L'inconscio
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

5

l'inconscio scientifico

ISSN 2499-8729

Felice Cimatti
Lucia Areuri
Nicole Dalia Cilia
Francesco Conrotto
Lorenzo Curti
Claudio D'Aurizio
Cristophe Fradelizi
Roberto Gennaro
Valentina Littera
Caterina Marino
Francesco Napolitano
Alberto Oliverio
Grazia Ripepi
Ivan Rotella
Gabriele Vissio
Viviana Vozzo

UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. *5* – L'inconscio scientifico
Giugno 2018

Rivista pubblicata dal
"Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi"
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano –
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

ISSN 2499-8729

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 5 – L'inconscio scientifico
Giugno 2018

Direttore
Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico
Felice Cimatti (Presidente)
Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Bruno Moroncini, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

Caporedattrice
Deborah De Rosa

Redazione
Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Claudio D'Aurizio, Giusy Gallo, Giulia Guadagni, Micaela Latini, Ivan Rotella, Emiliano Sfara

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti a double blind peer review.

Indice

Editoriale
La notte insonne di un matematico.
Peripezie filosofiche tra scienza e inconscio
Fabrizio Palombi.....p. 8

L'inconscio scientifico

L'inconscio e la scienza. Intervista ad Alberto Oliverio
Felice Cimatti.....p. 21

Il caffè nero di Poincaré.
Il ruolo dell'intuizione nella scoperta scientifica
Nicole Dalia Cilia.....p. 32

Tra l'inconscio e la scienza vi è un'opposizione o una convergenza?
Francesco Conrotto.....p. 60

Fantasticare la forma. Note su inconscio e formalizzazione
Lorenzo Curti.....p. 67

L'inconscio differenziale: un concetto firmato Deleuze
Claudio D'Aurizio.....p. 92

Dormire è morire? Le conseguenze della nozione di inconscio
nel naturalismo biologico di John R. Searle
Roberto Gennaro.....p. 115

L'inconscio non è disposizionale
Francesco Napolitano.....p. 140

Theodor Lipps, l'inconscio psicologico e l'empatia
Ivan Rotella.....p. 159

Inconsci

Il perché del labirinto, il perché della barbarie.
Ricognizione e proposte del pensiero di Cornelius Castoriadis
Lucia Arcuri.....p. 183

Pulsions, instincts & volonté de puissance:
Nietzsche, «philosophe de l'inconscient»?
Cristophe Fradelizi.....p. 207

'Pennellate' derridiane. Riflessioni su filosofia e psicoanalisi
a partire dalle interviste di Igor Pelgreffi
Grazia Ripepi.....p. 222

Recensioni

Ferro, A., Civitarese, G. (2018), *Un invito alla psicoanalisi*, Carocci, Roma.
Valentina Littera.....p. 243

Bochicchio, V. (2017), *Costruttivismo e psicopatologia. Tra epistemologia e clinica*, Mimesis, Milano.
Caterina Marino.....p. 248

Hacking, I. (2017), *La ragione scientifica*, a cura di G. Ienna, M. Vagelli, Castelvecchi, Roma.
Gabriele Vissio.....p. 256

Crispini I., Rotella I. (2017), *Breve viaggio nell'inconscio freudiano*, Guida Editori, Napoli.
Viviana Vozzo.....p. 263

Notizie biobibliografiche degli autori.....p. 269

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 5 – L'inconscio scientifico - Giugno 2018
DOI: 10.19226/080

Editoriale
La notte insonne di un matematico. Peripezie filosofiche tra scienza e inconscio.

Fabrizio Palombi

> La psicoanalisi [...] come scienza particolare, come ramo della psicologia [...] è totalmente inadatta a crearsi una propria *Weltanschauung*: deve accettare quella della scienza.
>
> Sigmund Freud (1933, p. 262).

> Ogni giorno rimanevo [...] seduto a tavolino, provavo un gran numero di combinazioni e non arrivavo a nessun risultato. Una sera, contrariamente alle mie abitudini, bevvi una tazza di caffè nero, e non riuscii a prendere sonno: le idee scaturivano in una ridda, le sentivo quasi cozzare le une con le altre, fino a quando due di esse non si agganciavano [...] a formare una combinazione stabile. Al mattino, avevo stabilito l'esistenza di una classe di funzioni fuchsiane [...]. Non mi restava altro da fare che mettere per iscritto i risultati.
>
> Jules-Henri Poincaré (1914, p. 43).

Il rapporto tra scienza e inconscio è sempre stato tormentato e ha conosciuto molteplici combinazioni al punto che redigerne un

inventario completo ed esaustivo risulterebbe quasi impossibile. Questo numero della nostra rivista registra lo spirito del nostro tempo concentrandosi soprattutto su due varianti di tale relazione rispettivamente rappresentate dal problema della scientificità della psicoanalisi e da quello della scoperta scientifica che motivano i due eserghi con i quali apriamo l'editoriale.

Il primo problema costituisce una delle sfide più avvincenti e difficili che la psicoanalisi abbia dovuto affrontare: sin dalla sua nascita la disciplina fondata da Freud si è trovata in una scomoda posizione rispetto alla scienza ufficiale perché la sua scientificità è stata costantemente posta in discussione. La polemica ha coinvolto psicoanalisti, psichiatri, scienziati e filosofi appartenenti ai più disparati ambiti, producendo originali risultati speculativi e contribuendo a chiarire importanti questioni epistemologiche (cfr. Palombi, 2002, pp. 7-16). Una delle più note tra queste è rappresentata dall'antica esigenza di tracciare il confine tra scienza e pseudoscienza che Karl Popper ha reso celebre con la sua fortunata definizione di "problema della demarcazione". L'intensità teorica e polemica del dibattito sui criteri di scientificità si è notevolmente affievolita negli ultimi decenni e parrebbe che, dopo i tentativi di Adolf Grünbaum (1984 e 1993), la filosofia della scienza si sia concentrata su altre questioni. È verosimile ipotizzare che si tratti d'una situazione di stasi transitoria segnata dall'attesa di nuove scoperte e argomentazioni in grado di rinfocolare il confronto sulla demarcazione e, in particolare, sullo statuto epistemologico della psicoanalisi.

Nella fase attuale dobbiamo, così, constatare che nessuno dei contributi proposti in questo numero della rivista rifletta direttamente sul problema epistemologico generale della demarcazione. Gli autori si dimostrano, infatti, impegnati a paragonare specifici aspetti delle teorie psicoanalitiche con quelli di altre discipline, unanimemente giudicate scientifiche, in una prospettiva psicologica o metodologica. La psicoanalisi viene, così, interrogata soprattutto dal punto di vista

euristico per quanto può contribuire a insegnare sul funzionamento della psiche umana oppure sulla storia della scienza.

Il contributo di Francesco Napolitano ricostruisce sinteticamente alcuni momenti della storia del termine inconscio a partire dalla seconda metà del diciottesimo secolo quando sarebbe stato coniato, nella forma aggettivale *unbewusst*, dal medico tedesco Ernst Platner. Da quel momento la parola iniziò a diffondersi nelle più diverse branche della cultura sebbene la sua accezione sostantivale e scientifica sia più tarda e debba essere attribuita, in gran parte, alla ricerca di Freud.

La prospettiva storica mostra come l'inconscio psicoanalitico nasca sul fertile terreno della scienza ottocentesca costituito, come hanno dimostrato i volumi di Paul-Laurent Assoun (1981) e di Frank Sulloway (1979), soprattutto da medicina, biologia e filosofia. La recente biografia che Élisabeth Roudinesco ha dedicato a Freud segnala, in proposito, anche il contributo di Theodor Lipps le cui ricerche avrebbero direttamente influenzato quelle di Freud (Roudinesco, 2014, pp. 110-111, 117). L'articolo di Ivan Rotella sviluppa questo tema sostenendo che il principale contributo dello psicologo e filosofo tedesco, per l'inquadramento delle nostre problematiche, si potrebbe individuare nella formulazione dei concetti di "inconscio" e di "empatia" nonché d'un approccio metodologico retrospettivo (*nachträglich*) che sarebbe successivamente giunto, attraverso molteplici mediazioni e trasformazioni, sino a Jacques Lacan. Alcune convergenze tra l'interpretazione freudiana dell'inconscio e quella lippsiana sono accennate anche nell'articolo di Nicole Dalia Cilia che, essendo totalmente votato al problema della scoperta scientifica, considereremo nella seconda parte dell'editoriale.

La successiva evoluzione dell'inconscio freudiano è stata caratterizzata dal costante rapporto con altre discipline quali la psichiatria, la genetica e la teoria dei sistemi. Negli ultimi decenni, il grande sviluppo delle neuroscienze ha rivoluzionato le nostre conoscenze sul

funzionamento del cervello, ripensato la relazione tra mente e corpo e sviluppato nuove interpretazioni dell'inconscio, contribuendo anche a trasformare la comprensione della pratica psicoanalitica. Felice Cimatti ha posto alcune domande, a tale proposito, ad Alberto Oliverio, nell'intervista che, come di consueto, apre il numero della rivista.

Lo studioso italiano evidenzia, in modo assai preciso, la distinzione tra l'inconscio cognitivo e quello dinamico. Il primo, a suo parere, non implicherebbe una «rimozione delle esperienze» ma si riferirebbe, sostanzialmente, a «forme di conoscenza implicita, non soggette o poco soggette all'elaborazione verbale». Il secondo sarebbe molto diverso e riguarderebbe, al contrario, materiali originariamente «accessibili alla coscienza» che hanno successivamente subito un processo attivo di rimozione. Lo studioso italiano sottolinea, soprattutto, l'importanza d'individuare un'intersezione tra la ricerca psicoanalitica e quella neuroscientifica «nel campo delle ferite psichiche, di quei traumi che non soltanto condizionano la mente di chi lo ha subito» ma potrebbero, addirittura, produrre «effetti transgenerazionali». Oliverio sembrerebbe, così, adombrare un'interessante quanto affasciante sinergia scientifica al confine tra psicoanalisi e genetica ancora tutta da approfondire. Tale incontro tra psicoanalisi e le neuroscienze sarebbe ancor più importante perché Oliverio non ritiene che «le neuroscienze possano dare una lettura esaustiva dell'agire umano» ribadendo la necessità, sempre attuale di approcci clinici integrati. Lo studioso italiano conclude sostenendo che tra l'inconscio psicoanalitico e quello neuroscientifico esistono «aree dai confini incerti" e "sovrapposizioni" sulle quali è importante continuare a "riflettere».

Il contributo di Napolitano si sofferma sul problematico statuto logico e ontologico dell'inconscio che sembra essere oggi trascurato o, si potrebbe addirittura definire, freudianamente rimosso. Le sue considerazioni prendono le mosse da alcuni paradossi caratteristici

dello scientismo neurologico contemporaneo che affronta con risolutezza argomentativa e retorica. La critica all'approccio riduzionistico della cosiddetta neofrenologia, in particolare, viene proposta con piglio deciso attraverso una caustica e circostanziata ironia. Napolitano non è contrario al dialogo tra psicoanalisi e neuroscienze ma ritiene che esso debba partire dal riconoscimento delle specificità d'entrambe le discipline e, in particolare, dalla distinzione tra i loro diversi livelli epistemologici.

L'autore sottolinea, con forza, che le teorie formulate da Freud ammettano il localizzazionismo psichico ma non quello neurologico mettendo in guardia dalla confusione tra le due diverse accezioni di localizzazione foriera di gravi errori logici. Pensare, per esempio, d'individuare uno dei tre elementi della topica freudiana in una specifica regione del cervello equivarrebbe, per usare una metafora cognitivista, a confondere il *software* con l'*hardware* di un computer. Oppure equivarrebbe ancora, per usare le parole di Napolitano, a «sostenere che la musica di una ciaccona» si possa localizzare «nel ponticello del violino».

Gennaro segue una linea argomentativa analoga concentrandosi, però, quasi esclusivamente sull'esame d'una versione della teoria naturalista proposta da Searle nel suo volume del 2004 intitolato *La mente.* Il suo articolo, infatti, affronta la questione della scientificità del concetto d'inconscio nella prospettiva della filosofia del linguaggio esaminando i suoi rapporti, da un lato, con la coscienza, e, dall'altro, con il sostrato neurologico. Gennaro esamina preliminarmente le argomentazioni con le quali il filosofo statunitense sostiene che il concetto di coscienza sia fondamentale per superare le contraddizioni insite nel dualismo tra mente e corpo. Successivamente affronta la problematica affermazione di Searle secondo cui la «nozione di inconscio» sarebbe una tra le «più confuse e mal concepite della vita intellettuale moderna» pur restando, malgrado questo, «indispensabile» (Searle, 2004, p. 229).

Il filosofo statunitense tenterebbe di porre riparo a tale situazione introducendo quattro diverse categorie d'inconscio una delle quali, la dinamica, corrisponderebbe all'accezione freudiana. L'autore sottolinea opportunamente che, comunque, tutte queste diverse categorie, inventariate da Searle, troverebbero la loro articolazione nel concetto di coscienza. L'inconscio dovrebbe, allora, essere concepito alla stregua d'uno «stato mentale» dotato della «piena potenzialità di divenire [...] cosciente» evidenziando una forte diversità rispetto alle teorie freudiane. Gennaro prosegue esaminando, più nel dettaglio, alcuni aspetti da lui considerati contraddittori di questa tesi che Searle ha definito come *principio di connessione*. Il suo articolo denuncia, in particolare, la tendenza del filosofo statunitense a restaurare, implicitamente e surrettiziamente, quelle forme di cartesianesimo che esplicitamente vorrebbe criticare e rifiutare.

Lorenzo Curti si occupa delle delicate e temerarie intersezioni tra la logica e la psicoanalisi. Il suo articolo considera alcuni tra i più importanti tentativi di rilettura e traduzione della psiche secondo sistemi formali, guidati dalla suggestiva convinzione che sia possibile, in linea di principio, "matematizzare" il funzionamento dell'inconscio. A partire dalla comparsa del termine *phantasieren* in Freud, l'autore ripercorre i contributi di Lacan, Wilfred Ruprecht Bion e Ignacio Matte Blanco in direzione di una possibile "formalizzazione" dell'inconscio, per giungere infine allo studio contemporaneo dello psicoanalista americano Isaac Galatzer-Levy sull'applicazione della teoria delle catastrofi alla psicoanalisi.

La seconda questione, considerata nei contributi di questo numero, riguarda la funzione dell'inconscio in quell'ambito della ricerca scientifica definito da Hans Reichenbach come "contesto della scoperta". Tale fortunata definizione indica sinteticamente il lungo travaglio, sociale e individuale, che consente la nascita delle teorie scientifiche. Oliverio, in proposito, sottolinea l'importanza di quei processi analogici e metaforici che sostengono il lungo e faticoso

ruminìo intellettuale dello scienziato che, talvolta, trova il suo compimento in quegli stati di *rêverie* associati al pensiero creativo.
Sul valore d'alcune testimonianze autobiografiche di noti scienziati i pareri d'alcuni degli autori di questo numero sono, almeno parzialmente divergenti, come dimostrano, per esempio, le diverse valutazioni sulla scoperta di Friedrich August Kekulé della formula del benzene. La vicenda viene raccontata dallo stesso chimico tedesco, in modo romanzato, e riguarda un variopinto sogno nel corso del quale egli avrebbe ipotizzato che i sei atomi di carbonio di questo composto potessero essere disposti in una sorta d'anello (cfr. Di Trocchio, 1993). Oliverio ridimensiona fortemente l'importanza di tale ricostruzione ritenendo che essa sia stata mitizzata sotto l'influenza dalle «concezioni romantiche della scienza» condividendo alcune considerazioni di Carlo Cellucci riprese dall'articolo di Cilia.
Conrotto, invece, pensa che questo resoconto, malgrado tutto, sia interessante e meriti d'essere ulteriormente studiato e approfondito almeno da un punto di vista psicoanalitico. Quest'ultimo, infatti, ritiene che debba essere tenuta in debita considerazione l'influenza non solo del pensiero genericamente non cosciente ma, addirittura di quello folle, nella formulazione d'alcune importanti teorie scientifiche. Conrotto, in proposito, accenna anche ai casi dei matematici John Nash e Kurt Gödel le cui biografie scientifiche sono state un punto di riferimento per le recenti ricerche sulla creatività (cfr. Rota, 1997, pp. 40, 105, 256 e Nasar, 1998).
Questi importanti ma rapsodici spunti di riflessione sull'influenza del pensiero inconscio sulla creatività vengono sviluppati e approfonditi nell'articolo di Cilia in relazione alla riflessione di Poincaré. Tra gli esempi autobiografici proposti dal matematico francese spicca quello riguardante la soluzione d'un problema matematico nel corso d'una notte insonne, provocata da una tazza di caffè nero, che abbiamo citato nel nostro secondo esergo. L'articolo ricostruisce l'interpretazione di Poincaré del contesto della scoperta riassumibile

in tre fasi, rispettivamente costituite dalla "selezione dei fatti", della loro "rielaborazione" e della "verifica della scoperta", delle quali solo quella intermedia sarebbe inconscia. L'attività creativa, propugnata dal matematico francese, si potrebbe considerare una sorta di combinatoria delle idee sostenuta dai due principi, affatto diversi, della bellezza e dell'utilità associata all'economia di pensiero. L'articolo evidenzia alcune affinità tra Poincaré e Freud ma soprattutto sottolinea la diversità delle leggi che governerebbero le rispettive interpretazioni dell'inconscio propugnate dai due pensatori. Il primo, ritiene che esse siano uguali o, almeno, molto simili a quelle che guidano il pensiero cosciente mentre, il secondo, sostiene la loro specificità e indipendenza.

Un altro contributo che considera il rapporto tra inconscio e matematica è quello di Claudio D'Aurizio, dedicato all'esame di alcuni testi di Gilles Deleuze. Il filosofo francese propone un'originale interpretazione dell'inconscio, ispirata alla lettura dei testi di Gottfried Wilhelm Leibniz, che definisce "differenziale". Deleuze considera l'ipotesi di un tipo d'inconscio che sarebbe diverso da quello freudiano in quanto «strettamente legato all'analisi infinitesimale». Questa prospettiva consentirebbe di tracciare un'analogia tra i «differenziali» di una curva e quelli che si potrebbero attribuire alla «coscienza» (Deleuze, 1980). D'Aurizio, prima di procedere alla disamina di tale analogie, premette alcune considerazioni sul rapporto generale tra Deleuze e la matematica che ha creato, in passato, polemiche, talvolta, feroci come dimostra il libro di Alan Sokal e Jean Bricmont (1997, pp. 141-152). L'autore tiene a precisare che il filosofo francese non intenderebbe ricorrere alla matematizzazione per proporre insostenibili modelli ontologici o prove scientifiche delle proprie tesi filosofiche. Deleuze, piuttosto, vorrebbe «confrontarsi con il modo in cui la *pratica* matematica pone i suoi problemi» distinguendola da quella filosofica che è «una pratica del concetto». Lo studioso francese sostiene un'interpretazione strutturalista

dell'inconscio che è coerente con la disamina di questa corrente di pensiero da lui originariamente proposta in un capitolo dell'enciclopedia della filosofia curata diretta François Châtelet.
Il carattere originale della proposta deleuziana è basato sulla «distinzione tra attuale e virtuale» che viene indicata per mezzo d'uno "stratagemma grafico" e d'una "omofonia". L'argomentazione deleuziana, in questo modo, distingue la "differen*t*iazione" dalla "differen*z*iazione": la prima esprimerebbe la «determinazione del virtuale in sé» mentre, la seconda, rappresenterebbe il «processo d'attualizzazione di una virtualità». Il filosofo francese sembrerebbe così uniformarsi, almeno dal punto di vista stilistico, a una pratica di scrittura molto attenta all'uso dei significanti in voga nel pensiero francese del suo tempo, come dimostrano gli esempi di Jacques Derrida e Jacques Lacan.
L'articolo propone un censimento, seppure provvisorio, delle occorrenze del termine in alcune delle principali opere di Deleuze per evidenziare l'importanza dell'inconscio differenziale nel complesso della sua riflessione. Queste considerazioni servono ad argomentare come il filosofo francese intenda criticare, più in generale, le "concezioni *opposizionali* dell'inconscio" costituite da tutte quelle teorie che, a partire da Freud, lo interpretano «in un rapporto di conflitto [...] con la coscienza» (Deleuze, 1980).
L'insieme dei contributi di questo numero delinea una panoramica articolata e, crediamo, interessate d'alcune delle interpretazioni dell'inconscio scientifico nel secondo decennio del secolo presente.

Bibliografia

Assoun, P.L. (1981), *Introduzione all'epistemologia freudiana*, tr. it., Theoria, Roma 1988.

Deleuze, G. (1980), *Leçon du 29/04/1980 sur Leibniz*, Cours Vincennes, disponibile sul sito web www.webdeleuze.com.
Di Trocchio, F. (1993), *Le bugie della scienza*, Mondadori, Milano.
Freud, S. (1933), *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in Id. (1967-1980), vol. XI, pp. 121-284.
Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
Grünbaum, A. (1984), *I fondamenti della psicoanalisi*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1988.
Id. (1993), *Validation in the clinical theory of psychoanalysis*, International Universities Press, Madison.
Nasar, S. (1998), *Il genio dei numeri. Storia di John Nash, matematico e folle*, tr. it., Rizzoli, Milano 1999.
Palombi, F. (2002), *Il legame instabile. Attualità del dibattito psicoanalisi-scienza* (con un inedito di Karl Popper), FrancoAngeli, Milano.
Poincaré, H. (1914), *Scienza e metodo,* tr. it., Einaudi, Torino 1997.
Rota, G. (1997), *Indiscrete thoughts*, Boston-Basel-Berlin, Birkhäuser.
Roudinesco, É. (2014), *Sigmund Freud nel suo tempo e nel nostro*, tr. it., Einaudi, Torino 2015.
Searle, J. R. (2004), *La mente*, tr. it., Cortina, Milano 2005.
Sokal, A. ; Bricmont, J. (1997), *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, Paris.
Sulloway, F.J. (1979), *Freud biologo della psiche. Al di là della leggenda psicoanalitica*, tr., it., Feltrinelli, Milano 1982.

5
L’inconscio scientifico

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 5 – L'inconscio scientifico - Giugno 2018
DOI: 10.19226/081

L'inconscio e la scienza. Intervista ad Alberto Oliverio

Felice Cimatti

L'inconscio si dice in molte accezioni: comportamentista, cognitivista, fenomenologica e psicoanalitica. Qual è quella che a lei interessa di più?

Le neuroscienze cognitive sottolineano sempre più come il cervello abbia una sua vita nascosta, un insieme di attività e funzioni di cui non siamo consapevoli. Dai semplici riflessi all'emozione, dai desideri alla memoria, dalla nascita di idee creative alle decisioni, la mente oscilla tra conscio e inconscio, tra trasparenza e oscurità. Le neuroscienze si sono inizialmente concentrate sugli aspetti più tradizionali e palesi del comportamento, quelli che sembrano dipendere dal nostro controllo diretto e di cui abbiamo piena consapevolezza: movimenti e sensazioni, linguaggio ed emozione, attenzione e memoria fanno parte di un catalogo le cui pagine ci hanno fornito un nucleo iniziale di conoscenze. Ma l'animo umano è fatto anche di tensioni e sentimenti inespressi, di desideri latenti e ricordi da tempo sepolti, di decisioni apparentemente immotivate, di bivalenze emotive. Molti di questi aspetti della mente si svolgono a livello inconscio, sono attività sotterranee che conferiscono una dimensione più complessa e frastagliata alla psiche. In qualche misura questa concezione della mente è stata anticipata da Sigmund Freud quando osservava che è necessario abbandonare la sopravvalutazione della qualità di essere coscienti per potersi formare una visione esatta dell'origine di ciò che è psichico (cfr. Freud, 1899, pp. 555-565).

L'inconscio cognitivo non comporta una rimozione delle esperienze in senso dinamico ma si riferisce a forme di conoscenza implicita, non soggette o poco soggette all'elaborazione verbale, mentre l'inconscio dinamico ha a che fare con contenuti che sono stati accessibili alla coscienza ma che sono stati rimossi attivamente. Per quanto riguarda l'inconscio cognitivo, penso, ad esempio, al problema delle false memorie o al cosiddetto riconsolidamento della memoria, processi in cui il nucleo iniziale di un'esperienza cambia forma o viene "contaminato" da esperienze successive. Ovviamente, abbiamo a che fare con un inconscio diverso rispetto a quello freudiano ma non per questo meno inquietante: almeno per chi ritiene di esercitare un pieno controllo sulle proprie funzioni mentali che invece hanno luogo nostro malgrado o più semplicemente a nostra insaputa. Insomma, siamo ben lontani dal pensiero di John Locke che riteneva che la mente, con tutte le sue attività e processi, fosse trasparente a sé stessa, in grado di rivelare l'insieme delle sue associazioni all'osservazione introspettiva...

Gli scienziati spesso testimoniano l'importanza del pensiero inconscio per le loro scoperte. Le loro biografie attribuiscono importanza a pensieri onirici, rêverie, illuminazioni improvvise ispirate da eventi apparentemente non pertinenti. Cosa pensa di questi fenomeni? Ne ha mai fatto esperienza nella sua carriera di scienziato?

Penso che in buona misura molti degli episodi citati in letteratura rispondano a una visione un po' mitica della scienza. Il famoso sogno attribuito a Friedrich Kekulé che vede un serpentello che si morde la coda e comprende che esiste una chimica del carbonio in forma ciclica e non lineare è in linea con concezioni romantiche della scienza. Certo, il cervello lavora tacitamente per risolvere problemi e procede per analogie, non soltanto attraverso una logica rigorosa, basata su passi successivi. Gli studiosi della creatività indicano che a volte il silenziamento delle funzioni corticali, come avviene negli stati

di rêverie, è alla base di soluzioni creative: ma senza il vaglio della logica e del "provare e riprovare" galileiano è difficile raggiungere una soluzione. Per quanto riguarda la scoperta scientifica, o meglio l'interpretazione di realtà ignote, analogie e metafore hanno spesso un ruolo centrale come nel caso delle associazioni tra il fulmine e l'elettricità da parte di Benjamin Franklin o di quelle relative alla struttura elicoidale del DNA e a una scala a chiocciola da parte di Watson e Crick. Le attività analogiche indicano, a mio parere, come sia semplificante guardare alle funzioni mentali da un unico punto di vista, nel caso specifico guardare alla mente in termini di pura razionalità e sequenzialità logica. Personalmente non posso citare esperienze in proposito ma quando si è presi da un problema questo può fare capolino nel sogno, a indicare che la mente percorre diverse strade.

Sempre più spesso si chiede anche ai saperi non direttamente scientifici, come appunto psicoanalisi e filosofia, di appoggiarsi alle neuroscienze, come se solo attraverso questo tipo di apporti potessero conservare un effettivo valore conoscitivo. Qual è la sua posizione in proposito?

Il prefisso "neuro" connota oggi diverse discipline, dalla neuroetica alla neurofilosofia, dalla neuroeconomia al neurodiritto: penso che sapere come siamo fatti, come funziona la mente e quali sono i nostri pregiudizi sulle funzioni mentali possa essere utile a tutti, così come è utile ai neuroscienziati saper inquadrare un problema in termini filosofici. A volte, la propensione delle scienze umane per un approccio neuroscientifico può indicare un momento di crisi di una disciplina, il tentativo di agganciarsi a "certezze scientifiche", alle cosiddette scienze dure. Qualcosa di simile si è verificato nei rapporti tra psicologia e neuroscienze: la psicologia è, quasi per definizione, il regno delle domande, mentre la neurofisiologia è quello dei

meccanismi e tenta con i suoi esperimenti di trasformare la psicologia in neuroscienza. Si tratta di un'affermazione su cui non tutti, forse, concorderanno, perlomeno quanti si rivolgono alla psicologia dinamica, al ruolo delle psicoterapie. La psicoanalisi ha esercitato una notevole influenza nell'indirizzare i neuroscienziati verso alcune aree di ricerca, anche se non bisogna sottovalutare che tra le due discipline vi sono numerosissime discordanze, che le differenze metodologiche sono profonde, il linguaggio fortemente diverso. Resta il fatto che, sia pure con un'ottica e strumenti diversi, le neuroscienze stanno esplorando aspetti della mente che, per lungo tempo, sono stati trascurati o ritenuti scarsamente rilevanti nell'ambito di un approccio riduzionistico.

Il dibattito sulla scientificità della psicoanalisi possiede una storia lunga quanto quella delle teorie freudiane. Qual è oggi il terreno sul quale, secondo lei, si possono confrontare psicoanalisi e scienza?

Penso che psicoanalisi e neuroscienze possano trovare un terreno comune nel campo delle ferite psichiche, di quei traumi che non soltanto condizionano la mente di chi lo ha subito ma possono avere effetti transgenerazionali. Sappiamo che un trauma o una situazione negativa nel corso della prima infanzia può riflettersi sfavorevolmente sul comportamento dell'adulto a causa di modifiche durature della biologia cerebrale: gli studi epidemiologici hanno dimostrato che gli attacchi di panico, l'ansia o una propensione alla depressione, possono affondare le loro radici nelle dinamiche infantili. In altre parole, i traumi precoci rendono più sensibili a quelli che possono colpire l'adulto. È ormai evidente che esiste un chiaro rapporto tra esperienza precoce, funzione cerebrale e comportamento. Oggi, però, si sta profilando anche un altro scenario: quello riguardante gli effetti transgenerazionali di un trauma precoce dovuti ad alterazioni dell'espressione dei geni. Si tratta di fenomeni di tipo epigenetico, vale

a dire ad alterazioni dell'espressione genica, fenomeni ereditari in cui il fenotipo (le caratteristiche dell'organismo, nel nostro caso del cervello) è determinato non soltanto dal genotipo ereditato, quanto dalla sovrapposizione al genotipo stesso di "un'impronta" che ne influenza l'espressione. In quest'ottica è stato dimostrato che una storia di esperienze precoci negative lascia una "impronta" sul gene che regola la produzione di cortisolo, amplificando in tal modo la reattività a stress successivi, cosicché i figli di genitori che hanno subito forti traumi potrebbero essere più sensibili allo stress.

Ritiene che le ricerche neurologiche contemporanee abbiano reso obsoleto il sapere psicoanalitico?

No, non credo proprio. La psicoanalisi ha avuto una profonda influenza sulla nostra cultura, dall'arte alla letteratura, al cinema. L'occhio con cui guardiamo alla realtà e a noi stessi, non è più l'occhio "ingenuo" pre-psicoanalitico. Alcuni aspetti della psicoanalisi ortodossa, penso all'interpretazione dei sogni di osservanza freudiana, sono indubbiamente lontani da una lettura neuroscientifica. Ma non credo che le neuroscienze possano dare una lettura esaustiva dell'agire umano e ritengo che altri approcci siano sempre necessari. D'altronde, gli studi neuroscientifici sul cervello sottolineano l'importanza dei processi inconsci, l'importanza di ciò di cui non abbiamo consapevolezza, dalla ristrutturazione dei ricordi alla dinamica delle decisioni. Come dicevo, l'inconscio della psicoanalisi è diverso dall'inconscio neuroscientifico ma esistono aree dai confini incerti, sovrapposizioni su cui riflettere.

Quali pensa che siano, se a suo parere ce ne sono, i concetti freudiani ancora attuali e utilizzabili in una pratica clinica scientificamente fondata?

Indubbiamente il concetto di inconscio ha aspetti che favoriscono un dialogo tra psicoanalisi e neuroscienze e che si riflettono sulla pratica clinica. Dal punto di vista neuroscientifico, la scoperta che non esiste un solo sistema della memoria a lungo termine – quella dichiarativa ed esplicita, verbalizzabile e ricordabile – ma anche una memoria sotterranea, non cosciente, implicita, non passibile di ricordo e non verbalizzabile, rappresenta un punto di contatto tra le due discipline. È stata soprattutto l'identificazione del sistema implicito ad aprire nuove prospettive e a estendere il concetto di inconscio. Quella implicita è, infatti, la sola memoria che si sviluppa precocemente, è presente e attiva già nelle ultime settimane di gestazione ed è l'unica memoria di cui dispone il neonato nei suoi primi due anni di vita: la sua dimensione procedurale (registrare ed eseguire movimenti) ed emotivo-affettiva permette al bambino di archiviare le sue prime esperienze collegate alle azioni, alla voce e al linguaggio materno e all'ambiente in cui cresce. Come ha indicato Mauro Mancia, al tempo stesso neurofisiologo e psicoanalista, lo stesso rapporto che la madre ha con il corpo del neonato, il suo parlargli, guardarlo e toccarlo, veicola affetti ed emozioni che saranno archiviate nella sua memoria implicita. Se ora seguiamo il percorso del pensiero dello stesso Freud per il quale ogni evento, depositato nella memoria, è parte strutturante l'inconscio dell'individuo, è possibile prospettare un collegamento tra la memoria implicita e la funzione inconscia della mente allo "stato nascente".

In sostanza, esistono esperienze che non lasciano tracce accessibili alla consapevolezza (inconscio cognitivo) o che sono state attivamente rimosse (inconscio dinamico): le une e le altre fanno parte di una dimensione sotterranea e incerta della memoria. Questo aspetto, cioè la precarietà della memoria e la dimensione inconscia dei ricordi, risale a Sigmund Freud che utilizzò una metafora archeologica legata

alla sua ammirazione per Heinrich Schliemann che scoprì le rovine di Troia quando il giovane Freud aveva 18 anni. Nell'analisi di un noto caso, quello di Miss Elizabeth (Freud, 1892-1895, pp. 290-332), Freud parlò di un processo di svuotamento strato per strato, che paragonò alla tecnica del dissotterrare una città sepolta. Per accedere a memorie sepolte l'analista, o chi compie un viaggio nella propria memoria, deve quindi scavare: a volte però non si trova una traccia completa ma solo frammenti. Nel caso della memoria, i neuroscienziati hanno visto come molti aspetti della memoria implicita siano affidati a strutture sottocorticali – i gangli della base – coinvolte in una dimensione non consapevole delle esperienze pregresse.

In quale modo le sue ricerche sul cervello, e in particolare sulle sue capacità di apprendimento, possono contribuire a dare conto, per esempio, a concetti psicoanalitici come quello di transfert e di controtransfert nel setting analitico?

Diversi anni fa ho lavorato sui problemi della generalizzazione (quanto simili debbano essere due stimoli perché elicitino la stessa risposta) e su problemi di transfer (senza la t finale) dell'apprendimento, vale a dire sulle caratteristiche comuni di esperienze diverse in grado di consentire risposte simili. Piaget, che era nel consiglio scientifico del nostro istituto, aveva commentato i risultati ascrivendoli a strutture cognitive simili, oggi diremmo a reti neurali in grado di interagire tra loro. Nel transfert, se ci limitiamo a coglierne gli aspetti cognitivi, entrano in risonanza e si confrontano due reti cognitive diverse, quella della persona e quella dell'analista che divengono oggetto di una "negoziazione". In qualche modo, sempre considerando gli aspetti cognitivi del transfer, la mente dell'analista diviene una sorta di estensione della mente della persona in cura, ha luogo una sorta di mente estesa, in linea con quanto sostengono nella loro teoria Andy

Clark e David Chalmers. È una visione di parte, ovviamente, ma cosa si vuole da un neuroscienziato?

Molte sue ricerche neurologiche hanno investigato la dimensione plastica del cervello. In effetti la psicoanalisi ha di mira la possibilità di un "cambiamento" nel paziente. In che misura, secondo, lei, la talking cure *può 'modificare' il cervello di una persona, e di conseguenze il suo atteggiamento nei confronti della propria esistenza?*

Come nota Jonah Lehrer in un piacevole saggio sui rapporti tra arte e scienza (Lehrer 2007), Proust anticipò profeticamente la scoperta del riconsolidamento della memoria. Per lui i ricordi erano come le frasi, qualcosa che non smettiamo mai di cambiare e che lo scrittore sottopone a un frenetico processo di riscrittura. Proust continuava a rifinire le frasi alla luce di nuove conoscenze, sostituiva le vecchie parole adattandole alle circostanze del momento: ma soprattutto riteneva che il ricordo fosse inseparabile dal momento del suo recupero. Ad esempio, egli sapeva che la vecchia Combray, il luogo dell'infanzia legato al sapore delle famose madeleine, non era la vera Combray in quanto "i veri paradisi sono i paradisi che abbiamo perduto". In sostanza non ci sarebbe modo di descrivere il proprio passato senza mentire, i nostri ricordi sono copie imperfette, trasformate dalla fantasia, di ciò che è successo veramente. Questo processo di trasformazione dei ricordi implica anche, secondo Proust, che se si impedisce a un ricordo di cambiare, questo smette di esistere: una concezione forse estrema, ma indicativa della sua concezione della memoria secondo cui il ricordo di una certa immagine non è che il rimpianto di un certo istante.
La memoria, come ben sappiamo, anziché essere stabile è dinamica, il che getta un ponte tra biologia e quelle "terapie della parola" che sostengono che focalizzarsi su alcune esperienze traumatiche sia essenziale per poterle portare alla luce della coscienza e quindi

modificarle, ri-consolidandole in forma accettabile. Negli esseri umani, suggerisce il neuroscienziato e premio Nobel per la medicina Erik Kandel, la terapia della parola potrebbe ristrutturare le esperienze rivissute e analizzate in ambito terapeutico, così come avviene per la memoria degli animali, suscettibile di cambiamenti quando essi rivivono un'esperienza già nota. Quella di Kandel è un'ipotesi, oggi al centro di alcune ricerche sperimentali in cui si paragonano gli effetti di alcuni tipi di psicoterapia con terapie di tipo psicofarmacologico in rapporto a disturbi ossessivo-compulsivi o di tipo ansioso. Si tratta di una posizione indicativa del come l'atteggiamento dei neuroscienziati nei confronti dei rapporti tra cervello e inconscio sia profondamente mutato.

Ha lavorato scientificamente con qualche psicoanalista?

Ho avuto diversi contatti, diversi anni fa, con Mauro Mancia, a più riprese abbiamo discusso insieme senza però arrivare a una vera e propria sintesi.

Un'ultima domanda, un po' più personale. Come mai uno scienziato, un neurologo, ha da sempre dialogato con la filosofia? C'è qualche ragione 'profonda', inconscia, della quale, a un certo punto della sua vita, si è reso conto?

Domanda complessa e insidiosa! Da ragazzo ero indeciso se dedicarmi alle scienze umane oppure alla medicina e, alla fine, ho scelto quest'ultima. Penso che la molla che spinge verso approcci estranei alla propria disciplina sia legata all'insoddisfazione di un solo tipo di spiegazione. Quando studiavo medicina avevo scritto a Cesare Musatti per chiedergli come orientarmi nel campo della psicologia. Mi rispose con una lettera che ancora conservo in cui mi diceva che i testi disponibili in italiano erano pochi e non sempre soddisfacenti. Lessi il

suo trattato, forse ne restai insoddisfatto, continuo a cercare delle risposte nell'ambito di altre discipline e saperi. Ma ho anche avuto la fortuna di dialogare con persone come Jean Piaget, Karl Popper e, in Italia, Vittorio Somenzi che, affamato di novità neuroscientifiche, non mi ha mai fatto pesare la mia impreparazione filosofica.

Bibliografia

Freud, S. (1892-1895), *Studi sull'isteria*, tr, it., in Id. (1967-1980), vol. I.

Id. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. III.

Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.

Lehrer, J. (2007), *Proust era un neuroscienziato*, tr. it., Codice, Torino 2008.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 5 – L'inconscio scientifico - Giugno 2018
DOI: 10.19226/068

Il caffè nero di Poincaré. Il ruolo dell'intuizione nella scoperta scientifica

Nicole Dalia Cilia

1. Introduzione

Le indagini sul metodo della scoperta scientifica hanno origini antiche. Le prime testimonianze si possono rintracciare, infatti, in Ippocrate di Chio e poi in Platone, i quali, identificando il metodo della scoperta con il metodo analitico, sviluppano rispettivamente il metodo della riduzione (si veda per es. Cellucci 1998, p. 270), e il metodo delle ipotesi (si veda per es. il *Menone* e il *Fedone*), della divisione (per es. il *Sofista*) e della figura (per es. il *Menone*). Aristotele, successivamente, pose il metodo sintetico (o assiomatico) accanto al metodo analitico. A differenza di Platone, tuttavia, quest'ultimo non viene usato per trovare ipotesi sempre nuove ma per ma solo per rintracciare gli assiomi della scienza.

