra i due inconsci è assicurato da un dispositivo capace di trasformare una forma di energia in un'altra, che attraversa diversi stadi di trasformazione. Così avviene per il suono delle parole nel telefono, con il suo microfono, la corrente elettrica e il piccolo altoparlante che restituisce il suono. Si afferma in questo modo che l'ascolto dell'inconscio di un'altra persona è un fatto predisposto e per così dire automatico. Questo modo di vedere telefonico non spiegherebbe tuttavia nulla della specificità dell'ascolto analitico: qualcosa del genere accade fisiologicamente per ogni ascolto, e il problema specifico viene infatti spostato da Freud sul carico di "resistenze" che ostacolano l'ascolto di un inconscio che altrimenti farebbe sentire a chiunque la propria voce.

Se immaginiamo l'ostacolo come "resistenze", è comunque importante sapere perché ci sono, che funzione svolgono, dove esse sono collocate lungo il sistema che collega il paziente con l'analista. Insomma, se è vero che, come Lacan ha sottolineato, *Ça parle*, ascoltarlo non è comunque semplice. Il telefono, che ai tempi nei quali Freud scriveva (siamo nel 1912) era ancora una novità tecnologica, serve anche a rendere vicino un contatto verbale che la distanza rendeva inaccessibile. Nello stesso tempo forniva un modello che serviva a saldare in un unico insieme il flusso di energie e di immagini proprie del fantasma inconscio e arcaico con lo strumento tecnologico più moderno della comunicazione personale. Per Freud si trattava infine di giustificare e aggirare la difficoltà di comprensione e di autocomprensione dei sintomi nevrotici e psicotici, senza renderla insormontabile, ma anche senza fissarsi su un tipo di ostacolo solo elettrico.

21. Ciò è dimostrato dall'impiego di altre ricorrenti analogie. La difficoltà di ascolto è stata da lui stesso collocata ad altri livelli e attribuita ad elementi differenti: non si tratta solo di impedimenti posti lungo una corrente, ma, per esempio, di difficoltà intrinseche al linguaggio stesso. Noi ascoltiamo come leggiamo o traduciamo, trovando un senso che ci viene incontro. Ma quando ascoltiamo l'inconscio, *lettura e traduzione* sono ostacolate perché si tratta di comprendere magari un palinsesto pluristratificato o la scrittura ideografica (per esempio in Freud, 1900, 132 e 230; 1915-17, 397 sg) di una lingua remota di cui non si conoscono o si sono perdute le chiavi, o un testo

sul quale ha operato una censura. Questa lingua, che la si pensi come arcaica ma ancora attuale in qualche *enclave* isolata del territorio, o come sedimento mitico inconsapevole nella lingua corrente, oppure come lingua vivente, ma resa enigmatica dai più vari espedienti, è tuttavia chiamata a esprimere bisogni, desideri e paure infantili. La sua non intelligibilità immediata doveva essere selettivamente e storicamente giustificata in vari modi. Al di là di queste e altre immagini che Freud adottò, la sua mossa decisiva, che egli lasciò aperta ai successivi sviluppi della psicoanalisi, fu nel concepire sino dall'inizio⁷ come un fatto essenzialmente comunicativo, per quanto frammentario, lo scambio indispensabile fra l'infante preverbale e l'adulto soccorritore. Questa impostazione corregge l'idea di mirare a un inconscio-cosa, libro, scrittura o architettura da leggere o decifrare, e sposta i compiti dell'ascolto a un livello quasi animale di interazione.

Allora l'inconscio telefonico freudiano è antiquato e inadeguato? Certamente sì. Mi sono tuttavia dovuto ricordare del telefono freudiano nella seduta di un paziente all'inizio della sua analisi. Egli racconta di essere sceso il giorno precedente dalla sua automobile e di aver telefonato a sua moglie da un telefono pubblico, per risparmiare sulle costose tariffe del suo telefonino cellulare. La notte stessa ha fatto un sogno: «Sogno che lascio il telefonino sull'auto per entrare in un bar, ma un soggetto mal messo, una specie di barbone, me lo ruba e entra quindi nel bar, facendo finta di niente. Mi accorgo del furto e apostrofo il barbone, che nega il fatto. Nasce una zuffa, nel corso della quale il barbone si trasforma in un giovanottello sbarbato e strafottente. Intervengono i carabinieri, che mi restituiscono il telefonino, minimizzano l'accaduto e accompagnano a casa il giovanotto con la mia macchina». Il sogno si può commentare in tanti modi e per brevità ometto il contesto in cui fu prodotto. Voglio solo far notare quanto il sogno arricchisca e aggiorni l'immagine del telefono freudiano. Ora ci sono due telefoni: il telefono per la comunicazione ordinaria e il telefonino più costoso per la comunicazione analitica. Questa ha a che fare con l'analista, ma anche con altre specifiche persone: oggetti d'amore e di sostegno lontani, la madre, la sorella, la moglie... Il sogno mette in scena le riserve e le perplessità del paziente verso l'analisi, il suo desiderio di appropriarsi furtivamente dello strumento analitico e di gestire magicamente la sua dipendenza da una serie di figure significative. Il

telefonino analitico è il solito telefono freudiano, appena un po' aggiornato. Ma occorre oggi vedere in che rete di relazioni e affetti viene giocato, quali discorsi si possono fare con esso.

22. Il problema dell'ascolto ha ottenuto molte risposte diverse negli sviluppi successivi della psicoanalisi, corrispondenti ai mutamenti teorici, clinici e tecnici intervenuti. L'analista deve in ogni caso risolvere il problema della comprensione dei segni del bisogno e del desiderio, dell'amore e dell'odio inconsci, degli affetti non ancora strutturati dal linguaggio o che il linguaggio rivela e nasconde nella sua tessitura. Un compito essenziale del suo ascolto e della sua interlocuzione è l'apprendimento di questa lingua sommersa e frammentaria o addirittura l'invenzione insieme di tale lingua, che deve poter assumere ed esprimere questo livello non verbale per rifletterlo in una parola viva, circolante e consapevole.

Un esempio significativo di questo movimento, che dal pre-pensiero non verbale conduce al discorso emotivamente integrato, è il seguente.

Un paziente inizia la seduta raccontando un fatto accadutoogli in mattinata. Viaggiava su un autobus cittadino e a una fermata era salito un uomo visibilmente alterato e handicappato. Camminava con difficoltà e soprattutto si rivolgeva ai passeggeri borbottando in modo incomprensibile. Il paziente osservò fra sé e sé che non si capiva nulla di quanto quel tale andava dicendo e pensò che si sarebbe trovato in grandi difficoltà se avesse dovuto comunicare con lui. Avrebbe preferito non averci a che fare. Ma, con suo grande stupore, l'uomo si avvicinò al conducente dell'autobus e i due iniziarono una fitta conversazione, intendendosi perfettamente. Evidentemente l'autista lo conosceva già - commenta il paziente. Mai si sarebbe aspettato che qualcuno potesse interloquire con costui e che il suo linguaggio inarticolato significasse qualcosa di intellegibile.

Dal mio canto penso all'incirca: il paziente sente che esiste una parte di sé con la quale non vuole avere a che fare, una parte infantile sofferente e inaccessibile, della quale avevo avuto in precedenza buoni indizi per sopporne l'esistenza. Il paziente disperava e teme di poter interloquire con quest'area, che ha trovato una personificazione nell'handicappato, e che viene così finalmente introdotta nell'analisi. Si tratta di una parte da sempre esclusa, che il paziente non sa se ammettere: mi sembra - gli dico - che

ora la possa vedere, ma non ancora ascoltare e capire. Io stesso potrei apparirgli del resto nella veste dell'handicappato, del rappresentante incomprensibile e intrusivo di questo suo aspetto inconscio. Oppure dell'autista dell'autobus. Al mio intervento, molto semplice e ispirato a queste interpretazioni, il paziente, di solito molto perspicace, reagisce dicendomi che gli sembra "sibillino". Sta poi in silenzio per qualche secondo. Quindi il silenzio è interrotto da un sonoro borborigmo proveniente dal suo addome. Gli faccio notare che il borborigmo è quel discorso articolato di cui si era detto, che ora si fa sentire, ma che è sceso verso il basso. Il paziente si mette a ridere e si avvia da qui un suo ragionamento sugli spasmi gastrici dolorosi che da qualche tempo lo disturbano.

Nella seduta immediatamente successiva mi comunica che ha passato una notte insonne dopo la seduta precedente. Gli sono venuti in mente cascate di pensieri e ricordi dolorosi sulla sua infanzia, che non aveva mai sperimentato in quella forma. Essi erano relativi all'epoca nella quale fu allontanato dai genitori per un periodo di anni. Si stupisce di non aver mai provato prima dell'astio per loro; ha trascorso una buona parte della notte piangendo, sinché a un certo punto, con un atto di volontà, è riuscito a cacciare via questi pensieri. Si sente sollevato, la tensione gastrica si è risolta. Ritiene di essere riuscito a "pescare" emotivamente nel periodo peggiore della sua vita, un'epoca che gli è oscura e che non riesce mai a pensare in connessione a una rabbia o a una sua sofferenza.

Un informe borborigmo ha trovato occasionalmente, con l'aiuto di un'interpretazione, una articolazione emotivo-discorsiva, uno sbocco nella direzione del pensabile e del dicibile, trasformandosi in pensiero connotato affettivamente e in ricordi dolorosi, che sono stati estratti da un corpo nel quale venivano nascosti⁸. Ciò è stato possibile, o almeno facilitato, perché esisteva un "conducente", una componente del sé integra e capace di ascolto e dialogo, sia nel paziente sia nell'analista. E in quanto, per così dire, l'"handicap" del paziente è salito sull'autobus della traslazione analitica. Emozione dolorosa e pensiero si sono così potuti temporaneamente saldare consapevolmente nel soggetto. Va inoltre osservato l'aspetto musicale dell'ascolto, nel senso che al borborigmo sono state attribuite funzioni espressive, cioè è stato inteso in connessione con il contesto, e prima ancora accolto a pieno titolo e valorizzato come comunicazione. Non si trat-

tava cioè di un suono isolato, ma compariva in un'unità di tempo e di luogo (il *setting*), nell'incrocio fra una contiguità e una somiglianza. È una simile vicenda della costituzione del senso non può che avere alla fine la forma di una narrazione.

23. Nel lavoro analitico, se mettiamo l'accento sull'invenzione interpretativa più che sulla interpretazione come atto cognitivo, l'ascolto clinico tende a diventare la funzione essenziale di un gioco interattivo. Il paziente e il terapeuta si ascoltano l'uno con l'altro, ciascuno a suo modo, per realizzare tra loro uno scambio. È stato Winnicott a sottolineare l'aspetto ludico e il valore terapeutico di questa impostazione. Ogni idea intellettualistica dell'ascolto tende a essere ridimensionata, sia per la sua provata inefficacia in molti casi, sia per l'arbitrarietà che rischia ogni ricostruzione cognitiva e storica. Senza per questo negare che le ricostruzioni restano tuttavia una mira legittima al fondo dell'interpretazione⁹. La costruzione interattiva e ludica è invece improvvisata al momento, segue regole minime di partenza e si interroga lungo la via sulle direzioni assunte nel gioco stesso e in funzione del suo proseguimento. Nel gioco interattivo non c'è un linguaggio preesistente da decifrare, nessun testo di partenza che chiunque potrebbe interpretare, e neppure una "sonata a quattro mani" da leggere insieme. Ciò che si produce viene creato via via. Siamo in un gioco di improvvisazione, come con lo *squiggle* a due winnicottiano. Anche l'aleatorio delle movenze alterne che si producono può diventare il teatro di un cimento appassionante fra invenzione e armonia. L'analista reagisce cioè come gli sembra opportuno, e alla sua reazione segue un'altra reazione. L'importante è qui l'interazione, lo scambio che si mantiene e si sviluppa con piacere.

24. *Per gioco* si provi a trasferire nel nostro ambito i precetti generali che Vinko Globokar (1970) - un musicista contemporaneo - ha dettato per guidare l'improvvisazione strumentale collettiva. Egli suggerisce una sorta di "catalogo delle reazioni che possiamo prescrivere all'interprete". Il suo elenco di forme interattive, di modi reciproci di atteggiarsi, include:

- 1) *L'imitazione*. «Dopo un intervallo variabile di tempo, l'esecutore deve riprodurre esattamente ciò che ha sentito».
- 2) *L'integrazione*. «Anziché imitare testualmente, è possibile integrarsi in

un materiale conduttore, seguirlo, incorporarsi a esso, muoversi nello stesso senso».

3) *L'esitazione e altro*. «Esitare, poi - come varianti - disinteressarsi o intervenire sporadicamente; ecco i compiti più disimpegnati [...] L'inazione nella musica, che in molti casi assume l'aspetto di una situazione morta, qui diventa estremamente costruttiva».

4) *Fare l'opposto* della proposta. «Nei casi precedenti l'interprete riflette e analizza soltanto inconsciamente; gioca sui suoi sensi musicali, istintivamente e in molti casi intuitivamente. Quando invece gli si chiede di reagire su un modello, facendo l'opposto, egli è obbligato ad analizzare rapidamente la situazione, dis sezionarla in parametri... E finalmente non sceglie, ma reagisce».

5) *Fare qualcosa di diverso*. «Nel caso precedente e più ancora in questo, la spontaneità di cui sopra, istintiva ma uniforme, si perde in una molteplicità di risposte possibili».

Stando al gioco, si promuove un processo, si costruisce un avvicendamento che può essere creativo. A patto di saper reagire, di saper eseguire anche virtuosisticamente la propria risposta. Improvvisazione non significa cioè pressappochismo, ma spontaneità radicata in un'impostazione tecnica e teorica, autenticità, immediatezza, dove anche l'idea improvvisa è il frutto di un calcolo preconciso, sul quale si può certo ragionare, ma solo dopo. L'ascolto comporta comunque anche quei processi di selezione, scelta, trasformazione o traduzione di un testo che viene prodotto qui ed ora; si sviluppa così un universo di discorso in movimento e in continua trasformazione.

Le specificazioni citate da Globokar potrebbero valere anche per descrivere le mosse caratteristiche del gioco clinico inventivo, con le presupposizioni e le tattiche peculiari implicate. Ma anche in questo caso occorrerebbe che lo stesso ascoltatore, almeno a tratti, si ascoltasse per poter ascoltare. L'invito ad ascoltarsi - che include senz'altro il tema del controtransfert - urta tuttavia contro il fatto che vi sono persone che non sono capaci di prestare ascolto a se stesse, e che forse non capirebbero neppure cosa ciò significa. E persone che invece si ascoltano troppo, sino a smarrirsi nel suono delle proprie voci.

25. È allora naturale che in psicoanalisi si dovesse a un certo punto arrivare con Bion (1965) a una teoria generale di queste trasforma-

zioni. La sua serrata riflessione sui processi trasformativi include anche le trasformazioni operate nell'ascolto. La concezione bioniana assegna compiti importanti all'ascoltatore e mira a renderlo consapevole del suo ruolo costituente nell'esperienza che fa, della sua posizione e dei punti di vista diversi che egli può attivare. Anche Bion si serve di numerosi concetti e analogie di vario livello, tra le quali quella della funzione trasformativa della "reverie" materna, dell'identificazione proiettiva, del nesso fra $PS \leftarrow D$ e l'oscillazione *contenitore-contenuto*.

In alcune dense pagine di *Gli elementi della psicoanalisi* (1963, 52 sg) Bion espone e discute il caso di un individuo il cui discorso effettivo era incomprensibile, se si tentava di districarlo applicando il senso comune e la grammatica. Di tale discorso non viene fornito, credo ad arte, alcun dettaglio né alcuna indicazione circa il contesto dell'osservazione. Esso diventava più comprensibile, ci dice, se lo si considerava un *doodling*, uno scarabocchio sonoro, «quasi come un fischiettare senza melodia e senza alcuna direzione. Proprio come un fischiettare senza direzione non è musica perché non obbedisce ad alcuna regola o disciplina della composizione musicale e proprio come gli scarabocchi non sono disegni perché non si conformano alla disciplina della creazione artistica, così anche il discorso non si qualificava come comunicazione verbale per mancanza di obbedienza agli usi del discorso coerente. Le parole impiegate cadevano in uno schema sonoro non disciplinato». Bion assumeva qui come metro di misura di questo non-discorso la sua carenza formale, al punto che l'idea di considerarlo uno scarabocchio sonoro gli sembrava già una ragguardevole attribuzione di senso. Il paziente, ci dice ancora, credeva che questi suoni fossero incorporati negli oggetti della stanza. Dal suo canto Bion riteneva che questi vari oggetti della stanza fossero usati dal paziente come *segni* per abbozzare un'attività di pensiero riguardante oggetti che *non* erano presenti. Gli oggetti della stanza appaiono a Bion come una sorta di sistema algebrico con cui il paziente cercava di denotare questi oggetti assenti. La loro assenza andava ricondotta alla psicosi e alla situazione catastrofica connessa, dove la catastrofe fa da termine unificatore di questo miscuglio di cose-in-sé, sentimenti di persecuzione-depressione e di colpa, che possiamo rinvenire nello scarabocchio sonoro.

In un ottimo commento a questo passo bioniano, M. Eigen osserva che i dati forniti da Bion non ci permettono di capire come questo paziente sia giunto al livello di produrre moduli sonori privi di senso. Allora le domande si affollano:

«Questa incoerenza apparente del soggetto non sarà forse un tentativo di ridurre a zero il significato per arroccarsi in una posizione impendibile? O non sarà magari il tentativo di partire da zero per partecipare a una realtà fatta di alternanze? Nel primo caso il livello significativo zero deriva forse da un attacco distruttivo a tutti i collegamenti, o i suoi rumori sono invece soltanto i residui di un vasto processo di smantellamento che porta alla separazione della mente dall'Io? In questo secondo caso, svanisce nel nulla anche la catastrofe con la sua funzione di collegamento?» (Eigen, 1958).

Ma ci si potrebbe chiedere ancora: perché assumere come termine di paragone per questi mugolii il linguaggio verbale e non la vasta gamma dei mugolii dell'uomo, che permetterebbe di attribuire più facilmente a questo tipo di attività espressive quel senso che non possono non avere? Il fatto è che Bion è qui impegnato a illustrare i suoi concetti teorici, la sintassi generale che egli propone e la sua applicazione, e non ad ascoltare il suo paziente. Ascoltando il paziente, egli si sarebbe trovato di fronte a un ostacolo che avrebbe dovuto mettere con chiarezza anche a carico del proprio ascolto. E questo avrebbe dovuto valorizzare subito il mugolio come attività espressiva, fornendone il contesto e soprattutto l'esatta descrizione e il movimento musicale. Tutte cose che Bion sa benissimo, perché è lui stesso che in altri luoghi descrive, per esempio, un uomo che «cerca di esprimere significati così intensi che la sua capacità di esprimersi verbalmente si disintegra in una balbuzie o in un mormorio incoerente» (Bion, 1970).

26. Ogni ascolto contiene qualche ostacolo, che può non apparire evidente e che può tuttavia essere pensato nei modi più diversi. L'ascolto contiene l'ostacolo intanto come suo anagramma quasi perfetto, che passa inosservato e che non si può intuire o ascoltare, ma solo compitare e rilevare. Lo contiene infine per l'alterità irriducibile della persona alla quale si rivolge e che è insieme impenetrabile e de-

siderosa di comprensione. Questo arco di possibilità corrisponde a vicissitudini del linguaggio, del corpo e dei sensi che possono essere intese e trattate in moltissimi modi.

Vorrei concludere con un'ultima citazione, che affida alla musica e al canto il compito di raccomandare l'osservazione e l'ascolto come premessa del nostro giudizio. Siamo in pieno teatro dell'ascolto: soprano e tenore asseriscono di essere innamorati l'uno dell'altro. Ma nessuno dei due si fida della genuinità della semplice dichiarazione d'amore dell'altro. Così, a turno, ciascuno dei due deve manifestare all'altro con un discorso persuasivo l'autenticità del proprio affetto e la reciproca simmetria del suo amore. Ecco come i due si interrogano e si invitano all'ascolto reciproco¹⁰:

Marie: Quoi? Vous m'aimez?

Tonio: Si je vous aime! Ecoutez! Ecoutez, et jugez vous-même!

Marie: Voyons, écoutons, écoutons et jugeons!

[...]

Tonio: Vous voyez bien que je vous aime! Mais ... j'aime seul...

Marie: Jugez vous-même!

Tonio: Voyons, écoutons, écoutons et jugeons.

A convincerci della sincerità del loro amore, saranno comunque non soltanto le parole e gli argomenti addotti come prove, quanto soprattutto la verità del loro canto.

BIBLIOGRAFIA

- ANZIEU, D. (1976) *L'enveloppe sonore du soi*, «Nouvelle Revue de Psychanalyse», 13, 161
- BION, W. R. (1963) *Gli elementi della psicoanalisi*, Armando, Roma, 1973.
- BION, W. R. (1965) *Trasformazioni*, Armando, Roma, 1975.
- BION, W. R. (1970) *Attenzione e interpretazione*, Armando, Roma, 1973.
- DA SILVA, G. (1990) *Borborygmi as markers of psychic work during the analytic session*, «Internationaal J. Psycho-Analysis», 71, 4.
- EIGEN, M. (1985) *Toward Bion starting's point: between Catastrophe and Faith*, «Int. J. Psycho-Anal.», 66, 321; trad. it. in *Letture bioniane* (NERI, C., CORREALE, A., FADDA, P., a cura di), Borla, Roma, 1987.

- FORNARI, F. (1984) *Psicoanalisi della musica*, Longanesi, Milano.
- FREUD, S. (1900) *Interpretazione dei sogni*, OSF, 3.
- FREUD, S. (1905) *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, OSF, 5.
- FREUD, S. (1912) *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico*, OSF, 6.
- FREUD, S. (1915-17) *Introduzione alla psicoanalisi*. Lezione 15, OSF, 8.
- FREUD, S. (1932) *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, OSF, 11.
- GLOBOKAR, V. (1970) "Réagir...", «Musique en jeu», n. 1, citato in STEFANI, G., *Capire la musica*, Espresso strumenti, 1981.
- NERI, C. (1994) *Capire, immaginare, fare esperienza*, Relazione al X Congresso della Società Psicoanalitica Italiana, Rimini.
- PETAZZI, P. (1977), *Alban Berg*, Feltrinelli, Milano.
- PETRELLA, F. (1983) *La scena della conoscenza nel processo psicoanalitico*. Relazione al V Congresso Nazionale della S.P.I. Roma, 1982. In «Rivista di Psicoanalisi», 29, 1.
- PETRELLA, F. (1987) *Considerazioni sulla forma e la struttura dell'interpretazione*, «Rivista di psicoanalisi», 33, 2, 183.
- PETRELLA, F. (1990) *Il dominio della fantasia* (con V. BERLINCIONI). In *Turbamenti affettivi e alterazioni dell'esperienza*, Cortina, Milano, 1993.
- PETRELLA, F. (1993), *Quadro e cornice: il setting clinico*, in *Turbamenti affettivi e alterazioni dell'esperienza*, cit..
- Piana, G. (1991), *Filosofia della musica*, Guerrini, Milano.
- ROGNONI, L. (1954), *Espressionismo e dodecafonìa*, Einaudi, Torino.
- ROSOLATO, G. (1974) *La voix: entre corps et langage*, «Revue Française de Psychanalyse», 1; anche in *La relation d'inconnu*, Gallimard, Paris, 1978.
- ROSOLATO, G. (1982), *L'écoute musicale comme méditation*, in Aa. Vv., *Psychanalyse et musique*, Les belles lettres, Paris.
- ROSOLATO, G. (1982), *La baine de la musique*, in Aa. Vv., *Psychanalyse et musique*, cit.
- VALÉRY, P. (1973), *Quaderni*, vol. I, Adelphi, Milano, 1985.
- WITTGENSTEIN, L. (1953) *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1974.

* Viene qui molto ampliata e modificata una relazione al corso di aggiornamento per gli operatori dei Servizi di salute mentale del Lazio sul tema "L'ascolto nella relazione terapeutica", Roma, 17 dicembre 1994.

Esami strumentali come l'ecografia e la risonanza magnetica riprendono solo

metaforicamente il tema dell'udire, ma mirano in realtà a costruire un'immagine visiva. Quest'immagine visiva non ha nulla di immaginoso, in quanto serve a segnalare e a tradurre iconicamente condizioni anatomopatologiche o funzionali altrimenti non accessibili o visibili. La risonanza sostituisce la visione diretta e conduce a una visione indiret-

ta che ha le proprie regole di trasformazione negli stati di fatto della realtà indagata.

2 Per il tema dello sguardo animale sul mondo umano e sui problemi sopra accennati vedi anche il mio scritto *Stati confusionali e metafore della confusione*, «Aut aut», 164, 1978, ora in *Turbamenti affettivi e alterazioni dell'esperienza*, p. 180.

3 Per gli aspetti fenomenologici dell'esperienza del suono e il suo rapporto col prodursi del senso, qui solo accennati, si rinvia alle importanti analisi di G. PIANA (1991), alla cui impostazione mi riferisco liberamente.

4 Béla Bartók, dal *Quartetto per archi* n. 6.

5 «Questo *si* diventa ora elemento unificatore, principio coordinatore della scena dell'assassinio, presentandosi, naturalmente, sotto gli aspetti più svariati: come pedale, come voce tenuta mediana o superiore, moltiplicata in una o più ottave e in tutti i possibili registri e timbri», scrive A. Berg, cit. da P. PETAZZI (1977). Per l'esame di queste scene del *Wozzeck* di A. Berg mi sono riferito, oltre a Petazzi, anche a L. ROGNONI (1954).

6 «[...] Espresso in una formula: [il medico] deve rivolgere il proprio inconscio come un organo ricevente verso l'inconscio del malato che trasmette, deve disporsi rispetto all'analizzando come il ricevitore del telefono rispetto al microfono trasmittente. Come il ricevitore ritrasforma in onde sonore le

oscillazioni elettriche della linea telefonica che erano state prodotte da onde sonore, così l'inconscio del medico è capace di ristabilire, a partire dai derivati dell'inconscio che gli sono stati comunicati, questo stesso inconscio che ha determinato le associazioni del malato» (FREUD, 1912, 536).

7 Il riferimento è al *Progetto di una psicologia* (1895).

8 Per una discussione sui borborigmi in analisi vedi G. DE SILVA (1990)

9 Un dibattito simile, per proseguire l'analogia musicale su cui si basa una buona parte di questo scritto e fatte le debite differenze, lo si trova fra i fautori delle interpretazioni moderne e di quelle "filologiche" della musica del passato. Le interpretazioni filologiche cercano di ricreare il suono e la prassi esecutiva dell'epoca della composizione, attraverso lo studio dei documenti e l'impiego di strumenti antichi, originali o modernamente imitati più o meno accuratamente. I sostenitori delle interpretazioni moderne criticano l'artificiosità dell'operazione filologica, vantando i benefici espressivi delle tecniche strumentali ed esecutive odierne, la necessità di rendere attuale l'antico.

10 Da G. DONIZETTI, *La fille du régiment* (1840). La traduzione ritmica italiana coeva dice: *Maria*: Che? Voi m'amate? *Tonio*: Non ci credete? Udite, udite...poi decidete. *Maria*: Vediam, udiam, ascoltiam e giudichiam. [...] *Tonio*: Ch'io v'amo, o cara, voi ben vedete: amo...ma solo. *Maria*: Sì? Decidete. *Tonio*: Vediam, udiam, osserviam e decidiam.

DIALOGO, CONFUTAZIONE, DIALETTICA

Una nota sulla prospettiva junghiana della psicoterapia

Paolo Francesco Pieri

1. *Il concetto di dialogo* Nella letteratura junghiana, la parola "dialogo" indica la capacità dell'uomo di vivere in relazione con se stesso e con il mondo, in riferimento al fatto che uomo e mondo esistono veramente nella misura in cui sono in relazione tra loro.

Per la maggior parte delle teorizzazioni junghiane, il dialogo è il modo essenziale in cui la psiche viene all'espressione, e quindi il modo più proprio con cui si dà la psicologia – nel suo essere discorso della psiche che la stessa psiche rivolge a sé.

In questo senso, il dialogo è il modo attraverso cui ogni discorso assume carattere psicologico, e quindi psicoterapeutico. In particolare, ogni psicologia diventa un sistema di saperi che rifiutando una chiusura dogmatica, mantiene viva la discussione con i propri presupposti e fondamenti; e ogni psicoterapia diventa una conversazione che, non chiudendo lo psicologo in se stesso, lo auto-definisce e insieme lo apre all'altro da sé, e ciò vale per qualunque altro da sé che "l'Io" dello psicologo si trovi ad incontrare – sia dentro di sé che fuori, sia all'inizio della ricerca psicologica e psicoterapeutica che nel suo andamento (1934, pag. 119).

Oververosia per C.G. Jung ci sono psicologia e psicoterapia dove ci sia dialogo: e cioè laddove gli interlocutori (le persone, ma anche gli argomenti) che si

configurano in qualunque forma di discorso, continuo a confrontarsi tra loro – seppure (e questo va qui sottolineato) non si sono reciprocamente scelti.

Infatti la ricerca psicologica e quella psicoterapeutica assumono sì un carattere associato, ma un tale carattere non è stabilito in partenza: e cioè il carattere associato è interno al fatto che i vari ricercatori e i differenti oggetti ricercati riescano a sussistere insieme, seppure distanti o distanziati (in qualsivoglia forma) tra loro.

Il dialogo è pertanto presente in ogni psicologia e psicoterapia nella misura in cui ciascuno indirizzo psicologico e psicoterapico mostri la capacità di procedere nella discussione delle tesi degli altrui indirizzi, mettendo in discussione il proprio stesso indirizzo.

Il porre una tale questione conduce ad assumere il dialogo come principio. Ma, proprio in quanto è dialogico, un tale principio non può non fare riferimento a un altro principio, che è poi quello prospettico: ovvero sia il principio dialogico rinvia al principio secondo cui ogni specifico sapere della psicologia o della psicoterapia è relativo a una prospettiva e costitutivo di quest'ultima.

In altri termini, la psicologia analitica, ponendo il dialogo come principio, rinuncia a una epistemologia di tipo assolutistico o di tipo relativistico. E rinuncia altresì a invocare, astrattamente, il principio di tolleranza, che di per sé fa decadere ogni discorso in una mera festa dei buoni sentimenti.

Da ciò discende un dialogo che configura un rito a carattere sacrificale, in cui gli specifici oggetti da sacrificare sono l'assolutezza della parte e la totalità o l'unità. Il principio dialogico rimane infatti una dolorosa acquisizione psicologica che permette fondamentalmente di sperimentare, e quindi di descrivere, la costituzione di un qualcuno (o di un qualcosa), che evidenziandosi come «parte» e non più come

«tutto», si scopre veramente esistente nel suo essere in relazione, e quindi, in vario modo, confinante con un altro o un'altra cosa – che, parimenti, non è che «parte».

Nella letteratura junghiana si sono succedute o intrecciate molteplici argomentazioni che un po' sintetisticamente conducono alla costituzione di una vera e propria psicologia del dialogo, in cui quest'ultimo viene assunto nei modi e con i differenti caratteri che fin qui si sono sommariamente esposti. Una tale concezione del dialogo circola sia nella teoria dei «complessi» che in quella dei «tipi», sia nella nozione di «psiche» che in quella di «psicologia». Essa circola inoltre nella nozione più aggiornata di «psicoterapia» e, attraverso il concetto di «funzione trascendente», nella dottrina del «simbolo». Ora si intende indicare specificatamente: 1. gli *argomenti* che conducono alla formulazione della teoria del dialogo; 2. gli *effetti* che la stessa teoria di dialogo produce su altre nozioni della psicologia analitica.

1. 1.
Le argomentazioni che conducono al concetto di dialogo

a) Alla nozione di dialogo conducono l'argomento del *confronto* tra differenti elementi e quello della *confutazione* reciproca di questi ultimi. Tali argomentazioni ricorrono, continuamente, anche come propedeutica indispensabile della ricerca scientifica in psicologia.

Il primo argomento è invocato in quanto metodo della «differenziazione», nella convinzione che i differenti elementi psichici ricercati a livello teorico e clinico possono reciprocamente chiarificarsi mettendo in rilievo le loro differenze e quindi, fondamentalmente, le loro peculiarità.

Il secondo argomento è invece invocato in quanto metodo di «confronto con l'ombra»: e cioè in quanto metodo che, sin dal pensiero antico, consiste nel togliere dall'ombra la contraddizione cui condu-

ce ogni asserzione forte dell'interlocutore, consentendo, innanzitutto, allo stesso interlocutore di essere liberato dalla sua presunzione di sapere.

Questa doppia argomentazione apre alla costituzione di due interlocutori distinti, e quindi alla vera interlocuzione di ciascuno con l'altro. Una interlocuzione è infatti ritenuta vera proprio a partire dalla possibilità di una reciproca confutazione degli interlocutori, considerando la confutazione come oltrepassamento della perturbazione e quindi come consapevolezza del conflitto che (un po' ipostatizzando) possiamo dire esistente tra la coscienza e l'inconscio, o tra il complesso dell'Io e un'altro complesso.

Viene perciò considerato che attraverso il dialogo intrapsichico si strutturi il procedimento del *confronto*: e cioè l'atto, il modo o l'effetto di considerare due cose insieme, valutandone le somiglianze e le differenze, e si strutturi, contemporaneamente, il procedimento della *confutazione*, e cioè il porsi in luce quel *quid* di ombra prodottosi attraverso una asserzione unilaterale (ma inconsapevole tale) della coscienza. Confronto e confutazione sono pertanto due procedimenti che consentono di liberare, da un lato, l'inconscio dal suo statuto di non sapere e, dall'altro, la coscienza dal suo statuto di sapere assoluto (e quindi totale e irrelativo). «Prendere sul serio l'altra parte – scrive Jung a questo riguardo – è un'esigenza assoluta del confronto. Solo così è possibile a fattori regolatori acquistare un'influenza sulle azioni. Prendere sul serio non significa "prendere alla lettera", significa bensì una sorta di apertura di credito a favore dell'inconscio, al quale si dischiude in tal modo la possibilità di cooperare con la coscienza invece di perturbarla in modo automatico. Nel confronto non soltanto il punto di vista dell'Io è giustificato, dunque, ma si attribuirà anche all'inconscio un'autorità corrispondente. Il confronto viene

condotto a partire dall'Io, certo, ma anche l'inconscio ha diritto di parola: *audiatur et altera pars*» (1957/1958, pag. 104).



Sicché il dialogo in quanto confronto viene descritto come «l'alternarsi degli argomenti e degli affetti» (1957/58, pag. 105). E in quanto è il luogo e il momento della *confutazione reciproca*, il dialogo viene anche descritto come l'innesco della funzione trascendente: e cioè, per così dire, come l'accensione del motore della dinamica psichica che componendo tensionalmente i segni che sono in vario modo opposti tra loro, consente di approdare ad una situazione psichica nuova. Ovverosia il dialogo attraverso il confronto e la confutazione innescherebbe il simbolo vivo, nella sua accezione di ciò che mette veramente in funzione i differenti segni cognitivi e affettivi, attivando il possibile oltrepasamento della scomposizione oppositiva in cui questi ultimi si trovano: «L'alternarsi degli argomenti e degli affetti rappresenta – scrive infatti Jung – la funzione trascendente degli opposti. Il contrasto delle posizioni comporta una tensione carica di energia che produce qualcosa di vivo, un terzo elemento che non è affatto, secondo l'assioma *tertium non datur*, un aborto logico, ma è invece una progressione che nasce dalla sospensione dell'antitesi, una nascita viva che introduce un nuovo grado dell'essere, una nuova situazio-

ne. La funzione trascendente si manifesta come una caratteristica di opposti che si sono reciprocamente avvicinati. Fin quando questi opposti si sono mantenuti estranei l'uno all'altro – allo scopo naturalmente di evitare conflitti – non funzionano, e ne conseguono un morto ristagno» (1957/1958, pag. 105).

b) La *legittimazione reciproca* è l'altro argomento che conduce alla nozione di dialogo. Per essa il dialogo assume l'immagine di una linea di confine attraverso cui due verità psichiche vengono a fronteggiarsi, mantenendosi nella medesima quota di rappresentazione psichica. E ciò sino al punto in cui i cosiddetti "margini" delle due verità possano combaciare tra loro, evidenziando il fatto che le stesse verità hanno il carattere del punto di vista prospettico. Secondo questa argomentazione, il dialogo intrapsichico o interpsichico è inteso come il darsi di elementi psichici variamente distinti: e cioè come uno dei modi in cui differenti prospettive si evidenziano e, come tali, si legittimano reciprocamente.

Nel diventare una tecnica del confronto di verità parziali, il dialogo è per Jung utilizzabile durante il corso del trattamento analitico in cui, per l'appunto, emergono contenuti psichici che sono in conflitto tra loro, proprio in quanto differenti: «La maniera in cui può essere condotto questo confronto – scrive Jung – è dimostrabile nel modo più diretto in quei casi in cui l'"altra" voce viene percepita con maggiore o minore chiarezza. È tecnicamente semplicissimo per persone di questo tipo fissare per iscritto l'"altra" voce e rispondere alle sue asserzioni dal punto di vista dell'Io. Si verifica qualcosa di analogo a un dialogo condotto da due persone provviste di uguali diritti, un dialogo in cui ognuno attribuisce all'altro la capacità di avanzare un'argomentazione valida, e quindi ritiene che valga la pena di appianare i punti di vi-

sta opposti attraverso un confronto e una discussione condotti a fondo, ovvero di distinguerli chiaramente» (1957/1958, pag. 104).



c) Dell'argomentazione che fa appello non al comune consenso bensì al dissentimento che accomuna il dissenziente e l'oggetto su cui lo stesso dissenziente è contrario, si avvale spesso Jung per dimostrare l'esigenza della *accettazione* de "l'altro" in quanto altro. Tale paradossale accettazione cui viene fatto appello, è intesa come un prerequisito del dialogo che conduce il dialogo stesso non tanto verso una pacificazione totale o ad un'unità delle parti contrarie, quanto alla possibilità che ciascuna delle parti comprenda il suo sussistere come differente dall'altra ed accetti, circolarmente, l'altra parte come differente non in assoluto bensì relativamente a sé: «È spaventoso vedere – egli ammette – quanto sia scarsa la capacità dell'uomo di accettare le argomentazioni altrui, benché questa capacità rappresenti l'insostituibile condizione fondamentale di ogni comunità umana» (1957/1958, pag. 104). D'altronde la comprensione che l'Io ha dell'altro da sé, annota ancora Jung, corre parallelamente alla comprensione dell'altro esterno a sé, per cui: «Chiunque contempi la possibilità di giungere a un chiarimento con se stesso deve fare i conti

con questa difficoltà generale» che consiste nell'includere le argomentazioni dell'altro» (1957/1958, pag. 104). E ciò viene riscontrato, seppure con una serie di differenze che qui non è il caso di indicare, sia nei rapporti interspichici che in quelli intrapsichici, in quanto: «Nella stessa misura in cui non accetta l'altro, l'uomo non riconosce il diritto all'esistenza all'"altro" che è in lui» (1957/1958, pag. 104).

1. 2.
*Gli effetti
 veicolati dal
 concetto di
 dialogo*

Così argomentata, la nozione di dialogo si riverbera su altre nozioni psicologiche dando a quest'ultime una torsione particolare. Più precisamente il dialogo interviene a modificare: a) la nozione di «teoria» e quella di «osservazione»; b) la nozione di «interpretazione»; c) la nozione di «psicoterapia».

a) Il dialogo tra l'osservatore e gli oggetti osservati è in generale inteso come ciò che costituisce il fondamento di ogni teoria psicologica, per cui quest'ultima è in particolare intesa come espressione di specifici complessi psichici – così come è inteso che la ricezione della stessa teoria psicologica è possibile in relazione a complessi che sono altri rispetto a quelli che la hanno costituita: «La teoria psicologica – egli scrive – formula [...] in primissimo luogo una situazione psichica che è nata dal dialogo tra un determinato osservatore e una pluralità di osservati. Poiché il dialogo si muove nella sfera di resistenza dei complessi, è necessariamente implicito anche alla teoria un carattere di complesso, il che significa che la teoria è *indecente* nel senso più generale del termine poiché torna a agire sui complessi del pubblico. Di conseguenza tutte le concezioni della psicologia moderna non sono soltanto controverse in senso oggettivo, sono *provocanti*. Esse causano violente reazioni di assenso o di ripulsa nel pubblico, provocano dibattiti emotivi nell'ambito della discussione scientifi-

ca, impulsi dogmatici, affezioni personali ecc.» (1934, pag. 119 e seg.).

b) Giacché il dialogo di due entità distinte è caratterizzato dalla mutua apertura dell'una sull'altra (e cioè rappresenta il loro affidamento reciproco e la ricognizione di ciascuna attraverso l'altra), e giacché il dialogo è quel contenitore che produce esperienze autenticamente intersoggettive e, insieme, il prodotto di quest'ultime, l'interpretazione nell'analisi perde il carattere di primarietà e quello di ultimatività: e cioè non è un *dato* naturalistico bensì un qualcosa che, per l'appunto, *si dà* nel dialogo. In questo senso è inteso che l'interpretazione sussiste veramente nella misura in cui è possibile coglierla come posta in gioco del soggetto interpretante e quindi come un porsi di quest'ultimo nel gioco dialogico delle interpretazioni. Attraverso ciò viene sostenuto che una interpretazione, pur non muovendosi sul piano della verità oggettiva, può costituirsi altrettanto veramente allorché, collocandosi nel dialogo, viene a darsi, per così dire, come penultima, ovvero sia come auto-limitazione e contemporaneamente come autoapertura verso altre o ulteriori interpretazioni.

Poiché ciascuna interpretazione si dà nel dialogo, proprio all'interno di quest'ultimo può essere interrogata circa la precomprensione che la ha resa possibile, e circa gli schemi e i modelli da essa discendono. E giacché l'interpretazione, le sue precomprensioni e i suoi schemi e modelli entrano in gioco nel dialogo, proprio nello stesso dialogo essi possono essere messi in dubbio e criticati. Per questa via, l'interpretazione e tutto quanto essa presuppone, possono sussistere senza soffocare l'esperienza del nuovo e dell'assolutamente incomprensibile: e cioè nel gioco dialogico il "nuovo" e l'"incomprensibile" saranno tali soltanto davanti (e relativamente) al "vec-

chio" e al "pre-compreso". Ovverosia viene inteso che attraverso il dialogo (assunto nelle sue varie pratiche) le precomprensioni finiscono con l'aprirsi a un universo plurale e relativo, e – uscendo dalla assunzione dogmatica in cui si trovavano – si mostrano come possibili intendimenti del mondo, e quindi si costituiscono nella forma del "punto di vista" (*Gesichtspunkt*) ovvero nella forma di *visione* del mondo.

c) Il carattere dialogico della pratica psicoterapeutica assegna a quest'ultima il significato generico di una esperienza dello psichico cui lo psicoterapeuta è condotto – in modo libero, spregiudicato e aperto, o meglio senza altre regole o costrizioni che non siano quelle già interne al dialogo stesso.

In questo senso, la pratica clinica implica fondamentalmente la *critica negativa* della nozione di teoria, ovvero la critica del carattere imprudente e tracotante di determinati apparati teorici della psicologia del profondo; ma anche la *critica positiva* secondo cui ciascuna teoria è assunta non più come vera o come falsa, bensì nella forma simbolica. In conseguenza di ciò, ogni intervento dello psicoterapeuta è inteso come la formulazione di un invito o suggerimento, e quindi, fondamentalmente, come una mossa che, nel gioco "serio" e "vivo" della specifica psicoterapia, può guadagnare, in vari modi, il carattere di verità o quello di errore.

In tal senso la psicoterapia e quindi l'analisi sono fondamentalmente regolate dalla reciprocità dell'incontro (si veda 1921-1959 e in particolare 1929, pag. 80). In una tale accezione, l'analisi è innanzitutto assunta come il luogo in cui analista e paziente sono ugualmente coinvolti – giacché sussiste una interazione tra il primo e il secondo, e giacché ogni azione di ciascuno ha una retroazione sullo stesso. In secon-

do luogo, l'analisi è assunta come il luogo di incontro in cui si dà una tendenziale pariteticità (1929, pag. 81 e 83; 1951, pag. 127 e seg.; 1921/1928, pag. 147). Il carattere tendenziale della pariteticità dei due soggetti coinvolti nell'analisi, fa intendere la stessa analisi non più in forma idealistica (o irrealistica) bensì nella forma di utopia concreta, ovverosia l'analisi assume la pariteticità come orizzonte a cui l'analisi stessa guarda a partire della consapevolezza dell'attuale non identità di ruolo dei due interlocutori.

Una psicoterapia siffatta si rivela essenzialmente come ricerca di senso. In quanto tale, essa include, da un lato, l'euristica dell'errore (1935, pag. 12), e, dall'altro, il metodo del non-sapere (1945, pag. 98 e seg.). Infatti in un dialogo psicoterapeutico in cui risalta la necessità di un reciproco ascolto dell'altro, accade sia l'evidenziarsi e la messa in discussione di ogni modello teorico e di ogni schema pregiudiziale di ciascuno degli interlocutori, e ciascuno di essi non può non apprendere tutto ciò dall'esperienza in atto. Quello che c'è inoltre da considerare è il fatto che lo psicoterapeuta incontra un individuo che chiede fondamentalmente di essere se stesso, chiedendo innanzitutto (non di essere liberato dal) bensì di assumere individualmente il "peso delle categorie e degli stereotipi collettivi". Pertanto, nel dialogo psicoterapeutico come tentativo di trasformare, per prove ed errori, il caos degli elementi collettivi in un ordine individuale che sia innanzitutto capace di accoglierne il senso, lo psicoterapeuta deve proporsi con un'attenzione rispettosa del processo di trasformazione in atto, considerando espressamente che egli è colui che per primo non deve patire o infliggere, imprevedibilmente o inconsciamente, gli elementi collettivi generalizzanti: e cioè gli impianti categoriali della psicologia e della sua stessa coscienza.

2.
*Il concetto di
 dialettica*

Da "dialogo" deriva la parola "dialettica". Quest'ultima ricorre nella psicologia analitica con numerosi significati che fondamentalmente si possono così distinguere: 1. dialettica come metodo non meramente generalizzante o metodo della individualizzazione reciproca; 2. dialettica come metodo conoscitivo complesso o metodo della circolarità tra analisi e sintesi; 3. dialettica come composizione non sintetica degli opposti o come tensionalità degli opposti stessi.

Come ricorda Jung a più riprese, il significato del termine trae origine da tali e tante dottrine filosofiche che riassumerle condurrebbe soltanto a una sua caratterizzazione generica del tipo "la dialettica è la lotta tra due tesi o principi differenti", oppure "la dialettica suppone due protagonisti in contrasto tra loro". Tali formulazioni insieme a considerazioni del tipo "la storia ha la sua dialettica" oppure "la psiche ha la sua dialettica" sono diventate inefficaci formule magiche e hanno finito con lo screditare l'uso del termine stesso - che ormai rischia di far riferimento a tutto senza specificare alcunché. Per l'uso scientifico che ne è stato fatto nella letteratura junghiana, ci si limiterà a schematizzare i tre significati già individuati e le loro reciproche relazioni.

Prima va però detto che "dialettica" (*Dialektik*) e "procedimento dialettico" (*dialektischer Prozess*) sono termini che Jung utilizza di fronte alla «perplexità circa l'applicazione indiscriminata di metodi e teorie» che in quanto tali comportano un oscuramento del fattore «individualità» che è ritenuto essenziale nella psicologia (1935, pag. 13). E che, più specificatamente, i due termini traggono origine da due considerazioni fondamentali che egli svolge sulla psicoterapia. La prima considerazione riguarda l'esistenza di casi in cui lo psicoterapeuta «non può più interpretare o dirigere il paziente dall'alto o *ex cathedra*, prescindendo dalla propria personalità, ma è co-

stretto a riconoscere che certe sue idiosincrasie o un suo particolare atteggiamento sono di ostacolo alla guarigione» (1935, pag. 12). La seconda considerazione riguarda invece «la possibilità di interpretare in modi svariati i contenuti simbolici», ovvero la «constatazione che esistono contenuti essenziali la cui natura non è certamente univoca» (1935, pagg. 12 e seg.).

E va anche detto che l'introduzione della parola dialettica nella psicologia analitica finisce con il ridefinire molteplici altre nozioni e i loro reciproci rinvii.

Rispetto alla nozione di *psiche*, essa viene intesa nel suo essere costituita da processi gnoseologici e affettivi di tipo scompositivo e ricompositivo attraverso cui si danno elementi psichici opposti in vario modo in relazione tra loro.