L'argomento è stato poi ripresentato da Cartesio, secondo il quale è necessario costruire un metodo che guidi la scoperta scientifica. Infatti «anche se spesso tali cose possono essere scoperte senza regole, [...] tuttavia esse indebolirebbero il lume della mente» (Cartesio 1619-1930, p. 383, per la citazione si consulti anche Cellucci 2002, p. 151). Grazie alle regole, chiunque può «trovare da sé, pur avendo un ingegno mediocre, tutto ciò che possono trovare gli ingegni più sottili» (*ivi*, p. 152). Cartesio riconosce questo modello nel metodo analitico, tuttavia finisce per non fornire alcuna regola per tale metodo. Non lo

fa perché il metodo analitico, quale lui lo intende, si basa sull'intuizione e sulla deduzione (che a sua volta è una catena di intuizioni). Queste hanno un carattere così semplice che per esse non possono darsi regole. Fondando il metodo analitico sull'intuizione, quindi, compromette il suo tentativo di sviluppare una logica della scoperta; il metodo analitico infatti procede «senza logica, senza regole, col solo lume della ragione e del buon senso» (*ivi*, p. 164).
Per superare questa visione "psicologica" della scoperta scientifica, Leibniz prova a fondare la matematica sul metodo assiomatico. Tale formulazione però fallisce perché, se un metodo esiste per giustificare la scoperta, non può servire per produrla. Secondo Kant infatti, la scoperta scientifica non avviene basandosi sulla logica ma «è opera del genio, grazie al quale soltanto si ottiene un ampliamento della conoscenza» (Cellucci 2002, p. 10). Ma tale invenzione non ammette regole, «il genio è proprio il talento di produrre, ciò di cui non si può dare una regola» (*ibidem*). In effetti «la parola genio deriva da "genius" che significa lo spirito proprio di un uomo [...] dalla cui ispirazione provengono le idee originali» (*ibidem*). Quindi non può esistere una logica della scoperta perché «alcuni credono che la logica sia un'euristica, cioè un organo di nuova conoscenza, [...] ma la logica non può essere un'euristica, poiché fa astrazione da ogni contenuto della conoscenza» (Capozzi 2002, p. 216). Su questa scia, nell'Ottocento si assunse che il metodo della scoperta non fosse indagabile. In particolare si affermò la corrente romantica che soppiantò quella illuminista. La concezione che la matematica sia frutto di un freddo intelletto astratto, pura calcolabilità, fu sostituita dall'idea romantica secondo la quale doveva esser introdotta una forma di sentimentalismo irrazionale. Ma vi è un altro aspetto che caratterizza la matematica ottocentesca, ed è la ossessiva, instancabile ricerca del rigore assoluto che, rispetto alla matematica settecentesca, introduce una dimensione nuova, che culminerà con Cantor. Questa ricerca di rigore trovò il suo fondamento nel programma hilbertiano -

che fallisce con i due teoremi di Gödel (per specificazioni si veda nella sezione conclusiva e per approfondimenti si rimanda a Nagel e Newmann (1957) - e porterà la matematica ottocentesca a considerare come proprio metodo solo quello assiomatico. Ma se la matematica fa uso solo del metodo assiomatico, lo studio del processo di produzione è limitato alla psicologia, perché il metodo assiomatico non è ampliativo. La fondazione assiomatica della conoscenza scientifica porta ad una riduzione della scoperta matematica ad un fatto irrazionale, basato sull'intuizione. In questo quadro i processi creativi individuali della scoperta matematica appaiono casuali ed illogici. Ogni scoperta contiene un elemento irrazionale o un'intuizione creatrice. Si ritiene dunque che tale processo sia un processo irrazionale, individuale e soggettivo, che si colloca soltanto in una prima fase della ricerca matematica a cui fa seguito quella della giustificazione. Ma la riduzione della conoscenza matematica ad un fatto irrazionale difficilmente permetterebbe una comprensione adeguata del processo della scelta delle combinazioni utili per formulare le ipotesi, essendo questo vago e soggettivo. Inoltre andrebbe contro lo scopo degli stessi matematici, i quali volevano assicurare certezza alla matematica. In questo caso la matematica si fonderebbe sulla scelta soggettiva degli assiomi.

Uno dei maggiori sostenitori della visione del genio e dell'intuizione matematica fu Poincaré. Egli discusse apertamente dei problemi relativi alla conoscenza e alla scoperta scientifica. In particolare, poiché non riuscì a spiegare la logica della scoperta in campo scientifico attraverso un metodo, ne concluse che era merito di un'illuminazione inconscia guidata dal criterio di bellezza.

L'obiettivo primario del presente lavoro è di presentare, attraverso una ricostruzione trasversale dei suoi scritti, la sua concezione della scoperta scientifica. In particolare, verrà analizzato il ruolo che l'intuizione inconscia svolge in essa e le tre fasi in cui è possibile strutturare il metodo da lui proposto. Nella sezione conclusiva

verranno poi discusse alcune tra le principali questioni a cui va incontro una concettualizzazione che fonda i propri principi nell'intuizione inconscia e l'impatto che questo ha avuto nell'epistemologia e nella psicologia moderna. Il pensiero di Poincaré è stato infatti ampliato da una serie di studi che ridimensionano il ruolo dell'inconscio nella scoperta scientifica. Da queste considerazioni può essere rivalutata una logica della scoperta che mira a sviluppare i metodi d'indagine impiegati nella creazione di nuove teorie scientifiche. Infatti come sostiene Cellucci

> bisogna considerare la conoscenza matematica come un fatto assolutamente razionale, [...] l'intuizione non svolge alcun ruolo [...], né per formulare ipotesi né per giustificarle, in esse intervengono soltanto processi razionali (2008, p. 242).

Si deve intendere come procedimento di scoperta qualsiasi procedura che aiuti a trovare le ipotesi.

> Non si richiede che la procedura sia totalmente meccanica, né che si basi su un insieme di regole date una volta per sempre, [...] l'unica cosa che si richiede è che aiuti a trovare le ipotesi anche se non ci dà la certezza assoluta di farlo (*ivi*, p. 148).

2. Analisi della scoperta scientifica in Poincaré

Il pensiero di Poincaré può essere compreso solo ponendo come cardine l'intuizione inconscia, necessaria alla scoperta scientifica. Criticando la concezione secondo la quale la scienza possa essere ridotta al formalismo logico, egli ritiene che *a)* nella comprensione degli assiomi, *b)* nelle dimostrazioni e *c)* nell'ampliamento delle scienze si debba ricorrere ad un principio intuitivo, non

formalizzabile. In particolare, il processo in cui compare questo principio richiede l'abbandono momentaneo dello stato di coscienza. Tale stato è preceduto e seguito da due momenti coscienti: la selezione dei fatti e la verifica della scoperta. Lo schema della scoperta scientifica può essere dunque il seguente:

1. Selezione dei fatti cosciente.
2. Rielaborazione inconscia.
3. Verifica della scoperta cosciente.

2.1. Il ruolo dell'intuizione

Iniziamo con l'esaminare i diversi ruoli che durante tutto il processo l'intuizione riveste all'interno della scoperta scientifica e in seguito mostriamo lo schema, appena presentato, dei passi da percorrere per giungere, secondo Poincaré, ad una buona scoperta. L'intuizione compare con diversi ruoli all'interno della scoperta scientifica.

a) Assiomi intuitivi. La prima forma, per Poincaré, serve a comprendere. Per chiarire meglio questo punto, saranno necessari i due esempi riportati da Poincaré stesso.

Nel primo caso, Poincaré prende come esempio un giovane matematico alle prese con la comprensione di un nuovo concetto.

> Immaginiamo di essere in una classe di quarta elementare. L'insegnante sta dettando: "Un cerchio è la posizione dei punti in un piano che sono alla stessa distanza da un interno punto chiamato centro". Il buon allievo scrive questa frase nel suo quaderno e il cattivo scolaro disegna volti. Ma nessuno dei due capisce. L'insegnante allora prende un gesso e disegna un cerchio sul bordo. "Ah" pensano gli studenti, "perché non ha detto subito un cerchio è un tondo?" Senza dubbio è il maestro ad avere ragione. La definizione degli alunni non avrebbe avuto valore, perché non

> sarebbe potuta essere utilizzata per alcuna dimostrazione (Poincaré, 1908, pp. 123-124, traduzione nostra).

È interessante notare come, in questo caso, l'intuizione è accompagnata, o forse guidata, da una sorta di immagine mentale. Nel secondo esempio viene chiesto di immaginare un libro scritto cinquant'anni fa:

> La maggior parte degli argomenti ci apparirà priva di esattezza. Questo succede perché, in quel periodo, davano per scontato, per esempio, che una funzione continua non può cambiare il suo segno, senza passare attraverso lo zero. Solo oggi però lo dimostrano. Essi assunsero molte cose che furono [dimostrate essere] vere. Hanno fiducia nell'intuizione (*ivi*, p. 123).

Questa volta si riferisce all'intuizione come una sorta di previsione. Tuttavia, nel fatto che egli stesso dica: "molte cose furono vere" si mette in evidenza come spesso l'intuizione fallisca. Sfruttando questo argomento e chiedendosi come si potrebbe dar credito a qualcosa che non ci assicuri la certezza assoluta, soprattutto in campo matematico, "gli analisti" – con riferimento a Peano e a Hilbert – eliminarono tale concetto. Ma

> non dobbiamo pensare che la scienza matematica sia giunta a precisione assoluta senza fare nessun sacrificio. Quello che ha guadagnato in esattezza l'ha perso in obiettività. È con il ritiro dalla realtà che essa ha acquisito questa perfetta purezza (Poincaré, 1908, p. 125, traduzione nostra).

b) Dimostrazioni intuitive. Il secondo passo compiuto sottolinea come le dimostrazioni della matematica non possano essere ridotte alla logica pura. In *Scienza e metodo* Poincaré infatti afferma che l'idea comune è che i nuovi lavori, in particolare quelli di Russell e Peano,

hanno definitivamente risolto la controversia tra Leibniz e Kant: «Essi avrebbero dimostrato che non vi è alcuna cosa come un giudizio sintetico a priori, poiché la matematica è del tutto riducibile alla logica e che l'intuizione dunque non svolge in essa alcun ruolo» (*ivi*, p. 147, traduzione nostra). Per sostenere la sua tesi, Poincaré analizza il principio di induzione matematica:

> Il principio di induzione completa è apparso a me necessario per il matematico e irriducibile alla logica. Sappiamo che la dichiarazione del principio dice: se la proprietà vale per il numero 1, e se è accertato che valga per n+1, a condizione che sia vero per n, allora sarà vero per tutti i numeri interi (*ivi*, p. 150).

Ma «tutti gli sforzi che sono stati fatti [...] per ridurre l'induzione matematica alle regole della logica sono finiti in un fallimento» (*ivi*, p. 287). Questo deriva dal fatto che:

> il principio di induzione completa che è stato adottato non è giustificabile. [...] Generalmente, per dimostrare che una definizione non comporta alcuna contraddizione, si procede con l'esempio e si cerca di formare un esempio che soddisfa la definizione. Ma una tale dimostrazione con l'esempio non è sempre possibile. [...] Se il numero delle proposizioni è infinito noi non possiamo più fare questa verifica diretta. Dobbiamo ricorrere a processi di dimostrazione in cui generalmente siamo costretti ad invocare quello stesso principio che stavamo cercando di dimostrare (*ivi*, pp. 151-154).

c) Scoperta intuitiva. Nell'ultimo passo Poincaré cerca di dimostrare la "sterilità della logica". In particolare sostiene che ammettendo che *a)* e *b)* siano realizzabili - cioè ammettendo principi non intuitivi e dimostrazioni non intuitive - la matematica sarebbe sterile. Così infatti egli scrive:

> Una manifestazione basata esclusivamente sui principi della logica analitica sarà composta da una successione di proposizioni. [...] Ma, anche se la connessione tra ogni proposizione e la successiva può essere compresa immediatamente, non è evidente a colpo d'occhio come sia possibile passare dalla prima all'ultima, che siamo tentati di considerare [quest'ultima] come verità. Ma se sostituiamo successivamente le varie espressioni che vengono utilizzate dalle loro definizioni, [...] non resteranno che identità, in modo che tutto sia ridotto ad una immensa tautologia. La logica resta pertanto sterile, a meno che non sia presente l'intuizione (Poincaré, 1908, p. 194, traduzione nostra).

Oltre a chiarire come la logica sia sterile e quindi come potrebbe esserlo la matematica ridotta ad essa, illustra come, anche nella sintesi della dimostrazione, sia necessaria l'intuizione. Un altro passo può chiarire meglio questo punto:

> Una dimostrazione matematica non è una semplice giustapposizione di sillogismi. Consiste di sillogismi collocati in un certo ordine. [...] Se ho la sensazione, per cosi dire l'intuizione, di questo ordine, in modo che possa percepire tutto l'argomento a prima occhiata, non ho più paura di dimenticare uno degli elementi, [...] senza che io faccia alcuno sforzo di memoria. [...] Possiamo capire che questa sensazione, questa intuizione di ordine matematico che ci permette di indovinare armonie e relazioni nascoste, non può appartenere a tutti. Alcuni non hanno questo sentimento delicato che è difficile da definire (*ivi*, p. 50).

«Alcuni» quindi «possiedono l'intuizione speciale più o meno sviluppata. Essi non solo possono capire la matematica, anche se la loro memoria non è in alcun modo straordinaria, ma possono diventare creatori» (*ivi*, p. 51). La logica e l'intuizione sono pertanto indispensabili. «La logica, unica a dare certezza, è lo strumento della

dimostrazione; l'intuizione è lo strumento dell'invenzione» (Poincaré, 1905, p. 38).

2.2. Selezione dei fatti

Stabilito in che modo l'intuizione si inserisce nella scoperta scientifica, analizziamo con precisione i passi entro cui quest'ultima si struttura. Il primo momento cosciente nella scoperta scientifica è la selezione dei fatti noti. Il punto da cui parte l'analisi di Poincaré è che noi non possiamo conoscere tutti i fatti, dal momento che sono praticamente infiniti. La scoperta in primo luogo è quindi la selezione.

> La scoperta è la selezione. Ma questa non è forse la parola giusta. Essa suggerisce l'intervento di un gran numero di campioni, esaminati uno dopo l'altro, al fine di effettuare la selezione. Nel nostro caso i campioni sarebbero così numerosi che una vita intera non ci avrebbe consentito di esaminarli. Le cose non accadono in questo modo. [...] Nella coscienza dello scopritore non c'è mai un apparire qualsiasi, ma combinazioni veramente utili (*ibidem*).

Già da qui emergono alcuni vincoli che compaiono nella selezione dei fatti. L'*utilità* è il criterio con il quale decidiamo di portare alcuni tra essi alla nostra attenzione. Una prima riflessione porterebbe a chiedere cosa sia il vincolo dell'utilità in Poincaré, cioè in base a cosa si decide se un fatto sia "utile" o meno. Egli sostiene che vi sia una gerarchia dei fatti ma «alcuni sono senza incidenza positiva» e non ci insegnano nulla. «Questi fatti, sembra che si verifichino una volta sola, non sono destinati a ripetersi. Ci sono, d'altra parte, fatti che hanno un ritorno di grandi dimensioni. Ed è a questi che lo scienziato deve dedicarsi» (Poincaré, 1908, p. 285, traduzione nostra). Ma non c'è dubbio come anche questa classificazione possa essere relativa, perché ci si potrebbe chiedere in base a cosa viene deciso il "ritorno" di un

fatto. Subito dopo, però, Poincaré precisa: «i fatti che danno un ritorno di piccole dimensioni sono i fatti complessi», mentre «i fatti semplici sono quelli che hanno maggiori capacità di ricorrere» (*ivi*, p. 286). E ancora:

> Dal poco che siamo in grado di raggiungere direttamente occorre trarre il massimo profitto, bisogna che ogni esperienza ci consenta il maggior numero di previsione possibile e con il più alto grado di probabilità possibile. Per così dire, il problema è quello di aumentare il rendimento della macchina scientifica (Poincaré 1902, p. 219).

Sembra dunque che "il ritorno di grandi dimensioni" sia dato dalla capacità che ha un dato di ricorrere e delle previsioni che ci permette di fare. Ma «sono sempre fatti semplici che dobbiamo scegliere, e tra questi fatti dovremmo preferire quelli che sono situati in certi punti nodali» (Poincaré, 1908, p. 288, traduzione nostra). Per Poincaré i punti nodali sono i punti in cui i fatti «hanno un'analogia con molti altri fatti e non ci appaiono come isolati» (*ivi*, p. 28). Così facendo, Poincaré introduce per un istante una questione ritenuta fondamentale nel dibattito attuale, quella secondo cui l'importanza di un fatto è misurata dalla posizione che esso occupa all'interno della nostra rete conoscitiva. Tale questione tuttavia, non viene sviluppata nel suo pensiero. Egli si limita ad accennarla e preferisce porre l'attenzione sul fatto che l'importanza di un dato sia determinata dalla quantità di pensiero che esso ci permette di economizzare. Sia in fisica che in matematica, ad esempio, i fatti che ci danno un ritorno di grandi dimensioni sono quelli che prendono il loro posto in una legge molto generale, perché ci permettono di prevedere un numero molto elevato di altri fatti. Entra forte in Poincaré, allora, l'idea che l'utilità sia legata alla *bellezza*. È a quest'ultima che, in ultima analisi, bisogna rivolgersi se si vuole trovare risposta alle domande poste prima:

> Così vediamo che la cura per il bello ci porta alla stessa selezione della cura per l'utile. Allo stesso modo l'economia di pensiero, [...] è una fonte di bellezza cosi come un vantaggio pratico. Gli edifici che ammiriamo sono quelli in cui l'architetto è riuscito a proporzionare i mezzi per la fine (*ivi*, p. 24).

In questo modo sembra porre fine all'argomento. Un lettore attento potrebbe però chiedersi da dove venga questa concordanza. Rimane il dubbio se le cose che ci sembrano belle siano quelle più adatte alla nostra intelligenza, oppure frutto dell'evoluzione e della selezione naturale. Poincaré non risponde a tali domande. Si può concludere evidenziando che il primo passo del processo, cioè la selezione dei fatti, è frutto di un lavoro cosciente e il suo compito è quello di liberare alcuni di quelli che Poincaré chiama "atomi" o "fatti", metterli in movimento e selezionarli grazie al criterio dell'utilità e della bellezza. Infatti

> la nostra volontà non li seleziona in maniera casuale, ma nel perseguimento di un fine del tutto definito. Coloro che ha liberato non sono quindi gli atomi probabili, ma quelli da cui possiamo ragionevolmente aspettarci la soluzione desiderata (*ivi*, p. 62).

2.3. Rielaborazione inconscia e self-report

Dopo aver selezionato i fatti, comincia il vero e proprio lavoro di scoperta. Il suo inizio lo si trova nella "generalizzazione", la quale potrebbe essere considerata il tramite tra la coscienza e il lavoro inconscio. Infatti:

> Sappiamo tutti che vi sono esperienze buone e esperienze cattive. Queste ultime si accumuleranno inutilmente. [...] Che cos'è dunque una buona esperienza? È quella che ci fa conoscere qualcosa d'altro

> di un fatto isolato; è quella che ci permette di prevedere ossia quella che ci permette di generalizzare. Infatti, senza generalizzazione, la previsione è impossibile. Le circostanze in cui si è proceduto non si riprodurranno mai tutte insieme [...]. La sola cosa che si può affermare è che, in circostanze analoghe, si produrrà un fatto analogo. Per prevedere bisogna dunque fare appello almeno all'analogia, cioè già generalizzare. [...] L'esperienza non ci dà che un certo numero di punti isolati, bisogna riunirli con un tratto continuo; ecco una genuina generalizzazione (Poincaré, 1902, p. 217).

Dunque, Poincaré sembra ammettere che l'esperienza ci dia solo fatti isolati che la coscienza deve selezionare. Questi fatti, però, se non verranno comparati a fatti analoghi e generalizzati, non ci permetteranno di prevedere alcunché. La *generalizzazione-analogia* appare essere un'associazione di idee:

> Ciò che constato è che le sensazioni che corrispondono a movimenti aventi la medesima direzione sono legati nella mia mente da una semplice associazione di idee. È a questa associazione che va ricondotta quella che chiamiamo "capacità di sentire la direzione". [...] D'altro canto, tale associazione è evidentemente acquisita: come tutte le associazioni di idee, è il risultato di una abitudine, la quale è a sua volta il frutto di numerosissime esperienze: non c'è dubbio che se l'educazione si fosse compiuta in un ambiente differente, sarebbero sorte abitudini contrarie e le nostre sensazioni muscolari si sarebbero associate in base a leggi diverse (*ivi*, p. 97).

Ora, le associazioni sono in parte acquisite, "risultati di un'abitudine", e in parte innate: «per la maggior parte, dato che noi ne vediamo delle tracce nel bambino appena nato, sono conquiste della gara. Tanto più necessarie sono state queste conquiste, tanto più velocemente sono state portate dalla selezione naturale» (Poincaré, 1908, p. 104, traduzione nostra).

Ma, se così stanno le cose, la generalizzazione, oltre ad essere il primo passo verso la scoperta del nuovo, potrebbe forse essere anche un ostacolo. Infatti «ciascuno di noi reca in sé la propria concezione del mondo di cui non è affatto facile sbarazzarsi [...]. Solo che si tratta di idee preconcette di cui non abbiamo coscienza, mille volte più pericolose delle altre» (Poincaré, 1902, p. 219). Ma:

> Potremmo allora dire che se ne facessimo intervenire altre, di cui abbiamo piena coscienza, non faremmo che aggravare il male! Ma non credo sia così; piuttosto, penso che le une servirebbero di contrappeso alle altre, oserei dire d'antidoto; in genere esse si accorderanno male tra loro; entreranno in conflitto le une con le altre costringendoci a prospettare le cose sotto aspetti differenti (*ibidem*)

In questo passo Poincaré sembra piuttosto vago, si potrebbe forse dire che le associazioni coscienti, ritenute dannose, entrano in conflitto in un lavoro non cosciente. Questo permetterebbe di «prospettare le cose sotto aspetti differenti» (*ibidem*). Un esempio riguardante la geometria aiuta a capire meglio:

> Ci opponiamo a qualsiasi tentativo di dissociare ciò che è stato così a lungo associato. Ora, è questa resistenza che noi chiamiamo la verità della geometria. Questa prova non è altro che la ripugnanza che sentiamo nel rompere con le vecchie abitudini [...]. Così la proprietà caratteristica dello spazio, che è di avere tre dimensioni, è solo una proprietà della nostra scheda di distribuzione, una proprietà che risiede, per così dire, nell'intelligenza umana. La distruzione di alcune di queste connessioni, vale a dire, di alcune di queste associazioni di idee, sarebbe sufficiente a darci un diverso quadro di distribuzione, il quale potrebbe essere sufficiente a dotare lo spazio di una quarta dimensione (Poincaré, 1908, pp. 105, 113).

Quindi, se si riuscissero a modificare queste associazioni si "scoprirebbe" che le cose non stanno necessariamente così. Questa modifica avviene attraverso un rimescolamento dei fatti prima associati. Infatti, «una di queste associazioni è assolutamente senza valore. [...] Sarà molto diverso non appena questa associazione prende il suo posto in una classe di combinazioni analoghe» (*ivi*, p. 29). È importante notare che tutto ciò è frutto di un lavoro non cosciente perché:

> l'ego cosciente è strettamente limitato, ma per quanto riguarda l'io subliminale, non sappiamo i suoi limiti, ed è per questo che non sono restio a supporre che in un breve spazio di tempo si possono formare più combinazioni di quelle che potrebbero essere fatte in una vita in un essere cosciente (*ivi*, p. 61).

Tuttavia esistono delle limitazioni, perché non

> è concepibile che si possano formare tutte le combinazioni possibili. Forse dobbiamo cercare la spiegazione nel fatto che il periodo preliminare di lavoro cosciente precede ogni proficuo lavoro inconscio. Se mi è consentito fare un esempio greggio, dobbiamo rappresentare gli elementi nelle nostre future combinazioni come qualcosa di simile agli atomi di Epicuro. Quando la mente è in completo riposo questi atomi sono immobili; essi sono, per così dire, attaccati alla parete. Questo riposo può continuare indefinitamente, senza che gli atomi si incontrino, e di conseguenza, senza la formazione di qualsiasi combinazione [...]. D'altra parte, durante un periodo di apparente riposo, ma di un lavoro inconscio, alcuni di loro sono staccati dal muro e messi in moto. Esse attraversano lo spazio in tutte le direzioni [...]. La loro collisione reciproca può produrre nuove combinazioni (*ivi*, p. 62).

Ma quale sia il metodo che utilizza l'inconscio nella combinazione degli elementi non appare ancora del tutto chiaro. In primo luogo si nota che «la sua potenza è limitata unicamente dalla necessità di evitare ogni contraddizione» (Poincaré, 1902, p. 55). In secondo luogo, l'inconscio sembra ricercare l'ordine: «Se un nuovo risultato deve avere qualche valore, deve unire elementi da tempo noti ma fino ad allora dispersi [...] e improvvisamente introdurre ordine dove regnava apparentemente il disordine» (Poincaré, 1908, p. 31, traduzione nostra).
In terzo luogo, l'ordine sembra essere legato alla bellezza:

> La più intima bellezza viene dall'armonia delle sue parti e solo un'intelligenza pura può afferrare. È questo che dà un corpo, uno scheletro, alle visioni cangianti, e senza questo appoggio la bellezza di questi sogni fugaci sarebbe imperfetta, perché sarebbe indefinito e sempre fuggente. La bellezza intellettuale, al contrario, è autosufficiente, ed è per questa che lo scienziato si condanna a lunghe e dolorose fatiche. Si tratta, quindi, della ricerca di questa particolare bellezza (*ivi*, p. 23).

E infine «le combinazioni più utili sono proprio le più belle, mi riferisco a quelle che hanno più fascino, [quelle] che tutti i matematici conoscono» (*ivi*, p. 60). Il risultato è che, nel dimostrare che l'inconscio svolge un ruolo importante nella scoperta matematica, bisogna tener presente che il lavoro non è puramente meccanico: «non si tratta solo di applicare alcune regole, produrre le combinazioni possibili in base ad alcune leggi fisse. Le combinazioni così ottenute sarebbero estremamente numerose, inutili ed ingombranti» (*ivi*, p. 57). Ma il lavoro dello scopritore consiste nello scegliere tra queste combinazioni, al fine di considerare solo quelle utili: «le regole che devono guidare questa scelta sono estremamente sottili e delicate» (*ibidem*) ed è praticamente impossibile definirle.

Devono, per così dire, essere "sentite" più che formulate. Per riassumere il pensiero di Poincaré sull'elaborazione inconscia, si prendano come esempio le sue esperienze personali. Egli così descrive i giorni trascorsi in cui cercava di dimostrare l'esistenza di una funzione analoga a quella fuchsiana:

> Ogni giorno mi sedevo al mio tavolo e trascorrevo un'ora o due a provare un gran numero di combinazioni, senza risultato. Una notte presi un caffè nero, contrariamente alla mia abitudine, e non riuscii a dormire. Tenevo in mente un mucchio di idee in aumento, potevo quasi sentire le spinte che avevano l'una su l'altra, fino a quando due di loro si coalizzarono a formare, per così dire, una combinazione stabile (Poincaré, 1908, p. 53, traduzione nostra).

Quando si fece giorno, aveva stabilito l'esistenza di una classe di funzioni fuchsiane, derivate dalle iper-serie geometriche, concependo le serie theta-fuchsiane. «Ho dovuto solo verificare i risultati, [...] sono stato guidato dall'analogia con le funzioni ellittiche» (*ivi*, p. 54). Un'ulteriore esperienza di elaborazione inconscia per Poincaré avvenne quando lasciò Caen: «il viaggio mi fece dimenticare il mio lavoro matematico. Quando arrivai a Coutances [...] come misi piede sul gradino, mi venne l'idea, anche se nulla dei miei pensieri precedenti sembrava portarmi a questo» (*ibidem*), cioè al fatto che le trasformazioni che aveva usato per definire le funzioni fuchsiane erano identiche a quelle della geometria non-euclidea. «Non feci nessuna verifica, e non avevo tempo per farlo [...] ma avevo un'assoluta certezza» (*ibidem*). In seguito, iniziandosi a dedicare all'aritmetica ed essendo insoddisfatto dei risultati ottenuti decise di trascorrere qualche giorno a mare,

> pensando a cose completamente diverse. Un giorno, mentre passeggiavo sulla scogliera, mi venne l'idea, ancora con le stesse caratteristiche di concisione, subitaneità e certezza immediata [...].

> Allora sono partito per Mont- Valérien, [...] e cosi la mia mente fu occupata da questioni assai diverse. Un giorno, mentre stavo attraversando la strada, la soluzione [...] è venuta a me "tutto in una volta" [...]. Avevo tutti gli elementi, dovevo solo assemblarli ed organizzarli (*ivi*, p. *55*).

2.4. Comparazione con l'inconscio freudiano

Il modello di Poincaré dell'elaborazione dell'informazione, come osservato, è frutto di un meccanismo inconscio. Bisogna aprire una parentesi per cercare di chiarire cosa intendesse il nostro autore con questo termine. Per capirlo si deve indagare la trattazione dell'inconscio che più fortemente era presente al suo tempo. Si tratta di illustrare il concetto di inconscio in Freud e di analizzare le possibili influenze nel modello della scoperta scientifica in Poincaré. Freud introduce il concetto di inconscio prendendo in considerazione l'opinione dei

> molti [che] si accontentano di supporre che soltanto la coscienza rappresenti lo psichico. Questi processi coscienti però, secondo l'opinione unanime, non formano serie complete, in sé concluse. Non si potrebbe far altro che ammettere l'esistenza di processi concomitanti allo psichico, ai quali si dovrebbe attribuire una completezza maggiore di quella delle serie psichiche, poiché alcuni di essi presentano processi paralleli e altri no (Freud, 1940, p. 584).

La psicoanalisi freudiana ritiene dunque che i presunti processi concomitanti siano il vero e proprio psichico. Per spiegarlo meglio Freud fa un esempio:

> Sappiamo cosa si intende per "idee spontanee". Si tratta di quei pensieri che improvvisamente emergono compiuti nella coscienza, senza che si conosca da cosa abbiano avuto origine, sebbene debbano

> pur venire da atti psichici. Ebbene, può accadere che in tal modo si giunga alla soluzione di un difficile problema intellettuale, sul quale prima si era riflettuto inutilmente. In questo caso, tutti i complicati processi di scelta, rifiuto e decisione che si sono svolti erano separati dalla coscienza. Noi non creiamo una nuova teoria quando diciamo che tali processi sono stati inconsci, forse, lo sono anche rimasti (*ivi*, p. 63).

Freud nota come, anche in questo, la psicoanalisi non sia sola. Alcuni pensatori, come per esempio Theodor Lipps, hanno affermato la stessa cosa con parole simili, il che ha avuto come conseguenza l'esigenza di introdurre il concetto di inconscio nel pensiero psicologico. Ora, se i processi di cui si occupa sono in sé inconoscibili, «anche quelli delle altre scienze lo sono ma, in entrambi i casi, è possibile stabilire le leggi a cui ubbidiscono, seguire le loro reciproche relazioni ininterrottamente per un lungo tratto» (*ibidem*). Premesso ciò, Freud può inoltrarsi nello studio dei processi inconsci. Innanzitutto vi sono alcuni processi che diventano facilmente coscienti: essi possono passare dallo stato inconscio a quello conscio e vengono da lui definiti preconsci. Altri processi, che non accedono così facilmente al divenire cosciente, ma devono essere tradotti, intuiti o dedotti, vengono chiamati inconsci in senso stretto. Ciò che è preconscio può diventare cosciente anche senza il nostro intervento, l'inconscio può invece diventare cosciente con i nostri sforzi. Le leggi a cui ubbidisce l'inconscio sono diverse da quelle a cui ubbidisce il preconscio: le prime verranno chiamate leggi del processo primario, le seconde del processo secondario. Freud così, distingue due modalità di pensiero. Il primo è il pensiero comune: elementi razionali e logici permettono di affrontare realisticamente problemi che vengono posti; esso è il processo secondario, perché è il secondo tipo di pensiero che si sviluppa. Esiste però un altro tipo di pensiero; esso ignora la logica, di solito si occupa di fantasia piuttosto che di realtà: «si può dire che

esso sia il regno dell'illogico» (Freud, 1940, p. 595) e raccoglie le idee che non hanno nulla a che fare con il mondo. Si tratta del processo primario il quale è primitivo, irrazionale e funziona secondo il principio del piacere, cioè è diretto verso la riduzione immediata della tensione e alla soddisfazione delle esigenze. Così il lavoro creativo nascerebbe dall'insoddisfazione di alcune esigenze. Esso si manifesta a noi durante il sogno, in stati di febbre, di eccitazione emotiva, quando cioè il processo secondario è indebolito e i pensieri sono in grado di saltare da un argomento all'altro senza alcuna logica apparente. Inoltre, utilizzando le immagini come mezzo, ha una flessibilità e scioltezza particolare, che permettono libertà di associazioni non connesse precedentemente.

Emergono così delle analogie tra il pensiero di Freud e quello di Poincaré. Innanzitutto sembra comune l'idea che l'introduzione dell'inconscio sia necessaria. In Poincaré solo attraverso un periodo di riposo, in cui la coscienza sembra non lavorare, è possibile la combinazione degli «atomi di Epicuro» (Poincaré, 1908, p. 61, traduzione nostra); in Freud i processi inconsci non permettono la completa giustificazione dei processi psichici. Inoltre, per entrambi, i processi inconsci avvengono in maniera parallela, permettono associazioni che la coscienza non avrebbe permesso e si servono di immagini. Si può osservare anche che alle distrazioni dal lavoro di Poincaré corrispondono gli stati di alterazione della coscienza in Freud. In particolare nel sonno o nello stato di dormiveglia, per entrambi, è osservabile il passaggio dal lavoro conscio a quello inconscio. Tuttavia, in Freud tale passaggio è giustificato con l'introduzione del preconscio il quale, attraverso uno stimolo, permette il passaggio alla coscienza. Poincaré, invece, ricorre al gusto estetico il quale non solo permette di manifestare il risultato del lavoro inconscio, ma guida lo stesso verso la soluzione del problema. Si può concludere che, malgrado le differenze dovute al diverso campo di applicazione del concetto, ci siano delle grosse analogie nei due

pensatori. Anche se rimane il fatto che per Poincaré, a parte il criterio di bellezza che serve all'intuizione, i processi inconsci seguono criteri della logica cosciente.

2.5. Illuminazione e ritorno alla coscienza

Si era concluso dicendo che l'inconscio operasse in direzione della bellezza, ed è proprio questa bellezza che fa emergere il risultato alla coscienza. Cosi «l'io subliminale» (*ivi*, p. 58) forma una serie di combinazioni. Molte saranno senza interesse ed utilità e per questo motivo non agiranno sulla sensibilità estetica e non verranno conosciute dalla coscienza. Altre, direttamente o indirettamente, incideranno più profondamente sulla nostra sensibilità e diverranno coscienti. Le entità a cui si attribuisce questo carattere di bellezza ed eleganza e che sono in grado di sviluppare in noi una sorta di emozione estetica sono «coloro i cui elementi sono armoniosamente disposti in modo che la mente può, senza sforzo, prendere il tutto senza trascurare i dettagli» (*ivi*, p. 60). E ancora «bisogna pur fermarsi da qualche parte e, perché la scienza sia possibile, bisogna fermarsi allorché si sia trovata la semplicità» (*ibidem*). Il lavoro inconscio, inoltre, con il suo "bel" risultato ci assicura la verità della nuova scoperta. Perché anche se

> ogni generalizzazione è un'ipotesi, i fatti previsti non possono essere che probabili [e] per quanto solidamente fondata possa sembrarci una previsione, non siamo mai assolutamente sicuri che l'esperienza non la smentirà allorché ci accingiamo a verificarla. Poiché quella che chiamavo la mia intuizione non era altro che un'appercezione incompleta di un genuino ragionamento [... l'osservazione] confermerà le mie previsioni [... cioè] la probabilità oggettiva sarà in accordo con la probabilità soggettiva (Poincaré, 1902, p. 227).

Poincaré, tuttavia, tiene a precisare che «nel secondo periodo di coscienza, nel lavoro che segue l'ispirazione» i risultati devono essere «verificati e le conseguenze dedotte» (Poincaré 1908, p. 64, traduzione nostra). Inoltre «le regole di questi calcoli sono rigorose e complesse, esigono disciplina, attenzione, volontà e di conseguenza la coscienza. Nell'ego subliminale, al contrario, regna quello che io chiamerei libertà» (*ibidem*). Si può concludere dicendo che nella scoperta scientifica

> uno è subito colpito da queste apparizioni di improvvisa illuminazione, le evidenti indicazioni di un lungo lavoro inconscio [...]. Spesso, quando un uomo sta lavorando ad un problema difficile, non riesce a compiere nulla la prima volta che si mette a lavoro. Poi prende una pausa e si siede di nuovo al suo tavolo [...] poi, tutto in una volta, l'idea decisiva si presenta alla sua mente. Potremmo dire che il lavoro cosciente si è rivelato fruttuoso [...]. Ma è più probabile che il resto [del tempo] era occupato con un lavoro inconscio e che il risultato di questo lavoro è stato in seguito rivelato [...]. [Questo] non è possibile o, in ogni caso, non fecondo, a meno che non sia prima preceduto e poi seguito da un periodo di lavoro cosciente [...]. La necessità di un secondo periodo di lavoro cosciente può essere ancora più comprensibile. È necessario per elaborare i risultati dell'ispirazione, metterli in ordine, definire le dimostrazioni e soprattutto, verificarli (*ivi*, pp. 56-57).

3. Conclusione

Il pensiero di Poincaré ha avuto un impatto notevole sulla psicologia moderna la quale, attraverso sperimentazioni cognitive ha ridimensionato il ruolo che l'intuizione inconscia assume all'interno della scoperta scientifica. Alla luce di tali considerazioni, nella presente conclusione vengono presentate le conseguenze di tale

formulazione nell'attuale epistemologia. Innanzitutto infatti bisogna notare che il lavoro di Poincaré diminuisce il valore del metodo della scoperta: infatti atti intuitivi non possono essere governati da un metodo. Ma innanzitutto «non tutti i processi di scoperta finiscono con un evento eureka» (Kantorovich 1993, p. 35). Non possiamo sempre trovare un semplice "momento di scoperta", spesso il processo è graduale. Inoltre, il fatto che la scoperta sia frutto di una mente isolata, geniale, non spiega come sia possibile, ad esempio, la contesa per la scoperta di una teoria o la collaborazione tra scienziati per la risoluzione di un problema. I problemi che stanno alla base del punto di vista di Poincaré trovano risposta se inseriti in un contesto più ampio. Infatti, in generale, come è stato detto, nell'ultimo secolo, la scoperta scientifica «è stata vista come una questione di intuizione e buona fortuna, dipendente da processi misteriosi e irrazionali» (Cellucci 1998, p. 348). L'affermarsi del romanticismo ha portato alla «rivendicazione di una creatività dello spirito spontanea e libera da regole» (Cellucci 2002, p. 38). E l'influenza del romanticismo sulla matematica appare evidente tra i matematici di fine Ottocento, secondo i quali «i concetti e le preposizioni primitive sono creazioni assolutamente libere dello spirito umano, soggette all'unico vincolo della coerenza» (*ivi* p. 39). Allo stesso modo per Hilbert una logica della scoperta matematica non può esistere, perché «le ipotesi, pur essendo implicate nella formulazione del problema, non si possono ottenere da essa mediante inferenze logiche ma solo mediante l'intuizione»: infatti, «sia la sensibilità aritmetica sia l'immaginazione geometrica si basano sull'intuizione, perciò per esse non possono darsi regole» (*ivi* p. 27). Ma in tal modo si finisce per non sviluppare una logica della scoperta, dal momento che per l'intuizione non è possibile stabilire regole. Questa visione nasce dal fatto che se esiste una logica della scoperta, essa deve avere certa, deve dare «regole certe e facili, tali che chiunque le osserverà esattamente, non darà mai per vero qualcosa di falso» (Cellucci 1988, p. 70). Allo stesso modo Leibniz

afferma che la logica della scoperta «deve dare un metodo certo e facile, seguendo il quale [...] possiamo procedere non meno sicuramente di chi, in un labirinto, abbia un filo d'Arianna» (*ibidem*). Ora, l'assunzione che la logica debba essere assolutamente certa è incompatibile sia con la logica della scoperta che con quella della giustificazione. I risultati di Gödel mostrano che un sistema formale coerente in grado di rappresentare l'aritmetica è sintatticamente incompleto (Nagel e Newman 1957). Ma se, in generale, non è possibile garantire la certezza degli assiomi, la certezza della logica della giustificazione non ci è garantita. È incompatibile con la logica della scoperta perché

> dovendo servire a ottenere nuove conoscenze non può basarsi su regole d'inferenza logicamente corrette. Infatti le regole logicamente corrette - definendo logicamente scorretta un'inferenza che nella conclusione contiene più informazione rispetto alle premesse - non possono essere ampliative (Cellucci, 1988, p. 71).