La nozione di *psicologia del profondo*, è intesa come una psicologia essenzialmente dinamica che studia, tra l'altro, le relazioni che intercorrono tra la superficie e il profondo della stessa psiche.

Rispetto ai fondamenti metodologici della *psicoterapia*, viene in particolare abbandonato il metodo suggestivo rivolto al mutamento della personalità del paziente, e viene più in generale fatto riferimento a un procedimento esperienziale di tipo extra-metodico, extra-tecnico e fondamentalmente dialogante con gli stessi metodi e con le stesse tecniche. Un tale procedimento è ritenuto capace di tenere insieme il "singolare" e il "generale", e di condurre, per l'appunto, verso la comprensione di quella singolarità dell'individuo che non si lascia assorbire dalla cosiddetta generalità. A questo riguardo Jung scrive che «l'individuale è assolutamente unico, l'imprevedibile, l'ininterpretabile, il terapeuta deve in questo caso rinunciare a tutte le sue tecniche, a tutti i suoi presupposti, limitandosi a un procedimento puramente dialettico, e cioè a un atteggiamento che eviti qual-

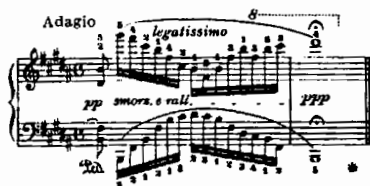
siasi metodo. Come il lettore avrà osservato, ho definito all'inizio il procedimento dialettico come la fase più recente dello sviluppo della psicoterapia. Devo ora correggermi e mettere questo procedimento al posto che gli compete: non si tratta tanto, infatti, di un'elaborazione di teorie e di pratiche precedenti, quanto di un completo abbandono di entrambe in favore di un atteggiamento il più possibile imparziale. In altre parole, il terapeuta non è più il soggetto che agisce, bensì è il partecipante di un processo di sviluppo individuale» (1935, pag. 11 e seg.).

Rispetto alla figura del *paziente*, viene posto l'accento sul carattere soggettivo dei suoi comportamenti, per cui i cosiddetti "sintomi" e le forme strutturali profonde che, via via, vengono all'espressione attraverso le immagini, sono considerati come segni i cui significati variano nella misura in cui lo stesso paziente sarà in grado, innanzitutto, di considerarli come elementi della propria esistenza da non estraniare dalla propria coscienza. In questo senso, il paziente è cautamente invitato non tanto verso un mutamento della personalità bensì a una presa etica della sua stessa personalità e delle sue stesse pratiche (1934 a, pag. 158).

Rispetto alla figura dello *psicologo* o dello *psicoterapeuta*, viene sottolineata la posizione interna (e giammai esterna), sia alla tradizione psicologica (assunta nei vari piani) cui egli appartiene, sia alla situazione psicoterapica in cui egli si trova; per cui viene anche sottolineata la necessità di un rapporto dialogico di ciascuno, rispettivamente, con la tradizione culturale o scientifica di appartenenza e con la situazione in cui è collocato.

Rispetto alle *interpretazioni* in analisi dell'analista, viene sottolineata la responsabilità del medesimo analista, e ciò per la pluralità e relatività delle interpretazioni possibili, e quindi per il fatto che ogni in-

interpretazione ovvero la lettura dell'oggetto interpretato che viene ogni volta data, è limitata dai presupposti dell'interpretante.



2. 1.
*La dialettica
 come metodo
 della indivi-
 dualizzazione
 reciproca*

Questo è il significato assegnato al termine attraverso la teoria junghiana dell'«individuazione». Secondo una tale prospettiva la psicologia e la psicoterapia hanno di mira l'individualizzazione dei vari oggetti psichici viventi che come tali si incontrano, sui vari piani e nei vari momenti, con la figura altrettanto viva dello psicologo e dello psicoterapeuta. «Poiché tutto ciò che vive – osserva Jung – si presenta sempre in forma individuale, e su ciò che è individuale negli altri io posso sempre fare enunciazioni basate su ciò che trovo di individuale in me, corro il pericolo o di sopraffare l'altro o di soggiacere io stesso alla sua suggestione. Perciò se voglio curare la psiche di un individuo devo, volente o nolente, rinunciare a ogni saccenteria, a ogni autorità, a ogni desiderio di esercitare la mia influenza; devo necessariamente seguire un procedimento dialettico consistente in una comparazione dei nostri reciproci dati. Ma questo confronto sarà possibile soltanto se darò all'altro la possibilità di presentare il più perfettamente possibile il suo materiale senza limitarlo con i miei presupposti. Il suo sistema entrerà così in relazione con il mio e agirà su di esso. Quest'azione è

l'unica che io, in quanto individuo, posso legittimamente contrapporre al paziente» (1935, pag. 9).

In questo senso il procedimento dialettico è volto fondamentalmente all'osservazione di ciò che è costitutivo dell'individuale e alla promozione dello stesso sviluppo individuale (1935, pag. 20), per cui lo psicoterapeuta, pur restando nel proprio ambito, è invitato a «uscire dal suo anonimato e rendere conto di sé: proprio come richiede al suo paziente» (1935, pag. 22). Al riguardo viene infatti osservato che «Lo psicoterapeuta avveduto sa da tempo che ogni trattamento complesso è "processo dialettico" individuale nel quale il medico, come persona, è coinvolto tanto quanto il paziente. In un tale confronto, è ovviamente molto importante sapere se il terapeuta ha per i propri processi psichici quella stessa comprensione che egli stesso si aspetta dal paziente. [...] Si potrebbe dire senza esagerazione che ogni trattamento destinato a penetrare nel profondo consiste almeno per metà nell'auto-esame del terapeuta: egli può infatti sistemare, riordinare nel paziente soltanto quello che riordina in sé» (1951, pag. 128).

Proprio perciò viene indicato, per quanto concerne il paziente, che con l'inizio di un tale trattamento «è opportuno distanziare le sedute. Di solito io - scrive Jung - le riduco a una o due la settimana, perché il paziente deve imparare a trovare da sé la sua strada» (1935, pag. 23). Sicché: «La prima regola di un procedimento dialettico è che l'individualità del malato ha la stessa dignità e ragion d'essere di quella del terapeuta, e che perciò tutti gli sviluppi individuali che hanno luogo nel paziente devono essere considerati validi, a meno che non si rettifichino spontaneamente. Un uomo [...] in quanto è individuale, può diventare soltanto quel che è ed è sempre stato». E a partire da ciò Jung conclude con il convincimento che «il terapeuta deve lasciar aperta la

via della guarigione individuale; questa non comporterà mutamento alcuno di personalità; consisterà invece in un processo, chiamato "individuazione", attraverso il quale il paziente diventerà quello che è realmente». Considerando altresì che il paziente «Nel peggiore dei casi, si assumerà la propria nevrosi, avendone compreso il significato» (1935, pag. 14).

2. 2.
*La dialettica
 come metodo
 conoscitivo
 complesso o
 metodo della
 circolarità tra
 analisi e sin-
 tesi*

Questo è invece il significato assegnato al termine attraverso la teoria junghiana della «compensazione» per quanto concerne: sia i processi e i contenuti consci e inconsci della psiche (1928, pag. 35), sia i processi gnoseologici della stessa psicologia, sia, infine, i processi transferali che avvengono nella psicoterapia (1921/1928, pag. 145). Per esempio, Jung scrive circa i processi conoscitivi: «Dapprima dovetti rendermi conto fino in fondo che l' "analisi", per quanto è pura risoluzione, deve essere seguita necessariamente da una "sintesi" [...]. Mentre l'analisi scompone il materiale simbolico della fantasia nei suoi componenti, il procedimento sintetico lo integra in un'espressione generale» (1917/1943, pag. 82).

Proprio per l'insieme di tali questioni «La psicoterapia – scrive Jung – non è quel metodo semplice e univoco che in un primo tempo si credeva fosse, ma si è rivelata a poco a poco una sorta di "procedimento dialettico", un dialogo, un confronto tra due persone. La dialettica, originariamente l'arte di conversare dei filosofi antichi, servì ben presto a designare un processo creativo di nuove sintesi. Una persona è un sistema psichico che, quando agisce su un'altra persona, entra in interazione con un altro sistema psichico. Questa formulazione, che è forse la più moderna, del rapporto psicoterapeutico tra medico e paziente, si è evidentemente molto discostata dalla concezione iniziale, secondo cui la psicoterapia era un metodo stereotipato alla portata di chiunque volesse

raggiungere un determinato effetto. Non furono esigenze speculative a provocare questo imprevisto e vorrei dire malvisto ampliamento di orizzonte, bensì la dura realtà, forse più di tutto il riconoscimento che il materiale derivato dall'esperienza poteva prestarsi a interpretazioni differenti» (1935, pag. 8).

2. 3.
*La dialettica
 come composizione non
 sintetica degli opposti o
 come tensionalità degli
 opposti stessi*

Questo è infine il significato assegnato al termine attraverso sia la teoria junghiana degli «opposti» sia la teoria della tensione non sintetica del «simbolo». (Entrambe le teorie fanno riferimento ai processi o contenuti consci e inconsci della psiche, ai processi gnoseologici della psicologia, ai processi transferali della psicoterapia.)

In questo senso la dialettica esprime il carattere fondamentale antinomico attribuito al sapere psicologico e alla dinamica dei contenuti psichici: e cioè viene considerato che ciascuna determinazione della psiche e ciascuna determinazione sulla psiche – attraverso la contraddizione cui conducono – mostrano una «unilateralità» che rinvia costantemente al suo opposto (e quindi mostrano costantemente una «doppia faccia»). E viene altresì considerato che ogni determinazione – in quanto è immanentemente o necessariamente connessa alla sua stessa contraddizione – finisce con il mostrarsi vera relativamente alla prospettiva che instaura. (Poiché nel processo dinamico, sia della conoscenza che della psiche, gli opposti elementi cognitivi e affettivi sono sempre colti nella loro non completa conciliazione, per indicare il loro rapporto è più adatto il termine *tensione*. E poiché viene inteso che tutte le coppie di elementi psichici opposti – per esempio: l'Io e l'inconscio, oppure l'immagine del Sé e quella del Mondo – vengono sempre a darsi simultaneamente, per indicare l'evento psichico tensionale è ancora più adatta l'espressione *tensione strutturante*.)

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

C.G. JUNG

- 1917/1943, *Psicologia dell'inconscio*, trad. it., in *Opere*, v. 7, Boringhieri, Torino, 1983, pp. 1-120.
- 1921/1928, *Il valore terapeutico dell'abreazione*, trad. it., in *Opere*, v. 16, Boringhieri, Torino, 1981, pp. 137-48.
- 1921/1959, *Pratica della psicoterapia*, trad. it., in *Opere*, v. 16, cit.
- 1928, *Energetica psichica*, trad. it., in *Opere*, v. 8, Boringhieri, Torino, 1976, pp. 9-80.
- 1929, *I problemi della psicoterapia moderna*, trad. it., in *Opere*, v. 16, cit., pp. 61-86.
- 1934, *Considerazioni generali sulla teoria dei complessi*, trad. it., in *Opere*, v. 8, cit., pp. 107-22.
- 1934a, *L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni*, trad. it., in *Opere*, v. 16, cit., pp. 149-72.
- 1935, *Principi di psicoterapia pratica*, trad. it., in *Opere*, v. 16, cit., pp. 5-26.
- 1945, *Medicina e psicoterapia*, trad. it., in *Opere*, v. 16, cit., pp. 95-104.
- 1951, *Questioni fondamentali di psicoterapia*, trad. it., in *Opere*, v. 16 cit., pp. 121-36.
- 1957/1958, *La funzione trascendente*, trad. it., in *Opere*, v. 8, cit., pp. 79-106.

PER UN CONCETTO FORMALE DI LIBERTÀ

Andrea Zhok

Poche parole si sono prestate ad usi così difformi ed ambigui quanto il termine "libertà". In epoca moderna e contemporanea, sulla scorta dei progressi e successi delle scienze, il termine "libertà" è spesso divenuto voce retorica di protesta contro un quadro ontologico determinato dal potere predittivo della scienza; come tale la libertà ha assunto generalmente un'accezione più delimitata, priva di pretese ontologiche, legata a fattori quali l'autodeterminazione politica o l'interiorità religiosa. Il nostro tentativo nelle seguenti pagine è quello di suggerire, attraverso un sommario confronto con due luoghi critici interni alla scienza, una ricollocazione ontologica della nozione di libertà, che superi il ghetto politico-religioso in cui frequentemente è costretta, per approdare ad una rinnovata posizione ontologica. Ciò che desidereremmo suggerire con le seguenti brevi argomentazioni è la possibilità di pensare unitariamente significati di "libertà" così abissalmente diversi come quella nominata nell'indeterminazione scientifica (Heisenberg), nella comprensione ed interpretazione di contro alla spiegazione obiettivistica (Gadamer) o nella presa di coscienza da parte dell'Io delle proprie tendenze impulsive inconsapevoli (Freud). Visti i limiti dell'esposizione non potremo addentrarci nell'illustrazione delle diramazioni possibili della nostra analisi, e ci limiteremo ad esporre il nucleo interno essenziale della nozione di libertà, che nominiamo come "concetto formale di libertà".

A) Gödel, Heisenberg e la forma della libertà

In questa prima parte vogliamo mostrare come due celebri tesi, quali il teorema di incompletezza di Gödel e il principio di indeterminazione di Heisenberg, ambedue a modo proprio "indeterministiche", ab-

biano alla radice una struttura comune, e come sia precisamente tale struttura ad esprimerne l'essenza indeterministica.

A. 1) *Sul teorema di Gödel* – Nel gennaio del 1931 venne pubblicato l'articolo "Sulle proposizioni formalmente indecidibili dei *Principia Mathematica*" del giovane matematico austriaco Kurt Gödel. I risultati di questo lavoro, che erano già stati diffusi da circa un anno, ebbero, come noto, effetti devastanti, e questo non tanto con riferimento all'opera di Russell e Whitehead cui si fa menzione nel titolo, quanto in relazione al radicale programma di fondazione formalista della matematica (Hilbert). Non possiamo qui soffermarci né sulla storia dell'accoglienza dei teoremi di incompletezza, né sulla maggior parte delle particolarità tecniche dell'articolo del '31, ma ci limiteremo a richiamare sommariamente le linee generali del teorema. Gödel dimostrò all'interno di un sistema formale ottenuto combinando la logica dei *Principia Mathematica* (= PM) con gli assiomi di Peano per i numeri naturali, che non era possibile ottenere per questo sistema una dimostrazione di completezza (cioè una dimostrazione che ogni formula del sistema è o refutabile o soddisfacibile); la dimostrazione procede attraverso una serie di 46 definizioni di funzioni e predicati in cui si fa uso di un procedimento oggi noto come "aritmetizzazione della metamatematica" (o "gödelizzazione"), in altri termini si tratta di esprimere vari predicati relativi ai numeri naturali associando ad essi, secondo una regola, determinati numeri primi (numeri di Gödel). In questo modo diviene possibile esprimere predicati che parlano del sistema formale all'interno del sistema formale medesimo, il che permette a Gödel di esprimere con l'ultima definizione della serie il concetto "x è una formula dimostrabile" (o meglio "x è il numero di Gödel che rappresenta una formula dimostrabile"). Si giunge per questa via alla proposizione, che nominiamo come proposizione G, la quale afferma che "per ogni x, x non è il numero di Gödel di una dimostrazione di G", che è quanto a dire "io non sono dimostrabile". A differenza dell'autoreferenza nella proposizione che afferma "io sono falsa" o "io mento", "io sono indimostrabile" non genera una contraddizione. I rapporti generali tra verità e dimostrabilità sono regolati in termini, intuitivamente comprensibili, di implicazione univoca: ogni proposizione dimostrabile deve essere vera

(ogni sistema coerente ha un modello), mentre non è detto che ogni proposizione vera sia dimostrabile (come invece voleva Hilbert). La proposizione "io sono indimostrabile" non può essere dimostrabile perché se lo fosse sarebbe falsa, ed una proposizione non può essere ad un tempo dimostrabile e falsa; dunque, se non è dimostrabile, allora deve essere indimostrabile², e perciò essa è anche vera; l'enunciato autoreferente, avendo se stesso come significato, ha già in sé tutto ciò che determina la corrispondenza o meno della propria forma al proprio contenuto, cioè è già vincolato al vero o al falso. Nel nostro caso l'autoreferenza dunque non produce l'asserzione contemporanea del vero e del falso, cioè la contraddizione, ma l'indecidibilità, che è l'asserzione contemporanea dell'indimostrabilità e della verità (= non refutabilità). Ora l'indecidibilità in questione è particolarmente rilevante in quanto concerne una proposizione costruita in modo legittimo in un sistema atto a generare l'aritmetica ordinaria; essa è dunque una formula vera dell'aritmetica non deducibile formalmente nell'ambito di quest'ultima. Da ciò segue che gli assiomi del nostro sistema, possiamo dire in generale gli assiomi dell'aritmetica, se sono coerenti sono incompleti (e se dovessero essere completi sarebbero incoerenti). La completezza di un sistema deduttivo, cioè l'equivalenza di verità e dimostrabilità, costituirebbe l'indipendenza autofondativa del sistema: asserire l'essenziale incompletezza dell'aritmetica significa asserire l'impossibilità di una formalizzazione totale del calcolo, dunque, ancora, significa che non può esistere alcun automatismo di calcolo onnicomprensivo: l'orizzonte del calcolo formale non può né escludere da sé, né includere in sé la concettualità informale.

Vogliamo però ora circoscrivere meglio ciò che riteniamo essere il senso autentico del teorema di Gödel. Frequentemente si ritrova un accostamento tra i risultati del teorema e l'esistenza nella matematica di proposizioni generali di cui si riscontra la verità empirica senza poter giungere ad una loro dimostrazione³; un esempio di questo tipo di proposizioni è l'ipotesi di Goldbach, empiricamente sempre verificata, secondo cui ogni numero pari è la somma di due numeri primi. Sembra legittimo pensare che casi come l'ipotesi di Goldbach possano costituire degli esempi di proposizione vera ed indimostrabile, nel senso indicato dal teorema di Gödel. Ma riflettiamo per un attimo sul carattere particolare della proposizione vera ed indimostra-

bile che dovrebbe rappresentare l'archetipo di un numero indefinito di proposizioni simili presenti nell'aritmetica: la proposizione G ha una forma ben precisa, essenziale al funzionamento del teorema: si tratta cioè di una proposizione autoreferenziale. Ora, concludere secondo consuetudine logica da « $f(a)$ » a « $(\exists x) f(x)$ », cioè dall'esistenza della proposizione G all'esistenza di "qualche proposizione vera ed indimostrabile" è corretto, giacché $(\exists x) f(x)$ può essere verificata tanto da 100 proposizioni che da una sola, ma trasferita nel linguaggio naturale può costituire un travisamento, in quanto la proposizione G ha caratteristiche più restrittive delle "proposizioni in generale". Gödel stesso ammette che la costruzione della proposizione G ha una stretta analogia con l'antinomia di Richard e con il paradosso del Mentitore⁴, e questo ovviamente rinvia a tutta la fioritura di paradossi che hanno accompagnato la discussione, a cavallo del '900, sui fondamenti della matematica. La proposizione G ricostruisce scientemente nel sistema PM (modificato) proprio quel tipo di proposizioni che Russell aveva inteso escludere con la "teoria dei tipi". In tutti i paradossi, come notarono Poincaré e Russell, è presente una forma di autoreferenza, ed il divieto di operazioni tra elementi appartenenti a tipi diversi consentiva di evitare proprio ogni forma di autoriferimento. Tuttavia l'introduzione dei "numeri di Gödel" permette di riprodurre una forma di autoreferenza senza violare i precetti russelliani su tipi ed ordini⁵; questo però non deve distogliere lo sguardo dalla sostanza della prova di Gödel, e questa sostanza è l'impossibilità di trattare l'autoreferenza come un calcolo formale. Facciamo per un momento parlare Gödel intorno alle premesse della sua dimostrazione; egli scrive:

Le formule di un sistema formale [...], esteriormente, sono sequenze finite di simboli primitivi (variabili, costanti logiche e parentesi o segni di separazione) e si può facilmente precisare in modo del tutto rigoroso *quali* sequenze di simboli primitivi siano formule sensate e quali non lo siano. Analogamente le dimostrazioni, formalmente, non sono altro che sequenze finite di formule (con certe proprietà che si possono specificare). Naturalmente, da un punto di vista metamatematico, la scelta degli oggetti da assumere come simboli primitivi è irrilevante, e noi impiegheremo a questo scopo i numeri naturali. Quindi una formula sarà una sequenza finita di numeri naturali, e una dimostrazione formale una

sequenza finita di sequenze finite di numeri naturali. I concetti (proposizioni) metamatematici diventano così concetti (proposizioni) su numeri naturali o sequenze di numeri naturali; quindi possono essere espressi almeno in parte con i simboli del sistema stesso dei PM⁶.

Gödel si muove nel suo ragionamento assumendo pienamente la prospettiva del formalismo matematico: i segni matematici non abbisognano di un proprio significato intuitivo, ma possono essere trattati come puri segni che rinviano per una determinazione del loro significato alle regole con cui vengono sostituiti da altri segni o da serie di segni. Questo sembra fare delle formule e degli assiomi nient'altro che serie di segni, o meglio di oggetti cui la funzione segnica viene associata arbitrariamente, e questo consente di considerare il ragionamento matematico (ed in linea di principio il pensiero *tout court*) in termini totalmente obiettivati, nella forma di collezioni di enti definiti e stabili. In quest'ottica Gödel ritiene di poter assumere come simboli primitivi dell'alfabeto formale qualsivoglia oggetto, dunque anche i numeri naturali la cui definizione il sistema PM indica. Qui sorge però un problema di non semplice soluzione: qual è il significato che dobbiamo attribuire ai segni numerici, in particolare ai numeri primi scelti come rappresentanti dell'alfabeto formale (1 per «0»; 3 per «f»; 5 per «~», ecc.)?⁷ Nel corso delle 46 definizioni che preparano la proposizione G ci troviamo di fronte ad un uso ambiguo dei segni numerici: posto che la totalità dei numeri naturali sia stata data attraverso gli assiomi di Peano e la logica di PM, ci troviamo di fronte a segni numerici che hanno come proprio significato non un oggetto (come la "*Bedeutung*" di Frege), ma alcuni determinati modi di relazionarsi (ad esempio «3» è « $\langle f(f(f(0))) \rangle$ »), e solo per questo possiamo dire ad esempio che « $1 < 3$ ». Ma allora come è possibile usare, ad esempio, un'espressione come $(\exists z) (z > 13 \dots)$ ⁸ per esprimere il fatto che il segno di variabile non è nessuno dei primi sette segni dell'alfabeto primitivo? Di fatto non è definibile alcuna relazione d'ordine tra 13 come segno della parentesi «)» e z come variabile, ma solo tra z come variabile definita sul dominio dei naturali e 13 come numero naturale (una variabile non è "maggiore" di una parentesi). È questa ambiguità che consente l'espressione di concetti metamatematici in termini di relazioni tra numeri naturali (o tra classi di numeri natura-

li), e che dunque permette la costruzione della proposizione autoreferenziale G nel sistema formale scelto. Ciò che fondamentalmente il teorema di Gödel dimostra non è l'esistenza in generale di non meglio precisate proposizioni vere ed indimostrabili all'interno di un sistema formale, ma piuttosto l'indimostrabilità, in un sistema formale, di proposizioni autoreferenziali, e dunque, in ultima istanza, di proposizioni autofondanti (o di sistemi di proposizioni autofondanti): il calcolo non contempla l'autofondazione.

A. 2) Sul principio di Heisenberg – Veniamo ora ad esaminare, sia pure in modo necessariamente sommario, il cosiddetto “principio di indeterminazione”, o di Heisenberg. Il principio asserisce che il prodotto della misura della posizione (s) e della misura della quantità di moto Δp di una particella non può essere minore di un valore dipendente dalla costante di Planck h ($\Delta s \cdot \Delta p \geq h$)⁹. La costante di Planck è, nel suo senso stretto¹⁰, la costante che regola il rapporto tra l'energia ΔE e la frequenza ν in una radiazione qualsiasi; in altri termini la scoperta della costante h corrisponde all'affermazione che l'energia si trasmette e si assorbe soltanto in quantità fisse, multiple di una quantità minima detta “quanto d'azione”. Ad esempio nell'effetto fotoelettrico¹¹, si vede che l'intensità della luce incidente sulla lastra determina solo il numero di elettroni liberati per unità di tempo, mentre l'energia degli elettroni risulta indipendente dall'intensità luminosa e dipendente solo dalla frequenza della luce incidente: l'energia ΔE e la quantità di moto Δp della luce di una data lunghezza d'onda λ si propagano in forma di “quanti di energia radiante” (fotoni) di valore $\Delta E = h \cdot \nu$, e $\Delta p = h/\lambda$ (in cui λ è eguale al rapporto tra la velocità della luce c e la frequenza ν). Il presupposto tacito della fisica classica, newtoniana, era costituito dalla possibilità, in linea di principio, di determinare con precisione infinita la collocazione spaziotemporale di un ente e le variazioni di essa. Il principio di indeterminazione, invece, pone un limite alla massima risoluzione osservativa possibile, e ciò non in accidentale dipendenza da impossibilità tecniche contingenti, ma per la natura stessa delle pratiche misurative. Questo limite è quindi interpretabile come un limite alla verificabilità di nessi causali deterministici, e per ciò stesso è un'ipoteca sull'uso generalizzato dell'idea di determinismo fisico. Per poter rilevare fisicamente un og-

getto dobbiamo poter distinguere una differenza nello spazio tramite un medio fisico, che può essere, ad esempio, la luce riflessa per la vista, la cute innervata per il tatto, o, per una misurazione fisica, il contatto di un regolo rigido, di un termometro, ecc. Ciò che è imprescindibile in una rilevazione è una qualche corrispondenza tra l'oggetto della misurazione ed il medio rilevatore. Ora è chiaro che il medio, nel corrispondere con l'oggetto interagisce con esso, e per evitare turbamenti del misurato devo ridurre quanto più possibile la dimensione dell'influsso del misurante; così, posso misurare immergendovi un termometro la temperatura di una piscina, non invece l'acqua di una provetta, giacché la proporzione tra le dimensioni del misurante e del misurato è tale da rendere massiccia l'influenza del primo sul secondo. Per concepire un'approssimazione di tipo classico alla misurazione esatta devo presupporre la possibilità di ridurre indefinitamente la dimensione fisica del misurante. Ma, come ricordato, proprio a questa possibilità viene posto un limite dall'esistenza del quanto d'azione di Planck.

Veniamo ora più dappresso alla relazione tra quanto detto ed il principio di Heisenberg; esso è in primo luogo appunto un *principio teorico*, ed ha come tale il suo valore, mentre sul piano misurativo reale il livello di approssimazione è ben inferiore al limite tracciato dal quanto d'azione. Ora, ipotizziamo che la costante h , possa un giorno, con il progredire della fisica, rivelarsi inesistente, o che comunque non costituisca il limite ultimo dell'articolazione energetica, e che dunque sia possibile modellare le nostre "sonde energetiche" in modo infinitamente sottile, e dunque in definitiva in modo continuo e non discreto. Potremmo in questo caso ottenere informazioni sull'oggetto indagato? Potremmo cioè tradurre le "risposte" dell'oggetto in segni rilevabili dal soggetto sperimentatore? La risposta è: in nessun modo. Una variazione di energia assolutamente continua non potrebbe mai essere "amplificata", ed il "messaggio" proveniente dalla particella che eventualmente stessimo indagando ci rimarrebbe precluso. È opportuno qui pensare a come avviene di fatto l'amplificazione dei microsegnali nella sperimentazione fisica: ad esempio, per vedere le traiettorie di particelle come gli elettroni possiamo utilizzare una camera a nebbia, dove il passaggio delle particelle viene identificato dalla scia di condensa che esse lasciano dietro di sé e che

ha dimensione macroscopica. Questa amplificazione ha come condizione di possibilità un sistema in *condizioni instabili*, cioè ad una soglia di reazione critica (la camera è piena di vapor d'acqua soprassaturo, e basta la minima variazione energetica dovuta al passaggio della particella a farlo condensare). Un esempio analogo potrebbe essere esibito per il contatore Geiger (prossimità critica di un gas alla rigidità dielettrica).

È chiaro che senza l'esistenza di queste "soglie critiche" non solo non sarebbe possibile una traduzione dal microscopico al macroscopico, ma più in generale non sarebbe possibile alcuna rilevazione di oggetti. Cosa sono infatti queste "soglie critiche" se non ciò che consente l'esistenza di strutture discrete stabili? Se non ci fosse un comportamento "quantistico" generalizzato della natura, ad ogni azione infinitesima dovrebbe corrispondere immediatamente un infinitesimo effetto, ed a ben vedere non avrebbe neppure senso distinguere tra la causa e l'effetto. Invece una soglia critica rappresenta il momento in cui una somma di elementi di un tipo, finora cumulatisi in modo inerte quantitativo, produce un risultato qualitativamente difforme dai precedenti (e questo comportamento chiaramente implica ogni "stabilità" presente nella materia inorganica). Ma il fatto che sussistano relazioni discrete comporta necessariamente una falsificazione del presupposto classico per cui "*causa aequat effectum*" (pensiamo esemplificativamente a un'evidenza macroscopica come la differenza tra attrito radente e attrito statico: l'applicazione di una forza F provoca lo scivolamento di un blocco di pietra, mentre l'applicazione di una forza pari ad $1/2 F$ può lasciare il blocco immoto). Da quanto detto si può trarre una prima semplice conclusione: perché si dia qualcosa come la rilevazione di un oggetto, o, se vogliamo, la relazione soggetto-oggetto in generale, è necessario vi sia una strutturazione discreta della realtà; dunque il sussistere di "quanti", indipendentemente dalla specifica dimensione fisica ad essi attribuita, non è un accidente empirico, ma un presupposto logico-operativo di ogni misurazione. La formulazione di Heisenberg del "principio di indeterminazione" costituisce l'occasione per una presa di coscienza che era possibile *a priori*, prima della scoperta di Planck. La determinazione della costante di Planck dà una qualificazione empirica ad un limite la cui sussistenza generale poteva essere stabilita *a priori*: la fisi-

ca è sempre stata consapevole dell'esistenza di soglie critiche ad ogni livello delle relazioni causali, ma ad ulteriori conclusioni si opponeva l'ideale normativo della meccanica classica, con l'istanza degli "atomi infinitesimi", dei "punti materiali" qualitativamente indifferenti. Ma è insensato pensare che l'unione quantitativa di elementi identici possa essere ragion sufficiente delle "soglie qualitative", o, detto altrimenti, che un continuo come infinita interazione di infinitesimi possa generare il discreto. Il quanto d'azione non ha un significato essenzialmente differente da quello di qualunque altra soglia critica, salvo per il fatto di essere collocato ad un livello che, allo stato attuale delle conoscenze, è quello della soglia minima. La situazione è dunque la seguente: se vogliamo avere misurazioni fisiche, o, più in generale, se abbiamo relazioni soggetto-oggetto, dobbiamo avere "quantità" di realtà. In conclusione potremmo interpretare il senso del principio di Heisenberg come segue: al di sotto di quella "soglia quantica" minima che è il quanto d'azione di Planck non vi sono oggetti. Il principio infatti asserisce non che noi non possiamo avere alcuna sorta di risposta al di sotto della soglia in questione, ma che questa risposta turba il sistema osservato in modo tale che non è più possibile svolgere ulteriori determinazioni cumulative su quel medesimo oggetto, e questo perché propriamente *quell'*oggetto, dopo l'osservazione, non esiste più, essendone state modificate le caratteristiche in modo essenziale. Un oggetto che non ha permanenza nel tempo, che cioè non può essere reidentificato, su cui non si possono accumulare predicati, non è propriamente un oggetto. Così, dice Heisenberg, noi possiamo misurare la posizione di una particella con grado qualsiasi di precisione (ad esempio, con uno strumento ottico che utilizzi una radiazione di lunghezza d'onda adeguatamente corta), ma quanto maggiore sarà la precisione che vogliamo ottenere, tanto maggiore sarà l'energia apportata dal nostro medio di osservazione, e tanto superiore sarà l'impatto sul sistema con conseguente indeterminazione della quantità di moto. Parimenti possiamo determinare con grado idealmente infinito di precisione la quantità di moto della particella, per esempio misurando l'effetto Doppler della radiazione diffusa, purché la lunghezza d'onda della radiazione sia sufficientemente grande (energia sufficientemente piccola) da poter tralasciare l'effetto di rinculo; in tal caso però viene lasciata indeterminata la sua posizione. Ciò che ad ogni

modo conta è solo questo: che ciò che correla soggetto ed oggetto deve essere in qualche modo congenere ad entrambi, e dunque dobbiamo aspettarci che, se esso è in grado di modificare il soggetto comunicandogli un'informazione proveniente dall'oggetto, allora dev'essere anche, in qualche misura e circostanza, capace di modificare l'oggetto di cui dà conto. Se tocco qualcosa non posso sperare che esso non sia toccato; se poi ritengo il tatto troppo rozzo per non influire sull'oggettività della rilevazione, posso usare la vista, ma è poi la luce, che, se può impressionare la mia retina, deve poter modificare in qualche circostanza l'osservato, e, così procedendo, fino ad un limite inferiore, necessario giacché l'alternativa sarebbe una continuità energetica non rilevabile, cioè priva di esistenza fisica.

A. 3) *La relazione soggetto-oggetto come forma dell'indeterminazione* – Cerchiamo ora di fissare, ad un primo livello di analisi, la struttura comune alle due tesi esaminate. Preliminarmente dobbiamo rendere però un po' più chiaro il significato di "soggetto" ed "oggetto" di cui abbiamo fatto uso finora. Poniamo che io veda la mia penna. La penna che vedo è oggetto in quanto la identifico e reidentifico, in quanto posso sottoporla ad esame e scoprirne qualità che finora non conoscevo. Questo significa che l'oggetto "penna" ha un significato universale, che riemerge ad ogni incontro con una penna diversa (o con la mia stessa penna vista da angolazioni diverse) e che mi consente poi eventualmente di "individualizzarla" scoprendo in essa qualità ulteriori. Ciò che chiamo "oggetto" non è dunque il contenuto di una mera reazione riflessa, ma il risultato di un atto di *riconoscimento*, che in quanto tale richiede una struttura duale, costituita dall'evento attuale e dallo schema che tale evento verifica inscrivendosi. Ma questo non basta; quando io vedo la mia penna il significato universale "penna" si trova sempre in un intreccio di relazioni semantiche: il "riconoscimento" non è la reazione riflessa dell'emergere del termine "penna" a fronte della presentazione di un determinato fenomeno, ma è la collocazione di tale associazione in un fluire di relazioni: io *vedo* la penna, la penna è *mia*, e sono *io* a vederla, inoltre questo pensiero ne segue e precede molti altri ad esso connessi, che forniscono lo sfondo, teorico e reale al tempo stesso, su cui il particolare oggetto si staglia (per inciso: lo sfondo percettivo su cui la penna si staglia nel

momento in cui mi concentro su essa è uno sfondo teorico: io *so* implicitamente, senza propriamente vederlo, che c'è un tavolo, in una stanza, in una città, in un certo momento temporale, ecc.). Dunque nel riconoscimento la struttura minima è piuttosto ternaria che duale: evento-significato-sfondo, o, detto altrimenti, particolare-universale-totalità. Delineando in questi termini la nozione di "oggetto" abbiamo anche determinato la sua nozione complementare; con "soggetto" vogliamo intendere, in prima battuta, soltanto ciò che consente ad un evento di diventare "oggetto", dunque il *significato universale* che identifica e lo *sfondo totale* in cui l'identificazione si colloca, e questo equivale a dire, nel suo complesso, il "pensiero articolato" (lasciando impregiudicata la sua assegnazione a questo o quell'ente biologico, la sua spiritualità o materialità, ecc.).

Alla luce di questa prima determinazione di soggetto ed oggetto possiamo tentare di chiarire innanzitutto la struttura logica fondamentale esposta dal principio di Heisenberg. La relazione misurativa è una relazione tra soggetto ed oggetto, ma la relazione soggetto-oggetto presuppone l'esistenza di una struttura "quantistica" del reale, ed ogni "soglia critica", "quantica" nei processi naturali comporta un'infrazione del "*causa aequat effectum*"; in particolare il sussistere di una soglia quantistica minima come il quanto d'azione di Planck sopprime la possibilità di un livello elementare puramente quantitativo cui ricondurre le reazioni qualitative di ordine macroscopico.

Ciò che, con una certa libertà d'appropriazione terminologica, abbiamo chiamato "struttura quantistica del reale" può forse essere meglio espresso come "irriducibilità del discreto-qualitativo nel reale". Abbiamo già osservato come una struttura totalmente continua della realtà non permetterebbe il sussistere di alcun nesso causale, di alcuna relazione fra parti in generale, e dunque come l'esistenza di "oggetti" per un "soggetto" costituisca di per sé una confutazione di tale ipotesi. D'altro canto neppure una organizzazione discreta quantitativa del reale risulta plausibile: si tratterebbe di un atomismo non infinitesimo, ma finito, qualcosa come una collezione di biglie rigide, prive di "parti", prive di qualità differenti ed interagenti. Infatti *una* reazione presuppone già *due* stati possibili (reazione in atto e assenza di reazione), e due stati esigono una differenza interna all'elemento, dunque un'ulteriore riducibilità a qualcosa di più semplice. Dunque

per generare la molteplicità logica del “discreto qualitativo” dobbiamo disporre di elementi a loro volta “discreti qualitativi”.

Qualcosa come una “relazione soggetto-oggetto” è possibile in quanto a) gli enti possono avere relazioni reciproche senza perdere la propria identità (entro certi limiti di pressione manipo la penna, al di sotto di questi limiti non riesco a spostarla, al di sopra la distruggo), e b) in quanto tale stabilità fisica consente una molteplicità di accessi dell'evento al soggetto (vista, udito, tatto, ecc., ma anche differenti reidentificazioni tattili). È quasi sempre possibile ad un soggetto trovare un medio che gli porti l'informazione senza modificare l'oggetto, ma proprio la costituzione generale “discreto-qualitativa” non può consentire una risoluzione infinita dell'osservazione: ad un qualche livello il medio non “isolerà” più il soggetto dall'oggetto, ma modificherà l'oggetto sopprimendolo come tale. Dunque in definitiva la relazione soggetto-oggetto che pone la determinatezza oggettuale per ciò stesso non può non porre, in taluni casi l'indeterminazione oggettuale: questo è quanto vogliamo farci insegnare dal principio di Heisenberg.

Ritorniamo ora al teorema di Gödel. Abbiamo osservato come la conclusione essenziale del ragionamento non conduca tanto alla presenza generica di proposizioni “vere ed indecidibili” all'interno di un sistema formale, quanto all'impossibilità di porre l'autoreferenza, ed in particolare l'autodeduzione, come parte del calcolo formale. Ma cos'è “autoreferenza”? e cosa “calcolo formale”?

“Autoreferenza” è in prima battuta il riferirsi a se stessi, ma come può una cosa tra le cose, come sembrerebbe essere la proposizione, “riferirsi a se stessa”? Uno sgabello è se stesso, non “*si riferisce*” a se stesso; perché ci sia un “riferirsi” l'oggetto deve uscire da se stesso, deve “significare”, e ciò che è fatto segno del riferirsi diviene “oggetto”. D'altro canto l'oggetto che significa, nell'atto del significare, non è più “oggetto”, non è più ciò cui ci si riferisce identificandolo, ma diviene ciò che pone il riferimento identificando. Se guardiamo la definizione di “soggetto” e “oggetto” che abbiamo delineato vediamo subito come si tratti dell'espressione di una *funzione* codefinitoria, e non di due enti reali e distinti: il soggetto è tale in quanto obiettiva, l'oggetto è tale solo per un soggetto. Ora però ci troviamo di fronte ad una coppia di concetti, ad una funzione codefinitoria, apparente-

mente diversa, come quella "segno-oggetto": il segno è tale in quanto significa oggetti, l'oggetto esiste solo in quanto posto da un segno. Ma, a ben vedere, il soggetto, così come l'abbiamo definito non è nulla di diverso dall'esser-segno in correlazione articolata con altri segni: il soggetto come pensiero articolato equivale ad un'articolazione segnica. Un segno infatti non è un semplice rinvio, ma un rimando specifico, un riferimento identificante che si delinea su di un contestosfondo. Il pensiero (in quanto sempre "pensiero di..."), la proposizione dotata di senso, o il soggetto in quanto obiettivante sono tutte nozioni equivalenti a quella di "segno". In questo senso il pensiero che pensa se stesso, il soggetto riflettente e la proposizione autoriferita sono equivalenti a "segni di se stessi". Esamineremo meglio, più avanti, le sfumature che differenziano tali nozioni e le dipendenze strutturali rintracciabili tra esse; per ora fermiamoci al piano della forma comune: soggetto, segno, proposizione, pensiero sono sotto un determinato rispetto equivalenti, e ad accomunarli è la complementarità funzionale rispetto all'oggetto.

La complementarità che abbiamo individuato ha come importante corollario l'impossibilità, o meglio, l'insensatezza dell'autoreferenza in atto: quando il segno opera come segno, allora è non-oggetto, e parimenti, nel momento del riconoscimento obiettivante, l'oggetto in presenza è non-segno. In questo senso paradossi come quello del Mentitore sono a ben vedere inconsistenti: se dico "io mento", questa proposizione si riferisce a ciò che individuo come io, e alle sue enunciazioni, in qualunque momento eccettuato quello in cui ho detto "io mento"; e questa non è una questione temporale, ma logica: se anche dicessi "io mento sempre", questo "sempre" non includerebbe il momento in cui ho formulato l'espressione, giacché tale momento non è, né può mai essere un *oggetto* nella serie temporale (non è un "punto-istante", ma un atto che individua "punti-istante"). D'altro canto al di là delle intenzioni di Gödel, il tipo di autoreferenza presentato dal teorema di incompletezza sfugge a questa critica. Esso infatti, come già notato di passaggio, non concerne l'attuale, ma il possibile, non la verità, ma la dimostrabilità. Così, l'espressione G " G è indimostrabile" sarebbe falsificata dal sussistere di un procedimento deduttivo che conduce ad essa, l'oggetto della proposizione G è dunque tale procedimento. Esso, in quanto deduzione necessaria da premesse ve-

re, sarebbe tenuto a produrre una proposizione vera, e tuttavia non può che produrre una falsa, dunque questa possibilità risulta contraddittoria, ma questa contraddizione non ha nulla di paradossale, tant'è vero che rimane perfettamente praticabile l'ipotesi alternativa per cui G è indimostrabile, ma vera.

Qualche problema di rigore, però, il ragionamento di Gödel lo pone. È chiaro come l'attribuzione ai segni numerici di un duplice significato tradisce la pretesa prima del calcolo formale, cioè la sua obiettiva automaticità: data una formula è "come se" fossero date ad un tempo tutte le formule implicate necessariamente da essa: tutte le inferenze possibili risulterebbero già "idealmente esplicitate". Proprio questo è l'ideale del calcolo formale: la totale obiettivazione dell'inferenza, del pensiero in generale, affinché più nulla debba essere "compreso" od "interpretato"; e proprio questo è evidentemente escluso dall'ambiguità implicita nella "gödelizzazione". Peraltro questo procedimento non costituisce un accidente scandaloso (ed è per questo che lo si accoglie come legittimo) poiché in verità nessun simbolo formale è mai abbastanza formale da non abbisognare di un'"interpretazione"; che poi questa interpretazione (applicazione) sia data da un cervello umano o da un meccanismo è qui poco importante: ciò che conta è che il simbolo formale, in quanto oggetto, ha bisogno di qualcosa di esterno per generare quegli altri "oggetti" che sarebbero le sue deduzioni formali; gli assiomi della geometria di Hilbert, ad esempio, potranno pure lasciare in sospenso la determinazione esatta di quali enti fisici siano da chiamare "punto", "retta", ecc., ma perché si comprendano le codefinizioni dei termini è indispensabile un'interpretazione preliminare dei simboli che compongono gli assiomi stessi¹². La deduzione, l'inferenza, non è un oggetto, né una serie di oggetti, ma un segno o una serie di segni; se ora pensiamo che la deduzione è la forma della necessità logica, si può concludere che la necessità logica non è mai totalmente obiettiva, il che si può anche esprimere dicendo che una giustificazione della necessità abbisogna sempre dell'intervento del soggetto. Ciò che infine vogliamo accogliere come insegnamento dal teorema di Gödel è perciò questo: non è possibile portare alla luce la totalità dei fondamenti di un sistema formale, dunque la necessità logica risulta sempre fondata su qualcosa di non logicamente necessario e ogni procedimento di calcolo formale

cela in sé l'informale come intervento del soggetto.

Da quanto finora esaminato possiamo trarre le seguenti conclusioni:

a) L'idea deterministica è l'idea del "panobiettivismo". Sul piano fisico il determinismo consisterebbe nella riduzione di ogni relazione tra oggetti alle qualità degli oggetti che vi occorrono, e di ogni qualità alla combinazione di quantità indefinitamente obiettivabili (= superiorità ontologica delle "qualità primarie"). Sul piano logico il determinismo consisterebbe nella possibilità di dare una fondazione necessaria alla necessità, e questo implica la riduzione di ogni relazione inferenziale possibile ad oggetti come simboli, o serie di simboli, autosufficienti.

b) Nell'ottica adottata le due principali "tesi indeterministiche" del '900 ci dicono la medesima cosa: il determinismo, in quanto panobiettivismo, non può fare a meno dell'intervento del soggetto, ma ciò comporta proprio che ogni determinismo possa sussistere solo come realizzazione circoscritta, relativamente ad un soggetto. Il determinismo dunque implica il proprio limite, la propria negazione.

B) Dal determinismo al libero arbitrio

È opportuno ora esplicitare meglio la relazione interna tra i concetti di segno, proposizione (linguaggio), pensiero e soggetto.

"Segno" è il concetto più generico e quindi più potente, dunque non può essere ridotto a nessun altro. Ora, determinare in modo circostanziato come si costituisca ed operi un segno non è qualcosa di proponibile in queste poche pagine, ci dobbiamo perciò limitare ad un'espressione approssimativa della "triadicità" del segno: possiamo così dire che un segno può funzionare (un significante può giungere ad un referente) se il segno è "pensato", o, più genericamente, "mediato". Un segno "immediato" non è propriamente un segno, ma una "reazione": un sobbalzo in risposta ad una puntura non è ancora un segno, giacché non si distingue la puntura dal suo effetto, mentre quando scindiamo i due momenti, allora abbiamo *pensato* l'evento, è cioè intervenuto il medio del pensiero.

Il ruolo del linguaggio nel costituirsi della mediazione è poi particolarmente rilevante, ma per i nostri scopi ci basta sottolineare il suo

ruolo come "incarnazione fisica" del pensiero: se e quando il pensiero deve riflettere su se stesso, esso ha bisogno di richiamare alla mente distinte articolazioni di significato, e ciò avviene tramite ciò che chiamiamo "articolazioni linguistiche" (sfidiamo il lettore dubbioso a provar a riflettere su quanto farà domani in assenza di articolazione linguistica). La riflessione abbisogna di "segni", nel senso sopra determinato, dunque di entità articolate e di un continuo che medii fra esse.

Venendo alla nozione di "soggetto" troviamo nell'uso comune una ampia varietà di connotazioni: parliamo di soggetto grammaticale, soggetto giuridico, soggetto logico, o, comunemente, di un "soggetto nervoso", ecc. Al fondo di tutte queste accezioni c'è l'idea di soggetto come "colui che fa, o subisce, l'azione", come "protagonista" dell'azione. D'altro canto l'essenza concettuale della nozione di "soggetto" è, come osservato, semplicemente il complemento identificativo dell'"oggetto" e l'atto di obiettivazione presuppone una struttura articolata dell'obiettivante: in questo senso il soggetto ci si è mostrato come pensiero articolato¹³. A ben guardare, però, c'è nella nozione comune di "soggetto", in quanto legata all'"io", un fattore caratterizzante più evidente che nei concetti congeneri esaminati: il soggetto, diremmo, non è una "macchina da obiettivazione", ma fa differenza tra significati, preferisce taluni oggetti a taluni altri, è attivo verso l'altro-da-sé, è "protagonista" dell'evento che pone o accoglie l'alterità. In termini tradizionali diremmo che il soggetto è un ente finalistico, non meccanicistico.