Abbandonando l'assunzione che la logica debba essere assolutamente certa si rimuove l'ostacolo di considerare possibile una logica della scoperta.

Inoltre, Poincaré, sulla base delle sue introspezioni, concluse che i processi inconsci furono fondamentali per le sue scoperte scientifiche. Molti psicologi moderni costruiscono le loro teorie seguendo questo modello, altri invece studiano la creatività non tenendo conto dell'elaborazione inconscia. All'interno del primo gruppo possono essere evidenziate due correnti di pensiero. Nella prima, quella più vicina alle idee di Poincaré, le nuove associazioni nascono perché l'inconscio è in grado di lavorare più velocemente di quanto possa fare il pensiero cosciente, ma si presume che non vi siano differenze nei legami associativi che servono a guidare il pensiero (Wallas 1926; Hadamard 1945). Nella seconda, l'attenzione si è avvicinata al punto

di vista freudiano, supponendo cioè che l'inconscio sia in grado di fare connessioni tra le idee non possibili all'elaborazione cosciente. (Koestler 1964, Campbell 1960; Simonton 1999, 2003; Mednik 1962; Arieti 1976).

Malgrado il dibattito sia tuttora acceso, si possono evidenziare alcune lacune con cui devono fare i conti i teorici dell'elaborazione inconscia. Innanzitutto è importante notare che le teorie discusse si basano su rapporti di self-report. Questi, per definizione, presuppongono l'intervento e quindi il giudizio dello scienziato che scopre. In altre parole, colui il quale mette in atto il processo creativo è lo stesso che indaga come tale processo sia avvenuto. Questo implica che è difficile, se non impossibile, studiare il fenomeno con oggettività. Poincaré ha analizzato, ad esempio, il suo stesso processo creativo logicamente e, notando l'apparizione improvvisa della soluzione di un problema in assenza di lavoro cosciente su di esso, ha concluso che il processo è opera dell'inconscio.

Inoltre, ha creduto che ciò che egli chiama "invenzione" dipenda dalle combinazioni delle idee. Tuttavia non ha spiegato come tali idee si combinino e vengano selezionate, se non ammettendo un criterio di bellezza che rimane vago. Egli infatti non era a conoscenza delle innumerevoli combinazioni di idee che sarebbero state presenti, ma era comunque consapevole di potenziali combinazioni di valore. Ha ipotizzato perciò che queste fossero opera di processi di cui egli non era a conoscenza, che qualcosa ha bloccato il verificarsi delle combinazioni inutili, che la loro selezione fosse di nuovo frutto di un gusto estetico e che il processo abbia favorito, sempre su basi estetiche, l'insorgere della soluzione. E se, per riempire le lacune della trattazione non strutturata del senso estetico, si ricorresse al "criterio di utilità", nel quale l'utilità delle associazioni inconsce sta nell'armonia delle stesse e viceversa, si dovrà spiegare come questi due criteri coincidano, senza far appello al "caso" tanto criticato dallo stesso Poincaré. Perciò, sebbene Poincaré e i suoi seguaci abbiano fornito

degli ottimi strumenti di ricerca per indagare il processo della scoperta scientifica, è necessario innanzitutto spogliare tali ricerche da influenze personali, analizzare se il ricorso all'inconscio sia necessario o se è possibile sostituire tale concetto con quello più moderno di «pensiero divergente e convergente» (Guilford 1950) o «pensiero laterale e verticale» (De Bono 2001) e fondarlo ad esempio su un modello NV/NS (Bucci 1997). Infine, bisogna ricercare le "costanti" dei meccanismi fantastici, le leggi non ancora approfondite dell'invenzione, per renderne l'uso accessibile a tutti. Nonostante il romanticismo l'abbia circondato di mistero e gli abbia creato attorno una sorta di culto, attribuendo all'intuizione qualità magiche, il processo creativo è insito nella natura umana ed è quindi alla portata di tutti.

Bibliografia

Arieti, S. (1976), *The magic synthesis*, Basic Books, New York.

Bucci, W. (1997), *Psychoanalysis and Cognitive Science. A Multiple Code Theory*, Guilford Publications, New York.

Burattini, E., Cordeschi, R. (2001), *Intelligenza Artificiale. Manuale per le discipline della comunicazione*, Carocci, Roma.

Campbell, D.T. (1960), *Blind variation and selective retention in creative thought as in other knowledge processes* in *Psychological Review*, 67, pp. 380-400.

Capozzi, M. (2002), *Kant e la logica*, vol. I, Bibliopolis, Napoli.

Cartesio, R. (1619-1630), *Regulae ad directionem ingenii*, Dürrsche Buchhandlung, Leipzig 1907.

Cellucci, C. (1998), *Le ragioni della logica*, Laterza, Roma-Bari.

Id. (2002), *Filosofia e matematica*, Laterza, Roma-Bari.

Id. (2007), *La filosofia della matematica nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari.
Id. (2008), *Perché ancora la filosofia*, Laterza, Roma- Bari.
De Bono, E. (2001), *Creatività e pensiero laterale*, Rizzoli, Milano.
Freud, S. (1940), *Compendio di Psicoanalisi*, tr. it., in Id. (1967-1980) vol. XI.
Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
Guilford, J.P. (1950), *Creativity* in *American Psychologist*, 5, 444-454.
Hadamard, J. (1945), *La psicologia dell'invenzione in campo matematico*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1993.
Hofstadter, D.R. (1995), *Concetti fluidi e analogie creative*, tr. it., Adelphi, Milano 1996.
Kantorovich, A. (1993), *Scientific Discovery. Logic and Tinkering*, State University of New York Press, Albany.
Kline, M. (1972), *Storia del pensiero matematico*, tr. it., vol. I, Einaudi, Torino 1999.
Koestler, A. (1964), *The act of creation*, Macmillan, New York.
Mednick, S.A. (1962), *The associative basis of the creative process*, in *Psychological Review*, 69, 220–232.
Nagel, E., Newman, J.R. (1957), *La prova di Gödel*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1992.
Nickles, T., Meheus, J. (2009), *Models of discovery and creativity,* Springer, Dordrecht, Heidelberg, London-New York.
Patrick, C. (1938), *Scientific thought* in *Journal of Psychology*, 5, 55-83.
Poincaré, H. (1902), *La scienza e l'ipotesi*, Bompiani, Milano 2006.
Id. (1905), *Il valore della scienza*, tr. it., Dedalo, Bari 1992.
Id. (1908), *Science et méthode*, Flammarion, Paris.
Simonton, D.K. (1999), *Origins of genius: Darwinian perspectives on creativity*, Oxford University Press, Oxford.

Id. (2003), *Scientific creativity as constrained stochastic behavior: The integration of product, person, and process perspectives*, in *Psychological Bulletin*, 129, 475–494.
Thagard, P. (1996), *La mente. Introduzione alla scienza cognitiva,* tr. it., Guerini Studio, Milano 2002.
Wallas, G. (1926), *The Art of Thought*, Brace and Company, New York.
Weisberg, R.W. (2006), *Creativity. Understanding innovation in Problem Solving, Science, Invention, and the Arts*, John Wiley & Sons, Hoboken.

Abstract
The role of intuition in the scientific discovery

The primary aim of this paper is to present, through a reconstruction of his works, the conception of scientific discovery in Poincaré. In particular, we analyze the role that the unconscious-intuition plays in scientific discovery and the three phases in which it is possible to structure the method proposed. The final section will then discuss some of the main issues facing a conceptualization based on unconscious-intuition and will examine its impact on epistemology and modern psychology.

Keywords: Scientific discovery; Poincaré; Unconscious; Intuition; Eureka.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 5 – L'inconscio scientifico - Giugno 2018
DOI: 10.19226/069

Tra l'inconscio e la scienza vi è un'opposizione o una convergenza?

Francesco Conrotto

A prima vista non vi è nulla di più incompatibile con la scienza che l'inconscio, in quanto, la prima è ritenuta espressione della razionalità mentre il secondo sarebbe il regno della irrazionalità. Soltanto i funzionamenti neurobiologici e neurofisiologici, che costituiscono il fondamento materiale dello psichico, possono essere affrontati con un metodo scientifico perché, in questi casi, si tratta di funzionamenti materiali e non psichici. Eppure, ad uno sguardo più attento, vediamo che ci sono dei fenomeni che mostrano che tra questi due ambiti ci sono legami che a prima vista non avremmo mai immaginato di trovare.

Una prima riflessione viene dalla notizia che la scoperta della formula del benzene sarebbe avvenuta durante il sonno. Nella fattispecie, Kekulé, il suo inventore, avrebbe visto, in sogno, rappresentato l'esagono che poi si evidenziò essere la rappresentazione grafica della formula di questa sostanza chimica. In questo caso, si è poi ipotizzato che, a livello inconsapevole, lo scienziato avesse già capito come il benzene dovesse essere costituito ma, per qualche motivo ignoto, questa intuizione non era ancora divenuta consapevole per cui, con l'attenuarsi della censura nel sonno, la formula gli era apparsa davanti agli occhi. Naturalmente non possiamo sapere nulla delle eventuali difficoltà che lo scienziato potesse avere rispetto al divenire consapevole della sua scoperta.

In questo scritto, non ci soffermeremo sul fenomeno della presenza, in alcuni uomini di scienza di grandissimo valore e di elevatissime doti

scientifiche creative, di forme di psicopatologia anche molto grave, come ad esempio è stato il caso di Nash e di Gödel. Affronteremo viceversa una questione di ordine più generale.

Partiamo dal dato che la scienza contemporanea più avanzata ritiene che il processo dell'osservazione modifica radicalmente l'oggetto osservato. Questa posizione deriva dalla teoria dei *quanta* che ha mostrato che i fenomeni osservati nella fisica subatomica sono soggetti ad un criterio di probabilità dovuto all'interferenza nel sistema osservato del processo stesso dell'osservazione. Dobbiamo a G. Pragier e S. Faure-Pragier (2001) la proposta di applicare alla situazione analitica il modello probabilistico della fisica quantistica. In questa prospettiva, possiamo affermare che la presenza dell'osservatore-analista modifica radicalmente le proprietà dell'oggetto-paziente osservato.

Partendo da questo dato, possiamo affermare che, come ormai è ampiamente accettato da più parti nell'universo psicoanalitico, nella pratica psicoanalitica, la variante analista è determinante, per cui si può dire che non vi è osservazione pura e assolutamente neutra e oggettiva ma che ogni osservazione è condizionata dalla situazione psichica del cosiddetto osservatore, o meglio dal *campo* in cui si svolge la relazione analitica. Questo vale anche per i modelli teorici cui i singoli psicoanalisti fanno riferimento; nel senso che un analista che abbia una ispirazione kleiniana avrà nei suoi pazienti risposte che possono essere facilmente lette come coerenti con il suo modello teorico-clinico, così come ovviamente accadrà nel caso di un analista che segua un altro modello teorico-clinico. Per questo si potrebbe dire con Viderman che "l'osservazione è meno decisiva dell'osservatore" (*ivi*, p. 94). Queste considerazioni indurrebbero molti fautori delle scienze a ritenere che la psicoanalisi non dovrebbe essere ritenuta una scienza ma Kipman (1989) ha affermato che le stesse critiche che sono rivolte alla psicoanalisi sono state rivolte alla meccanica quantistica per cui la psicoanalisi potrebbe essere definita la "scienza quantica del

pensiero". Per questo ci si dovrebbe chiedere perché mai la psicoanalisi dovrebbe rinunciare alla pretesa di essere una disciplina scientifica se essa risponde alle stesse regole delle scienze quantiche? Utilizzando questo modello di riferimento, possiamo dire che l'inconscio e la scienza sono tra loro compatibili in quanto condividono il criterio della indeterminabilità. Come nella scienza delle particelle subatomiche non vale il pensiero positivistico classico, allo stesso modo esso non vale nella scienza dell'inconscio.

L'affermazione forte dalla quale noi partiremo e che proveremo a illustrare in questo scritto è che «la verità scientifica è una metafora e non una cosa in sé». Da ciò deriva che «la realtà è inconoscibile». Il punto è che il processo della modellizzazione, secondo le leggi dell'inconscio, è alternativo rispetto a quello che deriva dalle leggi della scienza classica.

Infatti, possiamo affermare che anche la conoscenza scientifica non è oggettiva perché le regole e i criteri, sia pure quelli "razionali" della conoscenza, sono creazioni della mente umana (Conrotto, 2010, pp. 41-43) e già Freud aveva affermato che «attività di pensiero più complesse possono prodursi senza che la coscienza ne prenda parte» (1899) per cui il *reale* rimarrà sempre inconoscibile (*ivi*, p. 52). Quello che noi possiamo ipotizzare è che le emozioni, cioè amore e odio, (L e H) siano, nello psichismo inconscio, gli equivalenti della imprevedibilità descritta dalla teoria dei *quanta*. Da un punto di vista epistemologico, si va verso la posizione kantiana di riconoscere l'impossibilità di conoscere il *noumeno*. Per dirla con Lacan «la scienza è una ideologia della soppressione del soggetto» (*ivi*, p. 60). Alla luce di queste ipotesi dobbiamo pensare che, nell'ambito delle teorie psichiche, e forse anche nella fisica subatomica, la cosiddetta "rappresentazione" (*Vorstellung*), in realtà sia invece una "presentazione" (*Darstellung*), cioè una messa in forma di qualcosa della cui sostanza nulla effettivamente possiamo sapere e nemmeno se questa esista o meno. Cioè nulla possiamo sapere dell'oggetto

originario dal quale la "presentazione" viene stimolata (*ivi*, p. 84). Pertanto, dobbiamo accettare l'idea che la conoscenza sia un fenomeno assai complesso per cui non possiamo ipotizzare che essa derivi da un processo psichico regolato da un criterio di razionalità e di oggettività ma dobbiamo riconoscere che la conoscenza è sempre influenzata dalla irrazionalità e dalla soggettività del soggetto conoscente (*ivi*, p. 86). In sostanza il *noumeno* è inconoscibile, ammesso che esso esista.

In ambito psicoanalitico, anche A. Green (2002, p. 111) ha asserito che i processi intellettivi sono più disconoscitivi che conoscitivi. Credo che si debba ammettere che la psicoanalisi abbia avuto il merito di avere gettato per prima una luce sui rapporti, nel soggetto, tra i funzionamenti razionali e quelli irrazionali. Al di fuori di essa, ormai da più parti, soprattutto da parte della "teoria della complessità", è stato riconosciuto che il pensiero e la conoscenza non sono il prodotto di processi razionali e logici, che conducono ad una conoscenza oggettiva, ma sono determinati dalle leggi del funzionamento del linguaggio e dalla mescolanza "opportunistica" di fattori affettivi e razionali, così come il realismo ontologico e la metafora tendono a sovrapporsi sfumando così la loro distinzione radicale (Conrotto, 2010, pp. 91-92). Vediamo, dunque, che a partire dalla seconda metà del XIX secolo e via via fino all'inizio del terzo millennio, le scienze più avanzate hanno messo in crisi l'idea di "fondamento" e ora anche l'idea di un "fondamento del fondamento". In questo modo si trova una straordinaria convergenza tra le intuizioni della psicoanalisi e le ipotesi della microfisica, per le quali il principio di contraddizione non vale, come ha mostrato il teorema di Gödel, in quanto vi è una indecidibilità logica dei sistemi complessi. Quello che si prospetta è una messa in crisi del concetto di conoscenza vera e una sua sostituzione con il criterio di conoscenza "utile". Dal punto di vista filosofico si direbbe che la "ragion pratica" prende il sopravvento sulla "ragion pura" in quanto la prima è più utile. Ciò va in accordo con

quanto aveva affermato Freud (1927, pp. 484-485) che sosteneva che la conoscenza è una *phronesis*, cioè una razionalità pratica non molto distante da un sapere narrativo. In sostanza, l'Io conoscente è una unidualità costituita dalla relazione strutturale tra processi computativi e cogitativi e messaggi provenienti dall'esterno (Conrotto, 2010, p. 97).
Alla luce di tutte queste considerazioni possiamo concludere dicendo che, con molta sorpresa, dobbiamo ammettere che tra scienza e inconscio vi è più continuità e relazione di quanto non avremmo mai immaginato.

Bibliografia

Conrotto, F. (2010), *Per una teoria psicoanalitica della conoscenza*, Franco Angeli, Milano.

Freud, S. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. III.

Id. (1927), *L'avvenire di un'illusione*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. X.

Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.

Green, A. (2002), *Idee per una psicoanalisi contemporanea*, tr. it., Cortina, Milano 2004.

Kipman, S. D. (1989), *La rigueur de l'intuition*, Métailié, Paris.

Pragier, G., Faure-Pragier, S. (2001), *Repenser la psychanalyse avec les sciences*, Le fil rouge, PUF, Paris.

Abstract

Opposition or convergence between unconscious and science?

Science and the unconscious are seemingly incompatible. However, quantum physics theory holds that, in subatomic physics, the process of observation affects the observed object (Heisenberg's indeterminacy principle). Such a theory can also be applied to the psychoanalytic setting, where by the presence of the observer/psychoanalyst affects the observed object/patient. For this reason, psychoanalysis can be defined as the "quantum science of thought". Science and the unconscious are thus no longer incompatible, for they share the criterion of undecidability. In this perspective, scientific truth is always a metaphor and not a "noumenon", and knowledge is never absolute but only "useful".

Keywords: knowledge, setting, scientific verities, truth-function, undecidable.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 5 – L'inconscio scientifico - Giugno 2018
DOI: 10.19226/070

Fantasticare la forma.
Note su inconscio e formalizzazione.

Lorenzo Curti

1. Il *Phantasieren*

Nella lettera indirizzata a Wilhelm Fliess del 25 maggio 1895, Sigmund Freud, allora alle prese con la sua psicologia per neurologi (il *Progetto di una Psicologia*) ci lascia una fervida testimonianza della fase più irrequieta del suo pensiero (*Gedanke*):

> Durante queste ultime settimane, ho consacrato a questo lavoro ogni minuto del mio tempo libero. Tutte le notti dalle 11 alle 2 non ho fatto che immaginare [*Phantasieren*], tradurre [*Übersetzen*], divinare [*Erraten*], interrompendo solo quando arrivavo a qualche assurdità o quando non ne potevo più. (Freud, 25 maggio 1895 in Assoun, 1981 pp. 102-103).

Quarantadue anni dopo, in uno degli ultimi scritti freudiani, *Die Endliche und die Unendliche Analyse* (Freud, 1937), il fondatore della psicoanalisi utilizza nuovamente il verbo *phantasieren*, reinserendolo in una tripletta:

> Dobbiamo dirci: "E allora non c'è che la strega." Ebbene, questa strega è la metapsicologia. Non si può avanzare di un passo se non speculando [*Spekulieren*], teorizzando [*Theorisieren*]- stavo per dire fantasticando [*Phantasieren*] – in termini metapsicologici. (Freud, 1937 p. 508)

Fra queste due triplette, individuate da Assoun (1981) nella sua *Introduzione all'Epistemologia Freudiana*, si colloca praticamente tutta l'opera di Freud. Qual è l'importanza di queste triplette e perché porvi attenzione preliminarmente a un'analisi delle formalizzazioni psicoanalitiche? Il *Phantasieren* sembra aprirci una chiave di lettura fondamentale della rivoluzione del soggetto epistemico quasi inavvertitamente agìta da Freud. Partiamo dalla lettera del 1895: Freud stava lavorando alla sua opera incompiuta per eccellenza (croce e delizia della psicoanalisi postfreudiana), un modello neurofisiologico della mente, basato sulla prospettiva fisicalista e materialista della *Naturwissenschaft*, dove il compito sarebbe stato dunque quello di «*rappresentare i processi psichici come stati quantitativamente determinati di particelle materiali identificabili, al fine di renderli chiari e incontestabili*» (Freud, 1895). Il sogno di Freud (che, una volta messo da parte, ironia della sorte, si tramuterà in una *Interpretazione dei Sogni*) è dunque quello di "incontestabilmente" dare forma (una formalizzazione basata su un approccio neurofisiologico) e quantità misurabili a particelle ben precise, i neuroni. Eppure, se da una parte, il tentativo di Freud segue i più alti standard teorico-empirici della scienza ottocentesca, ispirati da Fechner e Wundt, già allora nell'elaborazione del *Gedanke* dell'inventore della psicoanalisi si insinua l'ombra lunga di un fantasma, che ritorna nel 1937, praticamente alla fine della vita di Freud. All'interno dell'opera che obbediva ai più alti criteri di scientizzazione della riflessione freudiana (ci riferiamo all'*Entwurf einer Psychologie*), il pensiero inconscio, il *phantasieren*, inizia a insistere nell'elaborazione dell'analista. Sempre nella lettera a Fliess del 1895 troviamo: «*un uomo come me non può vivere senza una mania, una passione divorante, senza un tiranno, come dice Schiller [...]. Nel servirlo non conosco limiti*». (Freud, 1968 p. 87). Il fantasma del *phantasieren* si presenta come un'insaziabile *Wissentrieb,* quasi demoniaca... appunto una strega. Vediamo accanto

a quali significanti si colloca il *Phantasieren*: nel 1895 si costituisce la catena "*Phantasieren – Übersetzen – Erraten"*; nel 1937 "*Speculieren – Theorisieren* – (stavo per dire) *Phantasieren".* Possiamo tentare di mettere in relazione le due catene e di collocarle storico-epistemologicamente. Il Freud del 1895 adotta e applica nelle sue investigazioni un metodo scientifico-empirico di matrice positivista che non lascia spazio a un "fuor-di-logica", eppure un *phantasieren*, un fantasticare, si àgita (*ritorna*) nel soggetto epistemico Freud, portandolo a tradurre, *Übersetzen*, (operazione necessariamente ermeneutica) e addirittura divinare, *Erraten*, come alle prese con Sfingi, Tiresia, Edipi. Questa tripletta è fortemente intrisa di inconscio: si colloca agli antipodi della missione positivista freudiana, e infatti emerge come differenzialità. La tripletta speculare, teorizzare e (*stavo per dire*) fantasticare, rivela invece la compresenza nei piani più alti del pensiero (che nella psicoanalisi si esplica nella metapsicologia) dell'elemento inconscio, il fantasma del *phantasieren*, che appare quasi ironicamente, con lo *stavo per dire*. Lo "stavo per dire", come vera emergenza inconscia, ci costringe a leggere la tripletta al contrario, partendo da *Phantasieren*: (stavo per dire) *Phantasieren – Theorisieren – Speculieren.* Allora possiamo provare a mettere in relazione le due triplette: *Phantasieren → Phantasieren; Übersetzen → Theorisieren; Erraten → Speculieren.* Se il fantasticare (che c'entra poco con la fantasia, e molto con il fantasma individuale) sembra il punto di capitone inconscio, possiamo seguire Freud dicendo che ogni teorizzazione è inevitabilmente una traduzione (nel senso di traslazione di piano ma non di pensiero), mentre ogni atto speculativo è una divinazione, uno sguardo nello *speculum* inquietante della conoscenza e della realtà. L'inconscio "contamina" il pensiero scientifico (Conrotto, 2007) e la conoscenza, emergendo in maniera più radicale allorquando lo si vuole interrogare "scientificamente". Dunque la psicoanalisi si colloca in una strana posizione epistemologica: la clinica, con la sua empiria, è la fonte induttiva della

conoscenza (inevitabilmente attraverso il transfert), mentre la strega della metapsicologia, animata da fantasmi inconsci, muove e modifica deduttivamente l'apparato induttivo ottenuto dalla clinica. L'operazione scientifica, che si trascina dietro l'aspetto formale della *mathesis universalis*, proclamata da Leibniz ma già anticipata da Galileo e Cartesio (Husserl, 1959), porta con sé l'ombra di ciò che resiste alla matematizzazione, che allo stesso tempo è ciò che anima lo sforzo titanico della *mathesis universalis*.

2. Le forme della metapsicologia

Si può dire che la fortuna e il destino della metapsicologia, dopo Freud, siano dipesi molto dalla ricezione del *phantasieren*, l'elemento perturbante dell'assetto teorico, all'interno delle varie correnti post-freudiane. La metapsicologia, nelle sue declinazioni (topica, dinamica, economica), appare agli occhi degli psicoanalisti d'Oltreoceano, nella neonata corrente della *Ego-Psychology*, come un imbarazzante impaccio di cui liberarsi (come in Schafer) o da risistematizzare rispettando i ben più "alti" standard scientifici del behaviorismo accademico (come in Rapaport, Bowlby e Rosenblatt) (Dazzi, 1985). Il *phantasieren* della metapsicologia, come potenza dell'inconscio e della psicoanalisi di destabilizzare il discorso scientifico-conoscitivo, viene *rimosso* da questa corrente, per fare *ritorno* nella fantasia di quantificare l'incommensurabile dell'inconscio. I compiti teoretici dell'*Ego-Psychology*, sono stati dunque: la definizione chiara di un oggetto scientifico, l'Ego; la selezione di un sistema formale che permettesse l'*operazionalizzazione*. In questo senso si colloca il tentativo di Rapaport (1960) di strutturare la psicoanalisi come sistema, basato sul principio del determinismo psichico (1960/1969 p. 87) in funzione della quantificazione, dove il comportamento diventa l'oggetto di indagine (*ivi*, p. 47). Un modello di formalizzazione

prodotto in questo contesto è quello di Rosenblatt e Thickstun, (1977; 1984), che vogliono sostituire il modello energetico con uno legato all'*information-processing*, dove però l'inconscio si vanifica, *ipercognitivizzato*. Dalla ricerca nella quantificazione si è dipanato poi quel percorso disciplinare, che ha permesso la sopravvivenza della psicoanalisi in ambito accademico dentro al "contenitore-Teoria Standard" Psicologia Dinamica, che trova oggi un punto di riferimento nel manuale *metaclinico* PDM.

Un modo radicalmente diverso di fare uso di formalizzazioni è testimoniato dalle teorizzazioni di Bion, Lacan e Matte Blanco. Tutti e tre sono accomunati dall'esperienza dell'incontro clinico con la psicosi, struttura che Freud aveva escluso dal discorso della cura psicoanalitica, rimanendo relegata, nella produzione freudiana, all'analisi di personaggi "letterari" come il presidente Schreber. Quando però, in maniera del tutto indipendente, Bion, Matte Blanco e Lacan pongono il soggetto psicotico sotto la lente della psicoanalisi, si impone prepotente una soggettività che sovverte il *Lògos* e il suo ordine, rivelando, contemporaneamente le logiche che lo sottendono. La psicosi, dove la catena simbolica viene bucata e frammentata, diviene il campo in cui investigare psicoanaliticamente, e dunque clinicamente, il pensiero, la sua struttura e la sua morfogenesi rispetto all'effetto del linguaggio. Proprio dove la struttura sembra cedere e non funzionare, essa invece rivela il reale articolarsi del suo funzionamento. La psicosi, paradossalmente, con la sua ostinata non adesione al codice simbolico dell'Altro e dell'intersoggettività, produce una verità, proveniente da un luogo eccentrico ed Altro rispetto al soggetto, il luogo dell'inconscio. È proprio il carattere intrinseco del dire il vero (un vero insimbolizzabile) della psicosi che costringe i tre psicoanalisti a trovare dei linguaggi formali che diano giustizia alla verità del dire psicotico. La conoscenza e il sapere, secondo i formalizzatori, provengono non dai funzionamenti dell'Io e della coscienza, ma dall'insimbolizzabile che ritorna potente nella psicosi:

per dirla con Bion è da O (l'impenetrabile cosa in Sé, perduta come il *Das Ding* freudo-lacaniano) che si procede verso K, la tensione verso la conoscenza. L'importanza teoretica della psicosi nel discorso della formalizzazione e del matema in questi autori è fondamentale perché è stata la base clinica che ha permesso e richiesto lo sviluppo e l'applicazione delle formalizzazioni. Ciò che era stato rimosso dalla *res cogitans* occidentale, attraverso l'operazione, attribuita a Cartesio, di cesura ed esclusione della follia dall'ordine del discorso, ritorna paradossale ed epifanico in quel luogo in cui non poteva in alcun modo essere partecipe, nel luogo della *mathesis*, della formalizzazione. Come ogni ritorno del rimosso, però produce degli effetti di rottura. Se prendiamo in considerazione, infatti, l'utilizzo specifico dei sistemi formali da parte di questi autori, per Lacan la linguistica prima e la logica e la topologia poi, per Matte Blanco la logica e la teoria degli insiemi, per Bion prevalentemente l'algebra, vediamo come questi sistemi modifichino forma in relazione all'oggetto cui si vuole applicare, ovvero l'inconscio nelle psicosi. Un esempio lampante di questo è il destino che subisce l'algoritmo di Saussure, dove originariamente il significato godeva di una posizione preminente rispetto al significante e di una relazione con esso. Dopo la messa alla prova dell'algoritmo presso la logica dell'inconscio da parte di Lacan, si verifica un'inversione di ruolo e preminenza fra significante e significato. Inoltre il rapporto che legava i due si *trasforma* nella barra della rimozione che divide il soggetto (dove il significante sarà sempre dalla parte del Simbolico e il significato nell'Immaginario). Allo stesso modo, nell'apporto matteblanchiano, la logica aristotelico-asimmetrica subisce un'anomalia nel suo principio fondamentale, il principio di non-contraddizione, e attraverso il principio di simmetria si va a costituire un luogo del pensiero omogeneo-indivisibile dove le relazioni di contraddizione svaniscono. La forzatura dell'applicazione formale all'inconscio come oggetto rivela, in un movimento epistemologico, il suo reale posto di soggetto:

il luogo puro del simbolico, la logica, il formalismo e la matematica, viene intaccato e incrinato dall'emergenza del vero *soggetto supposto sapere* che altera l'ordine del matematizzato. La stessa matematica arriva a questo punto di non ritorno, analizzando in maniera puramente formale e logica i suoi oggetti, quando incontra concetti che rompono il discorso logico impostato fino a quel momento, come il concetto di infinito (che tanta gente ha portato sul rogo, come Bruno, o al manicomio, come Cantor). E l'infinito sembra essere il punto di arrivo di tutti e tre i formalizzatori (tenendo in dovuta considerazione le notevoli differenze teoretiche): Lacan lo incontra nella *jouissance*, Matte Blanco nelle emozioni, che gli appaiono come insiemi infiniti, e Bion lo trova nel "*catastrophic change*", e negli irrappresentabili elementi α. Indiscutibilmente, tutti e tre gli autori attingono i loro *insight* dagli stati mentali-corporei "primitivi" (nel senso logico e non cronologico del termine, che potremmo tradurre anche con "preistorico") che emergono nella superficie inconscia della psicosi. Possiamo facilmente desumere che, se i fenomeni psichici inconsci sono dell'ordine dell'infinito e dell'infinitizzazione, la missione quantificatrice cade nel vuoto. Infatti la quantificazione è applicabile solo a ciò che è divisibile *finitamente*, come il comportamento che lo è almeno arbitrariamente, e non *infinitamente*, come invece sembra mostrarsi l'inconscio, a meno che non ci avvaliamo di numeri poco maneggevoli per la contemporanea psicometria come i cardinali transfiniti di Cantor. Ci si può avvicinare alla fine di questa sezione, mettendo in luce come le forme, che la metapsicologia assume nella formalizzazione dell'inconscio, rivelino che: l'inconscio *apprende* (Bion, 1962); l'inconscio *pensa* (Matte Blanco, 1975); l'inconscio *sa* (Lacan, 1966). Non dobbiamo però concepire queste tre operazioni mentali come isomorfe a quelle della coscienza: esse, piuttosto, sembrano essere funzione di corpo, il vero rimosso (Melman, 2006). La sovversione dell'inconscio, che, come in un nastro di Moebius, si sposta dal posto dell'oggetto a quello del

soggetto, mette al centro dell'indagine formale il *phantasieren* (potremmo iniziare a chiamarlo anche con altri nomi: fantasma, Reale, O, modo omogeneo-indivisibile). Il fantasticare non viene rimosso dalla metapsicologia (costringendolo a *fare ritorno* nella fantasmatizzazione del rapporto oggetto psichico/numero), ma emerge radicale come istanza medesima del sapere e della formalizzazione. Allo stesso modo, ci sembra che la formalizzazione mantenga l'autenticità dello statuto epistemologico della psicoanalisi: il sistema formale adottato, dal lato della metapsicologia, viene utilizzato deduttivamente per essere modificato induttivamente, dal lato della clinica.

3. Tre tesi delle formalizzazioni.

L'applicazione di un sistema formale all'inconscio mette in luce come quest'ultimo si ribelli a qualsiasi posizione di reificazione e risalga la corrente epistemologica per porsi come soggetto, rendendo instabile l'assetto formale che era stato adottato inizialmente. Per sostenere un risultato epistemico simile bisogna pur ammettere che l'inconscio sappia qualcosa di ciò che lo sta formalizzando e definendo e che, insomma, sappia avere a che fare con un linguaggio formale. Allora iniziamo a prendere in considerazione una delle asserzioni fondamentali (e spesso abusate) della psicoanalisi lacaniana: "L'inconscio è strutturato come un linguaggio". Per comodità chiameremo questa la tesi I. Possiamo dire che non ci sia formalizzazione psicoanalitica che non possa condividere questa assunzione. Bion (1963), ad esempio, la esplicita nel momento in cui vuole andare a ritrovare quegli *elements of psychoanalysis* (♀♂; PS⇄D), che, una volta individuati, possono essere utilizzati a livello algebrico (e dunque linguistico) per considerare la complessità

dell'emergenza dei fenomeni psichici. Anche in Matte Blanco è evidente l'interesse per l'aspetto logico-linguistico del pensiero psicotico: la sua posizione potrebbe addirittura essere spostata sull'asserzione "l'inconscio è strutturato secondo una logica illogica, la logica simmetrica (o il modo omogeneo-indivisibile)". La logica verrà qui considerata niente di più e niente di meno che un linguaggio (in accordo con la tesi III più avanti). Non dobbiamo però farci confondere dalla tesi I: che l'inconscio sia strutturato come un linguaggio non significa che l'inconscio sia meramente un linguaggio (c'è del corpo, c'è del reale), e soprattutto che sia un linguaggio a sé stante. E ancora vorremmo rimarcare un dato fondamentale: il *come*. L'inconscio non è un linguaggio, ma è strutturato come un linguaggio: «*L'inconscio è strutturato così come gli assemblaggi di cui si tratta nella teoria degli insiemi sono come delle lettere*» (Lacan, 1972-1973, p. 47). Insomma, siamo, per fortuna o purtroppo, nel campo dell'analogia. Non per questo dobbiamo però dire che l'inconscio sia qualcosa di extralinguistico che funziona in maniera analogica al linguaggio; l'inconscio si struttura come un linguaggio e prende parte alla marea dei giochi linguistici (Wittgenstein, 1953), alla loro stessa stregua. La tesi I è allo stesso tempo una scoperta e un assioma per questi psicoanalisti: non esiste formalizzazione dell'inconscio che non la implichi inconsciamente nel momento dell'applicazione formale, e allo stesso tempo il risultato di qualsiasi applicazione non può portare che alla "scoperta" di questa tesi. La tesi I potrebbe dunque sembrare quasi tautologica, se non fosse inserita dialetticamente con le altre due. La tesi II è qualcosa di cui si è già parlato nel § 2 e può essere enunciata nel seguente modo: "Non esiste applicazione formale all'inconscio che non subisca una torsione che modifica-invalida la superficie linguistica extradisciplinare". Possiamo trovare qualcosa di simile in Lacan (1971-1972), in *Ou Pire*, quando piega la logica aristotelica-fregeana alla sessuazione:

> Nous touchons là du doigt, en un domaine en apparence le plus sûr, ce qui s'oppose à l'entière prise du discours dans l'exhaustion logique, ce qui y introduit une béance irréductible. C'est là que nous désignons le réel. [...]. Le réel peut se définir comme l'impossible, en tant qu'il s'avère de la prise même du discours logicien. (pp. 40-41).

Nel Seminario XX Lacan la riformula più sinteticamente: «*Il reale non può inscriversi che a partire da una* impasse *della formalizzazione [...] Questa formalizzazione della significanza si fa al contrario del senso, stavo quasi per dire a* contro-senso.» (1972-1973, p. 92). Allora ci rendiamo conto che quando il Matte Blanco del 1975 denuncia, quasi arrendevolmente, l'impossibilità di poter esprimere la logica simmetrica (e il suo principio di simmetria che produce come effetto le sacche degli insiemi infiniti) se non attraverso la logica asimmetrico-aristotelica, in realtà l'analista rivela all'interno della logica quelle *impasse* e quelle beanze. Non a caso Matte Blanco (1985;1988) proporrà alla fine una logica unificata (la logica bimodale), che avrà una forma più coesa solo in *Thinking, Feeling and Being*. In questo testo il livello della logica sembra dare più spazio al concetto di modo: dal paradigma della logica simmetrica si passa a preferire il modo omogeneo-indivisibile, passando dunque dal reame dell'epistemologia a quello dell'ontologia. Anche in Bion l'algebra subisce delle alterazioni: ad esempio il concetto di funzione matematica diviene luogo della condensazione delle varie connotazioni di funzione (da quella matematica a quella finalistica e strumentale). Ma ancora più potente è l'immagine delle trasformazioni matematiche che non reggono il confronto con il transfert inconscio nelle psicosi (Bion, 1965). Se la geometria non-euclidea e la topologia vengono incontro fino ai meccanismi psichici arcaici come quello dell'identificazione proiettiva, quando Bion prova a formalizzare ciò che avviene in seduta con lo psicotico, la matematica non regge lo sforzo e il setting collassa colmato di oggetti bizzarri, residui di O irrappresentabili dalla

funzione α (vedi anche i piccoli oggetti (a) lacaniani). A questo punto possiamo prendere in considerazione la tesi III, anch'essa individuata da Lacan (1971-1972): "Non esiste metalinguaggio", asserzione che si pone sulla stessa linea di "non c'è Altro dell'Altro" (Lacan, 1966). La terza tesi conferisce senso retrospettivamente alle tesi I e II, anche se tutte e tre emergono logicamente nello stesso momento (anche se non storicamente, visto che Lacan le enuncia in tempi diversi e non è facile trovare affermazioni simili nei testi di Bion e Matte Blanco). La III mette in luce ciò che permette una lettura completa della I e della II. L'assioma-scoperta II assume un senso nella misura in cui è data la condizione di non esistenza del metalinguaggio: l'inconscio non è un linguaggio-oggetto che può essere rappresentato da un linguaggio di ordine superiore, nella fattispecie uno formale. O almeno, quando viene tentata questa operazione, si produce un resto ineliminabile, un fuor-di-logica che costringe a scegliere se rimuoverlo dal sistema o accettarlo, consci che ciò richiede la messa in discussione della logica che originariamente lo sussume. Sembrerebbe inevitabile quindi per questa tesi tenere i linguaggi fittivamente separati, per poi prendere coscienza grazie alla III tesi l'inesistenza di scissioni fra i linguaggi (se non quelli attivati dalla rimozione). Ma anche qui, non si tratta di spiegare o dimostrare, ma di *mostrare* un Reale, un'irriducibilità al simbolico formale all'interno della sua sintassi logica (che ne esce scombinata). Non si ricade così in un'ipotesi panlinguistica, l'O e il Reale sono sempre fuori dal linguaggio, eppure possono mostrarsi nel matema. *Ciò di cui si deve tacere, parla da sé*, come d'altronde la stessa *logische Forme* del primo Wittgenstein (1921), che *si* mostra, non *viene* detta. Non è un caso che Lacan, Bion e Matte Blanco ritrovino queste impasse in lavori di *corpo*, il primo nella *jouissance* e gli altri nell'infinitizzazione delle emozioni. Questo insight, che vede emergere l'inconscio come soggetto, è una vera e propria scoperta della psicoanalisi, eppure non può essere pensata che all'interno di una logica che non prevede l'esistenza di metalinguaggi. Dunque non

esiste quel metalinguaggio che Melandri (1968) ritrova nel Lacan degli *Écrits*: non c'è la nevrosi (il sintomo) al piano -1, le parole del paziente al piano 0 e la teoria psicoanalitica al +1. Le barriere fra i livelli collassano. Vediamo anche che la motivazione per mettere in discussione di un piano più alto di un linguaggio (ideale o meta) è diversa da quella che avanza Wittgenstein nei punti 81 e 97 delle *Ricerche Filosofiche*. Non è solo perché i giochi linguistici devono avere la chiarezza e la stessa *terra-terreità* del linguaggio ordinario o perché la logica non possiede quella cristallinità pura che prima era supposta detenere. Non esiste meta-linguaggio perché *c'è del Reale* nell'inconscio. Non abbiamo tanto a che fare con giuochi linguistici quanto con un linguaggio che ci gioca.
Queste tre tesi sono così embricate l'una con l'altra da rendere impossibile una scorporazione o una vita indipendente dell'una rispetto alle altre. Eppure possiamo individuare dei livelli differenti fra queste tesi e proveremo ad articolarli secondo i tre registri lacaniani, perno formale della psicoanalisi di Lacan. La I è la tesi per cui l'inconscio ci sa fare col linguaggio, strutturato come esso: siamo sul versante simbolico della faccenda, che è quello che ci permette di iniziare a formalizzare l'inconscio. La II funziona solo se siamo sul piano dell'immaginario, se concepiamo la possibilità di più livelli linguistici che si intridano l'un l'altro, se proiettiamo immaginariamente confini, destinati a collassare, fra piani di linguaggio. La III ci porta sulla strada del Reale: non c'è metalinguaggio, c'è però del Resto, del Reale, dell'O, che preme sul matema dove la logica vuole incontrare il corpo e ridurlo. Un'altra logica allora deve emergere (e si produce) da queste formalizzazioni, ma è qualcosa dell'ordine del non-tutto.