Proviamo ora a porci alcune obiezioni in un'ottica deterministica. Un Determinista ideale potrebbe argomentare così: - Non c'è fenomeno "finalistico" che non possiamo concepire come un meccanismo deterministico, e, di più, non sapremmo come concepire l'idea del finalismo se non come una variazione del determinismo: se un cerbiatto va verso un ruscello per bere dobbiamo forse presumere che esso sia dotato di un non meglio precisato "libero arbitrio"? E se non è così, cosa altro possiamo pensare, se non che si tratti di una sequenza, sia pure complicatissima, di causalità efficienti? È infatti agevole ipotizzare qualcosa del genere: al cerbiatto mancano liquidi, ciò attiva lo stimolo chimico della sete, che si esprime sotto forma di uno specifico disagio, e tale disagio stimola nel cervello il richiamo degli elementi necessari a rintracciare ciò che in passato ha estinto il disa-

gio stesso, mettendo in moto l'animale verso il ruscello. Il finalismo appare dunque come una tesi dogmatica ed inesplicabile; un fenomeno finalistico è inanalizzabile in elementi a loro volta finalistici, mentre gli elementi meccanici possono essere usati per spiegare il fenomeno "finalistico". Il meccanicismo deterministico include perciò il finalismo. Quanto all'idea di "libero arbitrio" la si può togliere di mezzo abbastanza facilmente: essa è comunque insostenibile, giacché, se qualcosa di "libero" dovesse esistere non lo potremmo comprendere perché sarebbe a priori inspiegabile, non potremmo per definizione "dar ragione" di ciò che è "libero". Dunque parlare di "libertà" sembra essere al più un vezzo retorico, ma non un discorso razionale. Tentiamo ora una risposta che segua l'andamento di queste obiezioni.

B. 1) Determinismo e finalismo – Il cerbiatto, c'è da scommettere, non ha una chiara consapevolezza del suo essere "meccanico", piuttosto che "finalistico" o "libero", e comunque non gliene potrebbe interessare di meno. Chi vede il determinismo nel suo comportamento è un soggetto, e per di più un soggetto che ha come fine quello di argomentare il determinismo. Ora, la sussunzione del finalismo come specificità dell'universale determinismo viene argomentata in termini di "analizzabilità", ovvero di "possibilità di spiegazione": si può ipotizzare che l'unità fenomenica della sete del cerbiatto (o della mia) sia scomponibile in una serie di oggetti semplici in cui il comportamento dell'ultimo dipenda in modo semplice ed univoco dal comportamento del primo. Quest'ipotesi però non è un'ipotesi fisica, giacché, come sappiamo dal principio di Heisenberg, non è passibile di verifica. Ma è priva delle qualità di un'ipotesi fisica anche in un modo più profondo. Ammettiamo che esista un "elementoscopio", un marchingegno che ci permetta di seguire nel cerbiatto l'ipotizzata serie di nessi causali dallo squilibrio organico fino al ruscello. Questa sequenza, se fosse semplice ed univoca dovrebbe essere isolata da ogni altro influsso, ma è sufficiente, poniamo, l'intervento di un predatore per subordinare quella sequenza causale ad un'altra. Si dirà che anche questa seconda sequenza, come la interazione con la prima, deve essere deterministica; in realtà, qualunque sequenza meccanica concepissimo, essa dovrebbe venire isolata artificialmente, giacché, posto un universo

di elementi deterministici non avremmo che interazione continua. Dunque nessuna sequenza determinata potrebbe essere davvero necessaria, perché in quanto finita sarebbe sempre influenzabile da ciò che ne determina la finitezza, circoscrivendola, e questo deve accadere per l'ipotetica sequenza che porta il cerbiatto a bere, per il cerbiatto intero, per l'ambiente in cui il cerbiatto si muove, per il pianeta in cui si trova l'ambiente, e così via fino alla totalità assoluta, cioè a quella totalità in cui compare anche l'"elementoscopio" ed il soggetto che lo manovra. Il determinismo, preso come ipotesi fisica generale, si vede costretto a confessare la propria inconsistenza; esso infatti da un lato non tollera alcuna restrizione, perché l'esistenza di un'interazione tra una sequenza "libera" ed una "deterministica" renderebbe "libera" anche la seconda, e d'altra parte non è di principio verificabile per la totalità, giacché una verifica esige un soggetto esterno al sistema, ma proprio questo è escluso dal concetto di "totalità". Giungiamo così ad una conclusione opposta a quella del Determinista: è il finalismo ad implicare come caso particolare il determinismo. Il nostro determinista ideale aveva buon gioco nel mostrare la superiorità esplicativa del determinismo, giacché il determinismo costituisce il modello esemplare della spiegazione: spiegare è dispiegare, *explicare*, distendere le parti dell'*explicandum* l'una fuori dall'altra, dunque la spiegazione ideale è un'analisi condotta fino agli elementi semplici, tale che dall'insieme di questi elementi si possa ricostruire univocamente l'intero. Ed in questo senso, se si presume che il finalismo sia un altro tipo di causalità, un modo concorrente di *analizzare* la realtà, ci si trova costretti ad ammettere la superiorità del determinismo¹⁴, o meglio, si scopre che il finalismo come "causalità finale" è uno pseudoconcetto: cosa sarebbe mai, infatti, la specificità della "causalità finale"? Forse il fatto che il comportamento di un oggetto appare determinato dallo stato finale e non da quello immediatamente antecedente? La "causalità finale", ammessa come modo di analizzare la realtà dominato dalla priorità causale di uno stato successivo sarebbe sostanzialmente equivalente alla "causalità efficiente".

Se però per "finalismo" intendiamo quell'unità fenomenica inanalizzabile che scorgiamo nel preferire e scegliere, allora ci troviamo su di un piano che non è più quello della spiegazione. L'analisi esplicativa e tendenzialmente deterministica è un modello di obiettivazio-

ne, e in quanto tale deve essere *scelto* e posto come ideale normativo *da un soggetto*; la finalità rappresenta invece semplicemente la premessa inanalizzabile di ogni obiettivazione, cioè l'attività del soggetto *tout court*. Ciò che infatti caratterizza il concetto finalistico, in quanto distinto dallo pseudoconcetto di "causa finale", è da un lato la "distanza" che separa l'origine di un'azione dal suo fine, "distanza" di natura "logica" piuttosto che "fisica"; essa è infatti la mediazione che caratterizza il soggetto, l'esser-altro del soggetto rispetto all'oggetto. Dall'altro lato il concetto finalistico è caratterizzato da un fattore valutativo imprescindibile, da un elemento valoriale di selezione della realtà che pone distinzioni nell'accoglimento dei mutevoli eventi. In conclusione non c'è finalismo se non in rapporto alla struttura triadica del segno suesposta (come "pensiero articolato", "linguaggio dotato di senso" e soprattutto "soggetto"). Il soggetto è essenzialmente "pensiero articolato" che pre-(dif-)ferisce, è "finalismo".

B. 2) *Il soggetto e la libertà* – Veniamo così al punto conclusivo e qualificante di queste pagine, ovvero la nozione di "libertà" in senso stretto. La prima parte delle tesi deterministiche è stata confutata concludendo per l'irriducibilità dell'indeterminazione in qualsivoglia obiettivazione. A questo concetto di "indeterminazione" è sicuramente possibile attribuire il nome di "libertà", tuttavia ad essa manca un riferimento essenziale al fenomeno della scelta, dell'arbitrio. Il concetto di "libertà", diceva il Determinista, non è utilizzabile, essendo a priori incomprensibile. Proviamo ora, senza pregiudizio, a "comprendere" il fenomeno che siamo propensi a considerare come "libero arbitrio". Ipotizziamo che chi scrive sia Adamo nel giardino di Eden e che debba scegliere se cogliere o meno il frutto dall'albero del bene e del male. Se fossi un elemento meccanicistico non avrei identità diversa dal frutto che devo scegliere, dall'albero, dal giardino, dal mondo tutto, non sarei soggetto e non sarei ovviamente libero. Se fossi un animale, posto come privo di pensiero articolato, ma dotato di sensi che operano pre-(dif-)ferenze nel reale, avrei una qualche identità ed una qualche "distanza" dalla realtà circostante; ad esempio, dovendo prendere un pezzo di carne dalla brace, potrei "scegliere" immediatamente tra l'ustione e l'appetito. Ad ogni modo la mia "libertà di scelta" non potrebbe in questo caso avere un carat-

tere diverso dalla mera "indeterminazione". Se invece sono Adamo di fronte alla mela, non solo ho consapevolezza dell'alterità del frutto, ma posso *riflettere* su ciò che sto facendo, così posso prendere l'oggetto "mela", ma posso anche rendere oggetto il mio stesso prendere e ad esempio scegliere quale traiettoria adoperare per prendere la mela oppure decidere di non prenderla *tout court, anche in assenza di un'immediata alternativa d'azione*. Ciò che accade di essenziale nella riflessione è che io rendo oggetto di pensiero articolazioni del pensiero stesso, ottenendo, per così dire, un'indeterminazione alla seconda potenza. Non che io possa rendere oggetto del pensiero il pensare in atto (come nel paradosso del Mentitore), ma rendo oggetto circoscritte articolazioni di significato richiamate linguisticamente (come per il concetto di "indimostrabile"); accade così che la scelta attuata non coincida ancora con l'azione. Ora si può parlare davvero di *libero* arbitrio, giacché non solo la preferenza immediata è indeterminata, ma i significati stessi che orientano la scelta sono oggetto della riflessione; ne segue che Adamo può *sapere* ciò che vuole, e questo anche laddove non potesse mai portare a compimento di fatto le sue preferenze: l'indeterminazione è diventata "scelta", è divenuta il "sé". Così, mentre ad una sequenza materiale, pur non potendo avere garanzie sul suo procedere univoco, possiamo in generale applicare un presupposto di "inerzia", di costanza nel proseguire il comportamento finora osservato, ad una sequenza di relazioni soggettive non possiamo in generale applicare tale presupposto "inerziale", giacché in ogni momento ciascun soggetto può modificare senza alcun intervento esterno il proprio comportamento, stimolare autonome variazioni nel comportamento altrui, e per di più può modificare il suo comportamento proprio in risposta specifica al fatto di essere osservato. Ed è su questo piano che la coscienza riflessa, il soggetto interpretante e l'indeterminazione oggettiva possono intersecarsi in un concetto di libertà operativamente chiaro ed ontologicamente rilevante.

1 Non facciamo cenno in queste pagine alla differenza tra il primo e il secondo teorema di incompletezza, né possiamo discutere in modo adeguato la varie parti dell'articolo; ci riserviamo di trattare in un successivo lavoro il rapporto tra la scoperta di Gödel ed il problema generale della formalizzazione del linguaggio e rinviando il lettore interessato all'eccellente testo curato da S.G. Shanker sul teorema di Gödel, citato in seguito, ed in particolare agli articoli di S.C. Kleene e di M. Detlefsen.

2 È interessante notare che il concetto di dimostrabilità esige il terzo escluso, giacché non tratta di una realtà, ma di una possibilità. Infatti una terza opzione tra vero e falso c'è in quanto può accadere che un enunciato sia possibile, ma non esista un procedimento di decisione circa la sua verità o falsità; invece un concetto come quello di "dimostrabilità", in quanto possibile, non ha uno spazio del possibile al di sopra di sé in cui lasciar sussistere una terza condizione indeterminata, perciò se qualcosa non è dimostrabile (non è possibile) deve necessariamente essere indimostrabile (impossibile).

3 Cfr. ad esempio *La prova di Gödel*, di NAGEL e NEWMAN, Boringhieri, Torino, 1992, p. 71.

4 K. GÖDEL, "Sulle proposizioni formali indecidibili dei Principia Mathematica", p. 25; *IN Il teorema di Gödel* a cura di S.G. SHANKER, Muzzio, Padova, pp. 22-62.

5 Infatti i numeri di Gödel, utilizzati come nomi dell'alfabeto formale, appartengono ad un medesimo tipo, e tanto basta a rispettare formalmente le prescrizioni russelliane.

6 K. GÖDEL, *op. cit.*, p. 23.

7 K. GÖDEL, *op. cit.*, p. 28.

8 Vedi la relazione numero 11 nell'esposizione di Gödel.

9 Non potendo discutere in modo adeguato le origini e specificità del principio di indeterminazione rinviando il lettore interessato a W. HEISENBERG, *I principi fisici della teoria dei quanti*, Torino, Einaudi, 1948, e a N. BOHR, *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, Torino, Boringhieri, 1961.

10 Si può vedere a proposito della scoperta della costante *b* in riferimento alla "radiazione del corpo nero" di Kirchoff, l'esposizione che ne fa PLANCK stesso in *La conoscenza del mondo fisico*, Torino, Einaudi, 1949, in particolare alle pagine 76 sgg.

11 Il riferimento è al noto articolo di EINSTEIN del 1905.

12 Senza dubbio questo tipo di obiezione non è distante dalle obiezioni che formulò Frege ai *Grundlagen der Geometrie* di HILBERT, ma lo spirito dell'obiezione è diversa, perché noi riteniamo che il difetto delle codefinizioni hilbertiane stia nell'aver sospeso i termini formali dal loro uso, ipostatizzandoli come oggetti, e non nel trascurare un supposto significato ideale correlato ad ogni segno.

13 Questo però non implica una particolare "spiritualità disincarnata" del soggetto, giacché il pensiero articolato, almeno in quanto capace di riflessione, è "pensiero per segni", pensiero affetto dalla "materialità" dei significanti, è interiorità affetta dall'esteriorità del linguaggio.

14 Va detto che nella classificazione aristotelica delle cause il fattore soggettivo della causalità finale è molto più evidente che nelle letture successive dell'idea finalistica, riferite soprattutto all'ordinamento temporale della sequenza. Per ARISTOTELE solo la causa efficiente è *principio del movimento*, mentre la causa finale coincide con *lo scopo ed il bene*

(cfr. *Metafisica*, I, 3, 983 a; e *Fisica*, II, 3, e II, 7.) Con il ridursi della fisica a scienza del movimento materiale, che subordinava a sé ogni movimento, compreso l'automovimento animale, la causalità finale doveva per forza degenerare ad una mera inversione temporale della causa efficiente.



MATERIALI

IL PROBLEMA DELL'AUTODETERMINAZIONE: FREUD, HEGEL, KIERKEGAARD*

Ernst Tugendhat

Ernst Tugendhat è un pensatore tedesco che ha iniziato i suoi studi negli Stati Uniti e si è poi laureato a Friburgo discutendo una tesi su Aristotele. Conseguita la libera docenza a Tubinga nel 1966, è diventato ordinario alla Freie Universität di Berlino. Allievo di M. Heidegger, si è avvicinato, per varie vie, alle problematiche linguistiche ed epistemologiche proprie della filosofia analitica anglo-americana. In questo senso ha costituito un originale approccio di ricerca dove il metodo analitico-concettuale e quello empirico-fattuale vengono a evidenziarsi, e, insieme, a intersecarsi. Attraverso questa prospettiva risultano fondamentali gli studi sulla coscienza [Gewissen], dove questa parola viene a indicare il riferimento de "l'io" a se stesso [Selbst] e quindi qualsivoglia forma di rapporto che ciascuna persona intrattiene, via via, con la propria esistenza.

(p.f.p.)

Nella discussione seguita all'ultima lezione si è visto come le mie interpretazioni di Wittgenstein sono ben lontane dall'essere sufficienti per comprendere i predicati- ϕ . Al termine della lezione avevo accennato al fatto che anche le azioni sono degli stati- ϕ , e mi era stato chiesto come si conciliava questo con il fatto evidente, che si può avere coscienza di fare qualcosa sebbene non la si faccia: ad esempio uno può dire, senza essere insincero, "io sollevo la mia gamba sinistra" e poi constatare che la gamba non si solleva.

Questa obiezione riguarda non solo le azioni, ma anche i movimenti: anche i movimenti di una persona sono stati- ϕ , se il criterio per definire uno stato- ϕ è quello che chi si trova in quello stato possiede un sapere immediato, e non fondato sull'osservazione, del fatto che egli vi si trova; e tuttavia ci si può ingannare anche riguardo i movimenti del proprio corpo. Posso avere la sensazione che la mia gamba sinistra si sollevi (che venga sollevata) per poi constatare che ciò non avviene. La stessa obiezione colpisce anche i sentimenti, nella misura in cui essi possono essere localizzati nell'ambito del corpo. Posso avere dei dolori alla gamba sinistra e poi constatare che non ho più una gamba sinistra, e lo stesso vale naturalmente per l'esempio wittgensteiniano del mal di denti.

La stessa difficoltà possiamo constatarla anche per quanto riguarda un'ulteriore classe di stati- ϕ : i ricordi e le percezioni. Ad esempio: "io vedo il signor Theunissen stare in piedi accanto alla porta dell'aula"; "io mi ricordo di aver visto ieri il signor Theunissen stare in piedi accanto alla porta dell'aula". Nel caso del primo enunciato può risultare che soffro di allucinazioni (e che quindi non vedo proprio nulla) e in quello del secondo che io ho sognato (e che quindi non si tratta di un ricordo).

Dobbiamo concluderne che tutti questi predicati non sono affatto dei predicati- ϕ ? Infatti la definizione di questi ultimi data originariamente (cioè che essi stanno per stati di cui colui che vi si trova ha un sapere immediato) non può essere pertinente ai predicati di cui stiamo parlando: infatti non può trattarsi di un sapere, dal momento che è possibile sbagliarsi. D'altro lato anche per questi predicati vale l'asimmetria epistemica caratteristica dei predicati- ϕ negli enunciati in prima e in terza persona; e vale anche l'immediatezza (descritta alla fine della lezione scorsa) di questa che voglio chiamare coscienza,

visto che devo ancora lasciare aperta la questione se la si può ancora designare come sapere.

Cerchiamo di vedere in cosa questi predicati- ϕ , nell'uso in prima persona dei quali è possibile un errore e quindi una correzione, si differenziano dagli altri predicati- ϕ , non suscettibili di questa correzione. La cosa migliore è partire dai predicati di percezione, poiché così possiamo riallacciarci direttamente alle considerazioni di Wittgenstein esposte all'inizio della lezione scorsa [...]. Avevamo visto che un enunciato come "io vedo che il dito si muove" è un criterio per giudicare l'enunciato "il dito si muove". Io ho un sapere "diretto", ma non "immediato" dello stato di cose costituito dal fatto che il dito si muove; e questo sapere si basa sul sapere immediato del fatto che io vedo questo movimento. Il sapere che il dito si muove può rivelarsi come semplice opinione, come errore, grazie ad altre prove che fungono da criterio (ad es. il toccare il dito). Per il nostro problema è importante che in questo caso devo ritirare non solo l'enunciato "Il dito si muove", riferito a uno stato di cose oggettivo, ma anche l'enunciato "io vedo che il dito si muove"; ciò perché l'enunciato su di uno stato- ϕ (il mio vedere) così formulato non contiene soltanto un riferimento a uno stato di cose oggettivo, ma implica la verità dell'enunciato riguardante questo stato di cose. Per questo motivo, non appena l'enunciato oggettivo si rivela falso, deve essere ritirato anche l'enunciato psicologico *nella misura in cui* esso implica l'enunciato oggettivo. L'enunciato psicologico viene pertanto così riformulato, ad esempio: "io ho la sensazione di vedere che il dito si muove". L'enunciato- ϕ così riformulato non è suscettibile di correzione; ora esso non implica più uno stato di cose oggettivo, ma è soltanto un enunciato sul proprio stato di coscienza. Naturalmente bisogna tener presente che una tale sensazione non è un dato immediatamente disponibile come una sensazione di dolore. Piuttosto, l'enunciato "io ho la sensazione di vedere...", dal punto di vista semantico, è secondario rispetto all'enunciato "io vedo..."; il suo senso consiste esclusivamente nell'essere il residuo dell'enunciato "io vedo...", residuo che resta certamente giustificato, una volta spogliato delle sue implicazioni oggettive. Perciò, "Io ho la sensazione di vedere..." dice la stessa cosa di "io ho l'impressione di vedere, io credo di vedere, mi sembra di vedere...". Da un punto di vista epistemologico

questi enunciati non sono punti di partenza, ma di arrivo e si fondano sulla contraddizione tra le implicazioni oggettive dell'enunciato- ϕ originario e quelle degli altri enunciati- ϕ facenti riferimento allo stesso stato di cose oggettivo.

Gli enunciati concernenti i ricordi, le sensazioni corporee, i propri movimenti e le azioni, sono suscettibili di correzione per lo stesso motivo degli enunciati concernenti la percezione: sono tutti enunciati psicologici che implicano enunciati su stati di cose fisici, corporei. Se eliminiamo queste implicazioni, dobbiamo operare le modifiche conseguenti sull'enunciato, ottenendo un enunciato non suscettibile di correzione, che ora è soltanto un enunciato su un proprio stato di coscienza; ad esempio: "io avevo la sensazione che la mia gamba sinistra si alzasse". (Che venga fatto di formulare un enunciato del genere al passato, dipende dalla circostanza che esso non esprime un dato originario, ma è il risultato di una correzione.) L'enunciato sul mal di denti è ambiguo. Lo si può eventualmente tenere per buono anche se dovesse risultare che non si hanno più denti. Esso non dice, infatti: "io provo un dolore che è localizzato nel mio dente", ma "io provo un dolore come quello che si è soliti localizzare in un dente". Dunque, nel caso dei predicati- ϕ suscettibili di correzione, abbiamo sempre due predicati: quello originario, che implica uno stato di cose corporeo, e quello modificato, che indica un semplice stato di coscienza; in casi particolari, come quello del mal di denti, la lingua utilizza per entrambi un'unica espressione.

Quindi dobbiamo concepire anche i predicati non modificati come predicati- ϕ , poiché anch'essi vengono usati in maniera espressiva in prima persona: il loro uso non rimanda né all'identificazione della persona cui spetta il predicato, né ad una verifica del predicato. Questo uso espressivo non lascia di per sé spazio ad errori; per questo motivo, ciò che viene detto con un enunciato del genere contiene una componente non suscettibile di correzione, e perciò una correzione non è possibile neanche nell'ambito di questo uso dei predicati, ma solo per mezzo di un diverso modo di accedere agli stati di cose corporei impliciti nei predicati stessi. Tuttavia ora dobbiamo ritirare l'enunciato puro e semplice, secondo cui negli enunciati io- ϕ è escluso ogni errore [...], e quindi dobbiamo ritirare anche la definizione degli stati- ϕ come stati di cui colui che vi si trova ha un sapere imme-

diato, a meno che non concepiamo il concetto di sapere in modo così ampio che anch'esso sia suscettibile di correzione.

Vediamo ora un'altra classe di predicati- ϕ per i quali potremmo pure parlare di errore, sebbene essi non riguardino uno stato di cose corporeo implicito. Mi sto riferendo alle intenzioni, agli affetti, ai desideri e alle opinioni. Gli errori che si riferiscono a questi stati riguardano l'ambito degli stati psichici, non uno stato di cose corporeo implicito nei predicati. Siamo di fronte a quell'autoillusione per cui Freud ha usato il concetto di inconscio.

Non sarebbe soddisfacente voler neutralizzare il problema che qui si pone limitandosi all'asserzione da me fatta nella prima lezione: che gli stati intenzionali come le intenzioni, i desideri ecc., e gli stati di coscienza (stati- ϕ) formano due classi che si intersecano [...]. Se ci si limitasse a questa (corretta) constatazione, sarebbe possibile una concezione statica secondo la quale esistono da un lato intenzioni, desideri ecc. consci e dall'altro intenzioni, desideri ecc. inconsci; non si terrebbe conto della circostanza che le intenzioni, i desideri ecc. inconsci sono potenzialmente stati consci, che noi possiamo renderli consci e viceversa. Nel caso di una tale concezione statica non vi sarebbe motivo di parlare di un errore, poiché non ci inganneremmo sugli stati consci e quelli inconsci, semplicemente non li conosceremmo.

Tuttavia l'affermazione secondo cui si tratta di due classi che si intersecano contiene un nucleo di verità, dal quale possiamo trarre un'indicazione sul carattere particolare di questo errore, carattere che entra in gioco nel caso di questi predicati- ϕ . A differenza dei enunciati- ϕ esaminati in precedenza, che implicano affermazioni su stati di cose corporei e perciò sono essi stessi suscettibili di errore e di correzione, gli enunciati- ϕ in prima persona, dei quali ci stiamo occupando, non sono suscettibili di errore e di correzione, nel loro campo di applicazione. Questo appare chiaro nel fatto che è impossibile una modificazione soggettiva a questi enunciati: enunciati come "io ho l'impressione (o la sensazione) di avere l'intenzione di evitare Petra" sono insensati come l'enunciato "io ho l'impressione di provare un dolore"; e se si dice "io *credo* di avere l'intenzione di evitarla", questo enunciato non esprime una correzione, ma in esso si articola piuttosto un altro stato- ϕ : l'indecisione. Se ho coscienza in maniera chiara di avere un'intenzione e articolo quest'ultima in un enunciato- ϕ , allo-

ra io ho davvero quell'intenzione. Questo stato di cose equivale a dire che le due classi si intersecano. Le intenzioni di cui sono cosciente, le ho veramente, ma io ho anche intenzioni di cui non sono cosciente. In che senso si può parlare allora di un autoinganno?

Per prima cosa dobbiamo metterci d'accordo su cosa dobbiamo intendere per intenzioni, desideri, ecc. incosci, per poi vedere in che rapporto essi stiano con le nostre intenzioni, desideri, ecc. consci. Come tutti gli stati- ϕ , anche le intenzioni, i desideri, ecc. possono essere constatati anche dalla prospettiva della terza persona osservando il comportamento. Che una persona abbia una certa intenzione significa che nel suo agire essa è orientata, attualmente o disposizionalmente al fine corrispondente. Che questo sia il suo orientamento, lo si può constatare dalla prospettiva della terza persona servendosi di criteri basati sul comportamento, e il fatto che l'intenzione sia inconscia non significa, come suggerisce il modo di parlare "topico" e co-salizzante di Freud, che questa intenzione esista in una sfera dell'inconscio come un'entità di cui si ha rappresentazione, ma bensì che alla constatazione per mezzo dell'osservazione non corrisponde nessun proferimento espressivo in prima persona¹. Poiché all'enunciato in terza persona dovrebbe corrispondere, a causa della simmetria veritativa, un proferimento in prima persona, possiamo parlare di un autoinganno: la persona, nel suo agire, è orientata verso un fine senza saperlo. In tal modo diventa possibile ampliare il concetto di insincerità in modo tale che si può parlare non solo di una insincerità nei confronti degli altri, ma di una insincerità interiore. Io sono insincero solo verso l'esterno se c'è una differenza tra quello che dico e quello che penso (che dico a me stesso); io sono insincero interiormente se c'è una differenza «tra ciò che sono pronto a dire su me stesso e ciò che sono pronto a fare» (Hampshire)².

Questa definizione del concetto delle intenzioni ecc. inconscie implica già una connessione con le intenzioni ecc. coscìe. Si tratta di un medesimo agire e volere e di un medesimo stato affettivo della persona, stato che viene determinato dalle intenzioni ecc. coscìe così come dalle intenzioni ecc. inconscìe. Se mi si chiedesse che cosa voglio, per quanto riguarda Petra, potrei rispondere sinceramente: "vorrei evitarla", e questo non escluderebbe che il mio rapporto con quella medesima persona non sia determinato inconsciamente anche

da altre intenzioni o addirittura da intenzioni opposte. Se mi si chiedesse come mi sento, potrei rispondere sinceramente: "irritato", senza essere consapevole riguardo a che cosa, e anche se avessi una risposta a questa domanda, questo non escluderebbe il fatto che essa contenga solo una parte di verità. Quindi le intenzioni, i desideri, gli affetti inconsci non sono entità sconosciute, ma aspetti nascosti di quegli stati- ϕ di cui sono conscio. Questo è il motivo per cui possiamo dire che gli enunciati "io ϕ " corrispondenti sono insinceri, che essi esprimono un autoinganno: poiché, sebbene questi enunciati, nel loro campo di applicazione, siano giusti, in quanto risposte alla domanda generale che mi viene posta di volta in volta su cosa io faccia, cosa io voglia, come mi senta, essi contengono solo una parte di verità e perciò non sono veri, non veri quindi nello stesso senso in cui non è vero il resoconto di un qualche avvenimento storico o, ad esempio, di un incidente automobilistico, che consti sì di enunciati veri, ma che nasconda come stiano le cose nel loro complesso, in quanto trascuri aspetti essenziali o, addirittura, quelli più importanti.

Dunque, accanto a quei predicati- ϕ che implicano stati di cose corporei, abbiamo una seconda classe di predicati- ϕ , il cui uso in prima persona è anch'esso suscettibile di errore e di correzione, ma non perché essi implicano stati di cose di un'altra categoria ontologica, bensì perché gli stati psicologici da essi contrassegnati si situano in contesti più ampi all'interno della medesima categoria. Perciò l'errore, nel caso di questa seconda classe, è un autoinganno [*Selbsttäuschung*], dove con "auto-" [*Selbst*] si intendono i propri stati- ϕ . Mentre nel caso della prima classe la comprensione di questo aspetto dell'errore non offre difficoltà (poiché tale errore non riguarda gli stessi stati- ϕ , e poiché il sistema di regole linguistiche che governa le possibilità dell'errore e della correzione è facilmente riconoscibile), il fatto che ci siano intenzioni ecc. inconscie, diventa sì più comprensibile, se si capisce che si tratta solo di ulteriori aspetti di qualcosa che è conscio e non suscettibile di correzione, ma tuttavia esso rimane ancor oggi inesplicito. È vero: da quando Freud ha attirato l'attenzione su questo fenomeno, non c'è bisogno di ricorrere a particolari conoscenze di psicologia del profondo, in quanto fa parte dell'esperienza quotidiana il fatto che i nostri stati psicologici sono consci solo in maniera limitata, e che i confini della coscienza posso-

no essere ampliati o ristretti; nella sua struttura, però, questo fenomeno resta inesplicato. Poiché se gli stati- ϕ sono definiti dal fatto che ne possediamo un sapere immediato, resta un enigma il fatto che ci siano stati che sono come stati- ϕ , ma inconsci.

Anche la concezione dinamica dell'inconscio di Freud può al massimo rendere meno complicato questo enigma, ma non scioglierlo. Questa concezione dinamica dice che, dal momento che gli stati- ϕ di per sé dovrebbero essere consci, l'unica spiegazione per il fatto che non sono consci è che l'interessato non *voglia* che lo siano, perché sono dolorosi o addirittura insopportabili. Essi dunque diventano inconsci in quanto di fronte ad essi l'interessato non può fare a meno di chiudere quasi gli occhi, di "rimuoverli". Questa congettura dinamica è plausibile ed empiricamente ben fondata. Solo che un fatto che come tale è inesplicato, non viene chiarito rimandando a un'attività che lo produce.

Prima di abbandonare questa imbarazzante problematica, vorrei per lo meno accennare al fatto che il ricordare e il dimenticare potrebbero rivestire una posizione chiave nella spiegazione degli stati- ϕ inconsci. Infatti da un lato il ricordarsi appartiene a quella classe di stati- ϕ che sono suscettibili di correzione in riferimento a un dato di fatto oggettivo implicito in essi; dall'altro lato il dato di fatto oggettivo consiste, in questo caso, in un proprio stato- ϕ passato³. Il fatto che ci si inganni su di un proprio stato- ϕ passato non è, per principio, più enigmatico del fatto che ci si inganni su qualcosa che viene percepita nel presente. Inoltre il dimenticare può essere inteso in un certo senso come analogo al non percepire qualcosa di percepibile nel momento presente. Ora, se si potesse mostrare (come suggerisce la concezione freudiana) che le componenti incosce di qualsivoglia stato- ϕ presente si fondano sul fatto che certi stati- ϕ passati non sono consci (e quindi che ogni autoinganno si fonda su un errore riguardo il passato), è pensabile che in questo modo si potrebbe chiarire la struttura dell'autoinganno.

Dal fatto che i propri stati- ϕ presentano degli aspetti inconsci, deriva che anche l'autocoscienza epistemica immediata si trova sospesa tra autoinganno e conoscenza di sé – una situazione che avevo già messo in evidenza per quanto riguarda l'autocoscienza epistemica non immediata oggetto dell'esortazione "*gnothi seauton*" [...]. Que-

sta si rifaceva alle proprie disposizioni riguardo l'azione e il volere e a quelle affettive, quindi a ciò che si chiama carattere. Le qualità del carattere si differenziano dagli stati- ϕ inconsci per il fatto che, trattandosi di disposizioni, per principio sono conoscibili solo in forma mediata, dalla prospettiva della terza persona, mentre gli aspetti inconsci degli stati- ϕ possono essere conosciuti in forma immediata (e cioè espressiva). Dalla prospettiva dell'esortazione "*gnothi seauton*", però, non sussiste una netta demarcazione tra qualità del carattere non conosciute e stati- ϕ inconsci: entrambi sono fattori che sono decisivi per il mio volere, il mio agire e il mio sentire, ma che mi sono ignoti. Anche dal punto di vista del contenuto essi si confondono tra loro: aspetti inconsci delle mie intenzioni si fondano su disposizioni del volere a me sconosciute.

Sulla base dei suoi aspetti inconsci, l'autocoscienza epistemica immediata ci rimanda dunque da se stessa al rapporto pratico con se stessi. Sia la questione di principio che gli stati- ϕ possiedono aspetti inconsci, sia anche la questione di dove corra di volta in volta il confine tra conscio e inconscio, sembrano fondate nel rapporto pratico con se stessi. L'inconscio non si dà semplicemente; piuttosto, il fatto che degli stati- ϕ siano inconsci ha la sua ragion d'essere, se ci è lecito seguire Freud, nell'interesse a non percepirli. A ragione, mi pare, Martin Bartels, nell'interpretazione di Freud contenuta nella sua dissertazione (tenuta qui a Heidelberg), rimanda al fatto che per Freud il non sapere in questione è un «non-voler-sapere»⁴, e che l'«autocoscienza» viene intesa come un «processo [...] in cui l'individuo stesso delimita l'ambito di ciò che egli vuole accettare come il suo proprio essere». Perciò Bartels definisce questo processo come un «agire che delimita la coscienza». D'altro canto però vi è anche (come ha dimostrato soprattutto, riallacciandosi a Freud, Stuart Hampshire ⁶) la possibilità di un interesse contrapposto a questo interesse a porre dei confini, e cioè l'interesse ad ampliare i confini della coscienza e a rendere consci il maggior numero possibile dei fattori inconsci che determinano il proprio agire. Come dimostra Hampshire, questo interesse di autotrasparenza è presente o meno nella misura in cui sussiste un interesse a essere liberi. La libertà, proprio come l'autocoscienza, è un fenomeno graduale: la nostra libertà è tanto più grande quanto più ampia è la nostra conoscenza dei fattori che determinano

il nostro essere e il nostro agire, il nostro volere e il nostro sentire, poiché solo conoscendoli possiamo eventualmente controllarli, e quindi rapportarci ad essi autonomamente, riflettendo e scegliendo, assumendo nei loro confronti posizioni diverse.

Questi interessi contrapposti non sono orientati a qualche intenzione pratica, ma sono interessi in cui per l'individuo ne va di se stesso. Gli stati- ϕ vengono rimossi dall'individuo (o dall'"Io", come dice Freud), poiché *egli si* sente minacciato da essi. E l'interesse per la propria libertà significa che l'individuo è interessato a decidere *lui stesso* del proprio agire. In tal modo però ci ritroviamo di fronte al problema dell'autocoscienza pratica, da me già delineato all'inizio del corso, e cioè di fronte alla domanda: come va concepito da un punto di vista strutturale un rapporto con se stessi come quello presupposto dall'interesse alla rimozione (e cioè che nel proprio volere e nel proprio agire non ci si rifà soltanto a una qualche intenzione ma in qualche modo a "se stessi")? E successivamente ci troviamo di fronte alla domanda: come si può intendere quel fenomeno dell'autocoscienza pratica che sembra avere il carattere di un rapporto con se stessi in un senso eminente del concetto (e cioè quello di un rapporto con se stessi nella forma dell'autodeterminazione)?

Mentre passiamo a occuparci di questa seconda parte della problematica dell'autocoscienza, che è quella propriamente rilevante, sembra che qui noi troviamo dei motivi molto più forti per ammettere una relazione tra un Io o un Sé con se stesso, che non nel caso dell'autocoscienza teoretica. Nel caso dell'autocoscienza teoretica, infatti, una tale relazione, postulata dalla tradizione fichtiana, si era rivelata in primo luogo non reperibile da un punto di vista fenomenico, e in secondo luogo si era rivelata un contro-senso; infine eravamo arrivati a capire sulla base di quali presupposti errati si fosse giunti a questo modo sbagliato di porre il problema. Ma non appena ci confrontiamo con la problematica del rapporto pratico con se stessi, questa idea di un'autorelazione in cui il soggetto fa di se stesso l'oggetto sembra addirittura imporsi. Essa sembra persino implicita nel fatto che si parla di un rapporto con se stessi. D'altra parte abbiamo già imparato a essere prudenti di fronte ad impressioni superficiali suggerite dall'espressione linguistica. Anche il fatto di parlare di un'autocoscienza sembrava implicare un'autorelazione, e per l'appunto quella

postulata da Fichte: un sapere di un sé su se stesso, su questo sé. Non ci è lecito dunque prendere queste impressioni superficiali per dei dati fenomenici. Una presunta struttura o è assurda o non lo è. Se il supposto autoriferimento di *A* ad *A*, in cui questi si porrebbe come identico a se stesso, si era rivelato assurdo nel caso dell'autocoscienza teoretica, sarà difficile che nel contesto dell'autocoscienza pratica esso risulti essere sensato. Già all'inizio del corso ho accennato al fatto che è stato Heidegger, in particolare, a preoccuparsi di svincolare la comprensione del rapporto con se stessi dall'orientamento in base a modelli tradizionali; e che anche G.H. Mead, nel tentativo di chiarire il rapporto con se stessi, ha richiamato l'attenzione su strutture mai prese in considerazione finora; e che le strutture poste in rilievo da Heidegger e da Mead si integrano a vicenda. Ma prima di affrontare questi nuovi modi di impostare la questione, dobbiamo considerare con maggior chiarezza l'apparente plausibilità della concezione tradizionale, ancor oggi ampiamente diffusa.

Questa concezione si impone in particolar modo per quanto concerne la comprensione di un rapporto con se stessi libero, autonomo, ossia per la comprensione di ciò che si potrebbe designare come autodeterminazione. A suo tempo io stesso ho introdotto questo fenomeno riferendomi al fatto che evidentemente abbiamo la possibilità di prendere in qualche modo le distanze dai nostri desideri così come dai ruoli nei quali ci troviamo calati e dalle norme, secondo cui ci muoviamo, chiedendoci: cosa sono io stesso in tutto questo, cos'è che voglio io stesso? In questo senso, forse, questo potrebbe essere realmente un dato fenomenico, ma viene fatto di interpretare questo stato di cose come se ci fosse un Sé o un Io, una sorta di nucleo della personalità, il quale in qualche modo si ripieghi su se stesso, allontanandosi dai propri desideri e ruoli concreti, che possa "riflettere", e che quindi abbia in se stesso un'istanza per la scelta, il rifiuto e l'integrazione delle esigenze interne ed esterne.

Rappresentazioni di questo genere sembrano possedere una certa plausibilità immediata e vengono presupposte in quelle ricerche psicologiche empiriche che al giorno d'oggi si contrassegnano come "psicologia dell'Io". Nelle ricerche sullo "sviluppo dell'Io"⁷ non ci si occupa dello sviluppo della struttura psichica in generale, ma dello sviluppo di quel nucleo della personalità, in qualche modo autonomo

e integrativo, descritto sopra. Che sia lecito parlare di questo qualcosa, chiamato "Io", viene presupposto come una cosa ovvia ma non viene dimostrato da nessuna parte, per quanto posso giudicare. Solo in epoca recentissima si possono riconoscere, all'interno della psicologia dell'Io, delle tendenze a liberarsi da questo modo di parlare co-salizzante, e a concepire ciò che viene contrassegnato con "Io" o (in inglese) "ego" come un modo di essere della persona⁸, ma la psicologia dell'Io finora non ha elaborato categorie concettuali in grado di dare concreta attuazione a queste tendenze.

La naturalezza con la quale oggi, in questo contesto, si parla de "l'Io", è riconducibile in buona parte a Freud. il quale con questo modo di parlare si riallaccia a sua volta alla terminologia psicologica tedesca del suo tempo, che si rifaceva a Fichte e a Herbart. Non è necessario che mi occupi qui dello sviluppo del concetto freudiano di Io a partire dal suo *Progetto di una psicologia*, del 1895⁹, fino a giungere alla concezione più tarda, sviluppata particolarmente ne *L'Io e l'Es*¹⁰. Inoltre, l'"organizzazione", che secondo Freud è l'Io, abbraccia essenzialmente molte più funzioni di quelle rilevanti in questo contesto¹¹. Posso anche fare a meno di considerare l'ulteriore difficoltà, certamente significativa nel nostro contesto, data dal fatto che Freud utilizzi l'espressione "l'Io" in maniera assolutamente ambigua, e cioè da un lato per indicare quella particolare organizzazione o istanza all'interno della personalità, ma dall'altro (particolarmente nelle sue considerazioni sul narcisismo) anche per indicare la persona vera e propria nella sua globalità¹²; un'ambiguità che Heinz Hartmann ha cercato di eliminare introducendo, per il secondo significato, l'espressione "il Sé"¹³.

Dicendo "l'Io", Freud indica quell'istanza che decide quali contenuti debbano essere rimossi dalla coscienza. Questa funzione è in relazione al fatto che «l'Io è un'organizzazione caratterizzata da una straordinaria tendenza all'unificazione, alla sintesi»¹⁴. A differenza dei singoli desideri, esso rappresenta una «volontà unitaria» che è calata nel tempo e per la quale vale il principio di non-contraddizione¹⁵. L'Io possiede una funzione di mediazione, innanzitutto tra i desideri (le "pulsioni", l'"Es") e la realtà che li contraddice; e poi anche tra i desideri e le norme interiorizzate che li contraddicono (il "Super-Io"). Così è «una povera cosa che soggiace a un triplice ser-

vaggio, e che quindi pena sotto le minacce di un triplice pericolo: il pericolo che incombe dal mondo esterno, dalla libido dell'Es e dal rigore del Super-Io»¹⁶. Da un lato dunque l'Io è definito da questa funzione di mediazione; dall'altro questa funzione di mediazione è necessaria solo perché l'Io (e qui potremmo addirittura dire: la persona) possiede una «volontà unitaria», che è contraddistinta da «una straordinaria tendenza all'unificazione». Freud vede il fattore decisivo della maturazione psichica nel «rafforzamento dell'io»¹⁷, intendendo con ciò il fatto che l'Io, abbandonando il suo ruolo subalterno rispetto ai «tre severissimi padroni»¹⁸ (Es, realtà, Super-Io), sviluppa una propria autonomia, così da non essere semplicemente in balia delle esigenze pulsionali o di quelle normative, ma da imparare a dominarle a sua volta. Nella misura in cui cresce la sua forza (e cioè la sua capacità di integrazione), diminuisce la costrizione a risolvere i conflitti con la rimozione e per mezzo di pigri compromessi. Ciò vuol dire, evidentemente, che la «sintesi», che in un modo o nell'altro deve essere operata ogni volta, perde completamente la propria coercitività.

In tal modo naturalmente si sarebbe fatto ricorso a un aspetto di libertà nell'Io, che non risulta automaticamente dall'apparato concettuale utilizzato da Freud per l'Io. Se confrontiamo la rappresentazione freudiana dell'Io, il modo in cui esso si contrappone alle pretese delle pulsioni, della realtà e del Super-Io, con la descrizione provvisoria da me offerta in precedenza [...], salta all'occhio il fatto che Freud non solo non si riallaccia più al modo quotidiano di dire «io», ma non parla neppure di un rapporto con se stessi. «L'Io» è un'istanza oggettuale all'interno della realtà psichica, così come «l'Es» e il «Super-Io»; solo che esso, a differenza di questi, è un'"organizzazione" e ha una funzione di sintesi. Freud cosalizza non solo l'aspetto della libertà, ma anche quello della coercizione, contrapponendo quest'ultima all'"Io" in maniera quasi personificata, come «Es» e come «Super-Io». In tal modo egli si situa in un'antica tradizione. Già Platone ha rappresentato «la ragione» e «le passioni» come due istanze in lotta tra loro all'interno dell'anima. E così dice lo stesso Freud: «Per dirla alla buona, l'Io è il paladino, nella vita psichica, della ragione e dell'avvedutezza, l'Es rappresenta invece le passioni sfrenate»¹⁹. Ricorda Platone anche il seguente paragone: «Il rapporto

dell'Io con l'Es potrebbe essere paragonato a quello del cavaliere con il suo cavallo»²⁰. Platone però era giunto a questo modo di parlare metaforico da una base fenomenica: vale a dire, il fenomeno del parlare a se stessi nella forma del discorso pratico, in particolare nella forma dell'autorimprovero²¹. Nel caso del Super-Io troviamo anche in Freud una concezione analoga. Ma la filosofia platonica, e in generale l'intera filosofia pratica prima di Fichte, non era improntata al concetto di "Io". Questa circostanza può essere descritta in termini freudiani dicendo che non vi era ancora motivo per distinguere tra Io e Super-Io, o (con altra formulazione) tra coscienza [*Gewissen*] autonoma ed eteronoma. Solo a partire da Fichte o Kierkegaard ci sembra necessario riferire la questione del giusto comportamento non solo a contenuti normativi, ma al modo in cui io, in quanto singolo, li faccio miei, al modo in cui mi rapporto a me stesso mentre mi approprio di essi. Nella misura in cui Freud concepisce come un'istanza oggettuale non solo (come Platone) la sensibilità e la coscienza normativa, ma anche ciò che egli contrassegna come "l'Io", questi viene depotenziato ad anonima "organizzazione" dotata di una funzione di integrazione. In tal modo viene meno proprio quell'aspetto da cui dipende il ricorso all'espressione "Io": il rapporto con se stessi. Non tenendo in alcun conto questo aspetto, Freud sfugge alle assurdità strutturali che nascono quando si voglia concepire il rapporto con se stessi secondo il tradizionale modello della relazione soggetto-oggetto. La teoria dell'Io propria di Freud possiede dunque il vantaggio di non contenere nessuna assurdità, e il solo svantaggio di non essere affatto una teoria del rapporto con se stessi. Una teoria del genere dovrebbe però risultare dai presupposti stessi di Freud, non appena si cercasse di tradurre i sostantivi "Es", "Io" e "Super-Io" in criteri comportamentali, ossia non appena si cercasse di indicare per quali modi di essere della persona essi stanno. Nel caso dell'"Io", ciò significherebbe occuparsi del rapporto che la persona ha con se stessa, e senza un qualche concetto di tale rapporto non sembra possibile concepire qualcosa come l'autodeterminazione. Però non è neanche un caso che noi troviamo, sì, un concetto di coscienza [*Gewissen*] autonoma sulla scorta di Freud, ma non in Freud stesso.

Quali possibilità di poter comprendere dal punto di vista strutturale il rapporto con se stessi offrono i modelli ontologici tradizionali?

Nel porre questa domanda io manifesto, in contrapposizione a Freud, la convinzione che il rapportarsi in qualche modo a se stessi, nel proprio volere e agire, sembra essere un dato di fatto fenomenico. Dobbiamo verificare in che modo la tradizione che si rifà a Fichte ha cercato di concepire questo fenomeno. A questo scopo vorrei mostrare i primi passi teoretici per la comprensione di questo fenomeno compiuti rispettivamente da Hegel e da Kierkegaard. Facendo riferimento a quelli che sono rispettivamente i primi passi delle loro teorie, non renderò giustizia alle loro posizioni. Nel caso di Hegel cercherò più avanti di riparare parzialmente a ciò. Se a qualcuno dovesse risultare urtante il fatto che filosofi così significativi vengano criticati così alla leggera, gli propongo di sostituire i loro nomi con un qualche pseudonimo, poiché ciò che mi interessa non è una critica a questi filosofi, ma la questione dei mezzi che i modelli tradizionali di pensiero ci mettono a disposizione per comprendere il rapporto pratico con se stessi.