4. Logiche non-tutte.

Nei suoi ultimi scritti, Freud (1938) sostiene che *«le regole fondamentali della logica non hanno alcun valore nell'inconscio, il quale, si può dire, è il regno dell'illogico»* (p. 595) e che *«le leggi del pensiero logico non valgono per i processi dell'Es, soprattutto non vale il principio di contraddizione»* (Freud, 1932 p. 185). Lacan e Matte Blanco, e indirettamente anche Bion, rispondono a queste considerazioni *approfondendo il mistero* di un livello di pensiero che sembra disinteressarsi di quelle regole basilari della logica comunemente intesa. L'applicazione dei sistemi formali, infatti, vede l'emergenza reale dell'inconscio nelle impasse e nelle beanze della logica, quelle stesse impasse che prima Cantor e poi Gödel hanno messo in luce. Ma se nella scienza logico-matematica queste catastrofi del sistema ne mettono in discussione le fondamenta, prima percepite come sicure, la psicoanalisi può arricchirsi di quei cortocircuiti che mettono in luce l'esistenza di una logica inconscia sempre in produzione. Per far questo sia Bion che Lacan che Matte Blanco imbastiscono le loro riflessioni a partire da delle *logiche modali*, basate su opposizioni, contrasti, tagli e cesure ineliminabili. Il risultato sono delle logiche non-tutte, dell'ordine della contingenza (dunque dell'irriducibile dell'individualità) e non della necessità; queste logiche si presentano però anche per essere caratterizzate da una notevole *flessibilità* (Bottiroli, 2006). Si tratta in qualche modo di un sistema che individua anche la posizione epistemica del soggetto. Cercheremo di articolare, senza pretesa enciclopedica e molto brevemente, la specificità dei contribuiti dei singoli autori nella costruzione di logiche non-tutte.

a) *Il non tutto lacaniano*

L'importanza che Lacan ha attribuito ai sistemi formali, e a quelle *impasse* che ha così acutamente esplorato attraverso la clinica

dell'inconscio, è ravvisabile in tutta la sua opera, dalla prima applicazione della linguistica saussuriana alla topologia e alla teoria dei nodi che assume rilevanza ne *Il Sinthomo* (Lacan, 1975-1976). Il matema si fa strumento per accedere alla verità dell'inconscio, dove questo e la logica si pongono su due bordi comunicanti (Sciacchitano, 1985). Lo scheletro formale che struttura e anima tutta la riflessione e la pratica clinica già dal *Seminario su La Lettera Rubata* (Bottiroli, 1980) è la teoria dei tre registri, il Simbolico, l'Immaginario e il Reale, che vengono declinati nei vari modelli che adotta nel tempo Lacan. L'indagine lacaniana nel simbolico più elevato, il linguaggio e poi la logica, metterà in luce le faglie strutturali che si manifestano in esso. Infatti fra Significante (il Simbolico) e il Significato (l'Immaginario) si pone la barra della rimozione che divide il soggetto e anche l'articolazione della sua logica e della sua conoscenza. Nella serrata analisi che fa della logica modale aristotelica (articolata sui modi di necessità, possibilità, impossibilità e contingenza) e della teoria dei quantificatori fregeani nella sua riflessione sulla sessuazione, Lacan mette in luce il funzionamento di una logica non-tutta dell'ordine della contingenza, dove il Reale dell'inconscio emerge e buca il Simbolico. Senza voler avere pretesa di spiegazione della logica della sessuazione lacaniana, si vorrebbe mettere però in evidenza il punto preciso in cui lo psicoanalista parigino individua l'emergenza di qualcosa dell'ordine del non-tutto. Lacan individua e costruisce quattro posizioni sessuali (corrispondenti ai modi aristotelici) in cui il soggetto si può installare, inserite in una tavola divisa a metà da una barra, dove a sinistra sta il lato del maschile e a destra quella del femminile. Le posizioni vengono articolate secondo delle proposizioni in cui ci sono due "*quanteurs*" (il quantificatore universale "tutto"/"ogni" $\forall$, e il quantificatore esistenziale $\exists$, "esiste almeno un"), una variabile apparente x (che rappresenta il soggetto a prescindere dal suo corpo sessuato) e la funzione simbolica della castrazione formalizzata come Φ. Quest'ultima funzione è già in sé contingente, essendo

quell'elemento che permette o non permette una catastrofe/salto strutturale nel soggetto, conferendogli o meno la condizione della *jouissance phallique* (Sciacchitano, 1985; Lacan, 1971-1972; Licitra Rosa, 2015). Ma il punto specifico in cui Lacan sferra un attacco alla logica aristotelica e formale, assimilabile a quello di Gödel, è proprio nel modo della contingenza, dove l'analista inserisce La donna. La formula $-\forall.x\,\Phi.x$ pone infatti la barra della negazione (del *non*) sul quantificatore universale, provocando un vero e proprio non-senso logico, un non-tutto inassimilabile dalla logica simbolica classica. In termini psicoanalitici mette in evidenza la condizione de La donna come soggetto *non-tutto fallico*, ossia non completamente soggetto a Φ, dominata dunque da un godimento diverso da quello fallico (quello che su un certo piano istituirebbe anche la logica classica), la *jouissance autre*. È interessante notare come in tutte le manifestazioni del non-tutto sia fondamentale il piano del corpo e del sesso, come se il discorso scientifico e il sesso fossero due bordi della stessa faccenda (Zupančič, 2017). Il piano del non-tutto logico è riscontrabile, in Lacan, anche nella logica apofantica (Sciacchitano, 1985), nelle manifestazioni cliniche del non-tutto vero e del non-tutto falso, e dunque nella destabilizzazione del principio di non contraddizione introdotta dal discorso dell'inconscio. Ne esce qualcosa che ricorda, per analogia, la logica *fuzzy*, le cui caratteristiche, come la non validità del principio di contraddizione, sono assimilabili alla logica non-tutta.

b) *La bilogica in Matte Blanco*

Ignacio Matte Blanco inizia la sua formalizzazione logica dell'inconscio freudiano (dedicando molta attenzione a quello non-represso) dopo aver riconosciuto in esso delle caratteristiche assimilabili a quelle emerse dalle ricerche di Cantor e Dedekind nella logica degli insiemi, in particolar modo il concetto di insieme infinito (Matte Blanco, 1975). L'inconscio ne esce, quanto meno nel testo del

1975, concettualizzato come *un insieme di insiemi infiniti*, all'interno dei quali si verifica un crollo dei principi di relazione asimmetrica e del principio di non contraddizione, caratteristiche della logica cosciente. Le relazioni all'interno degli elementi dell'insieme collassano, assumendo lo stesso valore infinito. Conviene tenere a mente due immagini, quella di un insieme infinito condensato intensivamente in un punto (un insieme intensivo) e quella dei frattali, l'infinitizzazione estensiva di sequenze omotetiche. Luoghi senza spazio e tempo e contemporaneamente concettualizzabili con dimensioni $n \to +\infty$. Non bisogna nemmeno vedere in questa lettura dell'inconscio matteblanchiano una riduzione dell'inconscio all'assenza di un principio di non contraddizione: la compresenza di sacche-insiemi inconsci differenti e il salto strutturale fra coscienza e inconscio permette la possibilità di conflitti e contraddizioni fra parti del soggetto (anche fra quelle inconsce). Matte Blanco individua un principio che contravviene tutti i principi della logica aristotelica-asimmetrica, il principio di simmetria (PS), inevitabilmente espresso nei termini della logica cosciente. Proprio attivando in quest'ultima delle rotture e dei tagli, Matte Blanco (1975) riconosce una sfasatura nel soggetto a livello epistemologico, una sua divisione, che lo rende Giano bifronte. Lo psicoanalista cileno individua poi delle modalità articolative di queste due logiche, che flessibilmente si alternano (Alassi), si presentano simultaneamente (Simassi) e infine si compongono tridimensionalmente (Tri-dim) (Matte Blanco, 1985; 1988). Matte Blanco prospetta dunque un soggetto bi-modale, dove il corpo entra nella logica attraverso catastrofi, tumulti corporei (Matte Blanco, 1988; Bria e Lombardi, 2008; Lombardi, 2016), come emerge in maniera ancor più radicale prospettiva onto-epistemologica dei due modi. Lo psicoanalista infatti introduce i concetti di modo omogeneo-indivisibile e modo asimmetrico-divisibile, dove ancora di più emerge la logica di corpo (di un'infinita *frenzy* e *jouissance* inseparabile e indifferenziata, omogenea e pulsante) che spinge e irrompe (come

catastrofe, nella logica e nella clinica) nella divisibilità della nominazione degli oggetti della logica asimmetrica. L'immagine che dovremmo tenere a mente quando pensiamo alla metapsicologia matteblanchiana è quella di un infinito labirinto contingente, a tratti interrotto da abissi di crolli o deserti di sabbia che tagliano i muri, vero Reale, Omogeneo sottostante, rappresentante del corpo pulsionale che emerge per Matte Blanco nell'infinito delle emozioni.

c) *Conoscenza e Catastrofe in Bion*

Possiamo leggere anche il modello dell'emergenza della conoscenza e del pensiero di Bion (1962; 1963; 1965; 1977) come la manifestazione di una logica modale e trasformazionale. Va riconosciuto allo psicoanalista inglese il merito di aver individuato la funzione α, dispositivo della rimozione e del ritorno del rimosso (schermo α), che permette la possibilità dello sviluppo psichico simbolico del soggetto. La funzione permette la separazione (la cesura) degli elementi β, inutilizzabili a livello psichico, agli elementi α, da cui può evolversi il pensiero; allo stesso tempo però funge da ponte controllato. In pratica, dal corpo frammentato, infinito senza forma (Bion in Lombardi), fuso con la cosa-in-sé (O) composto da oggetti bizzarri (o piccoli oggetti (a) o pezzi staccati (Miller, 2006)), si passa al soggetto della rimozione che può pensare (K). Anche il movimento del pensiero si sviluppa per tagli strutturali, per condizioni di beanza (pre-concezione) e falsità (ψ) (vd. la griglia del1977), mostrando così la contingenza degli spazi e dei modi logico-psichici in cui può sostare il soggetto. La funzione α non è però un dispositivo innato nel soggetto: esso emerge tramite la possibilità del corpo pulsionale in O del bambino di trovare un contenimento, che gli dia una forma e che *in-formi* di senso il suo corpo permettendo da questo l'insorgenza del pensiero; la funzione α è dunque funzione di corpo che separa e divide l'irrappresentabile dal pensabile. Questo funzionamento può

essere riportato a qualsiasi livello del funzionamento psichico, compreso quello scientifico. Succede però che un contenuto (♂), carico di nuovo materiale psichico "grezzo" (*the formless infinity*), non trovi il contenitore (♀) adatto a contenerlo ed ecceda le sue possibilità di *in-formarlo*. Il contenitore non è in grado di accogliere il grado di catastrofe psichica strutturale, che costringe al salto della trasformazione, al passaggio di modo. La catastrofe bioniana presenta da una parte la promessa di un'idea messianica che trasformi il soggetto, dall'altra il rischio di soccombere al contenuto e far collassare il contenitore (Bion, 1966). Lombardi (2016) riscontra questi fenomeni, che entrano nel soggetto scindendone la logica, sia nelle psicosi sia dove l'irrappresentabile dell'O emerge dal corpo irradiando infinitamente il soggetto, senza possibilità di limitarne e significarne il contenuto, come negli attacchi di panico. Bion stesso arriva a confessare la sua incapacità di contenere formalmente l'inconscio della psicoanalisi (nella griglia di Bion infatti il pensiero della teoria psicoanalitica non può sostare nella fila H, l'algebra) e a rinunciare, in qualche modo, alla possibilità di sviluppare un metodo deduttivo pienamente formalizzato. Nonostante ciò la pubblicazione della griglia nel 1977, negli ultimi anni di vita di Bion, ci dà la possibilità di vedere una logica non-tutta, costituita da modi separati fra loro da barre e moduli trasformativi che permettono i salti fra stati e posizioni del pensiero.

5. Formalizzare la catastrofe

Recentemente è stato pubblicato un volume che raccoglie quarant'anni di studio sull'applicazione formale della teoria delle catastrofi alla psicoanalisi da parte dello psicoanalista americano Galatzer-Levy (2017). Il suo retroterra teorico è molto diverso da

quello freudiano di Lacan, e quello freudo-kleiniano di Bion e Matte Blanco, infatti il suo pensiero affonda nella Psicologia del Sé kohutiana. Nonostante le profonde differenze fra i paradigmi concettuali, la fortunata applicazione della teoria delle catastrofi alla psicoanalisi di Galatzer-Levy mette in luce meccanismi logico-epistemologici (e le implicazioni per la clinica) che abbiamo preso in considerazione. Il lavoro dello psicoanalista americano ha analogie con il tentativo di Jean Petitot-Cocorda (1985) di applicazione della teoria delle catastrofi alla semiotica, dove si ricercano i meccanismi morfologico-quantitativi che permettono i salti strutturali, le trasformazioni (le catastrofi) morfologiche a livello fonologico e semiologico. Anche Galatzer-Levy tenta di applicare una logica matematica che già in sé è non-tutta, la teoria delle catastrofi, che prevede salti qualitativo-modali che alterano radicalmente la struttura, ai meccanismi psicoterapici e alcune strutture di sviluppo. L'americano, come Bion, Lacan e Matte Blanco mette in evidenza la presenza di passaggi strutturali che sono vere e proprie catastrofi (alla radice la prima grande "trasformazione-catastrofe" della *Ur-Verdrängung)*. Lo psichiatra statunitense si poggia sulla teoria delle catastrofi per formalizzare quantitativamente ciò che permette la trasformazione della struttura, il salto qualitativo-modale. In questa direzione, sembrano essere utili appoggi formali non-lineari le trasformazioni morfologiche di cui parlavano Thom e Arnold (1983). Propone, dunque, un discorso antideterministico in linea con le teorie che prevedono una scissione strutturale nel loro soggetto e una sua articolazione per salti logico-strutturali e coazioni a ripetere (Lacan, 1966; Bion, 1965; 1966; Matte Blanco, 1988; Bria; 1981). Molto interessante in questo senso è l'utilizzo del concetto di *self-similarity* (dove la parte è simile al tutto, come nella sineddoche e nel principio di simmetria), che Galatzer-Levy introduce mostrando i frattali di Mandelbrot, che seguono l'auto-similarità. Questo potrebbe spiegare fenomeni della coazione a ripetere, governati da logiche infinite e

simmetriche della *jouissance* lacaniana e della *frenzy* matteblanchiana. Non a caso qui Galatzer-Levy si spinge oltre le normali misure di scienza congetturale-retrospettiva che si attribuiscono le psicoanalisi che applicano sistemi formali, ipotizzando la possibilità di predire, anche con il concetto di *self-similarity*, fenomeni clinici. Un altro punto teorico, dove l'idea dello sviluppo non-lineare, per salti e catastrofi, sembra essere particolarmente proficua, è quello del genere, non a caso elemento in cui le istanze del corpo e della cultura si intridono articolandosi. E in effetti, come riconosce lo stesso Galatzer-Levy, avevano evidenziato caratteristiche non-lineari già la Saketopoulou (2014) col suo concetto di *gender massive trauma*, e la Harris (2011) con la sua formalizzazione del genere come *strange attractor* (concetto della teoria delle catastrofi). Galatzer-Levy (2017) individua, infatti, una vera e propria biforcazione nella divisione della popolazione infantile con disforia di genere fra *persisters* (coloro che mantengono la disforia) e *divergers* (coloro che in qualche modo deviano dalla disforia). Questa biforcazione viene mostrata come momento di una trasformazione strutturale e contingente perché non prevedibile fino al momento in cui il soggetto si trova davanti al "bivio", dove il soggetto può rimanere coerente alla sua *self-similarity* o iniziare un processo che prevede una catastrofe. Sembra, dunque, che un'adeguata formalizzazione dell'inconscio, a prescindere dallo specifico linguaggio usato, mostri il lavoro del *soggetto supposto sapere* nell'articolazione (scissa) del pensiero umano e i tagli e le catastrofi della soggettivazione, che da Freud in poi si è rivelato percorso di contingenza e irriducibilità a ogni linea universalmente predeterminata.

Bibliografia

Arnol'd, V. I. (1983), *Teoria delle catastrofi*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1990.

Assoun, P. L. (1981), *Introduzione all'epistemologia freudiana*, tr. it., Theoria, Roma-Napoli 1988.

Bion, W.R. (1962), *Apprendere dall'esperienza*, tr. it., Armando, Roma 1988.

Id. (1963), *Elementi della psicoanalisi*, tr. it., Armando, Roma 1973.

Id. (1965), *Trasformazioni*, tr. it., Armando, Roma 1973.

Id. (1966), *Il cambiamento catastrofico*, tr. it., Loescher, Torino 1981.

Id. (1977), *La Griglia*, tr. it., Loescher, Torino 1981.

Bottiroli, G. (1980), *Strutturalismo e strategia in Jacques Lacan. Un'interpretazione della "Lettera rubata*, in *aut-aut*, vol. 177, *a partire da Lacan*, pp. 95-116.

Id. (2006), *Che cos'è la teoria della letteratura*, Einaudi, Torino.

Bria, P. (1981), *Catastrophe and Transformations*, in *Rivista di Psicoanalisi*, 27(3-4), pp. 503- 512.

Bria, P., Lombardi, R. (2008), *The Logic of Turmoil: Some Epistemological and Clinical Considerations on Emotional Experience and the Infinite*, in *International Journal of Psychoanalysis*, 89(4), pp. 709-726.

Conrotto, F. (2007), *Note sulla epistemologia psicoanalitica*, in *Rivista di Psicoanalisi*, 53(3), pp. 751-764.

Dazzi, S. (1985), *Metapsicologia e teoria clinica: Rassegna storico-critica del problema delle due teorie in psicoanalisi*, in *Psicoterapia e Scienze Umane*, 19 (1), pp. 27-60.

Freud, S. (1895), *Progetto di una Psicologia*, in Id. (1967-1980) vol. II.

Id. (1932), *Introduzione alla psicoanalisi*, in Id. (1967-1980) vol. XI.

Id. (1937), *Analisi terminabile e interminabile*, in Id. (1967-1980) vol. XI.

Id. (1938), *Compendio di Psicoanalisi*, in Id. (1967-1980) vol. XI.

Id. (1950), *Le origini della psicoanalisi*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1968.
Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
Galatzer-Levy, R. (2017), *Non-Linear Psychoanalysis*, Routledge, London-New York.
Harris, A. (2011), *Gender as a Strange Attractor*, in *Psychoanalytic Dialogues*, 21:2, pp. 230-238.
Husserl, E. (1959), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1961.
Lacan, J. (1966), *Scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 1974.
Id. (1972-1973), *Il Seminario. Libro XX: Ancora*, tr. it., Einaudi, Torino 1983.
Id. (1975-1976), *Seminario Libro XXIII: Il Sinthomo*, tr. it., Astrolabio, Roma 2006.
Id. (1971-1972), *Seminaire XIX ...Ou Pire*, Seuil, Paris.
Licitra Rosa, C. (2015), *Scrivere ciò che non si può scrivere*. Alpes: Roma.
Lombardi, R. (2016), *Formless infinity. Clinical explorations of Bion and Matte Blanco*. Routledge: London-New York.
Matte Blanco, I. (1975), *L'inconscio come insiemi infiniti*, tr. it., Einaudi, Torino 1981.
Id. (1985), *Scoperte freudiane: limiti e sviluppi della formalizzazione*, tr. it., in Pissacroia (a cura di) (1985), pp. 42-99.
Id. (1988), *Pensare, sentire, essere*, tr. it., Einaudi, Torino 1995.
Melandri, E. (1968), *La linea e il circolo*. Quodlibet, Macerata 2004.
Melman, C. (2006), *La questione del corpo in psicoanalisi*, tr. it., in *aut aut*, 330, pp. 139-154.
Miller, J. A. (2006), *Pezzi Staccati*, tr. it., Astrolabio, Roma.
Petitot-Cocorda, J. (1985), *Morfogenesi del senso*, tr. it., Bompiani, Milano 1990.

Pissacroia, M. (a cura di) (1985), *Delle psicoanalisi possibili: Bion, Lacan, Matte Blanco*, Borla, Città di Castello.
Rapaport, D. (1960), *La struttura della teoria psicoanalitica*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1969.
Rosenblatt, A.D., Thickstun, J.T. (1977), *Energy, Information, and Motivation: A Revision of Psychoanalytic Theory*, in *Journal of American Psychoanalytical Association*, 25, pp. 537-558.
Id. (1984), *The Psychoanalytic Process: A Systems and Information Processing Model*, in *Psychoanalytic Inquiry*, 4(1), pp. 59-86.
Saketopoulou, A. (2014), *Mourning the Body as Bedrock: Developmental Considerations in treating Transsexuals Analytically*, in *Journal of American Psychoanalytical Association* 62 (5), pp. 773-806.
Sciacchitano, A. (1985), *Operazione Toro*, in Pissacroia (a cura di) (1985), pp. 100-133.
Wittgenstein, L. (1921). *Tractatus Logico-Philosophicus*, tr. it., Einaudi, Torino 1964.
Id. (1953), *Ricerche Filosofiche*, tr. it., Einaudi, Torino 1967.
Zupanĉiĉ, A. (2017), *What is Sex?*, MIT Press, Cambridge.

Abstract

Notes on unconscious and formalisation.

This paper aims to discuss the application of formal systems to psychoanalysis, mainly through the theories of Lacan, Bion and Matte Blanco and Galatzer-Levy's contributions. Reciprocal influences between logic and psychoanalysis are examined: the first intrusion of an unconscious element in metapsychology, the phantasieren, reveals the operativity of unconscious in scientific and rational processes, as observed also through the clinical exploration. This points out an overturn, where unconscious, from being the object, assumes the role of subject, provoking a Spaltung in human epistemology.

Keywords: formalization, *phantasieren*, epistemology, unconscious subject, catastrophe theory.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 5 – L'inconscio scientifico - Giugno 2018
DOI: 10.19226/071

L'inconscio differenziale: un concetto firmato Deleuze

Claudio D'Aurizio

> C'è una psicologia firmata Leibniz. È stata una delle prime teorie dell'inconscio [...] è una concezione dell'inconscio che non ha niente a che vedere con quella di Freud.
>
> Gilles Deleuze

Gilles Deleuze (1925-1995), ben prima della critica frontale alla psicoanalisi de *L'Anti-Edipo* (1972), scritto in collaborazione con lo psicoanalista Félix Guattari (1930-1992), ha «frugato in ogni anfratto dimenticato del pensiero moderno, alla ricerca di teorie dell'inconscio» alternative a quella freudiana (Kerslake, 2007, p. 1). Alcuni interessanti risultati di tale ricerca sono costituiti da diverse sue pagine nelle quali l'aggettivo "differenziale" viene accostato al sostantivo inconscio. Il nostro esergo, tratto dalla trascrizione di una delle sue lezioni dedicate a Leibniz (1646-1716) durante la primavera del 1980, intende suggerire la necessità di ritornare al pensiero di quest'ultimo per rintracciare una delle fonti teoriche del concetto deleuziano d'inconscio differenziale.

Il nome di Leibniz, infatti, non compare solo nei luoghi in cui Deleuze riconduce esplicitamente la scoperta d'una tale nozione all'opera del filosofo tedesco, ma anche in altre occasioni, dove l'espressione "inconscio differenziale" è posta in relazione ad altri problemi o tematiche come, per esempio, nel saggio sullo

strutturalismo (Deleuze, 1967). Anche in queste occorrenze di tipo teoretico sono spesso presenti riferimenti alla metafisica leibniziana. Questo lavoro propone una rapida rilettura di alcuni passi in cui l'autore utilizza questa espressione, al fine di chiarirne significato e utilizzo: il ritorno di Deleuze all'inconscio "firmato Leibniz" è un'operazione tanto suggestiva quanto significativa per lo sviluppo del suo pensiero.

1. Premessa

Prima d'iniziare, però, occorre spendere qualche parola sull'ambito di problemi che ci interessano. È opportuno ricordare, infatti, attraverso le parole di Jacques Lacan (1901-1981), «l'eterna ambiguità del termine *inconscio*» (Lacan, 1972-1973, p. 83). Infatti, il termine inconscio è passibile tanto di un uso aggettivale, «talora usato per qualificare l'insieme dei contenuti non presenti nel campo attuale della coscienza» (Laplanche, Pontalis, 1967, p. 246), quanto di un utilizzo in senso topico, secondo il quale l'«inconscio designa uno dei sistemi definiti da Freud nel quadro della sua prima teoria dell'apparato psichico» (*ibidem*). Questa semplice considerazione mostra che diversi usi dello stesso termine "inconscio" ci pongano spesso davanti a «concetti profondamente diversi» (Palombi, 2011, p. 71).
In questa sede parleremo, dunque, di un generico inconscio, che nella prospettiva di Deleuze sembra situarsi a cavallo tra la teoria della conoscenza e quella psicoanalitica. Questa condizione anfibia non ci pare negativa: essa è, invece, feconda nella misura in cui permette d'incrociare concetti appartenenti a branche del sapere eterogenei e, almeno apparentemente, distanti tra loro.
Ciò non elimina, tuttavia, il bisogno di prestare una costante attenzione alle finalità e alle circostanze di questo utilizzo deleuziano di Leibniz. Il filosofo francese, infatti, pesca nozioni e istanze

provenienti dalla teoria leibniziana della percezione, la quale riguarda più propriamente un non-percepito, un'oscurità, un non-cosciente, piuttosto che un inconscio come quello indagato da Sigmund Freud. Eppure, come vedremo, Deleuze non esita ad accostare e comparare la speculazione di questi due pensatori così diversi e distanti storicamente.

Nonostante l'intenzione del filosofo non sia quella di proporre una nuova dottrina psicoanalitica, è evidente l'imprescindibilità, per il suo pensiero, del discorso sulla psicoanalisi. Di più, l'esercizio del pensiero che motiva la sua filosofia lo conduce a considerare il confronto con le linee concettuali sviluppate dalla psicoanalisi come una tappa obbligatoria. Anche per questo motivo, le riflessioni che seguono si motivano con la volontà di problematizzare un'idea, che si riallaccia a numerosi temi e concetti della filosofia di Deleuze e che è costruita attraverso il confronto con autori disparati, al fine di mostrane alcune linee teoriche che ne hanno permesso e motivato la genesi[1].

2. Il differenziale

La prima questione da affrontare riguarda il rapporto di Deleuze con la matematica, spesso problematico e discusso. Quello differenziale, elaborato dal filosofo, è infatti un inconscio «strettamente legato all'analisi infinitesimale» e che chiama in causa quello da lui definito come «un dominio psico-matematico. Così come ci sono dei differenziali della curva», sostiene, «ci sono dei differenziali della coscienza» (Deleuze, 1980).

[1] Per una trattazione generale sul tema dell'inconscio in Deleuze e sui suoi rapporti con la psicoanalisi rimandiamo invece a David-Ménard (2005), Kerslake (2007). Per la costruzione di un approccio deleuziano in psicologia si veda il recente Nichterlein, Morss (2017).

Nei testi di Deleuze non è raro incontrare riferimenti a problemi e procedimenti matematici[2] e, dunque, l'aggettivo *differenziale*, per certi versi, non fa eccezione. È vero che, innanzitutto, esso va letto, generalmente, in relazione alla sua teoria della differenza *tout court* ma, nello sviluppo di questa, Deleuze allude continuamente al calcolo infinitesimale. È stato rilevato come nel differenziale sia possibile scorgere «l'importanza filosofica che Deleuze [...] attribuisce al calcolo infinitesimale, dato che quest'ultimo fornisce un modello formidabile per pensare la *differenza in sé* [...] il *rapporto* allo stato puro, indipendente dai suoi termini» (Godani, 2009, p. 29, corsivi dell'autore).

Sebbene non sia questa la sede per una disamina esaustiva dell'interpretazione deleuziana del calcolo infinitesimale, è necessario comprendere la prospettiva adottata nell'utilizzo dell'analisi matematica da parte del filosofo. In molti, infatti, gli hanno rimproverato incomprensioni o imprecisioni nella manipolazione di concetti matematici, fisici o, più in generale, scientifici, come nel caso delle pesanti accuse mosse da Alan Sokal e Jean Bricmont, che dedicano un capitolo intero del loro testo sulle *Imposture intellettuali* a Deleuze e Guattari (cfr. Sokal, Bricmont, 1997, pp. 141-152). Tuttavia, nelle pagine in questione, i due non sembrano affatto avere confidenza con il metodo filosofico dei pensatori presi in considerazione: la loro critica si limita a una giustapposizione di lunghe citazioni dai testi di Deleuze e Guattari, estrapolate malamente dal loro contesto, e di cui ci si limita a sottolineare la banalità o l'erroneità qualora siano intese in senso tecnico o letterale. Non vi è alcuna attenzione alle numerose indicazioni e precauzioni che i due pensatori francesi forniscono, in merito, al lettore.

Al fine d'impostare correttamente la questione è utile seguire, innanzitutto, ciò che lo stesso Deleuze dice a proposito del suo

[2] Su Deleuze e la matematica rinviamo a Duffy (2013).

metodo. Se, infatti, si fa coincidere il suo utilizzo della matematica (ma anche della fisica o della biologia, tra le altre) con la volontà di trovarci un «modello» o un'«illustrazione di qualche tesi filosofica» (Rabouin, 2012, p. 146), si è destinati a mancare il bersaglio. Deleuze, infatti, non intende sostenere che il calcolo differenziale possa illustrare la sua posizione in termini ontologici, oppure possa servire per la costruzione di una metafisica o allo sviluppo della scienza.

Al contrario, per Deleuze, si tratta di confrontarsi con il modo in cui la *pratica* matematica pone i suoi problemi – e, in una prospettiva più generale, con la maniera in cui la scienza lavora sulle funzioni, a differenza della filosofia che è una pratica del concetto, secondo la distinzione di *Che cos'è la filosofia?* (cfr. Deleuze, Guattari, 1991, pp. 113-134). Nel caso del calcolo infinitesimale, e soprattutto in riferimento a *Differenza e ripetizione* (1968), il punto nodale riguarda il carattere problematico dell'idea. Sul piano della differenza pura, descritto dal filosofo francese, le idee si presentano come *problemi virtuali*, di cui le individualità costituiscono dei tentativi di soluzione, secondo una dinamica di attualizzazione che osserveremo meglio nel prossimo paragrafo. Quella d'organismo, per esempio, può essere considerata come un'idea di cui diverse teorie biologiche hanno proposto delle attualizzazioni (come, per esempio, quella di Étienne Geoffroy Saint-Hilaire autore prediletto da Deleuze cfr. 1968, pp. 299-300). «La struttura problematica fa parte degli oggetti [...]. Più nel profondo, è l'Essere (Platone diceva l'Idea) che "corrisponde" all'essenza del problema o della domanda come tale» (*ivi*, p. 110).[3]

[3] Nonostante il riferimento a Platone, Deleuze pensa l'idea in modo opposto al filosofo greco. La metafisica platonica, infatti, presenterebbe l'idea nei termini di un'«Essenza ideale», di un fondamento del mondo fenomenico e ontologico che poggia sul principio d'identità: «l'essenza come fondamento è l'identico in quanto comprende originariamente la differenza del proprio oggetto» (Deleuze 1968, p. 434). Al contrario, Deleuze rifiuta ogni compromesso con l'identità nell'elaborazione di una filosofia della differenza pura.

In questa prospettiva, «il calcolo differenziale serve a mostrare ciò che può significare il puro rapporto differenziale che è supposto caratterizzare [...] l'Idea come problema (la differenza non oppositiva)» (Rabouin, 2012, p. 148). Deleuze ritiene, infatti, che le idee-problemi siano definite dai rapporti differenziali intrattenuti tra gli elementi che le compongono: l'idea sarebbe di descrivere la loro relazione usando l'espressione di un rapporto differenziale (cfr. Deleuze, 1968, p. 281).

Deleuze intende con *differenziale* una quantità *infinitamente* piccola, evanescente, tendente allo zero; e con *rapporto differenziale*, invece, la determinazione di una relazione tra due valori infinitesimali. È quest'ultimo aspetto a essere molto rilevante per la sua filosofia della differenza, dal momento che gli permette di pensare un rapporto tra quantità evanescenti: dy/dx rimane costante indipendentemente dai valori infinitamente piccoli assunti da x e y. L'utilizzo che di questi concetti da parte del filosofo francese è, beninteso, un utilizzo filosofico, la cui comprensione non può esulare dalla tracciatura del panorama trascendentale in cui s'inserisce.

Così, se si può scorgere nella filosofia di Deleuze, un uso della matematica come «modello», lo si può fare nella misura in cui essa fornisce l'esempio «di una teoria dei problemi», non nel senso che i suoi metodi «potrebbero essere applicati in filosofia, [...] e neanche nel senso che essa potrebbe dirvi che cos'è un problema in generale» (Rabouin, 2012, p. 150). Nella misura in cui la matematica si confronta con la determinazione di problemi essa è utile, agli occhi di Deleuze, per cogliere il movimento attraverso cui avviene la genesi di idee e la loro attualizzazione.

Conseguentemente, occorre pensare il differenziale cui Deleuze si richiama continuamente come strumentale alla determinazione della relazione che intercorre «tra elementi che non hanno in sé alcun valore determinato e che nondimeno si determinano reciprocamente nella relazione [...]. Relazioni del genere sono simboliche e gli

elementi corrispondenti sono presi in un rapporto differenziale» (Deleuze, 1967, p. 221-222). Il calcolo infinitesimale, infatti, non è altro che «una base, a partire dalla quale ci si trova in grado di porre la questione di cosa sia un problema in matematica» (Rabouin, 2012, p. 150).
Tutto quanto osservato sin ora ci interessa nella misura in cui ci permetterà di comprendere perché Deleuze sostiene che «l'inconscio è sempre un problema [ma] non nel senso che la sua esistenza sia dubbia» (Deleuze, 1967, p. 229).

3. Da che cosa si riconosce l'inconscio strutturalista?

Il titolo ricalca consapevolmente quello di un celebre saggio di Deleuze, intitolato appunto *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?* Scritto nel 1967, ma pubblicato solamente nel 1973 in un'enciclopedia di storia della filosofia curata da François Châtelet (1925-1985), questo lavoro si presenta come un'esposizione di alcuni criteri utili per riconoscere gli elementi comuni agli autori e alle problematiche che possono rientrare sotto l'etichetta dello strutturalismo[4]. Fra gli studiosi considerati in quest'opera figurano il linguista Roman Jakobson (1896-1982), il filosofo Louis Althusser (1918-1990), l'antropologo Claude Lévi-Strauss (1908-1990), l'archeologo del sapere Michel Foucault (1926-1984) nonché il già citato Lacan; in questo saggio troviamo una delle prime occorrenze dell'inconscio differenziale.
Nella sezione dedicata al quarto dei sei criteri principali che specificano le problematiche attinenti allo strutturalismo (intitolata "il differenziante, la differenziazione"), Deleuze scrive che «l'inconscio

[4] Relativamente alla valutazione di questo saggio siamo d'accordo con la lettura proposta da Godani (2009, pp. 20-23), secondo cui in realtà solamente il primo dei criteri proposti da Deleuze «(la struttura come ordine formale a-significante) è propriamente e indubitabilmente strutturalista» (*ivi*, p. 22).

della struttura è [...] differenziale» (Deleuze, 1967, p. 228). Quest'affermazione, netta e precisa, è da ricollegare al fatto che, per il filosofo francese, «le strutture sono necessariamente inconsce, in virtù degli elementi, dei rapporti e dei punti che le compongono» (*ivi*, p. 224).

A nostro avviso, uno dei punti di maggiore originalità di questa lettura deleuziana dello strutturalismo è la distinzione tra attuale e virtuale su cui essa poggia, che gioca un ruolo fondamentale nella filosofia di Deleuze. Tale distinzione è presente in quasi ogni sua opera scritta in quello stesso periodo e può essere così riassunta:

> Contro la distinzione fondativa tra possibile e reale [...] Deleuze assegna al virtuale il medesimo statuto della realtà, relazionandolo, piuttosto, all'attuale [...]. Ciò non vuol dire che tutta la realtà sia attuale o che l'attuale sia l'unico modo del reale [...] per Deleuze resta sempre una porzione di virtuale precedente, o eccedente, la piena attualizzazione [...]. L'essere è costituito appunto da questa oscillazione tra attuale e virtuale (Esposito, 2007, pp. 180-181).

Ora, se alle strutture pertiene il carattere della virtualità, esse «sono inconsce, essendo necessariamente ricoperte dai loro prodotti o effetti» – ossia dagli esiti dei loro processi d'attualizzazione (Deleuze, 1967, p. 228). In altre parole, la struttura funzionerebbe alla stregua di un "tutto" virtuale, pienamente determinato e differenziato, che però non «si attualizza come tale» (*ivi*, p. 225). Per distinguere la determinazione del virtuale da quella dell'attuale, Deleuze utilizza uno stratagemma grafico che poggia su un'omofonia: il termine "différen*t*iation" (reso in italiano con "differen*t*iazione") è usato per indicare la determinazione del virtuale in sé; mentre la grafia "diffèren*c*iation" (in italiano "differen*z*iazione") riguarda il processo d'attualizzazione di una virtualità (cfr. *ivi*, p. 225 e nota 14; Deleuze, 1968, pp. 337 sgg.).

È questo, per esempio, il caso del linguaggio: «non esiste una lingua totale, che incarni tutti i fonemi e i rapporti fonematici possibili ma la totalità virtuale del linguaggio si attualizza secondo direzioni esclusive in lingue diverse di cui ciascuna incarna certi rapporti, certi valori di rapporti e certe singolarità» (Deleuze, 1967, pp. 225-226).

Affrontando il tema dello strutturalismo dunque, Deleuze suggerisce per la prima volta l'esistenza di una concezione *differenziale* dell'inconscio. A nostro avviso, bisogna guardare a questa definizione secondo una prospettiva duplice. Da una parte, l'inconscio è differenziale poiché è composto da «variazioni di rapporti differenziali (*différentiels*) in un sistema simbolico in funzione di ripartizioni di singolarità [...] l'inconscio non è né desideri né rappresentazioni [...], consistendo unicamente nelle leggi strutturali che esso impone alle rappresentazioni come ai desideri» (*ivi*, p. 229).

In altre parole, l'inconscio è considerato alla stregua di una "rete" di elementi strutturati tra di loro secondo rapporti di differenza, all'interno della quale ogni elemento trae il proprio valore dal rapporto che intrattiene con ogni altro. L'interpretazione deleuziana ha ben presente la lezione linguistica di Ferdinand de Saussure (1857-1913), secondo la quale i valori dei concetti «sono puramente differenziali, definiti non positivamente mediante il loro contenuto, ma negativamente, mediante il loro rapporto con gli altri termini del sistema» (de Saussure, 1922, p. 142).

D'altra parte, però, l'inconscio è differenziale anche in virtù della continua oscillazione tra virtualità e attualità cui esso partecipa. Secondo la logica dell'evento tracciata da Deleuze, una virtualità determinata (differen*t*iata) eccederà sempre la propria attualizzazione (differen*z*iazione).

Ci sarà sempre uno scarto ineliminabile, una differenza irriducibile tra la fluidità dei rapporti che gli elementi molecolari (nell'accezione che in *L'Anti-Edipo* e in *Mille piani* è assegnata a questo termine, dove il molecolare è l'elemento minimo e costitutivo dei flussi di desiderio e

dell'inconscio; cfr. Deleuze, Guattari, 1971; Deleuze, Guattari, 1980) appartenenti all'inconscio differenziale intrattengono, e la loro "rappresentazione". Così, secondo la nostra prospettiva, la formula che Deleuze utilizza per descrivere la struttura, «differenziale in sé stessa, e differenziante nel suo effetto» (Deleuze, 1967, p. 227), funziona ugualmente per la concezione dell'inconscio appena osservata.

A ciò, inoltre, occorre aggiungere che la dinamica qui delineata da Deleuze è sovrapponibile, per molti aspetti, alla dialettica dell'Idea sviluppata in *Differenza e ripetizione*. Se si tiene presente che il carattere principale dell'idea è la sua problematicità, e se si richiamano brevemente le argomentazioni sviluppate nel paragrafo precedente, si può osservare una sorta di circolarità tra la problematicità e la differenzialità: l'inconscio è differenziale in quanto problematico, ed è problematico in quanto differenziale.

Ora, prima di procedere con la nostra analisi ci sembra importante rimarcare come, già in questa prima occorrenza, l'inconscio differenziale sia messo in rapporto alla filosofia di Leibniz. Già qui, infatti, Deleuze sostiene: «si potrebbe credere così in un ritorno dello strutturalismo a una concezione prefreudiana: Freud non concepisce forse l'inconscio secondo la modalità del conflitto delle forze o dell'opposizione dei desideri, mentre la metafisica leibniziana proponeva già l'idea di un inconscio differenziale [...] delle piccole percezioni?» (*ivi*, pp. 228-229). Quest'ultima domanda posta da Deleuze ci tornerà utile più avanti, quando osserveremo in che modo l'inconscio differenziale appaia come un'alternativa teorica all'inconscio opposizionale.

4. Le piccole percezioni e la classificazione leibniziana delle idee

In *Differenza e ripetizione*, pubblicato nel 1968, l'inconscio differenziale compare per la seconda volta: in questo testo è possibile leggere una più ampia descrizione di questo concetto, nonché gli elementi con cui è esplicitamente ricondotto ad alcuni aspetti della filosofia di Leibniz. Più precisamente, esso viene discusso con riferimento alla celebre teoria delle *petites perceptiones* (piccole percezioni) del filosofo tedesco, e alla sua classificazione delle idee.
Secondo le tesi leibniziane sulla percezione, vi sarebbero «a ogni momento una infinità di percezioni in noi, ma senza appercezione e senza riflessione, cioè cambiamenti nell'anima di cui noi non ci accorgiamo perché le impressioni sono o troppo piccole o troppo numerose [...] sicché non si riesce a distinguerle se non in parte» (Leibniz, 1765, p. 173). In altre parole, le nostre appercezioni, le nostre percezioni coscienti, sarebbero il risultato dei numerosissimi movimenti di minuscole percezioni, e dei rapporti che queste intrattengono tra di loro.
Questo è uno dei tanti aspetti che contribuiscono alla formazione del "chiaroscuro" leibniziano, cifra caratteristica della sua filosofia, che ne interessa diversi aspetti. È il caso, per esempio, della sua teoria gnoseologica, secondo cui «la massima parte delle idee inerisce alla mente senza che questa ne abbia coscienza (o "appercezione") attuale» (Mathieu, 1976, p. 23). Nella *Prefazione* ai *Nuovi Saggi sull'intelletto*, il filosofo tedesco utilizza come esempio il «muggito o rumore del mare dal quale si è colpiti quando si è sulla riva» (Leibniz, 1765, p. 174) per spiegarsi meglio precisa il suo pensiero nel modo seguente:

> Per intendere questo rumore bisogna che se ne percepiscano le parti che lo costituiscono, cioè il rumore di ogni singola onda, benché ciascuno di questi brusii non si faccia conoscere che nell'insieme confuso di tutte le altre [...], cioè dentro questo muggito stesso, e non

> potrebbe essere notato, se questa onda che lo produce fosse sola. Perciò bisogna che si sia turbati, almeno un poco, dal movimento di ogni singola onda e che si abbia una qualche percezione di ciascuno di questi rumori, per quanto lievi siano, o altrimenti non vi sarebbe neppure quello di centomila onde, perché centomila niente non possono fare qualche cosa (*ibidem*).

La rilettura di questa passo che Deleuze compie in *Differenza e ripetizione* è giocata sia sulla distinzione tra l'attuale e il virtuale illustrata nel paragrafo precedente, che attraverso una reinterpretazione della classificazione delle idee di Leibniz (Cfr. Godani, 2009, p. 70 sgg.). Alla tripartizione prevista da quest'ultima (idee oscure, chiare e confuse, chiare e distinte), Deleuze sostituisce un chiasmo composto dai termini "distinto-oscuro" e "chiaro-confuso". La prima coppia si riferisce a ciò che appartiene all'inconscio, all'idea, al virtuale; la seconda è relativa alla percezione cosciente, alla rappresentazione, all'attuale.
Era stato Descartes, nelle *Meditazioni metafisiche* (1641) a proporre il principio del chiaro e distinto (cfr. Descartes, 1641, p. 212), secondo il quale «un'idea è tanto più distinta quanto più è chiara» (Deleuze, 1968, p. 343). Contrariamente «non si sottolineerà mai abbastanza l'importanza dell'osservazione che Leibniz fa costantemente nella sua logica delle idee, che un'idea chiara è di per sé confusa, e confusa in quanto chiara» (*ibidem*). Tale osservazione dev'essere letta in senso forte, come la caratterizzazione rigorosa di una «differenza di natura [...] tra il chiaro e il distinto, talché il chiaro sarebbe di per sé confuso, e reciprocamente il distinto, di per sé oscuro» (*ivi*, p. 344). Scrive Deleuze:

> Rifacciamoci al grande testo di Leibniz sul mormorio del mare, dove sono possibili due interpretazioni. O diciamo che l'appercezione del rumore d'insieme è chiara ma confusa (non distinta), in quanto le piccole percezioni componenti non sono in sé chiare ma oscure.

> Oppure diciamo che le piccole percezioni sono in sé distinte e oscure (non chiare); distinte in quanto colgono rapporti differenziali e singolarità, oscure in quanto non ancora "distinte", non ancora differenziate - e che queste singolarità condensandosi determinano una soglia di coscienza in rapporto col nostro corpo, come una soglia di differenziazione, a partire dalla quale le piccole percezioni si attualizzano, ma si attualizzano in un'appercezione che non è a sua volta se non chiara e confusa, chiara in quanto distinta o differenziata, e confusa in quanto chiara (*ivi*, p. 344).

Proponiamo un riassunto di questo difficile passo. L'esempio leibniziano del muggito marino mostra come l'appercezione cosciente dipenda da un'attualizzazione dei rapporti che le piccole percezioni (inconsce) intrattengono tra di loro. Se è vero che nell'opera di Leibniz «l'oscuro ("piccole percezioni", rappresentazioni oscure e confuse, [...] ecc.) è metafisicamente altrettanto costitutivo della realtà quanto il chiaro» (Mathieu, 1976, p. 99), allora ciò che interessa Deleuze è la possibilità d'indagare il groviglio di chiarezza e oscurità, distinzione e confusione che determina il campo "trascendentale" della nostra esperienza – laddove il termine *trascendentale* indica, in Deleuze, «il campo delle condizioni non rappresentative dell'esperienza» (Godani, 2009, p. 69). Così il "distinto-oscuro" (inconscio) è in grado di determinare un "chiaro-confuso" (cosciente) che consiste nell'appercezione.

Come si ricollega tutto ciò alla nozione d'inconscio differenziale? Possiamo affermare, semplificando, che l'inconscio differenziale consiste appunto in questo "distinto-oscuro": distinto in quanto gli elementi sono pienamente differenziati, oscuro poiché essi non sono comprensibili come tali. Inoltre, in questa sede Deleuze ripete quanto già osservato a proposito dell'inconscio dello strutturalismo: «l'inconscio è differenziale, e di piccole percezioni, ma proprio per

questo differisce essenzialmente dalla coscienza, concerne i problemi e le domande» (Deleuze, 1968, p. 178).

5. I "discepoli" di Leibniz

Sin qui abbiamo delineato alcuni "motivi" dell'inconscio differenziale, cercando di mostrarne il funzionamento e la relazione che lo lega ad altre istanze dell'opera deleuziana. Vogliamo soffermarci, ora, su un aspetto ulteriore di questa idea che consente, da una parte, di approfondirne la ricchezza teorica e, dall'altra, di comprendere, per riflesso, il metodo deleuziano di costruzione dei concetti. Quest'ultimo non si pone, nei riguardi della tradizione filosofica, come un adattamento delle idee di un pensatore ad altri problemi – come potrebbe intendersi, in questo caso, un "adattamento" di Leibniz a un dibattitto sull'inconscio. Piuttosto, potremmo dire, il suo gesto è quello di piegare un'opera secondo un'angolatura inedita, scoprendo in essa movimenti speculativi e nuovi divenire di pensiero. La lettura e la pratica filosofiche sono intese dal filosofo francese alla stregua di una costruzione *anamorfica*: restituire le linee concettuali che percorrono un'opera in maniera distorta, rendendole riconoscibili esclusivamente da una prospettiva eccentrica (per l'anamorfosi in Lacan vedi Palombi, 2006).
In questo caso, il concetto d'inconscio differenziale permette a Deleuze di operare un collegamento trasversale tra Leibniz e alcuni autori, interpretabili, per certi aspetti della loro opera, come "neo-leibniziani", più o meno consapevolmente. Sebbene sia stato Leibniz a lanciare «la grande idea, la prima grande teoria d'inconscio differenziale», questa è stata successivamente raccolta e sviluppata da alcuni suoi "discepoli": «c'è una tradizione molto lunga di questa concezione differenziale dell'inconscio a base di piccole percezioni e piccole appetizioni» (Deleuze, 1980).

Il primo dei nostri riferimenti è a Salomon Maïmon (1753-1800), e al suo *Saggio sulla filosofia trascendentale* (1790) che costituisce un serrato confronto con Immanuel Kant condotto con l'obiettivo di approfondire alcuni aspetti del suo criticismo. La conoscenza deleuziana di Maïmon è da ricondurre a un testo di Martial Gueroult (1891-1976), uno dei suoi maestri in gioventù che aveva pubblicato una monografia importante sul suo pensiero (cfr. Gueroult, 1929).

Quando Deleuze espone il concetto d'inconscio differenziale, e quando affronta la teoria delle piccole percezioni, lo fa avendo ben in mente la filosofia trascendentale di Maïmon. Nella maggior parte dei testi in cui Deleuze si cimenta con la filosofia di Leibniz, infatti, il nome del filosofo di origine ebraica viene quasi sempre citato come uno fra i suoi più originali lettori. Ciò che, del suo pensiero, sembra più apprezzabile agli occhi di Deleuze consiste nello scavalcamento del «metodo kantiano del condizionamento» epistemologico, che prevede un soggetto e un oggetto separati nel processo di acquisizione della conoscenza, attraverso la proposta di «un metodo di genesi interna soggettiva» (Deleuze, 1988, p. 145).

Maïmon, infatti, supera l'idea di una percezione che presuppone un oggetto, inteso come una fonte di stimoli, e delle relative condizioni che consentono la loro ricezione, rovesciandola in «una determinazione reciproca *dei* differenziali». Quest'ultima darebbe luogo a una «determinazione completa dell'oggetto come percezione» e a una «determinabilità dello spazio-tempo come condizione» (*ibidem*). Non ci sarebbero più, in altre parole, gli oggetti e le condizioni soggettive della loro conoscenza ma, al contrario, c'è un oggetto che è interamente percezione, ovvero sorge come prodotto dei rapporti differenziali tra le piccole percezioni. Lo stesso spazio-tempo non sarebbe più una costante oppure una condizione trascendentale ma sarebbe anch'esso determinato da tali rapporti. Siamo di fronte, secondo Deleuze, a una psicologia trascendentale che lascia scorgere l'infinito all'interno del soggetto: ma quest'infinito non è un intelletto

divino, bensì è «la presenza di un inconscio all'interno dell'intelletto finito, l'impensato nel pensiero finito, il non-io nell'io-finito» (*ivi*, pp. 145-146).

Il secondo riferimento è, invece, a uno psicologo: il «leibniziano» Gustav Fechner (1801-1887) (cfr. Deleuze, 1968, p. 177). Per Deleuze, egli è «un altro dei grandi discepoli di Leibniz» nella misura in cui adotta e approfondisce la classificazione delle monadi proposta dal "maestro" (monadi buie o nude, memoranti, razionali o riflessive) basata sulla quantità di rapporti differenziali che esse riescono a integrare (leggasi sull'ampiezza della loro regione chiara di espressione) e sulle facoltà di cui sono in possesso (cfr. Deleuze, 1988, pp. 149-151). Nel *Piccolo libro sulla vita dopo la morte* (1836) Fechner avrebbe trasposto tale ripartizione in una psicofisica «inscindibile dai meccanismi spirituali dell'anima monadica» (*ivi*, p. 151) e l'avrebbe utilizzata come chiave interpretativa delle tre fasi attraverso cui si dispiega l'esistenza dell'uomo.

Queste sono individuate nel sonno costante della monade che precede la nascita, nell'alternanza di veglia e sonno che caratterizza il periodo dalla nascita alla morte, e nella veglia costante della monade dopo la morte. (cfr. Fechner, 1836, p. 27). A questa tripartizione sono associate, poi, le «possibilità di regressione e dannazione [...] monade ridotta [...] al suo scuro fondo, abbandonata al brulichio digestivo delle piccole percezioni, ma dotata anche della capacità di risorgere, di risalire verso la luce intensa, espansiva» (Deleuze, 1988, p. 151).

L'accenno alla digestione contenuto in questa citazione ci permette di annoverare il terzo e ultimo nome di questi prosecutori del pensiero di Leibniz, ovvero quello del biologo catalano Ramon Turró i Darder (1854-1926). Deleuze, a dire il vero, non si riferisce esplicitamente ai suoi studi che una sola volta (durante la lezione citata in apertura). Segnaliamo, tuttavia, un passaggio contenuto ne *La piega*, che può essere ricondotto agevolmente ai problemi e alle questioni sollevate dalla lettura dello scienziato (cfr. *ivi*, p. 142).

Turró aveva pubblicato un libro nel 1912, intitolato *Le origini della conoscenza*, definito «eccezionale» da Deleuze, dove sosteneva, in estrema sintesi, la nascita della conoscenza del mondo esteriore a partire dai processi sensitivi (cfr. Turró, 1912). Quel che più sembra interessare maggiormente Deleuze è il lessico utilizzato dal biologo, dal sapore fortemente leibniziano.

> Turró sostiene che quando si dice "ho fame" si tratta di un risultato globale, è ciò che lui chiama una sensazione globale. Impiega i suoi concetti: la fame globale e le piccole [...] specifiche. Dice che la fame come fenomeno globale è un effetto statistico. Da cosa è composta la fame come sostanza globale? Da mille piccole [...]: fame di sale, fame di sostanze proteiche, fame di grassi, fame di sali minerali, ecc. Quando dico "ho fame", io faccio precisamente, dice Turró, l'integrale o l'integrazione di queste mille piccole fami specifiche. I piccoli differenziali sono i differenziali della percezione cosciente; la percezione cosciente è l'integrazione delle piccole percezioni [...]. Che buffa comunicazione tra la coscienza e l'inconscio (Deleuze, 1980).

L'immagine della percezione cosciente intesa come risultato, come «integrazione» delle piccole percezioni e appetizioni, inscrive dunque Turró nella tradizione leibniziana descritta da Deleuze, e consente a quest'ultimo di aggiungere un tassello al *coté* fisiologico della teoria dell'inconscio differenziale. Queste riflessioni troveranno uno sviluppo ulteriore nel libro su Leibniz, in cui un intero capitolo è dedicato alla percezione secondo quest'ultimo (cfr. Deleuze, 1988, pp. 139-162).

6. Inconscio differenziale od opposizionale

Vogliamo concludere queste pagine riconducendo il senso e il significato dell'inconscio differenziale a una delle sue motivazioni genetiche. Riteniamo, infatti, che tale concetto racchiuda al suo interno un'istanza polemica nei confronti delle concezioni *opposizionali* dell'inconscio, ovvero di quelle teorie secondo cui l'inconscio si trova «in un rapporto di conflitto o di opposizione con la coscienza» (Deleuze, 1980; cfr. Palombi, 2011).

Tra i sostenitori di questa posizione, secondo Deleuze, può essere annoverato prima di tutti, e soprattutto, Freud. L'accusa al padre della psicoanalisi di concepire l'inconscio in questo modo è ripetuta da Deleuze almeno a partire da *Differenza e ripetizione* (cfr. ad es. Deleuze, 1968, pp. 177-178). Pur non potendo entrare nel merito della sua rilettura di Freud, che è piuttosto articolata e chiama in causa alcuni fra i problemi e i concetti principali della sua opera (primo tra tutti la *ripetizione*), non è però difficile scorgere nell'opposizione tra l'inconscio differenziale e quello opposizionale i prodromi di una delle distinzioni fondamentali introdotte da Deleuze e Guattari ne *L'Anti-Edipo*: quella tra un inconscio molare e molecolare.

Sebbene vi siano delle sostanziali differenze tra queste coppie di termini (per esempio la molecolarità, così com'è presentata ne *L'Anti-Edipo*, appare connotata da una maggiore potenza creativa, affermativa e, in fin dei conti, rivoluzionaria, al contrario della differenzialità), bisogna nondimeno registrare questa convergenza. In entrambi i casi, infatti, si tratta di opporre all'inconscio istituzionalizzato da un certo esercizio della psicoanalisi, un tipo differente: affermativo, problematico, reale.

Quel che Deleuze rimprovera maggiormente a Freud è il carattere rappresentativo che viene conferito all'inconscio da una teoria opposizionale: «in Freud c'è un rapporto di opposizione tra forze. Potrei dire che l'inconscio attira delle rappresentazioni, le strappa

dalla coscienza, sono veramente due forze antagoniste» (Deleuze, 1980). Se si riconducono poi, i termini di questa coppia opposizionale alle differenti tradizioni filosofiche da cui discendono, diventa possibile disegnare una linea "maggiore", che riunisce Kant, Hegel e Freud – «filosoficamente Freud dipende da Kant e Hegel, è evidente» (Deleuze, 1980) – e una «minore», nel senso conferito a questa parola da Deleuze e Guattari (cfr. Deleuze, Guattari, 1975), che invece ha la propria origine in Leibniz.

L'inconscio differenziale è, a tutti gli effetti, un concetto firmato Deleuze. Coniato nel periodo in cui quest'ultimo lavorava a un'ontologia della differenza pura, esso è pensato come alternativa alle concezioni oppositive dell'inconscio, e manterrà questo ruolo pur trasformandosi con il differenziarsi della produzione teorica deleuziana e pur accogliendo ulteriori elementi di sviluppo al suo interno. In esso si riverberano alcune tra le esigenze più urgenti della sua filosofia: la costruzione di un empirismo trascendentale, la discesa nel campo delle condizioni del pensiero reale e, non da ultimo, la convinzione che la filosofia è soprattutto creazione di concetti.

Bibliografia

David-Ménard, M. (2005), *Deleuze et la psychanalyse*, PUF, Paris.

Deleuze, G. (1968), *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?*, tr. it. in Id. (2002), pp. 214-243.

Id. (1968), *Differenza e ripetizione*, tr. it., il Mulino, Bologna 1971.

Id. (1980), *Leçon du 29/04/1980 sur Leibniz*, Cours Vincennes, disponibile al sito www.webdeleuze.com

Id. (1988), *La piega. Leibniz e il barocco*, tr. it., Einaudi, Torino 2004.

Id. (2002), *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, tr. it., Einaudi, Torino 2007.

Deleuze, G., Guattari, F. (1972), *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it., Einaudi, Torino 1975.
Id. (1975), *Kafka. Per una letteratura minore*, tr. it., Quodlibet, Macerata 1996.
Id. (1980), *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it., Castelvecchi, Roma 2010.
Id. (1991), *Che cos'è la filosofia?*, tr. it., Einaudi, Torino 1996.
Descartes, R. (1641), *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in Id. (1969), pp. 187 -258.
Id. (1969), *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmer, UTET, Torino.
Duffy, S. (2013), *Deleuze and the History of Mathematics. In Defense of the "New"*, Bloomsbury, London.
Esposito, R. (2007), *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino.
Fechner, G. T. (1836), *Le petit livre de la vie après la mort*, tr. fr., Éditions de l'Éclat, Montpellier 1987.
Godani, P. (2009), *Deleuze*, Carocci, Roma.
Gueroult, M. (1929), *La Philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Alcan, Paris.
Kerslake, C. (2007), *Deleuze and the unconscious*, Bloomsbury Academic, London.
Lacan, J. (1972-1973), *Il seminario. Libro XX. Ancora*, tr. it., Einaudi, Torino 2011.
Laplanche, J., Pontalis, J-B. (1967), *Enciclopedia della psicoanalisi*, 2 voll., tr. it., Laterza, Roma-Bari 1993.
Leibniz, G. W. (1765), *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, tr. it., in Id. (1968), pp. 153-678.
Id. (1968), *Scritti filosofici*, vol. 2, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino.
Maïmon, S. (1790), *Versuch über die Transzentalphilosophie*, Berlin.
Mathieu, V. (1976), *Introduzione a Leibniz*, Laterza, Roma-Bari.

Mugnai, M. (2001), *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino.

Nichterlein, M., Morss, J. R. (2017), *Deleuze e la psicologia. Il contributo della filosofia alla pratica psicologica*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2017.

Palombi, F. (2006), *Lo specchio. Lacan e il Barocco*, in *Bollettino Filosofico*, vol. 22, pp. 87-109.

Id. (2011), *Accezioni dell'inconscio: osservazioni filosofiche tra psicologia e psicoanalisi*, in *Gruppi*, n. 2/2011, pp. 69-81.

Rabouin, D. (2012), *Un calcul différentiel des idées ? Note sur le rapport de Deleuze aux mathématiques*, in *Europe*, n. 996, numéro spécial *Deleuze*, sous la direction de E. Grossmann et P. Zaoui, pp. 140-153.

Saussure, F. de (1922), *Corso di linguistica generale*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1967.

Sokal, A., Bricmont, J. (1997), *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, Paris.

Turró i Darder, R. (1912), *Les origines de la connaissance*, tr. fr., Alcan, Paris 1914.

Abstract

The differential unconscious: a concept by Deleuze

According to Gilles Deleuze, the philosophical activity consists in the creation of concepts. He tries to demonstrate this idea through a continuous creation of concepts and expressions. Consequently, his interest in psychoanalysis and in the unconscious brings him to observe the latter through original and unedited perspectives. In this paper we will examine the concept of "differential unconscious", developed starting from Leibniz's philosophy, which is used to interpret structuralism (*How do we recognize structuralism?*, 1967) and to formulate the theoretical purpose of *Difference and repetition*

(1968). Moreover, this conception of the unconscious will allow us to connect the works of different authors seen by Deleuze as Leibnizean disciples and to point out its complete expression reached in *Anti-Oedipus* (1972) and *A Thousand Plateaus* (1980).

Keywords: Deleuze; Differential Unconscious; Leibniz; Structuralism; Difference.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 5 – L'inconscio scientifico - Giugno 2018
DOI: 10.19226/072

Dormire è morire? Le conseguenze della nozione di inconscio nel naturalismo biologico di John R. Searle[1]

Roberto Gennaro

In questo, dubbioso se sognasse o meditasse, si svegliò senza emozione alcuna e continuò ad occhi aperti l'interpretazione del suo sogno nel medesimo senso.

René Descartes

L'interesse teoretico maggiore si rivolge però ai sogni che sono in grado di svegliarci nel bel mezzo del sogno.

Sigmund Freud

Si sarebbe premuta al tuo corpo nell'aria
quella fresca carezza, nell'intimo sangue,
e tu avresti saputo che il tiepido istante
rispondeva nell'alba a un tremore diverso,
un tremore dal nulla.

Cesare Pavese

[1] Una precedente versione, in forma sinteticamente ridotta, di questo contributo è già apparsa in Gennaro, R. (2017), *I sogni fanno male?* in I. Testoni, L. Grassi, & M. Milcu (a cura di), *Agonie dell'identità: vivere morendo. Approcci da Psicologia, Neuroscienze, Medicina, Sociologia e Filosofia*, Padova University Press, Padova, pp. 308-311.

1. Introduzione

Secondo J.R. Searle l'apparente contraddizione che scaturisce dal dualismo *mente-corpo* è filosoficamente e storicamente conseguente a quattro assunzioni errate, che muovono principalmente da un unico solco, la cui traccia più significativa è dovuta all'influsso delle riflessioni del francese Descartes[2]. Tali assunzioni, secondo il filosofo statunitense, hanno determinato una struttura comune di approccio al problema che, pur se declinata da posizioni anche diametralmente opposte[3], lo avrebbero reso cronicamente insolubile. Egli, tuttavia,

[2] Le assunzioni prese a riferimento da Searle sono la distinzione tra *mentale e fisico*, la nozione di *riduzione*, il problema di *causalità* ed *eventi* e l'*identità*. Il riferimento al pensiero di Cartesio fatto da Searle è da ricondursi all'assunzione del sé come *res cogitans* affermata nella seconda delle *Meditazioni metafisiche* e alla distinzione irriducibile tra la *res cogitans* e la *res extensa* posta dallo stesso filosofo nella terza e nella quarta meditazione (cfr. Descartes, 2010). Cartesio è a tutti gli effetti il termine sostanziale e principale dei "Dodici problemi di filosofia della mente" con cui si apre il volume di J.R. Searle, *La mente* (cfr. Searle, 2004, p. 12). Al fine di rendere meno impietoso l'implicito e laconico *j'accuse* di Searle, è bene fin d'ora notare che il problema della distinzione sostanziale mente-corpo, oltreché radicarsi nel terreno della filosofia presocratica, è argomentato significativamente da Aristotele non solo nel libro Λ della *Metafisica* (cfr. Aristotele, 2001, 1071a 2-3) ma ben più incisivamente nel *De Anima* laddove viene chiaramente indicato che l'anima «è sostanza, nel senso che è forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza» e che essa «è sostanza nel senso di forma, ovvero è l'essenza di un determinato corpo» (cfr. Aristotele, 2000, 412a 20, 412b 11). Il contributo aristotelico sul problema mente-corpo va quindi ben oltre un semplice arricchimento del vocabolario filosofico dei termini di "sostanza" ed "essenza", come dallo stesso Searle sottinteso (cfr. Searle, 2004, p. 13). Per un autorevole *summa* delle posizioni presocratiche si cfr. Popper & Eccles, 1977.

[3] Gli estremi delle prospettive filosofiche possono collocarsi, da un lato, sulla difesa della prospettiva dualista, declinata in ottica contemporanea anche in chiave non-cartesiana (cfr. Lowe, 2006; per un'introduzione generale sul dualismo cfr. Robinson, 2016); dall'altro l'arroccamento avviene sulle posizioni (materialistiche) dell'eliminativismo (tra gli altri cfr. Churchland, 2014; per una introduzione generale cfr. Ramsey, 2013).

ritiene che tali questioni possano essere superate laddove, oltre al rifiuto del vocabolario filosofico tradizionale, ci si riferisca alla *coscienza*, termine con il quale viene indicato quel qualcosa che ha a che fare con la categoria classica di "mentale", sotto una prospettiva radicalmente diversa. È rispetto a questi assunti che Searle avanza, quindi, la propria proposta del *naturalismo biologico.* Essa si declina, senza dubbio, come una delle alternative "light" alle varie forme di eliminativismo, di fisicalismo o, comunque, di riduzionismo "strong" sostenute da vari autori che si sono occupati dei temi propri della filosofia della mente nel corso degli ultimi anni[4].

Nel successivo §2 verrà mostrato come Searle, nel volume *Mind. A brief introduction*[5], tenti di risolvere, con il proprio impianto argomentativo l'*hard problem*[6] della coscienza, attraverso la formulazione di una teoria classificabile come sostanzialmente *internalista*[7], secondo la quale gli stati coscienti possono essere al più

---

[4] Per un'ottima analisi della posizione di Searle *contra* le teorie di W.V. Quine, P.K, Feyerabend, R. Rorty, di P.S e P.M. Churchland e di D. C. Dennet, si rimanda a Fucile, 2008.

[5] Il volume *Mind* (2004) viene preso come riferimento principale nelle analisi che seguono, in quanto è in esso che viene chiaramente e compiutamente definita la tesi del *naturalismo biologico*. Rispetto agli scopi del presente lavoro, è da notarsi, inoltre, che è soprattutto in tale testo che Searle propone argomentazioni mirate riguardanti il sistema degli stati mentali inconsci. Va comunque osservato che *Mind* si pone all'apice e a completamento teorico di argomenti che Searle aveva già avanzato in molti suoi lavori precedenti. Nel merito, si rimanda in via essenziale a Searle, 1980, 1983 e soprattutto al volume *The Rediscovery of the Mind* (1992), laddove gli argomenti qui analizzati erano già significativamente proposti.

[6] Il riferimento va, ovviamente, al celebre sintagma proposto da David Chalmers (1996).

[7] Le prospettive *internaliste*, tra le quali la più celebre è quella di Descartes, in estrema sintesi, affermano che la possibilità di avere stati mentali intenzionali sia legata solamente a proprietà *interne* dell'individuo. Ad esse si contrappongono varie teorie di stampo *esternalista* che, per contro, sostengono che per il darsi di stati mentali intenzionali sia necessaria una certa relazione con l'ambiente circostante ed *esterno* all'individuo e alle sue caratteristiche eminentemente

ridotti in senso *causale,* non potendo la coscienza essere ontologicamente eliminata, in quanto, come egli afferma, la sua realtà consta nella sua stessa esistenza[8].

La tesi sulla coscienza avanzata da Searle appare, in prima battuta, convincente, laddove essa si limiti ad avanzare una nuova – o diversa – proposta filosofica. Tuttavia, si osserverà come l'inserimento del problema correlato all'*inconscio* nella stessa teoria del naturalismo biologico (§3) conduca a una serie di problematiche completamente irresolubili, che sostanzialmente scardinano l'impianto teorico del filosofo statunitense (§4). Muovendo dalla nozione freudiana di *inconscio dinamico*[9], interpretata anche tramite il contesto di un'esperienza personale, Searle argomenta, infatti, che sussiste una connessione logica tra gli stati mentali inconsci e quelli consci, nella misura in cui i primi vanno intesi come aventi la piena potenzialità di divenire *i* – ovvero di attuarsi *nei* – secondi. Tale tesi individua quello che il filosofo definisce *principio di connessione*[10].

Notando, con lo stesso Searle, che «la nozione di inconscio è una delle più confuse e mal concepite della vita intellettuale moderna. Ma sembrerebbe indispensabile» (Searle, 2004, p. 229), gli argomenti proposti al §4 di questo saggio dimostrano come il *principio di connessione*, che Searle considera come il risultato di una «nozione

---

psicofisiche. Per una significativa analisi delle principali correnti teorie esternaliste, si cfr., *ex plur.*, Amoretti, 2011, oltre a Lau & Deutsch, 2016. Per una esposizione della contrapposizione tra *internalismi* ed *esternalismi* si cfr. anche Smith, 2013 e il recente Wilson, 2017.

[8] «Non si può eliminare per riduzione la coscienza perché la coscienza è una realtà; e la sua esistenza reale non è soggetta ai consueti dubbi epistemici, perché tali dubbi si basano sulla distinzione tra apparenza e realtà, e per l'esistenza stessa dei propri stati coscienti la distinzione non è possibile.» Cfr Searle, 2004, p. 111.

[9] Ovvero di quell'inconscio che, attuandosi come *rimosso*, non è accessibile alla coscienza e che manifesta i propri contenuti attraverso forme di *lapsus*, *sintomi*, *atti mancati*. Cfr. *ex plur.* Freud, 1899, 1914 e 1922.

[10] Per una prima teorizzazione del *principio di connessione* si cfr. Searle, 1992, e 1993.

coerente di inconscio, che si possa conciliare con le nostre conoscenze sul resto della realtà, incluse quelle relative al funzionamento del cervello» (*ibidem*) si dimostri del tutto inadeguata rispetto al conseguimento di una valida proposta di soluzione ai problemi della filosofia della mente, come era nei propositi dello stesso filosofo statunitense[11].

2. Il concetto di coscienza nel pensiero di John R. Searle

Nei termini di John R. Searle, le annose questioni legate alla filosofia della mente possono essere bypassate laddove si consideri che

> Tutte le forme di coscienza sono causate dal comportamento dei neuroni e sono realizzate nel sistema cerebrale, composto esso stesso da neuroni. [...] Abbiamo pensieri e sensazioni coscienti; sono causati da processi neurobiologici nel cervello; ed esistono quali caratteristiche biologiche del sistema cerebrale. [...] Definisco la mia posizione «naturalismo biologico» (*ivi*, p. 102).

La posizione del *naturalismo biologico*, secondo Searle, consente di superare ogni tentativo eliminativistico della coscienza, essendo, gli stati coscienti, «fenomeni reali del mondo reale», fatto che consente loro di avere piena efficacia causale. La sola riduzione operabile rispetto agli stati coscienti è, in quest'ottica, di tipo *causale* e non *ontologico* (cfr. *ivi*, p. 108). Questo tipo di riduzione, da un lato ne salvaguarda lo statuto (non riducendoli a illusioni o, in altri termini, a

[11] La critica che qui viene mossa non è, ovviamente, la sola che è stata avanzata al *principio di connessione*. Si cfr., nel merito, l'autorevole posizione esposta in Fodor & Lepore, 1994, e le successive osservazioni dell'autore in Searle, 1994. Ulteriori repliche ad altre critiche mosse da altri autori sono rinvenibili in Searle, 1995.

meri «ciondoli nomologici»[12]) e dall'altro rende possibile che esso sia ascrivibile alla prima persona; la possibilità di cogliere le caratteristiche soggettive è lo scopo principale per cui utilizziamo il concetto di coscienza (cfr. *ibidem*). Searle, a questo proposito, fa notare che il mondo "fisico" contiene entità (alberi, oggetti) aventi un'ontologia di terza persona ed entità (colori, esperienze soggettive) aventi un'ontologia di prima persona; in esso sono ammesse riduzioni delle seconde alle prime.

Secondo questa prospettiva, gli stati di coscienza possono essere quindi (e al più) ridotti non a mere *basi neurobiologiche* (neuroni, sinapsi) ma a *processi neurobiologici* (parti del sistema nervoso); come tali sono realizzati nel cervello elevandosi a un grado più alto di quello delle cellule cerebrali. Questo tipo di soluzione consente a Searle di notare come, in un certo senso, la coscienza è sicuramente sopravveniente sui processi cerebrali, ma tale sopravvenienza è di tipo causale, non costitutivo (ivi, pp. 134-135)[13]. La coscienza è, in altri termini, un «livello di sistema» alla stessa stregua di altri processi biologici come la digestione o la crescita, è una caratteristica biologica del cervello (*ivi*, pp. 104-105), ovvero «l'aspetto costituito dalle

[12] Il concetto di *nomological dangler* è stato introdotto da E. Feigl (1958, p. 428) per definire le presunte correlazioni tra fisico e mentale sostenute dai dualisti. Il concetto è generalmente utilizzato per avallare il sostegno di posizioni riduzioniste attraverso le quali viene argomentato come la mente debba essere ridotta a una base neurobiologica (fisica) mediante leggi-ponte psicofisiche. Cfr. anche Place, 1956 e Smart, 1959.

[13] In generale tutte le teorie di stampo fisicalista sposano un certo tipo di sopravvenienza; sul concetto generale di sopravvenienza e sulle sue molteplici applicazioni e implicazioni cfr. McLaughlin & Bennett, 2014. Per alcune autorevoli posizioni sulla necessità di ammettere un certo tipo di sopravvenienza per risolvere il problema mente-corpo cfr. Davidson, 1970; Fodor, 1989. Sulle problematiche connesse all'argomento e sulle implicazioni di un *fisicalismo debole* cfr. Kim, 2002. Tentativi di negare la sopravvenienza logica sono espressi negli esperimenti mentali descritti in Chalmers, 1996. La negazione della sopravvenienza di tipo logico e nomologico conduce all'impossibilità di fornire una spiegazione epistemica della coscienza (cfr. McGinn, 1999).

esperienze ontologicamente soggettive» (*ivi*, p. 115). In questi termini si comprende come nel famigerato problema mente-corpo non sia coinvolta la sussistenza di una diacronia di eventi discreti tale da giustificarne la presupposizione rispetto a nessi eziologici unidirezionali (causa-effetto), fatto che è implicato da mere dichiarazioni definitorie; viene così in quest'ottica ampiamente superata anche l'erronea assunzione relativa al problema *causa-evento*. Dal canto loro, alla luce della teoria del *naturalismo biologico*, anche le assunzioni riguardanti l'identità mostrano la loro inconsistenza, giacché esse si basano su un'errata pratica di ri-definizione tramite la quale si tenta nominalmente di assimilare le caratteristiche neurobiologiche a quelle fenomenologiche. La concezione di coscienza proposta dal filosofo statunitense mostra come sia del tutto possibile attribuire a uno stesso evento entrambe le caratteristiche.

Anche per queste ragioni Searle ritiene che, nei termini proposti, la soluzione del problema della coscienza offerta dal proprio *naturalismo biologico* importi altresì la soluzione del problema dell'intenzionalità, al quale egli si era già dedicato a più riprese nella propria ricerca. Fin dall'epoca della redazione di *Minds, Brains, and Programs* (1980) egli aveva, infatti, già notato come «l'intenzionalità negli esseri umani (e animali) è un prodotto di caratteri causali inerenti il cervello»[14]. Nel successivo *Intentionality* (1983), Searle aveva quindi ripreso l'analisi del problema dell'intenzionalità, notando come essa abbia poteri causali e debba essere "naturalizzata"[15]. Nello stesso saggio, egli

[14] Come ben riassunto nell'*abstract* dell'articolo, che si propone di mostrare come l'intenzionalità cerebrale (umana e animale) non derivi dalla mera instanziazione di un software e come, per converso, si dia intenzionalità solo laddove l'*hardware* che la genera abbia gli stessi meccanismi causali del cervello i quali dovrebbero essere riprodotti fedelmente, qualora si volesse supportare una IA "forte".