Hegel si occupa del rapporto pratico con se stessi nella introduzione alla sua *Filosofia del diritto* utilizzando il concetto della libertà del volere. Per comprendere questa terminologia, bisogna sapere che un punto fermo della tradizione filosofica a partire da Aristotele era la distinzione tra un volere "sensuale", "immediato" e un volere determinato dall'intelletto, dalla ragione, dalla riflessione. Il criterio distintivo tra le due forme di volere consiste nel fatto che il caso del volere immediato si misura sulla scala piacevole-spiacevole, e quello del volere basato sulla riflessione sulla scala buono-cattivo. Alla domanda sul perché qualcuno faccia qualcosa, ossia sul perché qualcuno voglia qualcosa, si può rispondere "Perché mi piace farlo, perché lo trovo piacevole" (e quindi il punto di riferimento ultimo è lo stato soggettivo presente) oppure "Perché lo trovo buono", e questo significa: ho delle ragioni oggettive per agire così, e qui di nuovo è un punto fermo di tutta la tradizione il fatto che: o questa fondazione concerne soltanto dei rapporti mezzo-fine, e quindi il punto di riferimento ultimo è la piacevolezza (solo, però, non più quella del momento presente ma della vita intera); oppure la fondazione è "morale", fa riferimento a una concezione della vita giusta. Per capire la terminologia hegeliana bisogna inoltre aver chiaro il fatto che nell'apparato concettuale tedesco, influenzato in particolar modo da Kant, l'espressione "volontà" è riservata alla "facoltà superiore di desiderare", ossia il

volere determinato (o determinabile) dalla ragione, mentre per il volere o il prediligere immediati vengono usate le parole "inclinazione" o "desiderio". In questa terminologia dunque non si può parlare di una volontà nel caso degli animali: la parola "volontà" indica sempre una cosiddetta "volontà libera". Kant distingue inoltre tra "volontà" e "arbitrio". Il volere viene contrassegnato come volontà in senso stretto in quanto è *determinato* dalla ragione, e come arbitrio in quanto è *determinabile* da essa. A questa differenziazione corrispondono due concetti di libertà: in primo piano per Kant sta il cosiddetto concetto positivo di libertà, secondo il quale la volontà è libera soltanto quando viene determinata dalla ragione. Ma Kant ha bisogno naturalmente anche dell'altro concetto di libertà, secondo il quale la volontà o l'arbitrio sono liberi in quanto si può agire o in maniera immediata o in seguito a riflessione; per dirla con Kant: in quanto ci si fa determinare o dall'inclinazione o dalla ragione²².

Ciò che Hegel, e in precedenza anche Fichte, aggiungono a questa tradizionale distinzione è che la volontà razionale viene vista in relazione all'autocoscienza, al rapporto con se stessi. In tal modo comincia ad affermarsi la problematica che io ho menzionato all'inizio della prima lezione: la questione della relazione tra prassi razionale e un rapporto autonomo con se stessi. Un primo passo in questa direzione lo si trova già anche in Kant, in quanto egli concepisce la determinazione dell'agire da parte della ragione come autonomia, come autodeterminazione. Ma con autonomia, Kant non intende ancora un'autodeterminazione della persona in quanto persona o dell'Io in quanto Io, ma un'autodeterminazione della ragione²³. Sarà Fichte a cercare di comprendere la razionalità della persona a partire dal rapporto dell'Io con se stesso.

Qui si riallaccia Hegel. Egli comincia l'esposizione del concetto del libero volere con la frase:

Il volere contiene a) l'elemento della pura indeterminatezza, o della pura riflessione dell'io in sé, nella quale è risolta ogni limitazione, ogni contenuto, esistente immediatamente per natura bisogni appetiti e impulsi, o dato e determinato per mezzo di che che sia; contiene, cioè, l'illimitata infinità dell'assoluta astrazione o universalità, il puro pensiero di se stesso. (*Filosofia del diritto*, § 5)

Vorrei limitarmi per ora a questo primo passo dell'esposizione hegeliana, ma prima vorrei gettare almeno uno sguardo sullo sviluppo successivo, in modo da venire a conoscenza del contesto. Alla struttura del volere appartiene «b) [...] specialmente il trapasso dall'indistinta indeterminatezza alla distinzione, alla determinatezza e a porre una determinatezza» (§ 6). Infine:

c) la volontà è l'unità di questi due momenti [...]; l'autodeterminazione dell'io di porsi nell'Uno, come negatività di se stesso in quanto cioè determinato, limitato; e di restare in sé, cioè nella propria identità con se stessi e nella propria universalità, e di coincidere, nella determinazione, soltanto con se stesso. [...] Questo è la libertà del volere. (§ 7)

Alla libertà del volere deve dunque appartenere da un lato questa riflessione in sé di fronte alle singole intenzioni e inclinazioni (i "contenuti"); dall'altro lato il farsi determinare da questi contenuti; e infine l'unione di questi due momenti: l'Io si identifica con contenuti determinati e tuttavia mantiene la forma dell'universalità. Hegel lascia volutamente nell'indeterminatezza questa sintesi dei due momenti, poiché nei paragrafi seguenti egli ne distingue due forme, a seconda che i contenuti restino esterni all'Io o che egli riconosca se stesso in ciò che gli sta di fronte. Nel primo caso la volontà è libera solo formalmente: essa può prescindere da tutto ciò che è preesistente, ma non ha in se stessa la misura (§ 17), e poiché essa resta in balia di ciò che è preesistente nella sua totalità, la volontà dipende da esso, e quindi non è realmente libera. «La libertà del volere, secondo tale determinazione, è *arbitrio*» (§ 15). Da questa volontà libera semplicemente «in sé», secondo il «concetto», si distingue la volontà libera «per sé», che «ha per suo contenuto [...] l'universalità, se stessa in quanto infinita forma» (§ 21). Il soggetto è veramente libero solo quando si sa uno con l'elemento oggettivo, con il quale si pone in rapporto agendo, poiché ora esso non è più dipendente da qualcosa di estraneo a lui. E poiché per Hegel la coincidenza degli elementi soggettivo e oggettivo rappresenta il senso della verità, anche la volontà è «vera, o, piuttosto, è la verità stessa» solo quando è libera «per sé» (§ 23).

Mi occuperò solo alla fine del corso di questa concezione hegeliana del rapporto con se stessi veramente libero. Per ora vorrei limitar-

mi all'apparato concettuale con cui Hegel affronta il problema del rapporto con se stessi nel primo passo della sua esposizione. Infatti questo riferimento a Hegel dovrebbe servire soltanto alla questione delle possibilità che i modelli ontologici tradizionali offrono per comprendere da un punto di vista strutturale il rapporto con se stessi. Ricordo ancora una volta il dato di fatto dal quale sono partito e del quale ho sostenuto che vi si potrebbe ricorrere come ad un dato fenomenico [...]: in ogni agire e in ogni volere ci si pone sempre in qualche modo in rapporto con se stessi, e questo rapporto con se stessi acquista particolare attualità se ci si chiede, compiendo una riflessione: sono me stesso in ciò che sto facendo? Che cos'è che voglio io stesso? È evidente che è proprio questo dato che Hegel cerca di cogliere con la sua esposizione della libertà del volere. Con il suo concetto del volere vero, libero per sé, egli fornisce una risposta anche alla richiesta di un'istanza per un rapporto autonomo con se stessi, ma per ora rinvio la trattazione di questo passo ulteriore. La questione che ci interessa per ora è: come concepire in generale la struttura del rapporto con se stessi?

Nel modo in cui Hegel imposta il problema confluiscono due dei modelli tradizionali, che abbiamo potuto riscontrare già per quanto concerneva il problema dell'autocoscienza epistemica: il modello della sostanza con i suoi accidenti (determinatezze) e il modello soggetto-oggetto. Le diverse tendenze ecc. della persona vengono concepite come le determinazioni dell'io. E dell'io viene detto che gli è propria la «riflessione dell'io in sé» (§ 5). Questa riflessione "in sé" è il *pendant* dal punto di vista pratico della riflessione "su di sé" che abbiamo riscontrato nella concezione tradizionale dell'autocoscienza epistemica. Il soggetto è in grado di "astrarre" di volta in volta dai suoi oggetti dal punto di vista pratico (come prima da quello teoretico) e di ritornare a se stesso: nel rapporto con se stesso il soggetto diventa oggetto a se stesso.

Con il confluire di questi due modelli (quello della sostanza e delle sue determinazioni e quello soggetto-oggetto), si ha allo stesso tempo una dinamizzazione delle relazioni contenute in entrambi: come abbiamo già visto nel caso della concezione fichtiana dell'autocoscienza teoretica, l'Io non solo è identico con se stesso, ma si "pone" come tale, e non possiede semplicemente in sé le proprie determina-

zioni, ma è un «trapasso [...] alla distinzione, determinatezza e a porre una determinatezza, in quanto contenuto e oggetto» (§ 6), e l'unione dei due momenti è del pari un «porre» (§ 7). Naturalmente si potrebbe dire (e di solito lo si dice) che l'idealismo tedesco ha "superato" il modello sostanziale proprio per mezzo di questa dinamizzazione, ma per prima cosa bisogna chiedersi se sia proprio necessario superare il modello sostanziale o non piuttosto limitarsi a delle integrazioni; in secondo luogo (e questa naturalmente è la riserva principale) l'apparato concettuale, grazie al quale avviene questa dinamizzazione, è oscuro; e in terzo luogo, il modello sostanziale, per via del fatto che esso viene soltanto "dinamizzato", viene riconfermato. Che il concetto di porre, che Hegel utilizza come ovvio, non sia chiaro, lo abbiamo già visto in precedenza [...]. L'oscurità aumenta se si collegano i concetti di identità e differenza con quello di posizione, così da parlare di un porre come identico e di un porre sé come identico e di un distinguere e distinguere sé. Nella misura in cui espressioni del genere mantengono un barlume di comprensibilità, esse lo devono al fatto che nell'ambito del volere abbiamo a che fare con azioni. Ora, poiché Fichte ha concepito la struttura stessa dell'"Io = Io" come l'azione più originaria di tutte (come l'azione del porsi), nell'idealismo tedesco il concetto di azione, che a ragione assume un ruolo centrale, è stato a torto collegato esclusivamente con i concetti ontologici dell'essere, dell'identità e della differenza, formando degli pseudoconcetti; in tal modo è stato possibile reinserire le azioni nel modello sostanziale così dinamizzato, lasciando inspiegato l'effettivo concetto di azione. Nel nostro testo hegeliano, ciò ha fatto sì che l'intera tematica della "libertà del volere" fosse affrontata sulla base di un armamentario ontologico astratto, in cui si parla solo di un io, dei suoi "contenuti" e delle sue "determinazioni", mentre la base fenomenica di concetti come volontà, inclinazione, decisione, ecc. non viene affatto esaminata e questi concetti vengono dunque semplicemente innestati sull'apparato concettuale ontologico dinamizzato ("dialettico").

Ma la difficoltà principale per la nostra problematica del rapporto con se stessi non sta nel modello sostanziale dinamizzato ma nel modello soggetto-oggetto. La riflessione di un io "in sé" intesa in senso pratico è afflitta dalle medesime difficoltà della riflessione di un io "su di sé" intesa in senso teoretico. Se si intende la parola "riflessio-

ne" letteralmente, come un ripiegarsi su se stesso, potremmo collegarvi una certa immagine ben precisa, ma di quale aiuto ci sarebbe un'immagine del genere per comprendere il rapporto con se stessi? Prescindiamo dunque da una tale rappresentazione per immagini, e cerchiamo invece di orientarci in base a ciò, che in logica viene chiamato "riflessivo", e cioè una relazione che un oggetto possiede con se stesso e solo con se stesso, così che vale: per alcuni x ed y : xRy , solo se $x = y$. Allora, contrassegnando come riflessione questa relazione, non la si sarebbe ancora descritta, ma ci si dovrebbe chiedere innanzi tutto in cosa consista la relazione riflessiva in questione.

Formulare in questo modo la questione mi sembra la cosa migliore che si possa fare parlando di una "riflessione in sé". In tal modo avremo quanto meno svincolato un po' di più il problema dal modello soggetto-oggetto, poiché verrebbe meno il pregiudizio secondo cui questa relazione del soggetto con se stesso sia un rappresentare se stesso, o sia in qualche modo analoga a una relazione che si presume il soggetto abbia con oggetti. Ora però mi sembra che, proprio riducendo in maniera così decisa il discorso sulla riflessione su di sé o in sé alla sua struttura formale, appaia evidente come esso risulti inutilizzabile per chiarire il rapporto con se stessi, e precisamente proprio a causa di questa struttura formale. Anche nel caso dell'autocoscienza teoretica la difficoltà consisteva non in una qualche particolarità della cosiddetta relazione soggetto-oggetto, ma nel fatto che sia la coscienza intenzionale in generale, sia l'autocoscienza in particolare, venivano concepite generalmente come una relazione di qualcosa con *qualcosa*, e in entrambi i casi veniva trascurato il fatto che la coscienza intenzionale è proposizionale. Ovviamente, nel caso dell'autocoscienza teoretica, dato che si trattava di un sapere, era facile rendersi conto sin dall'inizio del fatto che, dal punto di vista formale, essa consiste in una relazione intenzionale con una proposizione: il "sè" del quale ho sapere, è di volta in volta una proposizione che dice che io ϕ . Ora si potrebbe esprimere la seguente riserva: il rapporto pratico con se stessi non si differenzia dall'autocoscienza epistemica proprio per il fatto che il "sé", con cui una persona si pone in rapporto, non è una proposizione, ma è semplicemente essa stessa o il suo io? Allo stadio attuale delle nostre riflessioni, non sono ancora in grado di mostrare che non è così, e quindi voglio limitarmi dapprima a contrapporre

opinione a opinione: io non credo che esista un rapporto con se stessi non proposizionale, o in ogni caso io non so rappresentarmi niente sotto quest'idea. Se la mia intuizione è corretta, anche nel caso del rapporto pratico con se stessi (benché in tale caso ciò non sia così evidente) dovremmo aspettarci che il "se stessi" [*sich*] di questa espressione debba poter essere ampliato fino a divenire una proposizione, proprio come l'"auto-" [*selbst*] nel caso dell'autocoscienza epistemica. La domanda sarebbe soltanto: come?

Un primo indizio del fatto che non si tratta soltanto di una mia intuizione soggettiva, lo si può vedere nel fatto che ad ogni modo ogni rapporto pratico (volitivo-emozionale) con altre persone è proposizionale. Nel caso del rapporto volitivo con altri ciò si manifesta già gettando un primo sguardo alla grammatica: un "io voglio" riferito a una persona necessita sempre di tutta una proposizione secondaria come oggetto grammaticale. Ciò non è così evidente nel caso di espressioni emozionali come "temere", "amare", ecc. L'oggetto grammaticale di questi verbi è (nel caso di "temere" qualche volta, sempre nel caso di "amare") un'espressione indicante una persona. Ho già mostrato che anche queste relazioni intenzionali sono almeno implicitamente proposizionali, in quanto implicano l'affermazione di una esistenza. Ma si può (e qui si deve) andare oltre. "io temo *N*" è palesemente una formula abbreviata per "Io temo che *N* possa fare qualcosa di dannoso per me". "Io amo *N*" è una formula abbreviata per "io sono contento che *N* esista, io desidero che possa stare bene, vorrei stare insieme a lui" o cose del genere. Tutti gli altri verbi indicanti un porsi in rapporto con una persona si comportano in maniera corrispondente.

Si potrebbe rilevare che in tal modo non si è ancora giunti a un granché, dato che il rapporto con se stessi si differenzia proprio dal rapporto con altri. Certo! La struttura proposizionale del rapporto con altri deve essere per ora soltanto un indizio. In ogni caso questo indizio riceve maggior forza, se si tiene conto del fatto che, per quanto posso giudicare, vi è in generale una sola relazione intenzionale o mentale che sia solo implicitamente proposizionale (a causa dell'implicazione esistenziale che essa presuppone) e che non sia espandibile in senso proposizionale: la relazione dell'intendere o del far riferimento, nel senso in cui si dice, ad esempio, "con 'lui' intendevo il si-

gnor X", e per cui in inglese si usa il termine *reference*. Se questo è vero, ciò significherebbe che solo quella relazione intenzionale che consiste nell'uso di un termine singolare, è una relazione intenzionale con un semplice oggetto. E questa infatti è l'unica relazione intenzionale di cui è chiaro, fin dall'inizio, che essa non può essere proposizionale, poiché la funzione di un termine singolare è proprio quella di essere la parte non autonoma di un'espressione linguistica proposizionale, parte con cui viene indicato l'oggetto di cui tratta la parte restante di quell'espressione proposizionale. Sarebbe dunque quantomeno singolare, se oltre alla relazione "referenza" vi fosse ancora un'altra relazione intenzionale non proposizionale: il rapporto con se stessi. Detto altrimenti: sarebbe singolare se oltre alla possibilità di far riferimento a se stessi, vi fosse anche un altro modo di porsi in rapporto con se stessi. Non fa meraviglia che, in considerazione di una situazione così singolare, venga fatto di dire: colui che fa riferimento a se stesso per mezzo della parola "io", è la persona; colui che si rapporta a se stesso, è "l'io", un nucleo all'interno della persona. Ma spero che non ci sia bisogno di argomenti per dimostrare l'assurdità di una tale teoria della doppia persona. L'essere che dice "io" e che si pone in rapporto con se stesso è uno e il medesimo.

Possiamo attribuire al fatto di parlare di una riflessione un altro senso che quello di una relazione riflessiva? Evidentemente è possibile (e viene anche fatto di farlo) intendere il parlare di una riflessione non nel senso di una relazione della persona con se stessa, ma nel senso della relazione della persona con gli altri suoi rapporti. In questo senso si può chiamare riflessione anche l'autocoscienza epistemica: dal punto di vista formale essa è una relazione di sapere nei confronti dei propri stati, sebbene abbiamo visto come sia fuorviante concepire questo sapere come una relazione [...]. Ma solo ora diventa davvero chiaro perché siamo così palesemente restii a comprendere il rapporto pratico con se stessi in senso proposizionale. Evidentemente, questo nostro essere restii si fonda non solo, come nel caso dell'autocoscienza epistemica, sull'orientamento in base al modello soggetto-oggetto, ma sul fatto che la concezione del rapporto con se stessi come rapporto con il proprio rapportarsi sembra contraddire alla condizione per cui deve trattarsi di un rapporto con *se stessi*, e non con questo o quel rapporto. Avendo formulato così la nostra aporia, sembra

aprirsi anche una possibile prospettiva per risolverla: il compito consisterebbe nell'identificare un particolare rapporto della persona, il quale non sia un rapporto definito, ma che giaccia a fondamento di ogni rapporto definito e del quale possiamo dire: in quanto la persona si rapporta a questo rapporto, essa si rapporta a sé. Si tratterebbe dunque di identificare un particolare fatto proposizionale che soddisfi questa condizione.

Kierkegaard è arrivato vicino a questo fenomeno (si intende: sempre nell'insoddisfacente terminologia tradizionale che riprendeva dall'idealismo tedesco). Al livello cui siamo giunti con le nostre considerazioni, mette conto gettare uno sguardo al modo in cui egli imposta il problema. La sua caratterizzazione strutturale fondamentale del rapporto con se stessi è contenuta nelle prime frasi de *La malattia mortale*:

L'uomo è spirito. Ma cos'è lo spirito? Lo spirito è il Sé. Ma il Sé cos'è? È un rapporto che si rapporta a se stesso oppure è, nel rapporto, il rapportarsi che il rapporto che si rapporta a se stesso²⁴

Kierkegaard cerca di prendere le distanze dal modello sostanziale dicendo non che è il soggetto a porsi in rapporto con se stesso, ma il "rapporto". Certo: nulla di diverso da ciò che aveva voluto dire Hegel. Ma sarebbe un errore credere di uscire dalla difficoltà strutturale vera e propria vedendo in ciò che si pone in rapporto con se stesso il "rapporto" del soggetto invece che il soggetto stesso. Tale difficoltà consiste nell'idea di una relazione riflessiva di a con a , indipendentemente dal fatto che con " a " si intenda il soggetto o il suo rapporto (comunque lo si concepisca), poiché nell'ultimo caso il rapporto avrebbe a sua volta una relazione soggetto-oggetto con se stesso.

Comunque, Kierkegaard distingue tra un primo rapporto, un rapporto del soggetto, e un secondo rapporto, quello della riflessione. Questo offre lo spunto per modificare la descrizione kierkegaardiana di questa struttura, liberandola dall'incomprensibile idea di una relazione riflessiva. Ciò può essere fatto restituendo al modello soggetto-oggetto una sua validità limitata e dicendo: è la persona che si pone in rapporto con il suo rapporto.

Il fatto che questa formulazione abbia un senso soddisfacente di-

pende dalla questione (rimasta aperta in precedenza) di ciò in cui consisterebbe questo rapporto con cui la persona si pone in rapporto. In questo contesto Kierkegaard intende la parola "rapporto" non nel senso di un porsi in rapporto, ma nel senso di "relazione" [*Relation*], e precisamente, in questo caso, deve trattarsi di un «rapporto tra due», di una «sintesi». Kierkegaard concepisce l'esistenza umana come una sintesi precaria tra fattori contrapposti, come una «sintesi d'infinito e di finito, di tempo e di eternità, di possibilità e necessità»²⁵. Finché ci si limita a descrivere in questo modo ciò cui la persona si rapporta, ossia come un rapporto tra due fattori contrapposti, è ovvio che resta incomprensibile in che senso la persona, rapportandosi a questo rapporto, si rapporti a se stessa. Questa difficoltà è potuta sfuggire allo stesso Kierkegaard perché egli ha trasferito il rapporto con se stessi in una relazione riflessiva del rapporto con se stesso. Se, come ho proposto in precedenza, non si fa questo, si dovrà determinare ciò che giace ancora a fondamento di questa sintesi, e che Kierkegaard non rileva esplicitamente. Se infatti si volesse prendere in parola Kierkegaard, sembrerebbe che la base della struttura del "Sé" consista delle due componenti "possibilità" e "necessità", tra le quali esisterebbe un rapporto, che si rapporterebbe a se stesso. Ma in realtà l'unica cosa che egli può voler dire è che possibilità e necessità (e in generale tutto ciò che deve essere portato a sintesi) non sono delle componenti già sussistenti (come suggerisce il modo tradizionale di parlare per sostantivi di Kierkegaard), ma determinazioni di qualcosa. Ora ci si chiede: determinazioni di cosa? Di certo corrisponderebbe ai suoi ragionamenti successivi dire che possibilità e necessità sono determinazioni o forme regolative dell'esistenza (della vita) umana opposte tra loro.

Se ci è lecito vedere la cosa in questo modo, "possibilità" e "necessità" non sono espressioni che indicano qualcosa di sostanziale, ma neanche dei predicati da applicare direttamente alla persona, bensì predicati di secondo livello, che qualificano l'esistenza, la vita della persona. Se si analizza davvero fino in fondo la concezione di Kierkegaard, ne risulta dunque che essa comprende tre diversi "rapporti": 1. il rapportarsi della persona nel senso del suo esistere (rapportarsi che Kierkegaard non mette espressamente in rilievo), 2. il rapporto nel senso della relazione tra le determinazioni fondamentali

dell'esistere, 3. il rapportarsi della persona al proprio esistere e poiché quest'ultimo è determinato dalla relazione suddetta (la "sintesi"), il rapportarsi della persona al proprio esistere è un rapportarsi a questa sintesi. Naturalmente vale anche il contrario di questo enunciato: il rapportarsi della persona alla sintesi è un rapportarsi della persona al proprio esistere, e cioè un rapportarsi a se stessi. Con questo riferimento implicito all'esistere della persona, Kierkegaard si è imbattuto nel particolare fatto proposizionale da noi cercato, il quale rende possibile parlare di un rapporto con se stessi che non possieda la struttura di una relazione riflessiva: ciò a cui la persona si rapporta, quando si rapporta a sé, non è lei stessa come entità, e non sono neanche i suoi molteplici modi di comportarsi, le sue molteplici determinazioni ed azioni, bensì il rapporto che sta a fondamento di queste determinazioni e che può essere contrassegnato come l'esistenza o la vita della persona.

Se questa interpretazione di Kierkegaard sia corretta, è per noi, ovviamente, questione secondaria. Se si sostiene che un autore nasconde ciò che egli vuole dire realmente, facendo ricorso a concetti tradizionali, e che egli fa riferimento a una certa struttura solo implicitamente, allora non si può più stabilire se è ancora lecito identificare ciò che ne viene fuori con il pensiero di quell'autore. In ogni caso io penso che solo con questa interpretazione la concezione kierkegaardiana si libera da certe assurdità. Ma l'interpretazione di Kirkegaard non è qui per noi un obiettivo a sé stante. Il risultato rilevante per il nostro contesto, è che abbiamo trovato una possibile risposta al problema della struttura di un rapporto con se stessi, il quale non abbia la forma di una relazione riflessiva ma possieda una struttura proposizionale: esso è il mio rapporto con il fatto che io esisto.