[15] O "biologizzata". Cfr. il §6 di *Intentionality*, laddove Searle afferma: «I have several aims in this chapter, but a primary one is to take a step toward

anticipa quanto argomentato nel volume *Mind* qui preso come riferimento principale (cfr. infra nota 4): laddove, nel decimo capitolo del testo del 1983, si introduce la tesi della stretta correlazione tra la biologia cerebrale e il binomio coscienza-intenzionalità[16], nel sesto capitolo del volume del 2004 viene precisato come tanto le forme elementari di coscienza quanto quelle di intenzionalità siano causate dal comportamento dei neuroni e si realizzino nel sistema cerebrale. La posizione assunta, quindi sposa un certo tipo di *internalismo*, in quanto se è ben vero che gli stati intenzionali hanno come riferimento stati di cose od oggetti nel mondo, il loro contenuto è interamente dipendente da quello che avviene all'interno del sistema cerebrale (Searle, 2004, pp. 149, 162).

3. L'inconscio e il principio di connessione

Searle giustifica la propria tesi, secondo la quale vi è un legame logico tra coscienza e inconscio, introducendo il *principio di connessione*. Esso afferma che gli stati inconsci devono essere considerati pienamente attuabili in termini di stati mentali coscienti. Nelle parole dello stesso filosofo:

> Uno stato mentale inconscio è concepibile solo come stato che, sebbene accidentalmente non cosciente, è in grado di divenire cosciente; e quanto attribuiamo a un agente un tale stato, stiamo descrivendo un meccanismo cerebrale, non nei termini delle sue proprietà biologiche neurali, ma nei termini della sua capacità di

---

Intentionalizing causality and, therefore, toward naturalizing Intentionality.» (Searle, 1983, p. 112).

[16] «On my view mental phenomena are biologically based: they are both caused by the operations of the brain and realized in the structure of the brain. On this view, consciousness and Intentionality are as much a part of human biology as digestion or the circulation of the blood» (Searle, 1983, p. ix).

> causare stati e comportamenti coscienti. Chiamo questa concezione 'principio di connessione' (Searle, 2004, pp. 220–221).

Come si avrà modo di argomentare, la nozione di inconscio così assunta e il principio di connessione che ne deriva, sono, loro stessi, un chiaro sintomo delle problematiche conseguenti all'intero impianto teorico di Searle. Al fine di meglio contestualizzare le due obiezioni che intendo proporre, tra loro strettamente correlate, è necessario tuttavia esporre e comprendere quale sia la nozione di *inconscio* a cui egli si riferisce.

Anzitutto è da notarsi come anche la nozione "stati non coscienti" sia definita da Searle in termini di strutture neurobiologiche non coscienti o, altrimenti, di "fenomeni neurobiologici" (*ivi*, pp. 217, 219). Secondariamente, come già notato relativamente al concetto di *mente* e alle sue implicazioni, anche rispetto alla nozione di inconscio Searle ritiene che le riflessioni di molti autori precedenti abbiano contribuito a un travisamento del tutto semplicistica, secondo cui sarebbe da intendersi non cosciente uno stato mentale identico a uno stato cosciente, ma privo di coscienza (*ivi*, p. 214). Anche rifacendosi parzialmente a termini concettuali introdotti da Freud[17], Searle nota che occorre distinguere quattro tipi di stati mentali che possono essere ricondotti alla nozione di *inconscio*. Un primo tipo di stato non

[17] Come spesso accade di riscontrare anche nel pensiero di altri filosofi, gli argomenti contro il pensiero di Sigmund Freud seguono la fallacia dell'argumentum *ad hominem* (che, sovente, scade in una *reductio ad hitlerum*). Così come Cartesio è ritenuto da Searle il principale responsabile delle problematiche connesse alla filosofia della mente, così a Freud viene implicitamente attribuita la "colpa" di aver fornito una terminologia e una problematizzazione fuorviante della nozione di inconscio. L'accusa, in questo caso, è sobillante e non è tuttavia esplicitata da Searle come è stato fatto nei confronti di Cartesio, probabilmente perché nella propria trattazione lo stesso filosofo statunitense ha la necessità di attingere dal vocabolario freudiano e dalle nozioni fondamentali della psicoanalisi per poter cercare di esporre chiaramente il proprio pensiero.

cosciente (*preconscio*) rileva la nostra capacità di identificare uno stato mentale non sulla base delle sue caratteristiche strutturali intrinseche, ma in virtù di quelle causali. In questo senso una credenza, che verosimilmente posso attribuirmi anche in condizioni non coscienti (quali quelli sussistenti durante il sonno) sarebbe identificabile rispetto alla sua capacità di causare uno stato cosciente. Un secondo tipo di stato mentale non cosciente è definito sulla base della nozione freudiana di *inconscio dinamico* (o *rimosso*), da intendersi come la capacità per un agente di avere stati mentali non-consci aventi efficacia causale sugli stati coscienti. Il terzo tipo di inconscio (*inconscio profondo*) è quello per il quale un agente «opera seguendo regole che non solo sono di fatto inconsce, ma nemmeno corrispondono a qualcosa che potrebbe essere cosciente» (*ivi*, p. 217). Il quarto tipo di fenomeni mentali non coscienti (il *non-conscio*) è quello, secondo Searle, per certi versi più problematico: si tratta dei casi di azioni non mentali come il controllo della respirazione, la secrezione di neurotrasmettitori, il controllo delle attività digestive (*ibidem*). D'altra parte sia il *non-conscio* che il *preconscio* sono però ritenuti meno complessi rispetto alle classiche problematiche della filosofia della mente. Il suo tentativo di argomentazione si concentra quindi sulla possibilità di assimilazione del secondo tipo di inconscio al primo e del terzo al quarto.

L'*inconscio dinamico*, in particolare, è quello che, secondo Searle, crea almeno apparentemente più problemi, rispetto alle difficoltà che esso importa nello spiegare come un certo tipo di stati non coscienti possa avere efficacia causale rispetto alla determinazione del comportamento umano. A tal proposito, egli propone un semplice esempio, ricordando come, a seguito di una frattura di un polso, avesse notato come durante la notte non avesse provato dolore alcuno e come tuttavia il suo corpo si muovesse come se tendesse a proteggere l'arto fratturato. Secondo il filosofo statunitense, questa semplice constatazione mostra non tanto come durante il sonno ci

fosse una sorta di "dolore inconscio" tale da indurre il suo corpo a muoversi di conseguenza; piuttosto, fa notare, rispetto a tale fatto non si dovrebbe considerare che

> durante il sonno profondo non provavo alcun dolore, ma la struttura soggiacente, in grado di causare dolore in forma cosciente, agiva causalmente su di me in modo da prevenire stimolazioni dolorose (*ivi,* p. 219)[18].

I casi di "inconscio rimosso dinamico" si spiegano quindi, secondo Searle, in base a questo tipo di meccanismo rispetto al quale la struttura neurobiologica (cerebrale) è in grado di causare il dolore in forma cosciente ed è al contempo anche in grado di produrre un comportamento che eviti dolore anche quando l'individuo non lo avverte. Si noti, tuttavia, che la percezione del dolore è legata indissolubilmente tanto allo stato mentale cosciente quanto (il che è anche intuitivamente ovvio) al funzionamento della struttura neurobiologica.

Nel prossimo paragrafo mostrerò come, sulla base di questi assunti teorici, si possano sviluppare degli argomenti che dimostrano come la costruzione teorica di Searle sia un impianto del tutto contraddittorio.

[18] A margine delle obiezioni principali che proporrò contro l'argomento di Searle, è abbastanza spontaneo chiedersi come egli abbia fatto a "notare" durante il sonno che il suo corpo agiva secondo quel comportamento. Questa contraddizione, tuttavia, pur se significativa (ma superabile, mediante l'ausilio di una qualunque forma di *testimonianza* umana o di rilevamento meccanico esterni), non rappresenta la più significativa incongruenza della teoria del *naturalismo biologico*, anche se, in generale, ne è un ulteriore sintomo.

4. Conseguenze del principio di connessione

Le premesse teoriche di Searle rendono possibile la costruzione di un primo argomento valido di questo tipo[19].

1. Dormo → non provo dolore
2. Dormo → non sono cosciente
3. Provo dolore ↔ sono cosciente
4. Provo dolore ↔ NB funziona
5. Dormo

---

6. NB non funziona

Anche a un livello intuitivamente banale, l'argomento sopra esposto mostra come ogniqualvolta ci si trovi nella condizione (non cosciente) del sonno, ciò implichi che non si dia attività del sistema neurobiologico. Questa circostanza contraddice palesemente l'affermazione di Searle secondo la quale anche quando dormo vi è una struttura neurobiologica soggiacente che determina (quantomeno) il mio comportamento in modo da farmi prevenire stimolazioni dolorose; essa, altresì, smentisce lo stesso principio di connessione. L'argomento, in estrema sintesi, dimostra la tesi secondo cui ogni

[19] Indico con la sigla NB l'attività neurobiologica così come intesa da Searle. Con il sintagma "provo dolore" intendo "sono nella possibilità di provare dolore": ritengo di poter evitare la circonlocuzione perifrastica al solo fine di non indurre l'attenzione su possibili aspetti modali, che con il presente argomento non si rilevano. La prima premessa è di fatto ridondante, ma la sua esplicitazione nell'argomento è ritenuta utile per mostrare completamente i passaggi logici dedotti nell'argomentazione proposta da Searle.

qualvolta *dormo* la mia attività cerebrale è inerte[20], in altri termini viene da concludere che *quando dormo sono morto*[21]. Se si considera che mediamente un individuo si trova in quel tipo di stato di non coscienza per oltre otto ore al giorno[22] e considerando un'aspettativa media di vita (alla nascita) di poco superiore a settant'anni[23], significherebbe che mediamente un individuo è da ritenersi *morto* per oltre ventitré anni di vita; oltre agli ovvi paradossi terminologici, e alle peraltro potenzialmente drammatiche conseguenze sul piano etico-pratico, ciò è significativamente un assurdo. D'altra parte le funzioni neurobiologiche che sovrintendono agli stati di coscienza sono, come fa notare Searle, di tipo strutturale. Esse, ovvero, sono da considerarsi coinvolgenti l'intera attività cerebrale, e non sue parti limitate o isolabili. Una contro-obiezione all'argomento proposto potrebbe infatti consistere nella proposta di un esperimento mentale in cui venga considerata la possibilità di "spegnere" le sole e uniche funzioni

[20] Sul fatto che la coscienza sia *unificata* e sulla conseguenza che processi neurobiologici che la causano siano *unici* ved. *infra* (cfr. nota n. 29; l'argomento ivi esposto mostra come vi sia un solo tipo di processi neurobiologici).

[21] Chiamo questo argomento "sleeping dead argument". La prospettiva non sarebbe peraltro filosoficamente priva di suggestioni. Secondo alcuni filosofi di altri orientamenti, infatti, «dormire è una forma di morte» (cfr. Johnstone, 1976 cit. in Anton, 2006; trad. mia). A margine delle molte speculazioni possibili, la correlazione della condizione di *morte* con l'assenza di attività cerebrale (in *toto* o in parte) è comunque uno dei criteri utilizzati nella prassi medica per accertare il decesso dell'individuo. Per una completa trattazione dell'argomento si cfr. Barcaro, 2009.

[22] Così rapportano i dati statistici relativi all'anno 2014 del *Bureau of Labour Statistics* americano (cfr. American Time Use Survey: Charts by Topic: Sleep. Consultato il 08/06/2018, http://www.bls.gov/tus/charts/sleep.htm). Le medie riferite alle varie nazioni sono consultabili nell'articolo dell'Huffington Post *How Long Is The Average Night's Sleep Around The World?* (2013) (Cfr. http://www.huffingtonpost.com/2013/08/24/average-daily-nightly-sleep-country-world_n_3805886.html, consultato il 08/06/2018).

[23] Fonte WHO World Health Statistics 2015. Cfr. http://www.who.int/gho/publications/world_health_statistics/2015/en/, consultato il 08/06/2018.

neurobiologiche causalmente sufficienti perché si diano stati di coscienza (vedi *infra* nota 20). Tale esperimento mentale, tuttavia, mancherebbe il segno nella misura in cui, come si è visto, nella concezione di Searle, gli stati coscienti sono causati da processi neurobiologici nel cervello ed esistono quali *caratteristiche biologiche* del sistema cerebrale.

Un secondo argomento[24], altrettanto valido, costruibile sulla base della teoria di Searle e del principio di connessione è per certi versi meno articolato, ma per altri ancor più incisivo:

1. Provo dolore ↔ sono cosciente
2. Provo dolore ↔ NB funziona

---

3. Non sono cosciente → NB non funziona

Nei termini proposti da Searle, come visto in precedenza, uno stato mentale inconscio è uno stato mentale che, in base al principio di connessione, ha le potenzialità di diventare conscio, ed è quindi da considerarsi non-cosciente. Sembrerebbe tuttavia che, qualora si ammettano stati mentali inconsci, l'intero impianto teorico formulato dal filosofo statunitense sia destinato a crollare sulle basi degli assunti tratti dallo stesso principio di connessione. Come visto nell'introduzione al presente lavoro, Searle afferma che la coscienza è *causata* da processi neurobiologici. Questo secondo argomento mostra come in realtà, laddove non si dia coscienza non si dà neppure l'attività del sistema neurobiologico, in un certo senso capovolgendo l'assunto teorico di base e mostrandone chiaramente le contraddizioni. Rispetto al primo argomento illustrato in precedenza, questo secondo mostra chiaramente come, seguendo gli assunti del *naturalismo biologico* di Searle, si va ben oltre all'assurda conclusione

[24] Chiamo questo argomento "living dead argument" per le ragioni che si renderanno chiare nell'immediato seguito.

(parafrasata) che "dormire è morire". Considerato che per il filosofo statunitense, come visto al precedente §3, si danno stati non coscienti (inconsci) anche in condizioni di veglia, con questo argomento si conclude altrettanto assurdamente (sempre parafrasando) che "essere svegli è essere morti".

Una via di uscita da questa *impasse* potrebbe essere tentare di dimostrare che vi è un tipo di processo neurobiologico che sovrintende gli stati consci e un altro tipo che sovrintende gli stati inconsci; entrambi i processi dovrebbero essere però, almeno in prima ipotesi, descrizioni di una stessa base neurobiologica. La coscienza, tuttavia, oltre ad essere un processo neurobiologico, è per Searle anche «per sua propria essenza qualitativa, soggettiva e *unificata*» (*ivi*, p. 124. Corsivo mio)[25]. Si è anche visto, d'altro canto, che gli stati non coscienti sono degli stati in grado di diventare coscienti[26]. Quindi, utilizzando (ai soli fini esplicativi) un concetto aristotelico, gli stati inconsci per Searle, non sono altro che stati-consci-in-potenza[27]. Viene quindi da supporre, per coerenza teorica, che *anche* gli stati non coscienti debbano considerarsi altrettanto qualitativi, soggettivi e unificati[28]. Non si può che concludere che non vi è differenza di *tipo*

[25] Searle nota che vi è unità nel campo della coscienza. Tale unità è da ricondursi a una unificazione, che deve tradursi a mio parere, in una *unicità*. È da notarsi, a margine ma non meno significativamente, come Searle stesso usi il termine *essenza* per definire la coscienza.

[26] In base al principio di connessione.

[27] Come richiama sempre il principio di connessione, essi sono «accidentamente non coscienti».

[28] Da questa riflessione trae ancora maggior forza il *living dead argument*: se il campo degli stati non coscienti è *unico*, non si danno neppure quelle distinzioni interne alla nozione di inconscio che Searle contempla. Nella prospettiva di un campo unico non vi è distinzione tra i processi neurobiologici che causano quello stato mentale inconscio che si dà nel sonno e, ad esempio, quelli soggiacenti altri stati non coscienti quali quello del controllo della respirazione. Di fatto si ha un unico processo neurobiologico soggiacente agli stati inconsci. Si vedrà nell'immediato seguito come questa *unicità* è in realtà da riferirsi a un contesto bene più esteso.

tra stati consci e stati inconsci: sono quindi gli stati mentali in quanto tali, così come definiti all'interno del *naturalismo biologico*, ad essere *unificati*, *unitari*, ovvero *unici*. Alla luce di queste considerazioni, ne consegue che il processo neurobiologico ad essi soggiacente deve essere altrettanto unico[29]. La conclusione (3) dell'argomento sottostante[30] mostra come tale possibile ragionamento sia valido e come non lo sia un altro tipo di ragionamento che conclude (3a) rispetto a una pluralità di processi neurobiologici.

1. *x* è uno stato mentale ↔ *x* è un processo neurobiologico (mentale)
2. *x* è uno stato mentale → *x* è unico

---

3. *x* è un processo neurobiologico (mentale) → *x* è unico

3a. *x* è un processo neurobiologico (mentale) → *x* non è unico (⊥)

In altri termini, questa possibile via d'uscita è "bloccata" proprio dal fatto che nel *naturalismo biologico* di Searle la differenza tra gli stati mentali coscienti e quelli inconsci va considerata al più come una

[29] Lo stesso Searle del resto tiene a rimarcare (ad evidente salvaguardia del principio di chiusura causale del mondo fisico) che «Il fatto che i poteri causali della coscienza e quelli della sua base neuronale siano esattamente gli stessi mostra *che non stiamo parlando di due cose diverse, la coscienza e i processi neuronali*» (Cfr. Searle, 2004, p. 115, corsivo mio). Si può sviluppare agevolmente un argomento valido che mostri come vi sia un solo e unico tipo di processo neurobiologico "totale":

1. *x* è un processo neurobiologico mentale ↔
   x è un processo neurobiologico "totale"
2. *x* è un processo neurobiologico mentale → *x* è unico

---

3. *x* è un processo neurobiologico "totale" → *x* è unico

[30] Chiamo questo argomento "double brain argument" per le ragioni che saranno chiare in seguito. L'aggettivo "mentale" posposto al concetto "processo neurobiologico" è funzionale alla volontà di mostrare *prima facie* come l'argomento sia proponibile anche considerando i tipi di processi mentali come teoricamente "separabili" dagli altri tipi di processi neurobiologici.

differenza a livello di *token* non di *type*. Anche per questa ragione, essendo sia gli stati consci che quelli non consci degli stati mentali, risulterebbe inoltre oltremodo problematico spiegare come i secondi, visti sotto l'aspetto di tipi diversi di processo rispetto ai primi, possano "venire alla coscienza" nei termini di "cambiare tipo".

Vi possono essere, a mio parere, a questo punto, due sole strade per poter risolvere il problema. In un caso, occorrerebbe ammettere che la sussistenza di processi di tipo diverso derivi dall'esistenza di due tipi distinti di strutture neurobiologiche ovvero una sorta di doppiezza sostanziale fisica: in altri termini, un *double brain*[31]. L'altra possibile e ultimativa ammissione per cercare di salvare la teoria del *naturalismo biologico* potrebbe essere quella di escludere la sussistenza di stati mentali non coscienti. Quest'ultima ipotesi, tuttavia, non potrebbe essere consentita dallo stesso Searle, atteso il suo deciso impegno per il riconoscimento dello statuto e dell'importanza dell'inconscio nella vita (biologica, personale, sociale) di un individuo. Una posizione di questo tipo dovrebbe infatti dar conto di tutta quella serie di circostanze che lo stesso Searle riconosce non essere ascrivibili a stati coscienti e sulla base dei quali si svolge almeno una buona parte della vita umana.

[31] Si fa comunque notare che, quand'anche si riuscisse a sostenere una posizione di questo tipo, ovvero che esiste un tipo di struttura neurobiologica a cui fanno capo gli stati mentali consci *e* un altro tipo di struttura neurobiologica a cui fa capo l'inconscio, la teoria risultante necessiterebbe di un impegno ontologico deciso e sarebbe comunque scadente rispetto ad altre posizioni, per mere ragioni di esigenze di parsimonia ontologica (Per una trattazione generale del problema della parsimonia ontologica si veda la seconda sezione dell'articolo di Baker, 2013; per una definizione del concetto di "impegno ontologico" si veda, tra gli altri Quine, 1981). A mio parere, una posizione di questo tipo, inoltre, tradurrebbe una certa forma di *dualismo*, forse ancora più problematico di quello cartesiano.

5. Conclusioni

In questo lavoro è stata analizzata la posizione del *naturalismo biologico* proposta da Searle, concentrando l'attenzione sulle conseguenze del *principio di connessione* dallo stesso filosofo formulato per tentare di dare spiegazione di come uno stato intenzionale inconscio intervenga attivamente nel causare il comportamento di un agente, nella misura in cui tale stato venga assunto quale potenziale di espressione di uno stato cosciente. Per condurre tale analisi si è analizzata preliminarmente la sostanza dell'impianto teorico del filosofo statunitense, rispetto alla sua principale centratura sul concetto di coscienza. Alla luce delle argomentazioni opposte alle implicazioni della necessità di dar conto di stati mentali afferenti la dimensione inconscia, si è mostrato primariamente come alcune tesi di tale principio, non chiaramente compendiate da Searle nella sua formulazione, minino gli stessi fondamenti del *naturalismo biologico*, sulla base del quale esso è formulato. Secondo un complementare filo argomentativo, sono state evidenziate, quindi, altre conseguenze deflagranti tratte dallo stesso principio, osservando come esse minino, in realtà, la struttura dell'intero impianto teorico, rendendolo contraddittorio. Da ultimo, si è notato come anche possibili tentativi *extrema ratio* di salvare la teoria si dimostrino fallimentari e in ogni caso estremamente problematici o poco efficacemente e verosimilmente sostenibili.

A margine di tali considerazioni, vorrei far notare come l'intera esposizione della teoria di Searle sia particolarmente affetta da una certa vaghezza e soprattutto sia afflitta da tutte quelle e medesime problematiche che egli pensava di poter superare nel suo intento propositivo: tutte quelle apparenti contraddizioni e quelle difficoltà che egli riteneva essere frutto, per lo più terminologico, di retaggi derivanti dal pensiero di filosofi precedenti. A tal proposito, *una tantum*, si può evidenziare la seguente riflessione del filosofo

statunitense, da lui proposta esplicitamente quale giustificazione dell'asserita soluzione, da parte della propria teoria, dell'erronea assunzione rispetto al problema *riduzione*: «Se ho la sensazione di essere cosciente, allora sono cosciente. Posso ingannarmi in tutti i modi possibili sui contenuti dei miei stati coscienti, ma non posso ingannarmi sulla loro stessa esistenza» (*ivi*, p. 111)[32].

A fronte di tale affermazione, che dà autorevolezza e sostanza, secondo Searle, a uno dei punti chiave del suo *naturalismo biologico* rispetto alla capacità di superare gli errori del passato, pare opportuno contrapporre, a conclusione di questo lavoro, un altrettanto autorevole passaggio filosofico:

> Ma se ci fosse un non so quale ingannatore, quanto mai potente ed astuto, che si dia da fare ad ingannarmi sempre? Ebbene, nel caso lui mi inganni allora non c'è alcun dubbio che esisto anch'io [...] Io esisto, è certo; ma fino a quando? Finché penso, di certo; ché se mai cessassi di pensare, potrebbe darsi che con ciò stesso cessassi interamente di esistere. [...] Così mi rendo conto che la conoscenza di me stesso non ha niente a che fare con quanto io posso cogliere con l'immaginazione [...] *Sed quid igitur sum? Res cogitans.* (Descartes, 2010, pp. 41–47)[33].

[32] Si veda anche la precedente nota n. 8.

[33] Corsivi e ritrasposizioni del testo originale latino miei. Rispetto a quanto già osservato nella precedente nota 1, va notato che lo stesso Cartesio accenna alla possibilità di unione delle due *res*. Si cfr., nel merito, la lettera a Regius del gennaio 1642 e la lettera a Elisabetta del 28 giugno 1643 ({Citation}). In quest'ultima, in particolare, Cartesio nota che è possibile concepire l'unione di anima e corpo «che ognuno prova sempre in se medesimo senza filosofare, e cioè che è una persona sola», pur conoscendone la distinzione, che deriva dalle «meditazioni» (si cfr. la trad. it. in Descartes, 1986, p. 530). A questo proposito, vale inoltre la pena di citare l'ottimo lavoro di Cinzia Ferrini (2015) laddove, tra le molte posizioni teoriche interessanti, viene appunto notato che «l'unione di anima razionale e corpo organico nella 'carne' di ogni uomo, come "nozione" che troviamo in noi stessi, non contraddice il dualismo metafisico di *res cogitans* e *res extensa* [...] tale unione costituisce la qualità propriamente umana del soggetto

Del resto, come lo stesso Searle, a onore di verità, fa un poco laconicamente notare al termine delle riflessioni esposte al capitolo 9 del volume *La mente,* la conclusione che egli fornisce sul concetto di inconscio non lo soddisfa appieno. D'altra parte, come egli afferma, fino a quel momento non era riuscito a concepirne una migliore (Searle, 2004, p. 230).

Bibliografia

Adams, C, Tannery, P. (a cura di) (1899), *Œuvres de Descartes*, Vol. III, *Correspondance*, Léopold Cerf, Paris.

Amoretti, M.C. (2011), *La mente fuori dal corpo: Prospettive esternaliste in relazione al mentale*, Franco Angeli, Milano.

Anton, C. (2006), *Dreamless Sleep and the Whole of Human Life: An Ontological Exposition*, in *Human Studies*, 29 (2), pp. 181–202.

Aristotele, *L'anima. Testo greco a fronte*, tr. it., Bompiani, Milano 2001.

Id., *Metafisica*, tr. it., Bompiani, Milano 2000.

Baker, A. (2013), *Simplicity*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2013, disponibile alla pagina web http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/simplicity/.

Barcaro, R. (2009), *Quando Muore L'Uomo. La Morte Cerebrale Nel Recente Dibattito Internazionale*, Museopolis Press, Napoli.

Chalmers, D. J. (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press.

---

composto concreto: l'identità e integrità del corpo come intero, e non mera addizione di parti, che è dotato di *mens*, rende l'essere umano realmente e sostanzialmente *una persona*, in quanto vi coincidono mente incarnata e corpo mentalizzato» (*ivi*, pp. 142-143).

Id. (a cura di) (2002), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press.

Churchland, P. S. (2014), *L'io come cervello*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2015.

Davidson, D. (1970), *Mental Events*, in Foster, Swanson (a cura di) (2002), pp. 79–101.

Descartes, R. (1641), *Meditazioni metafisiche*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2010.

Id. (1986), *Opere filosofiche*, tr. it., a cura di E. Garin, Vol. II, Laterza, Roma Bari 1986.

Feigl, H. (1958), *The 'Mental' and the 'Physical'*, in "Minnesota Studies in the Philosophy of Science", 2, pp. 370–497.

Ferrini, C. (2015), *L'invenzione di Cartesio. La disembodied mind negli studi contemporanei: eredità o mito?*, Edizioni Università di Trieste, Trieste.

Fodor J.A. (1989), *Making Mind Matter More*, in *Philosophical Topics*, 17(1), pp. 59–79.

Fodor, J.A., Lepore, E. (1994), *What is the Connection Principle?*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(4), pp. 837–45.

Foster, L., Swanson, J. W. (a cura di) (1970), *Experience and Theory*, Humanities Press.

Freud, S. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. III.

Id. (1914), *Ricordare, ripetere, rielaborare*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VII.

Id. (1922), *L'Io e l'Es*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IX.

Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.

Fucile, M. (2008), *Prospettive naturalistiche nella filosofia della mente*, in S. Gensini, Rainone (a cura di) (2008), pp. 351–363.

Gensini, S., Rainone, A. (a cura di) (2008), *La mente. Tradizioni filosofiche, prospettive scientifiche, paradigmi contemporanei*,

Carocci, Roma.

Johnstone, H.W.J. (1976), *Sleep and Death*, in *The Monist*, 59(2), pp. 218–233.

Kim, J. (2002), *The Many Problems of Mental Causation (Excerpt)*, in Chalmers, D. J. (a cura di) (2002).

Lau, J., Deutsch, M. (2016), *Externalism About Mental Content*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2016, disponibile alla pagina web https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/content-externalism/.

Lowe, E.J. (2006), *Non-Cartesian Substance Dualism and the Problem of Mental Causation*, in *Erkenntnis*, 65(1), pp. 5–23.

McGinn C. (1999), *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*, Basic Books, New York [NY].

MCLaughlin, B., Bennett, K. (2014), *Supervenience*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2014, disponibile alla pagina webhttp://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/supervenience

Place, U.T. (1956), *Is Consciousness a Brain Process?*, in *British Journal of Psychology*, 47(1), pp. 44–50.

Popper, K.R., Eccles, J.C. (1977), *L'io e il suo cervello*, tr. it., vol. I, Armando, Roma 1981.

Quine, W.V.O. (1981), *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge.

Ramsey, W. (2013), *Eliminative Materialism*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2013, disponibile alla pagina web http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/materialism-eliminative/.

Robinson, H. (2016), *Dualism*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2016, disponibile alla pagina web http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/dualism/.

Searle, J.R. (1980), *Minds, Brains, and Programs*, in *Behavioral and Brain Sciences*, 3, pp. 417–457.

Id. (1983), *Intentionality: an essay on the philosophy of mind*, Cambridge university press, Cambridge.
Id. (1992), *The Rediscovery of the Mind*, The MIT Press, Cambridge London.
Id. (1993), *Consciousness, attention and the Connection Principle*, in *Behavioral and Brain Sciences*, 16(1), pp. 198–203.
Id. (1994), *The Connection Principle and the Ontology of the Unconscious: A Reply to Fodor and Lepore*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(4), pp. 847–855.
Id. (1995), *Consciousness, the Brain and the Connection Principle: A Reply*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 55(1), pp. 217–232.
Id. (2004), *La mente*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2005.
Smart, J. J. C. (1959), *Sensations and Brain Processes*, in *Philosophical Review*, 68 (April), pp. 141–56.
Smith, B. (2013), *Internalism and Externalism in the Philosophy of Mind and Language*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
Wilson, R. (2017), *Externalism and Internalism in the Philosophy of Mind*, in *Oxford Bibliographies*.

Abstract

The consequences of the notion of Unconscious in Searle's Biological Naturalism

In this paper I analyze the theory of biological naturalism proposed by John R. Searle in the volume *Mind. A brief introduction.* A preliminary examination will focus on the modalities through which Searle, criticizing the positions of previous philosophers, defines the concept of consciousness as a fundamental moment for overcoming the apparent dualistic mind-body contradiction. It will therefore be

shown how the introduction of the analysis of the unconscious states and of the related *connection principle* involve the opening of evident flaws in his whole theoretical system. By proposing three different topics I will show the contradictions within his basic theory.

Keywords: mind, unconscious, consciousness, philosophy, connection principle

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 5 – L'inconscio scientifico - Giugno 2018
DOI: 10.19226/073

L'inconscio non è disposizionale

Francesco Napolitano

L'inconscio è la vera realtà psichica.
Sigmund Freud

Poco più di un decennio fa, ho avuto l'onore di contribuire con numerosi lemmi e in cordata con illustri colleghi a una prestigiosa enciclopedia dei saperi neurologico, psichiatrico, psicologico e psicoanalitico (Barale *et al.* 2007). Impresa non da poco, se si considera la sua ambizione di porsi come esaustiva, oltre che multidisciplinare. A cose fatte e a primo vagito editoriale emesso, un attento collega, Giovanni De Renzis, mi ha fatto notare un eclatante omissis sotto forma della mancanza di un lemma, un buco nero al centro di quella galassia lessicale concertata, frutto evidente di uno scotoma in massa dell'intero comitato psicoanalitico. Perché è vero, non è poi così improbabile che in un'opera di vaste proporzioni possa sfuggire qualche minutaglia, ma è altrettanto vero che non è questo il caso, qui la faccenda è davvero marchiana, qui non può che trattarsi del freudiano *oblio tendenzioso*, alias rimozione, vista l'assoluta rilevanza del latitante. Non si tratta infatti di un lemma qualsiasi, uno di quei termini che poco aggiungono e nulla tolgono alla compattezza dell'inventario linguistico, ma del rappresentante freudiano per antonomasia, del biglietto da visita del Maestro viennese, il segnaposto della rivoluzione psicoanalitica, la sua neologia più blasonata e più pervasiva di sempre. Si tratta nientemeno che di Sua Maestà il lemma *Inconscio*, momentaneamente irreperibile – e non solo in

enciclopedie dedicate, lo vedremo. *Nihil novi sub solem*. Mi è capitato di sentire dalla viva voce del direttore di questa nostra rivista il racconto della estemporanea ricerca di un titolo per il battesimo della rivista allora *in pectore*. Seduti a un bar – così il racconto – Fabrizio Palombi propone a Felice Cimatti come titolo *L'inconscio*. L'altro replica che il titolo è bello ma certamente inflazionato, cosa c'è di più scontato per una rivista di psicoanalisi! Sorpresa: una rapida carrellata in rete non tarda a mostrare che le cose stanno altrimenti, che nessuna rivista orbitante negli intorni più o meno lassi della psicoanalisi risulta portatrice in prima linea di questo autentico vessillo freudiano. Se questo è un sintomo, e tutto depone a favore, sarebbe necessario interpretarlo. Non sono, almeno così credo, un senile *laudator temporis acti* ma, devo dirlo, viviamo tempi di grande regressione scientifica, una vera e propria controriforma del sapere, che alla novecentesca strega faustiana ha sostituito di nuovo quella dei Sabba in voga qualche secolo prima. In groppa a una scopa elettronica, mallevadrice di un radioso progresso all'insegna di una non meglio argomentata *evidence based science*, celebra il trionfo resistenziale della egolatria.

Di recente, a testimonianza di questa controriforma e a firma di un noto analista, è stato pubblicato un libro il cui titolo in italiano suona così: *Cosa prova il cervello* (Solms, 2002). Più o meno – è lecito supporre – le stesse cose che di fronte all'opera d'arte prova... l'occhio, o durante l'orgasmo prova... il genitale. Lo sapremo in dettaglio dalla *evidence based science* per eccellenza, il *neuro-imaging*, che ci darà la mappa dettagliata del traffico di rappresentazioni mobilitato di volta in volta dall'arte e dal coito. Quante sono – le si conti perché non si dà scienza senza quantità – da quali circuiti vengono, a quali circuiti vanno e quale è la loro *dunamis*, il loro carburante: serotoninergico, adrenergico, colinergico o che altro? Se per caso l'*evidence* dovesse mostrare che il consumo di ossigeno nei pressi del giro sopramarginale è lo stesso quando l'occhio e il genitale

sono impegnati nei rispettivi compiti, non esiteremmo a trarne le debite conclusioni. Molto freudiane, tra l'altro: l'arte è eros. All'epoca, Meynert & Co. ritenevano che la popolazione totale di neuroni corticali si aggirasse attorno ai 600 milioni, che ciascun neurone fosse occupato da una e una sola rappresentazione, che molti neuroni dovessero di necessità essere vuoti per poterne ospitare di nuove, sicché, presto fatto, ecco il tetto delle nostre prestazioni psichiche, ecco il computo del numero massimo di parole che possiamo tesaurizzare: 600 milioni, non una di più (Greenberg, 1997, Young, 1990). E se per babelefilica perversione ci apprestassimo a mettere mano all'improbabile accaparramento della nostra ennesima competenza linguistica, per assurdo sforando anche di poco i suddetti 600, dovremo rassegnarci a sgombrare dallo stipo lessicale qualcosa del vecchio a favore di qualcosa del nuovo. Come contrappeso a questo riduzionismo eliminativo e a questo localizzazionismo tanto *naïve* che neppure Franz Joseph Gall in persona avrebbe avuto il coraggio di sponsorizzare senza arrossire, voglio citare un altro titolo che a tempo debito fu avanguardia di una denuncia in anteprima della barbarie attuale. Eccolo: *The New Phrenology* (Uttal, 2001), dove la nuova frenologia è quella attuale e consiste appunto dei risultati del *neuro-imaging*. Devo dire che il paragone qui adombrato tra la controriforma oggi in corso e quello che agli inizi dell'Ottocento fu il tentativo galliano – non di controriforma ma di riforma del sapere psicologico – mi sembra vagamente offensivo nei confronti della organologia, il cui nobile ancestrale, la fisiognomia, recava eredità di un penetrante e antichissimo filosofema greco, questo sì davvero *evidence based*. Suona così: *ex eikos ethos*, dall'aspetto il carattere, una implicazione epistemica che orienta inconsapevolmente la nostra prassi relazionale comunque e dovunque, anche se e quando siamo convinti sostenitori del fatto che l'abito non fa il monaco e meno che mai lo fanno le *bosses*. L'inconscio plasma i nostri lineamenti, ebbe a suggerire *en passant* Freud. Tornando a noi, la critica alla attuale *new*

phrenology la si può compendiare in una breve storiella. Un uomo segue un film in tv, la tv si rompe, l'uomo chiama un tecnico, il tecnico sostituisce un chip, la tv funziona di nuovo e l'uomo, guardando il chip, esclama: "Ah, ecco dove era il film!".

In un'epoca in cui la rete era fuori portata anche della più sfrenata fantasia paranoidea, come stesse navigando al computer Freud riusciva a essere aggiornato quasi in tempo reale sulle più importanti scoperte neurologiche che si andavano profilando nel vecchio continente (Gauchet, Swain, 1997) – il solo o quasi a produrne. E da progressista e *conquistador* quale era, condivideva quelle avanguardie scientifiche nonostante fossero quasi tutte e quasi sempre in rotta di collisione con l'establishment accademico e religioso, essendo i due ambienti gemellati e chiusi a doppia mandata da un conservatorismo a oltranza. Per dirla tutta e meglio, non c'era pronunciamento scientifico formalmente avallato dall'accademia che non dovesse esibire l'anteprima di un canonico *imprimatur* dell'autorità religiosa – in mancanza, il blasfemo *pronunciante* sarebbe stato rapidamente espunto dai ranghi paludati da tocco e toga. A conferma, si pensi che come guardiano della fede poteva capitare che alle riunioni scientifiche presenziasse un poliziotto (Broca, 2004). Del resto, non a caso quella universitaria e quella episcopale si chiamano entrambe *cattedra*. È difficile oggi realizzare a pieno quanto dirompenti fossero all'epoca quelle scoperte neurologiche. Mi riferisco in particolare alla scoperta delle localizzazioni cerebrali a opera di Gustav Fritsch, Eduard Hitzig e David Ferrier che, sul volgere della fine dell'Ottocento, avevano generalizzato a tutto il cervello la scoperta inaugurale del centro motorio del linguaggio, messa a segno da Pierre-Paul Broca negli anni '60 del medesimo secolo (Clarke, Jacyna, 1987). L'organo dell'anima, il cervello, risultava pieno zeppo di centri motori, sensitivi e sensoriali, che l'elettricità si mostrava ben capace di eccitare, candidandosi così a soppiantare i vetusti spiriti animali di cartesiana memoria. Altra cosa da quel cervello equipotenziale che per decenni

era stato il cavallo di battaglia di Marie-Jean-Pierre Flourens. Costui, cartesiano di ferro e credente d'acciaio, allievo di Georges Cuvier, aveva tenuto a lungo la cattedra parigina di anatomia comparata fornendo anche importanti contributi alla conoscenza delle funzioni cerebrali. Ma quanto a localizzazionismo, dopo un breve flirt ne era diventato un feroce e pervicace avversario, considerandolo confutato in via definitiva dai propri esperimenti, mentre in realtà a volerlo confutare a ogni costo erano solo i suoi pregiudizi teologici. Pretesa confutazione empirica: esperimenti infinite volte reiterati, consistenti in sezioni radiali *top-down* del cervello di piccioni, avrebbero dimostrato l'indebolimento collettivo e solidale di tutte le funzioni cerebrali, smentendone così la dipendenza privilegiata da questa o quella area. Ma per contro, pregiudizio teologico conclamato: appellandosi alla autorità di Descartes, Flourens afferma che la differenza tra spirito e corpo risiede nel fatto che il corpo è divisibile e lo spirito no, come risulta dall'evidenza secondo cui «je connais et conçois fort clairement que je suis une chose absolument une et entière» (Flourens, 2004, p. 85). Un *individuo*, insomma. In realtà il caput di tutta questa faccenda, che oggi può suonare buffa ma che all'epoca era pericolosamente seria, è nell'aristotelico *De generatione* – fulcro del futuro tomismo radicale – là dove lo Stagirita afferma che muore solo ciò che è divisibile (Aristotele, *Della generazione e della corruzione*). E dunque, se le funzioni dell'anima fossero assegnate ciascuna a una *parte* del cervello, l'anima stessa risulterebbe divisibile e perciò mortale. Anatema!