Ora, questo risultato si adatta perfettamente anche a ciò che era emerso nel caso del rapporto con altre persone [...]. Abbiamo visto che le cosiddette relazioni intenzionali con altre persone sono forme del rapporto con il proprio porsi in rapporto/comportarsi, e che, quanto più ponendoci in rapporto con un'altra persona non ci poniamo in rapporto con questo o quel modo del suo rapportarsi/comportarsi, bensì con questa persona *medesima* (come quando la stimiamo o la disprezziamo, la amiamo o la odiamo), tanto più ci poniamo in rapporto con il suo esistere, diciamo di sì o di no alla sua esistenza.

Allo stesso modo, il rapporto con se stessi sembra essere sospeso tra amore e odio di sé, e in questo fatto sembra aver luogo da parte nostra un dire di sì o di no alla nostra propria esistenza. Come noi desideriamo, se ci piace qualcuno, che questo qualcuno stia bene, desideriamo sempre stare così anche noi (e ci sarebbe da chiedersi cosa voglia dire ciò). Questa corrispondenza tra la struttura del rapporto con se stessi e del rapporto con altri è, ad ogni modo, limitata. Quello che vuol dire Kierkegaard istituendo una sintesi nel rapporto con se stessi (la libertà dell'autodeterminazione o del fallire nell'essere se stessi) non ha corrispondenti nel rapporto con altri.

Ciò cui siamo giunti finora è solo un punto di partenza: la possibilità di concepire in senso proposizionale il rapporto con se stessi, come un rapporto non della persona con la persona, ma della persona con la propria vita, con la propria esistenza. In tal modo vengono meno le assurdità del modello tradizionale, ma non è ancora chiaro se la prospettiva appena raggiunta possa darci ciò che ci serve. Non è chiaro che cosa significhi in questo contesto "esistenza"; inoltre non è chiaro come debba essere concepito il rapporto con questo fatto proposizionale del mio esistere, se esso deve essere visto non come una forma dell'autocoscienza epistemica, ma come un rapporto pratico con il proprio agire. Infine: in che senso il rapporto con la propria esistenza può fornire le basi per la comprensione di qualcosa come l'autodeterminazione?

Ora, queste sono proprio le domande da cui parte Heidegger. Mentre Kierkegaard ha attribuito all'esistere un'autocomprensione intesa in senso tradizionale, per quanto riguarda la sua struttura, Heidegger ha intrapreso il tentativo di liberare l'esistenza dell'uomo dal concetto tradizionale di esistenza e di mostrare che, proprio nel rapporto con la propria esistenza, ha luogo un rapporto con se stessi, il quale in primo luogo corrisponda alla situazione fenomenica, e in secondo luogo sia libero dai paradossi delle precedenti teorie dell'autocoscienza, che risultavano dall'orientamento in base al modello soggetto-oggetto. Dovremo vedere quanto lontano egli arrivi, poiché il suo è un metodo intuitivo-fenomenologico, privo della disciplina imposta dall'analisi linguistica.

BIBLIOGRAFIA

- BARTELS, M., *Selbstbewusstsein und Unbewusstes. Studien zu Freud und Heidegger*, Berlin, 1976.
- DÖBERT, R., HABERMAS, J., NUNNER-WINKLER, G. (a cura di), *Entwicklung des Ichs*, Köln, 1977.
- FREUD, S., *Gesammelte Werke*, London-Frankfurt a.M., 1940 ss.; trad. it. *Opere*, Torino, 1966 ss.
- FREUD, S., *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, Frankfurt a.M., 1962; trad. it. *Progetto di una psicologia*, in *Opere*, Torino, 1968, vol. 2, pp. 193-284.
- HAMPSHIRE, S., *Thought and Action*, London, 1959.
- , *Freedom of Mind*, Oxford, 1972.
- HARTMANN, H., *Essays on Ego Psychology*, London, 1964; trad. it. *Saggi sulla psicologia dell'Io*, Torino, 1976.
- KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werke*, Berlin, 1902 ss.; trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, 1980 (nuova ed.).
- , *Metaphysik der Sitten*, in *Werke*, cit.; trad. it. parziale in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, 1965.
- KIERKEGAARD, S., *Die Krankheit zum Tode*, a cura di H. DIEM e G. KRÜGER, Köln-Olten, 1956; trad. it. *La malattia mortale*, in *Opere*, Firenze, 1972.
- LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, a cura di D. LAGACHE, Paris, 1990; trad. it. *Dizionario della psicoanalisi*, Roma-Bari, 1981.
- LOEVINGER, J., *Ego Development*, San Francisco, 1976.
- MACINTYRE, A.C., *The Unconscious*, London, 1958.
- PLATONE, *Opere*, trad. it. Roma-Bari, 1966.

* Il testo è un estratto del volume *Auto-coscienza e autodeterminazione. Interpretazioni analitiche*, edito ad aprile '97 dalla Nuova Italia Editrice, Firenze (*Selbstbewusstsein Selbstbestimmung – Sprachanalytische Interpretationen*; Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1979). Si ringrazia l'editore italiano per la gentile concessione.

1 Cfr. MACINTYRE, *The Unconscious*, in particolare il IV capitolo.

2 HAMPSHIRE, «Sincerity and Single-

Mindness», p. 244.

3 O in ogni caso il dato di fatto oggettivo che viene ricordato implica uno stato- ϕ . Se io mi ricordo, che esso si trovava qui, ciò significa che io mi ricordo di aver visto che esso si trovava qui.

4 S. FREUD, *Opere*, vol. I, p. 407.

5 M. BARTELS, *Selbstbewusstsein und Unbewusstes*, pp. 37 s.

6 S. HAMPSHIRE, *Thought and Action*,

- pp. 177 ss. Cfr. anche Bartels, pp. 108 s.
- 7 Questo è il titolo di una raccolta di saggi pubblicata a cura di R. DÖBERT, J. HABERMAS e G. NUNNER-WINKLER. Cfr. anche J. LOEVINGER, *Ego Development*.
- 8 Cfr. LOEVINGER, pp. 391-394.
- 9 Pubblicato in *Opere*, vol. II.
- 10 Cfr. sull'argomento HARTMANN, «The Development of the Ego Concept in Freud's Works», in: HARTMANN, *Essays on Ego Psychology*, pp. 268-296. Cfr. anche LOEVINGER, op. cit., capp. 13 e 15, e BARTELS, op. cit.
- 11 Cfr. ad es. *Opere*, vol. IX, pp. 479 s. e lo sguardo d'insieme alla voce «Io» in LAPLANCHE-PONTALIS, *Dizionario della psicoanalisi*, pp. 252 ss.
- 12 Cfr. ad es. *Opere*, vol. VIII, pp. 30 ss., vol. IX, p. 493.
- 13 Cfr. *Essays on Ego Psychology*, p. 127. Risolvere in questo modo l'ambiguità nella terminologia di Freud è senza dubbio un passo nella direzione sbagliata, poiché così il fatto di parlare de "l'io" (o de "l'Ego") verrebbe svincolato definitivamente dal rapporto con l'uso quotidiano della parola "io". A una soluzione che va in senso opposto tende Loevinger (cfr. nota 8).
- 14 *Opere*, vol. X, p. 364. Cfr. anche vol. X, p. 247 e vol. XI, p. 186 ss.
- 15 *Opere*, vol. XI, p. 185.
- 16 *Opere*, vol. IX, p. 517.
- 17 *Opere*, vol. XI, p. 198.
- 18 *Ivi*, p. 188.
- 19 *Ibid.*
- 20 *Ibid.*; PLATONE, *Fedro*, 253 c ss.
- 21 PLATONE, *Repubblica*, 439 c-d.
- 22 Per la terminologia kantiana cfr. in particolare la prima sezione dell'introduzione alla *Metafisica dei Costumi*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, pp. 387 s. "Volontà" viene usato da KANT anche in maniera ambigua, così che la parola viene usata anche come sinonimo di "arbitrio", cfr. ad es. *Fondazione della metafisica dei costumi*, pp. 38 s.
- 23 Cfr. *Fondazione della metafisica dei costumi*, pp. 65 s.
- 24 Trad. it.; p. 625. Il traduttore italiano ha tradotto "Io", ma io ho preferito tradurre con "Sé" per essere più vicino al testo tedesco, che ha *Selbst*. [N.d.T.].
- 25 *Ibid.* [N.d.T.].

FASCICOLI PUBBLICATI

fascicolo 1

COMPOSIZIONI E SCOMPOSIZIONI

saggi di: S. Vitale, M. Trevi, C. Sini, A. Ballerini e M. Rossi-Monti, M. Bianca, R. Bodei, F. Petrella, P. Fianza, A. Barchiesi

fascicolo 2

LEGAMI DELLA COSCIENZA.

saggi di: P.F.,Pieri, S. Moravia, M.I. Marozza, S. Vitale, A.M. Iacono, E.V. Trapanese, G. Coricato, A. Ruberto, P. Fianza, L. Preta

fascicolo 3

CONOSCENZA E DELIRIO

saggi di: C. Sini, C. Tullio-Altan, S. Vitale, M. Rossi-Monti, M. Ferrara, G. Trippi, G. Maffei, S. Natoli

fascicolo 4

PERCEZIONE E CONOSCENZA

saggi di: P.F. Pieri, S. Vitale, M.A. Iacono, L. Pizzo Russo, R. Luccio, S. Tognozzi, P. Farneti, G. Concato, P. Barone, L. Aversa, P. Galli, M. Bianca

fascicolo 5

NARRAZIONE E CONOSCENZAsaggi di: C. Sini, G. Trippi, M. Lavagetto, B. Ferraro, R. Rella, M.C. Ugolini, S. Fissi, G. Stanghellini
B. Caporali intervista H.-G. Gadamer

fascicolo 6

PSICOTERAPIE E VISIONI DEL MONDO

saggi di: M. Trevi, U. Galimberti, M. Francioni, E. Borgna, C. Sini, P.A. Rovatti, U. Soncini, M. La Forgia, G. Coricato, P.F. Pieri, S. Vitale

fascicolo 7

SOGLIE DELL'ALTERITÀ

saggi di: S. Tagliagambe, D. Napolitani, F. Desideri, A. Fabris, S. Vitale, M.I. Marozza, S. Candreva, M. Rosso, R. Genovese, B. Caporali, E. Pizzichetti, M. Piazza, F. Rella

fascicolo 8

I MODI DELLA CURA

saggi di: C. Sini, M. Trevi, G. Jervis, P.F. Pieri, A.A. Semi, C. Maffei, A. Vaccaro, G. Maffei, B. Callieri, V. Marzi, S. Manghi, A. Pagnini, L. Lentini

fascicolo 9

IL SÉ. PRIMA PARTE: DEFINIZIONI E COSTRUZIONI

saggi di: C. Sini, M. Ruggenini, F. Desideri, M. Ammaniti (intervista a cura di F. Cesaroni), G. Sassanelli, G. Trippi, G.G. Rovera, A. Clivio, G.O. Longo, M. Piazza, P.F. Pieri e D.C. Dennett

fascicolo 10

IL LASCITO DI FEYERABEND. COMMENTARIO ITALIANO A CURA DI P.F. PIERI

saggi di: P.K. Feyerabend, Paolo Rossi, C. Sini, S. Tagliagambe, E. Bellone, L. Lentini, A. Pagnini, L. Handjaras

fascicolo 11

VOCI DEL SÉ: COSCIENZA - AUTOCOSCIENZA - IDENTITÀ

saggi di: F. Corrao, V. Vitiello, G. Jervis, I. Valent, P.F. Pieri, F. Desideri, S. Fissi, A. Fabris, M. Toselli - P. Molina, S. Piro

fascicolo 12

REALTÀ E IMMAGINAZIONE

saggi di: C. Sini, S. Tagliagambe, P. Aite, M.I. Marozza, S. Fissi, L. Lentini, F. Desideri, F. Barison, G. Campioni
epistolario: F. Nietzsche/ M. Maier.

fascicolo 13

ANCORA LA PSICOPATOLOGIA?

saggi di: A. Ballerini e A. Ballerini, G. Benedetti, E. Borgna, B. Callieri, G. Calvi e L. Calvi, E. D'Agostino e M. Trevi, L. Del Pistoia, G. Gozzetti, F. Petrella, M. Rossi Monti e G. Stanghellini

fascicolo 14/15

DIALOGO, CONVERSAZIONE, ASCOLTO...

saggi di: R. Dottori, S. Ghisu, A. Marinotti, M.I. Marozza, C. Nicolini, A. Peruzzi, F. Petrella, P.F. Pieri, A. Zhok

Materiali: E. Tugendhat

INDICE PER AUTORE

- Aite* La visibilità da conquistare: note sull'immaginazione in analisi, 12
- Ammaniti* Attualità ed evoluzione del concetto di "Sé" in psicoanalisi, 9
- Aversa* La schizofrenia: una patologia della funzione simbolica. Anomia percettiva e devianza del conoscere, 4
- Ballerini e Rossi Monti* Delirio, scacco gnoseologico, limiti della comprensibilità, 1
- Ballerini Arnaldo e Ballerini Andrea* Affetti e delirio, 13
- Barchiesi* «Atque» e *atque*, 1
- Barison* Risposta "originale": vetta ermeneutica del Rorschach, 12
- Barone* Sul non-nato, 4
- Bellone* Sulle italiche fortune del Professor Feyerabend, 10
- Benedetti* Intenzionalità psicoterapeutica, 13
- Bianca* Oggetto percettivo e percezione, 4
- Bianca* *Tébné* o *épistème*: quale stato della psicoterapia, 1
- Bodei* Un episodio di fine secolo, 1
- Borgna* I confini Io-Mondo nella *Wahnstimmung*, 3
- Borgna* La psicoterapia delle psicosi e le sue premesse filosofiche, 6
- Borgna* C'è ancora un senso nella psicopatologia?, 13
- Callieri* "Curare" o "prendersi cura di". Il dilemma psichiatrico della responsabilità esistenziale, 8
- Callieri* Inquadramento antropologico dell'esperienza d'incontro con lo psicotico, 13
- Calvi G. e Calvi L.* Nora: un'immagine letteraria dell'esaltazione, 13
- Campioni* La difesa dell'illusione metafisica: una "wagneriana" risponde a Friedrich Nietzsche, 12
- Candrea* Perversione e caduta dell'alterità, 7
- Caporali* L' "altro" tra differenza e pluralità, 7
- Clivio* L' "io" biologico, 9
- Concato* Gadamer, Jung e Bateson. Il colloquio psicoterapeutico in forma di dialogo, 6
- Concato* Note su percezione, intuizione e complessità nella psicologia di

- C.G. Jung, 4
- Concato *Thymós*, 2
- Corrao Sul sé gruppale, 11
- D'Agostino e Trevi Psicopatologia e psicoterapia, 13
- Del Pistoia Psicopatologia: realtà di un mito, 13
- Desideri L'alterità come soglia critica, 7
- Desideri La fuga in sé. Variazioni sul tema della coscienza, 9
- Desideri *Resonabilis Echo*. La coscienza come spazio metaforico, 11
- Desideri Al linte del rappresentare: nota su immaginazione e coscienza, 12
- Dottori Oltre la svolta ermeneutica?, 14/15
- Fabris Il sacro e l'alterità, 7
- Fabris L'esperienza del sé, 11
- Fabris Dalla confusione "ronzante e fiorita" di James al bambino "supercompetente". Note sulla genesi della percezione visiva, 4 Ferrara La trama, 3
- Ferrara Arte combinatoria e processi di pensiero nelle *Città invisibili* di Italo Calvino, 5
- Feyerabend Università e primi viaggi: Un'autobiografia, 10
- Fidanza Legame emotivo e conoscenza, 2
- Fidanza Lutto e perdita del soggetto, 1
- Fissi L'orientamento prospettico-narrativo nella psicologia del profondo, 5
- Fissi Il labirinto del sé, 11
- Fissi I molti e l'uno in alchimia: *l'imaginatio* come luogo di integrazione e di confusività della materia psichica, 12
- Francioni L'atteggiamento filosofico fondamentale delle psicoterapia, 6
- Gadamer Pensare le regole (a cura di B. Caporali), 5
- Galimberti Filosoba e psicoterapia, 6
- Galli Lettura razionale dell'oggetto e tenacia dei linguaggi consolidati, 4
- Genovese La negazione e l' "altro", 7
- Ghisu Dialogo, scienze, verità, 14/15
- Gozzetti La perdita del sentimento del Sé. Tra psicopatologia fenomenologica e psicoanalisi, 13
- Handjaras Critica del metodo e utopia pluralista del relativismo di P.K. Feyerabend, 10
- Iacono L'idea di *zòon politikòn* e la conoscenza come costruzione, 2
- Iacono Valori condivisi e processi cognitivi, 4
- Jervis Corporeità e quotidianità nell'esperienza analitica, 8

Jervis Identità, 11

La Forgia Il rapporto Freud-Mach: una prima ricognizione, 6

Lavagetto Dall'*Accademia Spagnola* al romanzo storico. Appunti sulla spiegazione e sulla messa in intreccio nell'opera di Freud, 5

Lentini Ragione critica, razionalità scientifica, relativismo, 8

Lentini Anarchismo, irrazionalismo, post-razionalismo, 10

Lentini Immagine metodologica e "realtà" scientifica sulla teoria anarchica della conoscenza, 12

Longo, G.O. Il sé tra ambiguità e narrazione, 9

Luccio Complessità e autoorganizzazione nella percezione, 4

Maffei, C. L'ambiente della cura, 8

Maffei, C. Fondamenti dell'apparato per pensare i pensieri, 3

Maffei, C. La psicoterapia e il modo indicativo, 8

Manghi Di alcune orme sopra la neve, 8

Marinotti Il dialogo ermeneutico per Gadamer, 14/15

Marozza Le 'convinzioni del sentimento': desiderio e ragione nella psicologia del profondo, 2

Marozza Il senso dell'alterità onirica, 7

Marozza L'immaginazione all'origine della realtà psichica, 12

Marozza L'attualità come vincolo interpretativo, 14/15

Marzi Il mondo della cura nel servizio psichiatrico territoriale, 8

Moravia *Homo loquens*. Immagini della comunicazione e immagini dell'uomo nel pensiero contemporaneo, 2

Napolitani Le figure dell'altro da pre- a trans-figurazioni, 7

Natoli Lo spazio della filosofia, 3

Nicolini Il colloquio di ricerca tra conversazione e colloquio clinico, 14/15

Nietzsche/Maier Epistolario, 12

Pagnini Davidson, Freud e i paradossi dell'irrazionalità, 8

Pagnini "Vedere la scienza con l'ottica dell'artista": note su Feyerabend e il significato filosofico dell'arte, 10

Peruzzi Intermezzo sul significato, 14/15

Petrella Il messaggio freudiano e la psichiatria del presente, 1

Petrella L'ascolto e l'ostacolo, 14/15

Petrella Sulla psicopatologia: caute riflessioni di uno psichiatra che non disdegna la psicoanalisi, di uno psicoanalista che non disdegna la psicopatologia, 13

Piazza L'alterità e il *mélange*, 7

Piazza Il sé molteplice di Fernando Pessoa, 9

Pieri I margini della conoscenza, 2

- Pieri* La visione e le cose. Una conversazione sulla simultaneità, 4
- Pieri* Segno, simbolo e conoscenza. Per una epistemologia critica del pensiero di Jung, 6
- Pieri* Attraverso il dire, 8,
- Pieri e Dennet* Il sé e i sé. Quale tipo di realtà?, 9
- Pieri* "Sono io, questo?" Ovvero, il selbst nel pensiero di C.G. Jung, 11
- Piro* Dialogo, confutazione, dialettica, 14/15
- Piro* Antropologie trasformazionali e filosofie diadromiche, 11
- Pizzichetti* L' "altro" invisibile, 7
- Pizzo Russo* Percezione e conoscenza, 4
- Preta* Fare artistico, fare analitico, 2
- Rella* L'arte e il pensiero. Il pensiero dell'arte, 5
- Rella* Porte sull'ombra, 7
- Rossi, Paolo* P.K. Feyerabend: un ricordo e una riflessione, 10
- Rossi-Monti* Il delirio tra scoperta e rivelazione, 3
- Rossi-Monti e Stanghellini* Nosografia e psicopatologia: un matrimonio impossibile?, 13
- Rosso* Realtà e possibilità di un incontro, 7
- Rovatti* Il giro della parola. Da Heidegger a Lacan, 6
- Rovera* Formazione del Sé e patologia borderline, 9
- Ruberto* Note sulla paradossalità dello psichico negli scritti di C.G. Jung, 2
- Ruggenini* Il principio dell'io. Io, gli altri, l'alterità come abisso, 9
- Sassanelli* L'lo e il Sé, 9
- Semi* Interrogativi attuali sulla cura, 8
- Sini* I segni della salute, 1
- Sini* La quarta casella, 3
- Sini* La verità di rango superiore. Considerazioni sui *Seminari di Zollikon*, 6
- Sini* Narrazioni e suoni di flauto, 5
- Sini* I modi come cura, 8
- Sini* La voce del Sé e la signora Darwin, 9
- Sini* Il mito del mito. Confini problematici dell'epistemologia feyerabendiana, 10
- Sini* Immaginazione e realtà, 12
- Soncini* Fenomenologia e psicologia, 6
- Stanghellini* Percorsi psicopatologici. La disforia e il tragico, 5
- Tagliagambe* Evento, confine, alterità, 7
- Tagliagambe* I presupposti dell'anarchismo epistemologico di Paul K. Feyerabend, 10

- Tagliagambe* Creatività, 12
- Tognozzi* I molti problemi insoluti della percezione che rivolge i problemi, 4
- Toselli, Molina* Il bambino davanti allo specchio: l'interazione e la costruzione del sé, 11
- Trapanese* Il problema della definizione sociale di realtà, 2
- Trevi* Configurazioni e metafore della psicologia e dell'analisi, 1
- Trevi* Inchiesta ingenua sulla natura della psicoterapia, 6
- Trevi* I modi manipolativi della psicoterapia, 8
- Trippi* Perdita di sé e perdita del mondo nell'esperienza psicotica, 3
- Trippi* Shahrazàd e la psicoterapia, 5
- Trippi* Lo specchio delle brame. L'io e il soggetto agli esordi della teoria lacaniana, 9
- Tullio-Altan* Delirio e esperienza simbolica, 3
- Ugolini* Ricerca di senso e psicoanalisi in Wittgenstein, 5
- Vaccaro* Il sapere nel gioco linguistico della cura. Un *excursus* attraverso l'opera di Freud, 8
- Valent* L'identità come relazione, 11
- Vitale* Estetica dell'analisi, 2
- Vitale* Il sentimento della ricorsività. Sulla possibilità del cambiamento attraverso la filosofia e la psicoterapia, 6
- Vitale* La coscienza della simultaneità, 3
- Vitale* Percezione e identità. Osservazioni sull'accadere del soggetto, 4
- Vitale* Una macchia di inchiostro di Freud. Note sulla conoscenza dell'evento, 1
- Vitale* Distanze, 7
- Vitiello* Violenza e menzogna dell'autocoscienza, 11
- Zbok* Per un concetto formale di libertà, 14/15

AMORE E PSICHE

"i libri che curano"

1. Francesco Donfrancesco
Nello specchio di Psiche
2. Augusto Romano
Il flâneur all'inferno
Viaggi intorno all'eterno fanciullo
3. James Hillman
Oltre l'umanismo
4. Thomas Moore
Nel chiostro del mondo
Pensieri per la vita quotidiana
5. Adolf Guggenbühl-Craig
Il vecchio stolto
e la corruzione del mito
6. Ginette Paris
La rinascita di Afrodite
7. Paola Terrile
Le voci del vuoto

IL TRIDENTE

saggi di psicologia analitica

novità e riproposte

Regina Abt-Baechi

Il santo e il maiale

Toni Wolff

Introduzione alla psicologia di Jung

Stefano Baratta

L'arte del morire

Lettura simbolica del suicidio

Sergio Vitale

La mano felice

L'accadere dell'evento tra ordine e caos

Mario Pezzella (a cura di)

Lo spirito e l'ombra

I seminari di Jung su Nietzsche

Giorgio Concato

L'angelo e la marionetta

Il mito del mondo artificiale da Baudelaire al cibernazio