«L'Io è anzitutto un'entità corporea, non è soltanto un'entità superficiale, ma anche la proiezione di una superficie. Volendo cercare una analogia anatomica la cosa migliore è identificarlo con l'"homunculus" del cervello degli anatomici, il quale si trova nella corteccia cerebrale a testa in giù, con i piedi protesi verso l'alto, mentre guarda all'indietro e reca a sinistra, come è noto, la zona del linguaggio» (Freud, 1922, p. 489). Questo il localizzazionismo

esclusivamente neurologico di Freud, il suo pieno accoglimento di quelle dirompenti scoperte di fine secolo. Ripeto: localizzazionismo *esclusivamente neurologico*. Perché sbaglierebbe di grosso chi, dal passo citato, volesse dedurre l'esistenza di una fantomatica tesi freudiana secondo cui il film egoico è depositato nei chip del solco frontoparietale. Freud non la pensava affatto così, quanto a faccende psichiche era e sempre restò anti-localizzazionista, meglio ancora, uno che sa come si fa a tenere ben distinte fisiologia e psicologia, pena il rischio di devastanti confusioni filosofiche, come quelle che correrebbe l'improvvido botanico cui saltasse l'uzzolo di classificare le piante in endogene, graminacee, aromatiche, ornamentali e patate – eloquente paragone di Jackson (1932, vol. 2, p. 71). In un famoso passo del 1891, acme della neurologia freudiana e balbettio della imminente psicoanalisi, Freud lancia appunto un allerta contro questa confusione, e lo fa chiedendo retoricamente se non sia una fallacia di reificazione il salto logico consistente nell'attribuire alla terminazione di una fibra nervosa, che lungo tutto il suo decorso è stata nulla più di una entità fisiologica soggetta a nulla più che a modificazioni fisiologiche, attribuirle – dicevo – una improvvisa qualità psichica sotto forma di rappresentazione depositata in un *ganglio* (Freud, 1891, p. 77). Si tratterebbe di transustanziazione. Sarebbe come sostenere che la musica di una ciaccona è nel ponticello del violino. Perciò, fibra, elettricità e ponticello da una parte, rappresentazione, memoria e ciaccona dall'altra. Potrebbe sembrare che Freud corra il rischio così di diventare un officiante clandestino del dualismo cartesiano. No. La sua è solo una decidua posizione parallelista di importazione jacksoniana, pronta a cedere il passo a una sorta di definitivo monismo anomalo, una qualche versione, debole o forte che sia, di ciò che oggi si chiamerebbe *supervenience* (Kim, 1998, Smith, 1999). Nel *corpus* della teoria psicoanalitica l'omino che penzola a testa in giù ovviamente c'è – e come potrebbe essere altrimenti? – ma non conta nulla. A contare sono invece pulsione, rimozione, difesa, sogno,

transfert e così via, tutte cose che sarebbero ugualmente in gioco e nei medesimi termini anche se l'omino stesse a testa in su, con i piedi protesi verso il basso, mentre guarda in avanti e reca a destra la zona del linguaggio. Sotto questo aspetto, non si può che essere *funzionalisti* a oltranza, allineati a una veneranda tradizione che spazia da Aristotele a Hilary Putnam e che considera il substrato materiale della funzione una sua condizione necessaria ma non sufficiente (per il funzionalismo di Aristotele e il suo rapporto con il funzionalismo di Putnam cfr. Burnyeat, 1992). Come caso esemplare, si pensi alla teoria aristotelica della collera: è «forma calata nella materia» (Aristotele, *Dell'anima*, p. 466), un ribollire del sangue attorno al cuore la cui espressione psichica è il desiderio di vendetta ma, mentre non c'è desiderio di vendetta senza bollori del sangue, ci sono bollori del sangue senza desiderio di vendetta. Per inciso e tornando per un attimo agli anatemi, sembra che l'opzione parallelista prevalente nei paesi anglosassoni da Herbert Spencer in poi abbia avuto, è vero, varie determinanti, tra le quali una però è di natura cautelare: se lo psichico decorre in parallelo al fisico, tra i due non può esserci né interferenza né nesso causale, e così l'anima può tranquillamente restarsene immortale e l'autorità ecclesiastica tranquillamente restarsene con le mani in mano (Reed, 1997).

Il lemma mancante, il termine *inconscio* – una lacaniana *mancanza a essere* – rimanda all'omonimo testo freudiano, un caposaldo metapsicologico chiamato a formalizzare i concetti di rappresentazione di cosa e rappresentazione di parola nello stesso tempo piegandoli alla clinica, che risulta qui più che mai contigua alla teoria (Freud, 1915). Questi concetti risalgono alla afasiologia del 1891, ma è agevole reperirne antichissimi ancestrali. Per esempio in Platone, dove afferma che l'animo umano ospita un pittore che ritrae le cose e uno scrittore che le descrive (Platone, 1974, vol. 1, pp. 618-619). Ancora di più in Aristotele, che distingue tra *phanthasia aisthetike* e *phanthasia logistike* (*Dell'anima*), antesignane di rappresentazione di cosa e di parola.

Anzi, Aristotele precorre di millenni quello stesso concetto di rappresentazione che nell'Ottocento giungerà a Freud *via* Jackson. La sua definizione di *phantasma*, termine che sta per *rappresentazione* e la cui radice *pha* rimanda alla luce, al fenomeno e dunque alla visione, è infatti: *aisthesis tis asthenes*, una percezione debole in assenza dell'oggetto (Aristotele, *Retorica*, p. 369). Identica definizione in Jackson: la rappresentazione è una *faint image*. E identica in Freud, che ci insegna anche come, se quella *image* da *faint* dovesse sventuratamente farsi *strong*, l'oggetto assente diventerebbe presente e la percezione diventerebbe allucinazione. Nel 1915 siamo nel cuore della prima topica, la tripartizione Inconscio/Preconscio/Coscienza. Freud introdusse la seconda topica, Es/Io/Superio, non per sostituire ma per integrare la prima, con vantaggi vari, primo fra tutti la trasformazione del conflitto intrasistemico in conflitto intersistemico: se in precedenza i duellanti, forza e controforza, erano costretti a darsele nello stesso *topos*, l'inconscio, ora potevano battagliare nei distinti *topoi* di due contrapposti fronti, l'Io e l'Es. L'incrocio delle due topiche consente a Laplanche (1981, p. 197) un interessante rilievo: l'Es risulta spopolato di rappresentazioni e popolato di affetti, un vero e proprio calderone ribollente, mentre l'Inconscio risulta popolato di rappresentazioni e spopolato di affetti – *de iure* agli affetti è interdetto il domicilio inconscio, mentre è consentito *de facto*. Fra poco mi soffermerò su questa spinosa faccenda, l'improbabile anaffettività dell'inconscio. Intanto, mi preme ricordare che la prima topica è patria di un simbolo nato per contiguità spazio temporale a un evento traumatico, un simbolo individuale e ontogenetico che si contrappone ad altro e successivo simbolo universale e filogenetico. Quest'ultimo, che dovrebbe avere le sue buone credenziali solo in circostanziate e sporadiche applicazioni dell'interpretazione onirica e lì dovrebbe restare confinato, diventò rapidamente pervasivo a opera di Wilhelm Stekel e fu indebitamente foraggiato da Freud – ma questa è una mia solitaria opinione – anche in vista di una sorta di concorrenza

con altri incombenti simboli universali, quelli archetipi del dissidente Jung. Fino a diventare in seguito quella vulgata da rotocalco che dei bastoni fa membro virile e delle borse vagina.

Torniamo al lemma mancante. A sentire Freud, il riferimento del sintagma nominale *inconscio* concerne qualcosa di concreto e esteso nello spazio, né più né meno come una sedia. O meglio, è la psiche *in toto* a essere estesa né più né meno come una sedia, e a nulla sapere di questa sua estensione (Freud, 1938, p. 566). È un punto, questo, che merita particolare attenzione. Nomi e descrizioni possono infatti non avere alcun referente estensionale, come non ne ha il calvo re di Francia di russelliana memoria (Russell, 1905). E come tali possono porre problemi alla logica, revocando in dubbio il principio di bivalenza e rinfocolando spinosi problemi concernenti la natura *de re* o *de dicto* della negazione (Silvestrini, 1979). È per questo motivo che logica e matematica pretendono esistenza e unicità di ciò di cui parlano i loro enunciati (Bencivenga, 1976) – e per lo stesso motivo l'intuizionismo brouweriano condanna la dimostrazione indiretta, il *modus tollendo*: la sola deduzione di una assurdità da una premessa non garantisce l'esistenza di un bel niente. Ricordo brevemente l'argomentazione di Russell: valga il principio di bivalenza – ogni enunciato è vero o falso – e si consideri l'enunciato *il re di Francia è calvo*; poiché il re di Francia non esiste, l'enunciato è falso, ma d'altro canto la sua negazione mica è vera, come imporrebbe la bivalenza, perché suona così: *il re di Francia non è calvo*, il che presuppone di nuovo che il re di Francia sia vivo, vegeto e capellone; e dunque, o si rinuncia al principio di bivalenza o si accettano presupposti di esistenza dei referenti, a titolo di vincolo affinché si possa assegnare uno dei due valori di verità agli enunciati. Ricordo anche che la negazione *de dicto*, o *sensu composito*, genera sapori nominalisti, perché la negazione è premessa all'intero enunciato e ciò che nega è dunque nulla più di una formula verbale, esempio: *non è vero che l'inconscio è disposizionale*. La negazione *de re*, o *sensu diviso*, sa

invece di realismo, perché è premessa non all'enunciato ma alla copula, come accade nel mio titolo: *l'inconscio non è disposizionale*. Ciò che in questo caso si nega non è un enunciato ma una proprietà. Una ulteriore variante della negazione, che ha un suo ruolo nella sillogistica aristotelica, si spinge ancora oltre e pone il *non* dopo la copula, così: *l'inconscio è non disposizionale* (Kneale, Kneale, 1972). Questioni che possono sembrare di lana caprina, ma tali non sono. Freud discute i vari modi di negare nel caso Schreber (Freud, 1910), dove potrebbero essere determinanti le differenze tra: *non è vero che io amo lui*, *io non amo lui* e *io amo non lui*. Ma a dispetto dell'importanza dei presupposti d'esistenza, ovviamente non siamo succubi di ciò che, in mancanza di meglio, chiamerei l'ontologia concreta della sedia, e perciò tutti incliniamo a ritenere che, sebbene Pegaso non esista e neppure esistano i centauri, gli enunciati *Pegaso è un cavallo alato* e *Chirone è un centauro* possano sensatamente dirsi veri. E tuttavia, l'inconscio non possiamo considerarlo né un centauro né un cavallo alato, vale la pena di ribadirlo col massimo vigore in tempi segnati dalla presa resistenziale sull'immaginario collettivo di quello strano ibrido costituito da *L'uomo senza inconscio* (Recalcati, 2010). Dite cose digeribili e avrete successo – ammoniva Freud. Si potrebbe obbiettare che, se non possiamo considerare l'inconscio un centauro, neppure possiamo considerarlo una sedia. Ebbene, se la sedia ha una struttura, e certamente ha una struttura, l'accostamento non è poi così bizzarro, perché anche l'inconscio ha una struttura. O meglio, l'inconscio *è* una struttura. Senza contare che a una persona arguta come Lacan non sarebbe forse dispiaciuto l'enunciato *l'inconscio è una sedia*.

Dopo questa digressione in territori alieni, cerco di agguantare l'argomento che mi sta a cuore da un altro versante. Il presupposto della tesi secondo cui l'uomo di oggi è senza inconscio è un'altra tesi, quella secondo cui l'inconscio è dell'ordine dell'evento. Parlo di *uomo di oggi* perché non condivido il termine *post-moderno* e meno che

mai *ipermoderno*, che mi sembrano parenti di una post-verità votata al derealismo e imparentata a una certa, rampante post-psicoanalisi (Ferraris, 2017). Dunque, se è vero che l'inconscio è dell'ordine dell'evento, è anche vero che l'evento è dell'ordine del contingente, vale a dire: gli eventi possono accadere o non accadere, essere o non essere, e in quest'ottica appunto c'è chi sostiene che oggi l'inconscio non è. Ieri, ai tempi di Berggasse 19 o di Rue de Lille 5, l'inconscio era. Domani, non sappiamo, ma confidiamo che da centauro possa di nuovo farsi sedia. Tra le varie versioni filosofiche che hanno teorizzato nei secoli i rapporti tra le quattro modalità, la più persuasiva mi sembra la seguente. L'impossibile è il contraddittorio del possibile, e il possibile si biforca in due sottoinsiemi, disgiuntamente esclusivi e congiuntamente esaustivi, il necessario e il contingente. Il contingente è ciò che può essere o può non essere, l'abbiamo appena visto a proposito di evento, mentre il necessario lo si definisce come ciò che è e non può non essere. Va da sé che ciò che è necessario è anche possibile, perché *ab esse ad posse valet consequentia* (Kneale, Kneale, 1962). La modalità dell'inconscio è quella del necessario, almeno secondo Freud. Le ragioni sono elencate nel primo dei sette capitoli del già citato testo freudiano del 1915, dal titolo *La giustificazione dell'inconscio*.

Disposizionale è un predicato affascinante, ma da prendere con cautela, come un potenziale veleno per un altro predicato altrettanto affascinante, quello di esistenza. Perché, per certi versi, ciò che è disposizionale potrebbe non esistere né ora né mai, restando per sempre sequestrato nel mondo dei *possibilia*. All'incirca come un evento, che potrebbe appunto non verificarsi mai. Come non bastasse, i termini disposizionali si esprimono mediante controfattuali, e perciò gli enunciati che li definiscono corrono tutti il rischio, senza opportuna profilassi, di risultare banalmente veri per falsità dell'antecedente. *Ex falso sequitur quodlibet*. L'esempio canonico è il termine disposizionale *solubile*: solubile è una sostanza che *se fosse messa in*

acqua si scioglierebbe. Non mettetecela e il controfattuale è valido (Pizzi, 1978). Come contrappeso a queste difficoltà, la proiettabilità di un predicato in un controfattuale (Goodman, 1954) resta forse il metodo più efficace per distinguere tra un enunciato universale contingente, dell'ordine dell'evento, e un enunciato universale nomotetico, dell'ordine del necessario. Se il predicato è proiettabile nel controfattuale, l'enunciato è legge, altrimenti no. Esempio: sebbene universale, l'enunciato *tutti gli esseri umani in questa sala sono italiani* non è una legge, perché il predicato *essere italiano* non è proiettabile nel controfattuale: *se un essere umano entrasse in questa sala sarebbe italiano*. Potrebbe essere francese. Mentre d'altra parte è una legge l'enunciato: *tutti gli esseri umani in questa sala hanno un peso*, perché il predicato *avere un peso* è proiettabile: un qualunque essere umano che entrasse in questa sala avrebbe necessariamente un peso. E – insisto – avrebbe necessariamente anche un inconscio che, lo sanno tutti, pesa più della coscienza, come una sedia pesa più di un centauro. Ma voglio ora accennare come, nel corso dell'Ottocento, il *disposizionale* si sia costituito come *estrema ratio* per negare dignità ontologica all'inconscio, e come abbia surrettiziamente infiltrato anche una microarea del pensiero freudiano. A coniare il termine *inconscio*, sotto forma dell'aggettivo *unbewusst*, fu il medico e antropologo tedesco Ernst Platner nella seconda metà del Settecento (Palaia, 2013, p. 16). Da allora, il termine dilagò nei più disparati campi del sapere, dalla filosofia alla letteratura, dall'arte alla neonata neurologia, campo quest'ultimo in cui assunse tratti che vanno dall'estremo mistico a quello positivista, con varie ibridazioni intermedie. Come esempio di perfetta ibridazione, si pensi al *grande Fechner*, da un lato dedito al logaritmo psicofisico della sensazione, dall'altro all'anima della notte e alla anatomia degli angeli. E come esempio di fondamentalismo positivista, si pensi ai più accaniti avversari dell'inconscio, non tanto a chi rifiutava il concetto stesso di inconscio ritenendolo auto-contraddittorio, quanto a chi l'accettava, ma solo a patto di

considerarlo *disposizionale*, alias *cerebrale* (Gauchet, 1994). Il loro inconscio consisteva cioè nella semplice capacità del sistema nervoso di generare eventi – sottolineo: eventi – che, prima di varcare la soglia della coscienza, sono psichici solo in senso potenziale, vale a dire sono di natura fisiologica – laddove punto saliente della rivoluzione freudiana era stata l'ascrizione di piena attualità psichica all'inconscio. Questa la negata dignità ontologica all'inconscio per mano del *disposizionale*.

Fa perciò uno strano effetto scoprire che nella metapsicologia è nascosta una microteoria disposizionale, seppure circoscritta ai soli affetti e più o meno smentita dallo stesso Freud (Napolitano, 2016). All'incirca suona così: a rimozione avvenuta, la rappresentazione continua a godere della sua attualità nell'inconscio, continua a esistere effettivamente come tale, mentre l'affetto si dilegua svaporando in pura potenzialità e diventando una semplice disposizione in attesa di future reviviscenze coscienti – l'*Affekt* come evento! Dunque a rigore non ci sono affetti inconsci, sebbene – aggiunge prontamente Freud – l'espressione *affetti inconsci* resti ineccepibile (Freud, 1915, p. 61). Questa aggiunta non fa che ribadire quanto Freud ha già affermato, vale a dire la legittimità di parlare di affetti inconsci se ci si limita esclusivamente alla clinica. Ma a che titolo può considerarsi ineccepibile un enunciato che la teoria denuncia come falso? E ammesso che lo si possa considerare falso nel cantuccio teorico del nostro pensiero ma vero nel cantuccio clinico, perché questa rotta di collisione fra una teoria ostativa e una clinica lassista? Sul versante della teoria militano varie ragioni. La più banale, devo dirlo, ha l'aspetto di un vuoto nominalismo: i *sentimenti* – come qui con opinabile intercambiabilità di termini Freud chiama gli affetti – devono per forza essere *sentiti*, altrimenti che sentimenti sono (*ivi*, p. 60)! Altre ragioni hanno tuttavia la loro importanza. Ad esempio, la necessità di aggirare lo spinoso problema di come possano i *quanta*, per antonomasia incarnati negli affetti, trasformarsi in *qualia*. Ma

soprattutto un'altra e più vincolante necessità imposta dal modello teorico della rimozione, secondo cui un *Affekt* sganciato dal supporto della sua *Vorstellung* non sopravvive come tale, a meno di trovarne subito una sostitutiva, quasi fosse un virus e la *Vorstellung* una cellula ospite. In mancanza, picco entropico dell'affetto, sua degradazione in angoscia e immediata ricerca di un legame ad altra rappresentazione, esattamente come accade nella trasformazione dell'isteria d'angoscia in fobia. Tuttavia, per quanto pregnanti possano essere queste ragioni teoriche, quelle che militano sul versante della clinica lo sono molto di più. Perché l'amore di Lucy per il suo datore di lavoro, l'amore di Elisabeth per il cognato, quello di Schreber per Flechsig, o più in genere le passioni ben vive e vegete che da sempre vediamo insediate nel transfert dei nostri pazienti, che per parte loro di quelle passioni nulla sanno e meno che mai vogliono saperne, tutto questo turbolento e denegato mondo affettivo è davvero impossibile concepirlo come evanescente disposizione o, per dirla con il riduttivo termine freudiano, come un semplice *spunto*: «[...] dopo la rimozione la rappresentazione inconscia continua a sussistere come struttura reale nel sistema *Inc*, mentre all'affetto inconscio corrisponde, in quella stessa sede, solo una potenzialità, uno spunto che non ha potuto dispiegarsi» (*ivi*, p. 61). È invece un mondo provvisto di attualità e spessore pari a quelli delle condomine *Vorstellungen*. A dispetto del rigore e a costo di qualche contraddizione, anche Freud sembra pensarla così: «Tuttavia, nel sistema *Inc* ci possono essere benissimo delle strutture affettive che, al pari di altre strutture, diventano coscienti» (*ibidem*).

È all'intersezione tra filosofia e psicoanalisi che vorrei alla fine situare il concetto di inconscio non disposizionale. Non è questione di filosofia della psicoanalisi, formula che rinvierebbe a una metateoria filosofica della teoria psicoanalitica. E meno che mai, inutile dirlo, di psicoanalisi della filosofia, quella diversione della clinica che conobbe un meritato *boom* all'epoca del *movimento*, con il suo repertorio di

pionieristiche patografie depositate nelle *Minute*, dove possiamo apprendere come i *Ditirambi di Dioniso* siano derivati dalla lattazione della mamma di Nietzsche. La congiunzione *filosofia e psicoanalisi* perimetra invece un'area comune ai due saperi, implicitamente riconoscendo alla psicoanalisi una natura in parte filosofica. Non nel senso lato in cui ogni impresa conoscitiva cade comunque nel dominio filosofico, ma in un senso più specifico. Possiamo apprezzarlo tornando ancora una volta, l'ultima, là dove Freud introduce il punto di vista topico, nel capitolo secondo de *L'inconscio*, dal titolo *I diversi significati dell'inconscio e il punto di vista topico* (1915, p. 55). Perché questa introduzione è dirompente anche in terra filosofica, se si considera il decreto kantiano che espelle la psicologia dal novero delle scienze con la seguente motivazione: si dà scienza solo di ciò che è esteso nello spazio e la psiche non lo è, perché la sua unica dimensione è il tempo. Pronunciamento che risuona in Kant come una duplice ecolalia cartesiana, la prima in termini di psiche come *res inextensa*, la seconda in termini di psiche come coscienza, visto che il tempo, con tutto il suo corteo di indessicali – *adesso*, *ieri*, *domani* – è *dépendance* esclusiva della coscienza riflessiva, come lo è del resto ogni attività psichica seriale, prototipo di quel linguaggio che fa dell'uomo il solo mammifero indessicale e perciò il solo capace di dire *io* e *qui*. Dunque, l'introduzione da parte di Freud della topica psichica come documento per eccellenza di una rivoluzione che è, sì, psicoanalitica, ma nello stesso tempo anche filosofica, volta a smantellare l'*Ancien Règime* cartesiano e, sotto questo specifico aspetto, anche il riverbero dell'*Ancient* cartesiano nel *Nouveau* kantiano. La si riassume così: allo stesso titolo di un qualsiasi altro apparato, a partire dai grandi apparati organici per finire alla *animata anatome* dello *Sprache Apparatus*, la psiche è estesa, tanto che lo stesso spazio fisico può dirsene esito proiettivo più di quanto possa dirsi categoria a-priori dell'umana *aisthesis*. E *a fortiori* è dunque esteso anche l'inconscio, come attestano la sua natura topica, non

disposizionale ma effettiva, non contingente ma necessaria, e infine non evenemenziale.

Bibliografia

Aristotele, *Della generazione e della corruzione*, tr. it., in *Opere*, vol. 2, Laterza, Roma-Bari 1973.

Id., *Dell'anima*, tr. it., in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1973, vol. 2.

Id., *Retorica*, tr. it., in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1973, vol. 4.

Barale, F. et al. (2007), *Psiche, Dizionario storico di psicologia, psichiatria, psicoanalisi, neuroscienze*, Einaudi, Torino, vol. 2.

Bencivenga, E. (1976), *Le logiche libere*, Boringhieri, Torino.

Bonomi, A. (1978), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano.

Broca, P. (2004), *Écrits sur l'aphasie (1861-1869)*, L'Harmattan, Paris.

Burnyeat, M. F. (1992), *Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?*, in Nussbaum, Rorty (a cura di) (1992).

Clarke, E., Jacyna, L.S. (1987), *Nineteenth-Century Origins of Neuroscientific Concepts*, University of California Press.

Ferraris, M. (2017), *Postverità e altri enigmi*, il Mulino, Bologna.

Flourens P. (2004), *Examen de la phrénologie*, L'Harmattan, Paris.

Freud S. (1891), *L'interpretazione delle afasie*, Quodlibet, Macerata 2010.

Id. (1910), *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritta autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)*, in Id., (1967-1980), vol. VI.

Id. (1915), *L'inconscio*, in Id., (1967-1980), vol. VIII.

Id. (1922), *L'Io e l'Es*, in Id. (1967-1980), vol. IX.

Id. (1938), *Risultati, idee, problemi*, in Id., (1967-1980), vol. XI.

Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.

Gauchet, M. (1992), *L'inconscio cerebrale*, tr. it., Il melangolo, Genova 1994.

Gauchet, M, Swain G (1997), *Le vrai Charcot, Les chemins imprévus de l'inconscient*, Calmann-Lévy.

Goodman, N. (1954), *Fatti, ipotesi e previsioni*, tr. it., Laterza, Roma 1985.

Greenberg, V. D. (1997), *Freud and his Aphasia Book*, Cornell University Press.

Jackson, J. H. (1932), *Selected Writings of John Hughlings Jackson*, Hodder and Stoughton, Taylor, J. ed., London, vol. 2.

Kim, J. (1998), *Philosophy of Mind*, Westview Press.

Kneale, W.C., Kneale, M. (1962), *Storia della logica*, tr. it., Einaudi, Torino 1972.

Laplanche, J. (1981), *Problematiche IV, L'inconscio e l'Es*, tr. it., La Biblioteca, Milano 2001.

Napolitano, F. (2016), *Indifferenza versus estraniamento: divagazioni e problemi*, in *Notes per la psicoanalisi*, n. 7.

Nussbaum, M.C., Rorty, A. O. (a cura di) (1992), *Essays on Aristotle De Anima*, Clarendon Press.

Palaia, R. (2013), *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, Olschki, Firenze.

Pizzi, C. (1978), *Leggi di natura, modalità, ipotesi, la logica del ragionamento controfattuale*, Feltrinelli, Milano.

Recalcati M. (2010), *L'uomo senza inconscio*, Cortina, Milano.

Reed, E. S. (1997), *From Soul to Mind*, Yale University Press.

Russell, B. (1905), *Sulla denotazione,* tr. it. in Bonomi (1978).

Silvestrini, D. (1979), *Individui e mondi possibili*, Feltrinelli, Milano.

Smith, L. D. (1999), *Freud's Philosophy of the Unconscious*, Kluwer Academic Press.

Solms, M. (2002), *Cosa prova il cervello*, tr. it., Astrolabio, Roma 2017.
Uttal, W. (2001), *The New Phrenology, the Limits of Localizing Cognitive Processes in the Brain*, The MIT Press.
Young, R. (1990), *Mind, Brain and Adaptation in the Nineteenth Century*, Oxford University Press.

Abstract
The Unconscious is not Dispositional

Two current psychoanalytical approaches tend to reduce or to appreciably modify the meaning and the theoretical role of the unconscious. According to the first one, close to the neurosciences, the unconscious is a sub-semantic *procedure* – an heir to what in the Nineteenth Century would surely have been called *cerebral unconscious.* According to the second one, the unconscious is a contingent event, absent from today's man. On the basis of logical, philosophical and metapsychological considerations, the Author believes both approaches are incompatible with Freudian thinking, and considers the unconscious actually existing as a necessary component of the *extended* psyche.

Keywords: Unconscious, Dispositional, Referent, Contingency, Necessity.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 5 – L'inconscio scientifico - Giugno 2018
DOI: 10.19226/074

Theodor Lipps, l'inconscio psicologico e l'empatia

Ivan Rotella

> In Lipps ho riscontrato i principi delle mie idee formulati chiaramente, forse più di quanto avrei desiderato [...]. Anche nei particolari c'è una corrispondenza assai stretta.
>
> Sigmund Freud

Il concetto fondamentale della produzione lippsiana, insieme a quello di empatia [*Einfühlung*], è sicuramente il concetto di inconscio [*Unbewusst*]. Uno dei numerosi critici di Lipps, Johannes Volkelt, sottolineando lo stretto legame tra empatia e inconscio, finisce per collocare l'empatia lippsiana a metà strada tra l'inconscio freudiano e l'apriorismo kantiano (Volkelt, 1926, p. 182). Anche un autore come Theodor Vischer, influenzato da Lipps e a sua volta operante un'influenza significativa su Freud, descrive l'opera lippsiana usando espressioni quali «empatizzare inconscio dell'anima» (Vischer, 1898, p. 313).

Un'indagine sul concetto di inconscio in Lipps deve sicuramente prendere spunto da due pubblicazioni particolarmente rappresentative della sua riflessione intorno a questa nozione, la prima, *Il concetto di inconscio in psicologia* (Lipps, 1896) e, la seconda, *Fatti fondamentali della vita psichica* (Id., 1883). In realtà, nel caso dei *Fatti fondamentali*, opera che lo ha reso noto ai suoi contemporanei e che gli è valsa l'abilitazione alla cattedra di filosofia di Bonn, bisogna

restringere il campo d'indagine al solo capitolo settimo *Delle eccitazioni psichiche inconsce* (*ivi*, pp. 125-150). Entrambe queste opere, inoltre, sono state lette e studiate da Freud e l'hanno indubbiamente influenzato nella sua successiva riformulazione in chiave psicoanalitica. Nel caso dei *Fatti fondamentali*, una copia di quest'opera si trova tutt'ora presso il *Freud Museum* di Londra e porta i segni di lettura e le note a margine dello stesso Freud. Nel caso de *Il concetto di inconscio in psicologia*, è lo stesso Freud a citarlo, con tanto di riferimento bibliografico, all'interno de *L'interpretazione dei sogni* (Freud, 1899-1900, p. 556). Al di là dell'importanza che questi due testi hanno avuto per lo sviluppo della riflessione freudiana, si tratta ora di soffermarsi sul loro contenuto, sul ruolo giocato dal concetto di inconscio all'interno della produzione lippsiana ed, eventualmente, di abbozzare un'ipotesi sul rapporto che questo concetto intrattiene con quello di empatia.

1. L'inconscio psicologico e il compito della psicologia in Lipps

Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie è stato presentato al terzo congresso internazionale di psicologia, tenutosi nel 1896 a Monaco di Baviera, dove Lipps da un paio d'anni non soltanto era titolare della cattedra di "Filosofia sistematica", succedendo a Carl Stumpf, ma, soprattutto, aveva fondato, nel 1895, la *Psychologische Verein*: una sorta di laboratorio psicologico che tentava di svincolare la psicologia tanto dalla filosofia, come accadeva già a Lipsia con il laboratorio fondato da Wundt nel 1879, quanto dalla fisiologia, seguendo in ciò una tendenza generale di quegli anni nell'attribuire agli studi psicologici una loro autonomia di ricerca e di insegnamento rispetto alle comuni origini filosofiche. In questo quadro, quindi, dato anche il ruolo di "padrone di casa" a Monaco, l'importanza stessa del congresso e la novità rappresentata dal gruppo che ruotava intorno

allo *Psychologische Verein*, la relazione di Lipps ebbe una certa eco, non necessariamente e non sempre entusiastica, ma comunque tale da arrivare fino a Vienna ed essere accolta, lì sì con entusiasmo, da Sigmund Freud, che proprio in quegli anni metteva a fuoco il suo concetto di inconscio.

Il congresso del 1896 dunque rappresentò effettivamente per Lipps una cassa di risonanza notevole e ciò, sia in ragione dell'importanza e dell'effettivo riscontro che quel congresso ebbe nel contesto europeo, sia anche in ragione dell'alto livello degli studiosi che vi presero parte, tra i quali occorre ricordare Carl Stumpf, che aprì la prima sessione, Paul Flechsig, direttore della clinica psichiatrica di Lipsia e medico del famoso *Caso Schreber*, August Forel, Sigmund Exner, Hermann Ebbinghaus, Pierre Janet, Franz Brentano, Oswald Külpe, Sante De Sanctis e molti altri (AA. VV. 1897).

L'intervento di Lipps si apre con quella che Freud definirà, un paio di anni dopo, una «vigorosa asserzione» [*kräftigen Worten*] (Freud, 1899-1900, p. 556), ovvero la tesi secondo cui la questione dell'inconscio in psicologia non sarebbe tanto una questione psicologica tra le altre, quanto, piuttosto, la questione per eccellenza della psicologia. Ancora più importante è forse la prosecuzione dell'asserzione lippsiana: «non ci si può occupare del concetto di inconscio in psicologia senza occuparsi anche, o almeno sfiorare, la questione psicologica più generale dell'essenza e del compito di questa scienza» (Lipps, 1896, p. 1). Secondo Lipps, la psicologia è per sua essenza la scienza della psiche e il suo compito è quello di descrivere e spiegare i fatti psichici. La questione, però, si sposta a questo punto sulla domanda relativa al che cosa sia la psiche: l'errore filosofico per eccellenza, nella prospettiva lippsiana, sarebbe individuabile nell'identificazione di ciò che è psichico con ciò che è cosciente, tagliando così fuori dal concetto di ciò che è psichico tutto ciò che ha a che fare con l'inconscio. In questo caso Lipps non nomina alcun autore, ma non è comunque da escludere un riferimento, velatamente

polemico, nei confronti di Brentano, presente al congresso e, forse, alla tradizione filosofica che intorno a Brentano si andava formando. L'intervento di Lipps prosegue poi con un'asserzione altrettanto vigorosa di quella iniziale, affermando l'impossibilità di mettere in questione l'esistenza stessa di attività psichiche inconsce, già, secondo lui, abbondantemente e scientificamente dimostrate. Anche in questo caso Lipps non indica nomi, sebbene il riferimento, questa volta non polemico, ma anzi decisamente conciliativo, è, con ogni probabilità, a Fechner (1860), altro autore che accomuna Lipps e Freud.

Già all'epoca, infatti, era stata dimostrata l'esistenza di alcune attività che gli esseri umani compiono senza essere coscienti, ma la maggior parte di queste attività aveva sempre più o meno a che fare con la percezione sensoriale, come in Fechner appunto. Per questo motivo, secondo Lipps, molti erano caduti nell'errore di identificare, da una parte, la psicologia con la scienza della coscienza e, dall'altra, la fisiologia con la scienza che si occupa delle restanti attività inconsce, arrivando così ad escludere la possibilità stessa di una psiche inconscia. Ciò che invece lo stesso Lipps vuole sostenere con il suo intervento, è proprio l'esistenza di processi psichici inconsci non fisiologici, ma, appunto, puramente psichici, come rappresentazioni o pensieri.

A questo punto, però, si pone un problema: nel momento in cui un essere umano fa esperienza di un pensiero o una rappresentazione inconscia, proprio per la natura inconscia di quel pensiero o di quella rappresentazione, non ne ha alcun sentore, né, appunto, alcuna consapevolezza, ovvero, nel momento in cui le esperisce, in prima persona, quel pensiero o quella rappresentazione inconscia per quell'essere umano semplicemente non esistono. A questo problema, secondo Lipps, è possibile ovviare attraverso una «analisi» [*bei der "Analyse"*], ovvero attraverso un'indagine che muovendo a ritroso

[*nachträglich*][1] sia in grado di dimostrare, a posteriori, l'esistenza e l'attività di pensieri e rappresentazioni inconsce, o quanto meno, ne permetta il passaggio dal piano inconscio precedente l'analisi, al piano della coscienza in cui verrebbero a trovarsi in conseguenza del processo analitico. In tal modo, l'esistenza di pensieri e rappresentazioni inconsce può essere dimostrata solo attraverso la mediazione della coscienza.

La psiche, per Lipps, non coincide con il piano della coscienza, ma è piuttosto la somma di tutto ciò che è conscio insieme a tutto ciò che è inconscio: una psicologia che rinunciasse al concetto di inconscio sarebbe una psicologia monca, in quanto rinuncerebbe a una parte consistente del suo oggetto di studio, ovvero rinuncerebbe a una parte consistente della psiche, divenendo allora per Lipps una psicologia non psicologica, o almeno, non totalmente psicologica, una «non-cosa» oppure un «assurdo» [*Unding*]: «La psicologia non richiederebbe alcun concetto di inconscio, se si ponesse solamente il compito di descrivere i vissuti di coscienza, ma una tale psicologia sarebbe un assurdo» (Lipps, 1896, p. 1).

Bisogna però ancora sottolineare che, per Lipps, non soltanto la psiche è composta tanto da pensieri, rappresentazioni e altri processi psichici coscienti, quanto da pensieri, rappresentazioni e processi psichici inconsci, ma, ancor più radicalmente, che i processi psichici inconsci costituiscono addirittura la gran parte dell'intera vita psichica, che possiedono una sorta di primato ontologico sull'essenza di ciò che è possibile definire psichico, tanto che una rappresentazione può «diventare cosciente, oppure rimanere inconscia» (*ivi*, p. 2), ma non essere cosciente di per se stessa e, quindi, prima di diventare cosciente è dovuta essere precedentemente e necessariamente, inconscia: la

[1] L'uso di questo termine è presente tanto in Lipps (1896), quanto in Lipps (1883, p. 134). Riporto il termine in quanto quest'ultimo non solo è successivamente utilizzato da Freud, ma diverrà poi un perno del pensiero psicoanalitico lacaniano. Cfr. Palombi (2009).

coscienza si costituisce come forma emergenziale dell'inconscio. Anzi, a questo proposito Lipps propone una metafora molto simile a quella famosa dell'iceberg che, generalmente ed erroneamente, viene attribuita a Freud, con la differenza che al posto dell'iceberg Lipps utilizza delle montagne: «la base generale della vita psichica si manifesta come questo inconscio. La vita psichica [...] è come una catena montuosa inabissata nel mare, dalla cui superficie dell'acqua riaffiorano solo poche alte vette» (*ivi*, p. 13). Si tratti di iceberg o di montagne inabissate il concetto di fondo rimane il medesimo: la vita psichica è costituita in gran parte da processi inconsci, dei quali solo una piccola parte è in grado di affiorare alla coscienza.

Rimane però ancora da capire come una rappresentazione inconscia possa essere condotta, grazie al processo di "analisi", alla coscienza. In questo caso Lipps è costretto a utilizzare argomentazioni relative ai processi della memoria e, contemporaneamente, a ricorrere a una terminologia all'epoca alquanto originale ma che diverrà riconoscibile e di larga diffusione quando verrà adottata da Freud. Lipps parla di «rappresentazioni latenti» [*latente Vorstellungen*] e di «residui mnestici» [*Gedächtnisspur*]: un ricordo latente è un ricordo inconscio che agisce in maniera attiva e concreta nella vita di una persona, esattamente come fa anche un residuo mnestico, infatti, non a caso, i due termini vengono utilizzati da Lipps come sinonimi. A proposito di questi residui mnestici attivi, ma il discorso potrebbe valere per ogni rappresentazione inconscia, Lipps parla di «influssi educativi» [*erzieherischen Einflüssen*], «convincimento generale» [*allgemeine Ueberzeugung*], «mentalità» [*Denkrichtung*], «intenzione» [*Gesinnung*] e tutto ciò che può essere riassunto come «disposizione psichica» [*psychische Disposition*] (*ivi*, p. 10).

In effetti non è semplice descrivere, con un esempio concreto in cosa consista questa disposizione psichica inconscia, difficoltà derivata, nella prospettiva di Lipps, proprio dal fatto che questa disposizione è, per l'appunto, inconscia. Tutto ciò che ha a che fare con l'inconscio

mantiene secondo Lipps un fondo di «indescrivibilità» [*Unbeschreibbares*], o almeno, non può essere descritto sistematicamente con lo stesso linguaggio utilizzato per le descrizioni scientifiche. Eppure, nonostante questa indescrivibilità scientifica di fondo Lipps ribadisce più volte che «il concetto di inconscio così considerato non è né ipotetico né mistico, bensì [...] l'espressione per uno stato di fatto» (*ivi*, p. 12).

L'esclusione dei due campi, quello ipotetico e quello mistico, è rappresentativo della posizione intermedia nella quale Lipps intende collocarsi. Tutti gli autori che hanno affermato l'esistenza di processi psichici inconsci, hanno sempre corso il rischio di essere accusati di avanzare proposte misticheggianti e, naturalmente, Lipps non fa eccezione (Rosa Quiroga, 1953). Per questo, probabilmente, Lipps ribadisce a più riprese la sua distanza dalla metafisica e non nasconde minimamente le sue simpatie laiche (Lipps, 1907), né nella sua intera produzione scientifica cita mai, forse proprio per questi motivi, Schopenhauer o Eduard von Hartmann, se non in chiave polemica. In altri termini, Lipps non cita mai quegli autori che forse per primi e con più forza hanno sostenuto il concetto di inconscio, ma, nel fare ciò, hanno assunto posizioni eccessivamente metafisiche e, agli occhi di Lipps che associa i due termini, misticheggianti. Al contrario, Lipps si richiama generalmente a Hume e Kant, ovvero ad autori che, pur non avendo sostenuto espressamente l'esistenza di processi psichici inconsci, appartengono però a una tradizione di pensiero decisamente più critica, rispetto a Schopenhauer o Eduard von Hartmann, nei confronti della metafisica e, allo stesso tempo, hanno però sostenuto posizioni compatibili con il concetto di inconscio (La Rocca, 2007). In questa specifica occasione del congresso internazionale di psicologia, però, sono totalmente assenti i riferimenti filosofici. Ciò è dovuto, molto probabilmente, a quella volontà di presentare una posizione puramente psicologica, cercando di apparire distante tanto da tentazioni misticheggianti, quanto da tentazioni speculativo-filosofiche.

A questo punto risulta forse più chiaro il motivo per cui Lipps, all'inizio della sua relazione, aveva asserito che la questione dell'inconscio è strettamente intrecciata alla questione relativa all'essenza e al compito della psicologia. L'asserzione dell'esistenza di processi psichici inconsci non può essere sostenuta a partire da argomentazioni paragonabili a quelle delle scienze fisico-matematiche, altrimenti, se così fosse, l'inconscio non sarebbe «indescrivibile». Allo stesso tempo, però, secondo Lipps, non è possibile farne neanche una questione ipotetico-filosofica. L'asserzione relativa all'esistenza di processi psichici inconsci è, per Lipps, un'asserzione puramente psicologica e coinvolge l'essenza e il compito della psicologia proprio in quanto quest'ultima, se vuole essere tale, ovvero una scienza della psiche, deve, secondo lui, rendersi autonoma tanto dalle scienze fisico-matematiche, quanto dalla filosofia. Lipps non avanza esempi concreti a sostegno delle sue tesi, per questo motivo può essere forse opportuno avanzarne uno estraneo al testo lippsiano, ma che possa essere utile per chiarirne il significato. Si prenda in considerazione il caso, molto diffuso all'epoca, di una cecità isterica; se la psicologia adottasse metodi e modelli fisico-matematici, riducendosi così a mera fisiologia, dovrebbe limitarsi a un'asserzione relativa alla sanità o alla patologia dell'apparato visivo e, a prova di questo, addurrebbe il restringersi della pupilla se esposta a una fonte di luce. Un'asserzione di questo tipo non solo non prenderebbe minimamente in considerazione il vissuto psichico della soggettività affetta dalla cecità isterica, non essendo per l'appunto in alcun modo un'asserzione psicologica, ma non sarebbe neanche di alcuna utilità per quella soggettività che, pur venendo a conoscenza della assoluta sanità del proprio apparato visivo, non per questo smetterebbe di soffrire di cecità isterica. Analogamente non sarebbe possibile ricorrere neanche ad asserzioni di tipo mistico-religioso, come potrebbe essere, ad esempio, una spiegazione che riconducesse la cecità isterica all'intervento di una entità maligna o a un peccato commesso dal

soggetto in questione. Un'asserzione di questo tipo, infatti, a differenza di quella scientifico-fisiologica, non solo sarebbe platealmente falsa, ma, rispetto alla precedente, potrebbe essere addirittura controproducente dal punto di vista terapeutico.

È in questo senso che l'inconscio rientra a pieno titolo, nella prospettiva di Lipps, nella sfera della psicologia: una volta esclusa la spiegazione fisiologica o quella metafisica di una cecità isterica, allora diviene necessario ricorrere a una spiegazione di tipo puramente psicologico. Si potrebbe obiettare che una spiegazione di natura psicologica non necessariamente debba coincidere con una spiegazione che fa ricorso al concetto di inconscio, infatti, nel caso della cecità isterica si potrebbe pur sempre ricorrere all'ipotesi che la soggettività in questione stia semplicemente, e coscientemente, fingendo un tale sintomo. Una tale spiegazione, però, non solo non apporterebbe alcun beneficio terapeutico, ma andrebbe anche incontro a una serie di difficoltà relative all'effettivo comportamento dei soggetti affetti da sintomatologie puramente psichiche: non si riuscirebbe a spiegare la presenza effettiva dei sintomi, nel caso della cecità l'indifferenza completa di fronte a qualsiasi immagine, né si spiegherebbe come l'atteggiamento della dissimulazione possa essere mantenuto così fedelmente e così a lungo.

È necessario ricorrere a un tipo di spiegazione differente che, pur essendo puramente psicologica, non passi però attraverso la coscienza e, insieme alla coscienza, riesca ad evitare anche il ricorso a categorie temporali inevitabilmente legate a quest'ultima. In effetti è proprio il tempo ciò che distingue e caratterizza una rappresentazione conscia rispetto a una rappresentazione inconscia, ed è per questo che l'analisi lippsiana viene immediatamente associata ai concetti di «rappresentazioni latenti» e «residui mnestici». Le rappresentazioni coscienti sono rappresentazioni che si presentificano alla coscienza, tanto nel senso che si danno alla coscienza, quanto nel senso che si danno alla coscienza nel presente. Le rappresentazioni inconsce,

invece, sono rappresentazioni passate che, proprio in quanto passate non si presentificano alla coscienza, ma che, nonostante questo, rimangono comunque attive nella vita psichica della soggettività cui appartengono: «le rappresentazioni passate agiscono quindi in me, adesso, senza che queste siano presenti in me, adesso, come rappresentazioni coscienti o attuali» (Lipps, 1896, p. 11). La domanda, a questo punto, si sposta ulteriormente in direzione della questione relativa alla possibilità che una rappresentazione passata possa ugualmente agire nel presente senza però afferire a un piano esperienziale di coscienza. Lipps non offre una vera e propria risposta, così come non l'aveva offerta riguardo alle modalità con cui una tale rappresentazione inconscia poteva essere ricondotta alla coscienza mediante il dispositivo dell'analisi. Eppure, in entrambi i casi, si ha a che fare con quella «disposizione psichica» fatta di «influssi educativi», «convincimenti generali» e «mentalità».

A questo punto, però, prima di procedere a uno sguardo riassuntivo sulle questioni lasciate in sospeso, è necessario retrocedere cronologicamente verso l'altro testo lippsiano in cui più evidente è la problematica relativa all'inconscio e vedere se, attraverso quell'ausilio non sia possibile venire a capo delle questioni lasciate senza risposta nella relazione di Monaco.

2. L'analisi lippsiana intesa come traduzione dall'inconscio alla coscienza

In apertura de *I fatti fondamentali della vita psichica*, Lipps cerca di chiarire immediatamente che con «fatti fondamentali» [*Grundtatsachen*] non intende minimamente affermare che il libro risponda in qualche modo alle domande ultime o alle questioni più alte [*letzte und höchste Fragen*] (Lipps, 1883, p. V), ma, piuttosto, che intende soltanto descrivere alcuni fatti e alcune regolarità della vita

psichica considerate, però, esclusivamente dal punto di vista psicologico, quindi, non ricondotte né a principi metafisici né a questioni di natura fisiologica: «Il punto di vista del libro è psicologico, né metafisico né fisiologico» (*ibidem*). Questo, però, non significa che per Lipps non sia possibile ricondurre un fenomeno psicologico alla sua natura fisiologica, poiché, anzi, dal suo punto di vista, una simile operazione non solo è possibile, ma addirittura auspicabile, tanto che le ricerche di Wundt, che si muovono a suo dire esattamente in questa direzione, sono da considerarsi delle ricerche di grande valore [*wertvoll*] e da non mettere minimamente in discussione. Eppure, nonostante questo riconoscimento nei confronti della psicologia fisiologica, se si vogliono descrivere i fenomeni psichici, esclusivamente dal punto di vista psicologico, facendo quindi della psicologia una vera scienza autonoma, allora è necessario, secondo Lipps, abbandonare il punto di vista fisiologico, nonostante la sua validità scientifica, e quello metafisico, nonostante la sua validità filosofica, concentrandosi, invece, su quei fenomeni psicologici non ulteriormente riducibili, quindi, fondamentali. È in questo senso che bisogna intendere il titolo dell'opera: fatti fondamentali della vita psichica nel senso di quei fatti, quei fenomeni, quelle regolarità psichiche, considerate come non ulteriormente riducibili ad altri piani rispetto a quello puramente psicologico.

Uno degli aspetti principali di questo punto di vista psicologico è proprio la problematica relativa all'inconscio, tanto che Lipps dedica un intero capitolo proprio al tema delle «eccitazioni psichiche inconsce» [*von unbewuusten seelischen Erregungen*]. In questo contesto è possibile rinvenire un esempio concreto di ciò che Lipps intende quando parla di rappresentazioni psichiche inconsce e passate, che hanno però un loro effetto reale e attivo sulla vita psichica presente. Una volta compreso come fa una rappresentazione inconscia ad agire sulla vita psichica, sarà allora possibile comprendere anche

ciò che Lipps intende con "analisi" e chiarire, quindi, i punti lasciati in sospeso dallo scritto del 1896.

L'esempio lippsiano è in se stesso molto semplice, si tratta del caso, estremamente comune, del mancato ascolto di un suono a causa della concentrazione rivolta su un'altra attività. In particolare Lipps parla di «un forte suono di campane, il quale incontra il mio udito mentre sono impegnato» (*ivi*, p. 134). Si potrebbe pensare che la percezione del suono dipenda dal suo volume, ovvero, dal volume del suono delle campane. In realtà, Lipps specifica immediatamente che «è necessario distinguere l'uno dall'altro, l'attenzione dall'intensità dello stimolo nella sua modalità di azione» (*ivi*, p. 135). Tenendo distinti stimolo organico e attenzione prestata allo stimolo organico, potrebbe però ancora sembrare che il problema in questione abbia a che fare più con sensazioni inconsce che non, invece, con rappresentazioni inconsce. In realtà, capita spesso che pur essendo estremamente concentrati in una data attività, per esempio lo studio, e pur non sentendo minimamente il suono di una campana, o la voce di un'altra persona, si sospenda comunque quell'attività per il sopraggiunto arrivo di una rappresentazione psichica, per esempio la rappresentazione dell'essere in ritardo. Inoltre, capita spesso che questa rappresentazione di ritardo sopraggiunga esattamente pochi istanti dopo il suono delle campane, suono che comunque non si era percepito coscientemente e che non si ha memoria di aver percepito. Eppure, nonostante il suono sia stato effettivamente una sensazione inconscia, ha comunque prodotto una corrispondente rappresentazione inconscia, quella, cioè, dell'essere in ritardo e questa, infine, causa l'interruzione dell'attività di studio alla quale si era dedicata l'attenzione che aveva a sua volta determinato il mancato ascolto delle campane. In altri termini, il suono «non aveva raggiunto solo il mio orecchio, ma anche la mia psiche» (*ivi*, p. 131), intendendo con questa espressione, ovviamente, il lato inconscio della psiche.

Con questo esempio si chiariscono contemporaneamente le due questioni lasciate in sospeso dallo scritto del 1896, ovvero come sia possibile che una rappresentazione inconscia possa avere un effetto sulla vita psichica nonostante il suo carattere inconscio e, come sia possibile ricondurre una rappresentazione inconscia alla coscienza. Che una rappresentazione inconscia possa agire nonostante il suo essere inconscio, è dato dal fatto che se così non fosse, la rappresentazione del ritardo non avrebbe interrotto l'attività di studio. Relativamente all'altra questione, invece, la "prova" che sia possibile ricondurre alla coscienza una rappresentazione inconscia, risiede nel fatto che, una volta interrotta l'attività su cui si era concentrati, e analizzando retrospettivamente [*nachträglich*] tutto il processo, è possibile avere coscienza tanto del fatto di non aver effettivamente udito alcun suono nel passato, quanto di aver avuto ugualmente una rappresentazione causata da quel suono e rimasta inconscia finché non le si è rivolta l'attenzione interrompendo il precedente lavoro su cui si era concentrati. L'analisi è per Lipps esattamente questo percorso a ritroso a partire dal dato esperienziale della coscienza, l'interruzione del lavoro, verso ciò che ha originato quel dato esperienziale cosciente, la rappresentazione inconscia del ritardo. È per questo motivo che Lipps arriva a sostenere: «noi non affermiamo soltanto l'esistenza di processi psichici inconsci accanto a quelli coscienti, ma sosteniamo molto di più, che i processi psichici inconsci stanno a fondamento di tutti quelli consci e li accompagnano» (*ivi*, p. 149).

Bisogna inoltre aggiungere che, sebbene l'esempio lippsiano riporti il caso di una rappresentazione inconscia che rimane tale solo per pochi istanti, è in ogni caso possibile che una rappresentazione possa rimanere inconscia anche per molto tempo e riaffiorare alla coscienza solo dopo anni, anzi, la maggior parte delle rappresentazioni inconsce, per Lipps, restano tali e non affiorano mai alla coscienza, pur rimanendo comunque attive e producendo degli effetti nella vita psichica presente della soggettività che le possiede, andando a formare

quella catena montuosa rimasta sotto la superficie dell'acqua di cui parlerà nel saggio del 1896. Inoltre, così come è possibile, attraverso l'analisi, far affiorare alla coscienza una rappresentazione inconscia prodottasi nel passato, indipendentemente da quanto lontano sia questo passato, per Lipps è altrettanto possibile che una rappresentazione conscia possa compiere il cammino inverso e divenire, quindi, inconscia. Non è un caso che, per queste circostanze, Lipps utilizzi espressioni come «rimozione» [*Verdrängung*] (*ivi*, p. 130) e «negazione» [*Verneinung*] (1896, p. 10), proprio per descrivere il dinamismo psichico inverso all'analisi.

3. Il meccanismo psichico inconscio dell'empatia lippsiana

Tanto l'empatia quanto l'inconscio lippsiani si sviluppano a partire dallo stesso presupposto metodologico e teoretico e, questo presupposto, è rappresentato dalla "rivoluzione copernicana di Kant", ovvero dal ribaltamento della prospettiva filosofica espresso nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* che, in analogia alla rivoluzione astronomica di Copernico, sposta il centro del processo conoscitivo dall'oggetto del conoscere al soggetto conoscente (Kant, 1781-1787, XII-20). Per quanto riguarda l'empatia, il suo rapporto con la rivoluzione copernicana conduce il concetto lippsiano lontano dalle accezioni più tradizionali e di senso comune a cui oggi si è abituati: non si tratta della capacità di sentire l'altro in uno sfondo intersoggettivo, ma della proiezione di una parte della propria individualità psichica in qualsiasi oggetto percepito e rappresentato dalla soggettività in questione[2]. In questo senso, si può sostenere che,

[2] Sul tema del difficile rapporto di Lipps con l'intersoggettività e il suo permanere in una prospettiva solipsistica, si veda Henckmann (2002, p. 151) «è caratteristico della sua posizione che Lipps definisca "l'altro uomo" come "Io estraneo": l'Altro in linea di principio non è un altro [...]. Questo può essere

non avendo mai a che fare con le cose in loro stesse, ovvero con i noumeni kantiani, ed essendo il mondo fenomenico sempre costruito, almeno parzialmente, dal soggetto, allora, nella prospettiva lippsiana, l'empatia costituisce proprio l'apporto soggettivo all'interno della costruzione del mondo fenomenico.

Se un tale concetto di empatia, per quanto lontano dalle accezioni più tradizionali ed affermate, può apparire comunque in qualche modo di semplice comprensione una volta che lo si sia ricondotto allo sfondo kantiano dal quale sorge, appare tuttavia di più difficile comprensione il ruolo giocato dall'inconscio all'interno di questo quadro teorico. In realtà, questa impressione iniziale svanisce facilmente una volta ricondotta anche la riflessione sull'inconscio alla medesima impostazione kantiano-friesiana.

L'esempio della catena montuosa sommersa nel mare, da cui solo poche vette riescono a superare il pelo dell'acqua, è già rappresentativa di quanto, per Lipps, la coscienza sia solo una piccola parte della psiche individuale. Forse ancora più significativamente, Lipps arriva ad affermare: «L'individuo, al quale appartiene una coscienza [...] non è a sua volta coscienza [...]. L'individuo [*Individuum*] o anima [*Seele*], questo reale cosale [*dies dinglich Reale*] ha coscienza» (1905, p. 19). Che il termine "individuo" sia considerato da Lipps sinonimo del termine "anima" o "psiche" [*Seele*][3], rientra in quella prospettiva psicologico-soggettivistica che contraddistingue la sua riflessione e che gli ha attirato diverse critiche. Che questa psiche individuale abbia una coscienza e non sia una coscienza, ovvero che i

---

definito il fondamento assiomatico della dottrina dell'Altro di Lipps [...] per questo Lipps può dire che a fianco dell'Io primario, immediatamente vissuto, esistono ancora "svariati Io secondari" – "secondari" perché dipendenti nel loro significato dal mio Io».

[3] Nel tedesco odierno pochi utilizzerebbero il termine "Seele" per indicare la psiche, proprio a causa del sostrato metafisico che questo termine porta ancora con sé, ma, all'epoca, tanto Lipps, quanto Freud, ricorrono spesso all'utilizzo di questo termine utilizzandolo nel senso medico-psicologico di "psiche".

termini "psiche" e "coscienza" non vengano considerati da Lipps come sinonimi, rientra in quell'argomentazione sull'inconscio già sviluppata nel 1896. Tutto questo, però, sembra non avere nulla a che fare con la rivoluzione copernicana di Kant e, quindi, con l'empatia. Lipps utilizza l'espressione «questo reale cosale» [*dies dinglich Reale*] per indicare la psiche individuale. Ancora più esplicitamente, scrive: «l'Io-coscienza diviene fenomeno di quell'*Io reale*. Come si vede, la parola Io ha ricevuto con ciò un nuovo senso» (*ibidem*). Si possono considerare quindi come sinonimi "individuo", "psiche", "Io reale" e "Io cosale", da una parte, e "coscienza", "Io-coscienza", "Io fenomenico", dall'altra (Lipps, 1906, p. 6). A questo punto diventa più chiaro il rapporto con la rivoluzione copernicana: così come gli oggetti esterni devono, nella prospettiva kantiano-lippsiana, essere distinti in fenomeni e noumeni, e solo dei primi, kantianamente, è possibile avere conoscenza e, lippsianamente, intrattenere rapporti empatici, in modo analogo, secondo Lipps, è ugualmente necessario distinguere anche all'interno della singola psiche individuale una psiche noumenica e una psiche fenomenica, la prima inconscia e la seconda cosciente. Ciò non significa affatto che ogni singolo individuo possieda due entità psichiche separate, una cosciente e l'altra inconscia, ma, piuttosto, che la singola individualità psichica, come una montagna sommersa, può essere considerata, da un osservatore esterno, nella sua parte inconscia-noumenica, oppure in quella conscia-fenomenica, sebbene all'autosservazione la distinzione rimanga invisibile non potendo una individualità psichica osservare il proprio inconscio senza renderlo inevitabilmente conscio.

Detto ancora in altri termini, l'Io-reale costituisce la psiche individuale nella sua interezza, ed è in sé inconscio, mentre l'Io-fenomenico costituisce una parte di quell'Io-reale, e più precisamente, la parte che è possibile conoscere ed è per questo cosciente.

L'inconscio, a questo punto, diventa il principale elemento costitutivo della psiche e lo diventa proprio grazie all'applicazione della

rivoluzione copernicana di Kant alla psiche individuale: «la sostanzialità dell'Io reale è per noi questo, che in esso abbiamo un primo inconscio psichico [...]. Non c'è nessun concetto dello psichico e nessuna possibile definizione della psicologia, senza questo inconscio psichico» (Lipps, 1896, p. 10).

Solo mantenendo sullo sfondo questo presupposto kantiano comune a empatia e inconscio è possibile intravedere la relazione esistente tra questi due concetti all'interno della riflessione lippsiana. Se la psiche è in sé inconscia e se l'empatia è la proiezione all'esterno della propria psiche individuale, allora, l'empatia sarà anche, nella maggior parte dei casi, una proiezione all'esterno di ciò che è inconscio all'interno e, proprio a causa del fatto che a essere proiettato è qualcosa di originariamente inconscio, diviene anche comprensibile il motivo per cui l'Io cosciente crede, o soggiace all'illusione, che l'elemento empatizzato sia realmente qualcosa che appartiene all'oggetto percepito e con il quale è entrato in relazione empatica. Per utilizzare il paradigmatico esempio lippsiano della collera nella tempesta, il soggetto deve prima provare inconsciamente la collera, poi proiettarla nella tempesta e, infine, percepirla come se appartenesse realmente alla tempesta. Se, al contrario, la soggettività in questione fosse cosciente di proiettare la propria collera nella tempesta, il meccanismo empatico verrebbe interrotto sul nascere, poiché la tempesta rimarrebbe un fenomeno meteorologico privo di qualsiasi caratterizzazione psichica o emozionale, e la collera rimarrebbe una collera propria, senza venir proiettata all'esterno. In altri termini, l'empatia lippsiana funziona esattamente nelle modalità in cui rimane un meccanismo psichico inconscio e, non appena viene ricondotta alla coscienza, smette di essere empatia.

In *Empatia, imitazione interna e sensazioni organiche* Lipps afferma esplicitamente che quando l'imitazione interna, su cui si basa l'empatia, è un'imitazione volontaria, allora «sono ancora molto lontano dall'empatia estetica» (Lipps, 1903, p. 5), al contrario, è solo

quando l'imitazione interna è involontaria che si può parlare di empatia vera e propria: «Essa sarà tanto più involontaria, quanto più sarò dentro al movimento osservato», ovvero quanto più starò empatizzando con la persona che compie il movimento e, allo stesso tempo, «più l'imitazione sarà involontaria, più io sarò internamente dentro al movimento» (*ibidem*). Che un meccanismo psichico possa essere involontario, non significa immediatamente che sia anche inconscio, nel senso che un meccanismo inconscio è sempre anche involontario, mentre, un meccanismo involontario non sempre e non necessariamente è inconscio.

Un anno dopo, in *Weiteres zur "Einfühlung"* (Lipps, 1904), Lipps torna sulla questione dell'imitazione interna, considerandola il «fatto che nessuno può negare» (*ivi*, p. 482) e attribuendole i caratteri di «involontarietà», «automatizzazione» e «istintualità» [*instinktiven*]. Inoltre, proprio al fine di rendere evidente questo carattere involontario dell'imitazione interna, Lipps apporta un esempio che egli stesso definisce come «il più banale» [*das trivialste*] (*ibidem*), ovvero l'esempio dello «sbadiglio» [*Gähnen*], affermando che questo avviene per «suggestione». In effetti, lo sbadiglio mostra chiaramente come l'imitazione possa essere involontaria, ma non ancora inconscia. Quando, dopo aver visto una persona sbadigliare, si risponde allo sbadiglio con un altro sbadiglio, la reazione è talmente involontaria e istintiva che anche se si tenta di opporre resistenza al sopraggiungere del proprio sbadiglio, inevitabilmente lo sbadiglio avrà la meglio, ma, tutto il processo, dalla vista dello sbadiglio altrui allo sbadiglio proprio, con o senza resistenza, avviene comunque su un piano psichico cosciente. Per questo motivo, Lipps è costretto a correggere immediatamente il tiro e ad affermare: «L'empatia non è certamente la stessa cosa dell'istintivo sbadigliare di riflesso, ma si fonda sullo stesso fatto psicologico» (*ivi*, p. 483). Se ci si domanda, allora, cosa distingue l'empatia dall'imitazione dello sbadiglio, la risposta dovrà essere che l'empatia, oltre ad essere involontaria, sarà anche inconscia

in senso psicologico, mentre l'imitazione non è inconscia, ma istintiva e fisiologica, paragonabile al meccanismo che oggi chiamiamo dei neuroni specchio e che Gallese, non a caso, ha paragonato all'imitazione lippsiana (Eagle, Migone, Gallese, 2009, p. 560). Nel caso dello sbadiglio ciò che viene imitato è uno stato fisiologico, come la sonnolenza o, in generale, una scarsa ossigenazione del cervello, mentre, nel caso dell'empatia, ciò che viene imitato è, invece, uno stato puramente psicologico e, secondo Lipps, rappresentazionale. Una rappresentazione, se imitata inconsciamente, è qualcosa che ha molto a che fare con ciò che Lipps aveva definito come «influssi educativi», «convincimento generale», «mentalità» o «disposizione psichica» e che aveva caratterizzato come «indescrivibili» proprio perché inconsci. È per questa natura inconscia dell'empatia che, a differenza dello sbadiglio istintivo con il quale reagiamo alla vista dello sbadiglio altrui, non possediamo purtroppo la capacità universale di empatizzare con chiunque, ma solo con colui che riesce ad attirare la proiezione inconscia della nostra disposizione psichica.

Bibliografia

AA. VV. (1897), *Dritter Internationaler Congress für Psychologie in München vom 4. bis 7. August 1896*, Verlag von J.F. Lehmann, München.

Besoli, S., Manotta, M., Martinelli, R. (a cura di) (2002), *Una «scienza pura della coscienza»: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps*, Quodlibet, Macerata.

Brentano, F. (1874), *La psicologia dal punto di vista empirico*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1997.

Eagle, M.N., Gallese, V., Migone, P. (2009), *Mirron neurons and Mind*, in *Journal of American Psychoanalytic Association*, 57/3, pp. 559-568.

Fechner, T.G. (1860), *Elemente der Psychophysik,* Breitkopf und Härtel Verlag, Leipzig.

Freud, S. (1899-1900), *L'interpretazione dei sogni*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. III.

Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.

Henckmann, W. (2002), *La dottrina dell'Altro in Thedoro Lipps*, in Besoli, Manotta, Martinelli, (a cura di) (2002), pp. 149-170.

Kant, I. (1781-1787), *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2000.

La Rocca, C. (2007), *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, ETS, Pisa.

Lipps, T. (1883), *Grundtatsachen des Seelenlebens*, Cohen&Sohn, Bonn.

Id. (1896), *Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie*, Lehmann Verlag, München.

Id. (1903), *Einfühlung, innere Nachahmung und Organempfindung*, in *Archiv für die gesamte Psychologie*, n. 3, pp. 185-204.

Id. (1904), *Weiteres zur "Einfühlung"*, in *Archiv für Psychologie*, n. 4, pp. 465-519.

Id. (1905), *Le vie della psicologia*, tr. it., in Besoli, Manotta, Martinelli, (a cura di) (2002), pp. 11-30.

Id. (1906), *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 2ª ed.

Id. (1907), *Religion und Zwang*, in Id., Goldschmit, Gutmann (1907), pp. 3-16.

Lipps, T., Goldschmit, F., Gutmann, K. (1907), *Der Kirchenzwang in der Schule. Drei Vorträge*, Georg Müller Verlag, München-Leipzig.

Palombi, F. (2009), *Jacques Lacan*, Roma, Carocci.

Rosa Quiroga, M. (1953), *La estetica psicologica de Lipps como una espece de panteismo laico*, in *Actes du Xlème Congrès International de Philosophie*, vol. X, n. 20-26, Bruxelles, p. 233.
Vischer, T. (1898), *Das Schöne und die Kunst. Vorträge zur Einführung in die Ästhetik*, Cotta Verlag, Stuttgart.
Volkelt, J. (1926), *System der Ästhetik*, Beck, München, 2ª edizione, vol. III.

Abstract

Theodor Lipps, the psychological Unconscious and Empathy.

The essay is divided into three parts. The first of them focuses on the concept of the unconscious of Theodor Lipps, trying to offer a reconstruction as complete as possible. The second part emphasizes and highlights the similarities between Lipps and Freud, in particular starting from the Lippsian work *About Unconscious psychic Excitations*, read and studied by Freud. The third part deals with the relation between unconscioaus and empathy, highlighting the purely psychological and therefore not universalizable character of lippsian empathy.

Keywords: Lipps, Freud, Unconscious, Empathy, Psychoanalysis

Inconsci

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 5 – L'inconscio scientifico - Giugno 2018
DOI: 10.19226/075

Il perché del labirinto, il perché della barbarie.
Ricognizione e proposte del pensiero di Cornelius Castoriadis

Lucia Arcuri

Militante, economista, psicanalista, filosofo: quattro attività che hanno segnato la vita e soprattutto il percorso teorico di Cornelius Castoriadis. Il suo pensiero, ingiustamente rimasto in ombra forse perché avvertito come frammentario e fluttuante, è stato per troppo tempo preso in considerazione sul versante esclusivamente politico. Così facendo e non considerando i successivi e più maturi sviluppi si è elisa, in alcuni casi, la possibilità di intravedere l'idea di un sistema soggiacente che non ha, tuttavia, nessuna pretesa di ordine e stabilità. La metafora del magma, ben si presterebbe a icona di una prolifica produzione che sarebbe proficuo studiare quasi in maniera stratigrafica. Appare senz'altro utile, nell'indagine, rivolgerci a due termini che riteniamo indichino icasticamente i poli attorno a cui far gravitare la complessa interpretazione del mondo castoriadisiano: il labirinto e la barbarie. Guardando all'esperienza dell'autore, queste due parole, fanno da spartiacque fra due periodi particolarmente significativi: il primo è quello della militanza in *Socialisme ou Barbarie*, dal 1949 al 1967 insieme a Lefort, il secondo denota la riflessione che ha inizio a partire dagli anni '80 e terminerà solo con la morte dell'autore. Fino ad ora, il nome di Castoriadis è stato legato, nella maggior parte dei casi, alla suddetta rivista, il cui titolo non è

casuale. Di solito lo si ricollega all'espressione coniata in *La crisi della socialdemocrazia* da Rosa Luxemburg. Secondo Ian Angus (2011), in opposizione a quanto afferma Michael Löwy (2014), l'espressione attribuita dalla Luxemburg ad Engels, apparterrebbe in realtà a Kautsky che nel *programma di Erfurt* illustra il bivio davanti a cui si troverebbe la società capitalista e le due possibili alternative: il socialismo o la barbarie. In *Les Carrefours du Labyrinthe II*, Castoriadis afferma altresì di aver spesso associato il termine barbarie ad una poesia di Kavafis (1961, p. 86) in cui si preannuncia l'arrivo dei barbari alla frontiera. La scena che si profila, potrebbe essere quella raffigurata nella tela *i romani della decadenza* di Thomas Couture. La conclamata invasione, preannunciante soprusi e violenza, si conclude in una situazione addirittura deludente per la popolazione che sperava in un cambiamento. La barbarie è solitamente ciò che sta al capo opposto della civiltà ed in qualche modo la minaccia. Non è affatto necessario, tuttavia, collocarla in un futuro che ci viene incontro a grandi passi o tra popolazioni esotiche poiché, dai primordi, perennemente ci accompagna in desideri e pulsioni che mal si conciliano con la società o allorquando il "germe sociale" si insinua in maniera coatta nelle nostre vite. Il labirinto, invece, rappresenterebbe, secondo l'autore, una metafora più vicina al pensiero e all'uomo attuale rispetto all'immagine platonica della caverna, poiché:

> Pensare non è uscire dalla caverna, né sostituire l'incertezza delle ombre con i contorni decisi delle cose stesse (o) il chiarore vacillante di una fiamma con la luce del Sole vero. Si tratta di entrare nel labirinto, più esattamente far essere ed apparire un labirinto laddove si sarebbe potuti restare "stesi tra i fiori, col viso rivolto al cielo" (Rilke, *Immer wieder*). Significa perdersi in gallerie che noi scaviamo instancabilmente, girare in cerchio in fondo ad un vicolo cieco il cui accesso si è richiuso dietro i nostri passi – finché questa rotazione

> apre, inspiegabilmente delle fessure praticabili nella parete. Sicuramente il mito voleva significare qualcosa di importante nel fare del Labirinto un'opera di Dedalo: un uomo (Castoriadis, 1978, p. 6, trad. mia).

Esiste un brano di Borges, *La casa di Asterione* (Borges, 1949, pp. 99-100), che oltre a riprendere il mito di Teseo e del minotauro, sembra avere il potere di traghettarci *in medias res* in parte di ciò che Castoriadis ha teorizzato. La creatura mitologica del racconto, priva di quella animata solitudine che consiste nell'attesa continua del suo redentore, potrebbe benissimo rivestire i panni della psiche monadica[1]. Tale psiche secondo Castoriadis è il nucleo primario dell'essere umano e del suo mondo; non vi è nulla al di fuori, almeno fino a quando non compare un agente della socializzazione, cioè quello che potremmo considerare alla stregua di un Teseo meno malintenzionato. Nella storia l'eroe irrompe nel cuore del dedalo e uccide la bestia, inerme e pacifica per Borges. Proviamo ad immaginare cosa potrebbe capitare nel caso un agente della socializzazione venisse a contatto con una psiche ignara dell'esistenza della socialità e degli altri. Sicuramente ci sarebbe riluttanza, astio e una sedizione solo apparentemente calmierata. Colui che ha il ruolo di padrone del significato pone fine al predominio della psiche monadica e apre alla socializzazione, ma non senza generare una fase transitoria che Fabio Ciaramelli indica come "fase di lutto". Tale fase, derivante dalla struttura stessa del desiderio smisurato della psiche,

[1] Castoriadis (1986, pp. 40-41), a proposito della monade psichica afferma: «credo che ciò che si ha inizialmente è una sorta di monade psichica asociale e antisociale. Voglio dire con ciò, che la specie umana è una specie mostruosa, inadatta alla vita, sia dal punto di vista psicologico che biologico. Che essa sia biologicamente inadatta alla vita è chiaro. Siamo i soli animali che, per istinto, non sanno distinguere il cibo sano da quello velenoso. Alcuni animali si nutrono di funghi senza averne mangiati di velenosi. Noi, invece, abbiamo dovuto apprendere tutto ciò».

diventa necessaria affinché *nomos* faccia il suo ingresso e si istauri una relazione tra quest'ultimo ed il desiderio, tra la monade e il mondo delle istituzioni (Ciaramelli, 2014). Solitamente a compiere questo gesto d'amore e di violenza insieme, è la madre. Nel corso della vita si fanno avanti altri padroni del significato ossia figure capaci di inculcare nozioni, regole, insegnamenti che aiutano l'individuo a rivestire uno dei ruoli che la società gli chiede di osservare per la convivenza civile. Da un lato la nevrosi e l'isolamento, dall'altra la civiltà, che non scongiura neppure definitivamente una caduta in uno dei suddetti casi. In una certa ottica, perfino la stimata civiltà, la cultura stessa e tutte le istituzioni vengono ad accamparsi come la barbarie ai piedi della psiche individuale. Una delle imprese tentate da Castoriadis è sicuramente quella di cercare di definire la distinzione e assieme l'intricata relazione tra realtà psichica e quella sociale.

> La vera polarità è quella società/ psiche [...] (esse) sono, allo stesso tempo irriducibili l'una all'altra e realmente inseparabili. La società come tale non può produrre anime, l'idea è priva di senso e un'assemblea di anime non produrrà una società ma un incubo di Jerome Borsch. Una assemblea di individui, invece, può produrre una società (per esempio i pellegrini della Mayflower) poiché questi sono già socializzati (altrimenti non esisterebbero neanche biologicamente) (Castoriadis, 1997, p. 318, trad. mia).

In particolare in *Les Carrefours du Labyrinthe II*, Castoriadis si chiede come la psiche, qualcosa di sostanzialmente egocentrico, non soggetta alla ragione e acefala possa essere trasformata dall'azione della società e adeguarsi ad essa (cfr. Castoriadis, 1986, p. 421). Viceversa, nel corso della trattazione si passerà gradualmente ad analizzare l'ambito generale in cui agisce l'umano, ci si chiederà come possa il singolo, quindi anche con l'ausilio della sua psiche, cambiare

la società. Non si deve pensare al rapporto psiche-società come se fosse a senso unico, bensì binario. Anche la psiche ha un effetto sulla suddetta controparte, un suo margine di operabilità e un suo peso specifico che si fa via via più importante con l'effettivo adoperarsi umano. Che si consideri corpo biologico, essere sociale o persona più o meno cosciente, l'individuo è complesso almeno quanto la società in cui è inserito. Lo strumento più adatto a sondare i meandri umani è la psicanalisi; il suo ruolo esorbita il rapporto tra analizzante e analista, ha un riverbero anche a livello societario. La socializzazione non è intesa come un processo che allega conoscenze, idee, norme da seguire ad un nodo psichico capace tuttavia di una vita propria; i suoi effetti si intessono con la psiche. Ciò rende invisa a Castoriadis «la volontaria ignoranza» di alcuni psicanalisti contemporanei nell'omettere la dimensione sociale dall'esistenza umana (cfr. Castoriadis, 1997, pp. 318-319). Il ruolo della psicanalisi – e come vedremo della *paideia* (l'educazione) e della politica – è quello di rappresentare canali privilegiati tramite cui, l'individuo, può raggiungere la propria autonomia, non solo una conoscenza più o meno corretta di sé. Si tratta anche di contribuire a cambiare capillarmente la società in cui è inserito. L'interpretazione, se accettata e lungi dal senso immediato, apre nel paziente la riflessione, la possibilità di modificare diametralmente il rapporto con il proprio inconscio poiché «l'uomo non è dapprima e per cominciare, un *zoon logon echon*, un vivente che possiede il logos, ma un vivente in cui il logos è stato frammentato, i cui pezzi sono messi al servizio di padroni opposti» (Castoriadis, 1990, p. 253, trad. mia). Principali strumenti forniti dalla psicanalisi sono la questione ed il progetto. Con la prima inizia un lavoro di riflessione su se stessi, la seconda si pone lo scopo della trasformazione effettiva e imprevedibile dell'individuo. Il soggetto non è reale o donato, è da farsi e quindi creazione dinamica e continua che avviene mediante l'esercizio della riflessione e della volontà come azione deliberata; impronta, quest'ultima, decisamente

aristotelica. Solo attraverso la rielaborazione del sé l'individuo veste i panni del soggetto e entra nel circolo della creazione sia come soggetto storico che come agente reale della storia (cfr. *ivi*, p. 243).

1. Una duplice sussistenza: immaginazione radicale e immaginazione sociale

L'intera storia è il prodotto dell'immaginario umano, o meglio della bifocalità dell'immaginario radicale, opera prima e, allo stesso tempo, condizione fondante della collettività. A livello del singolo, dobbiamo pensare a tale immaginazione come un flusso incessante ed indissociabile di rappresentazioni che si mischiano, di desideri che strabordano ed affetti che continuamente emergono e si inabissano. Come precisa Nicolas Poirier, l'immaginazione radicale è la condizione trascendentale imprescindibile del pensabile e del rappresentabile e dunque è potere creativo *ex nihilo*, dell'uomo e per l'uomo. Ne risultano immagini, forme, nozioni, concetti e idee che a livello generale permettono la creazione di costellazioni di significati condivisi, la comunicazione, il vivere in società e di cui risulta impossibile ricostruire una esatta genealogia. L'immaginario radicale da un lato presenta forza poietica in grado di condurre la psiche al di fuori del suo labirinto, di creare immagini tramite cui la realtà acquista un senso e di confrontarsi con una realtà extra-psichica, dall'altro rappresenta un serbatoio simbolico, in campo sociale, a cui si può attingere solo se si postula l'esistenza di un immaginario interno, in grado di captarli, decifrarli, capirli, associarli e dissociarli, crearne di nuovi. Nel campo generale l'immaginario gioca il duplice ruolo di immaginario sociale istituente e immaginario sociale istituito. Come spiega Poirier

> Per immaginario istituente, bisogna intendere l'opera di un collettivo umano creatore di significazioni nuove in grado di sconvolgere le forme storiche esistenti, per immaginario istituito, anziché l'opera creatrice stessa (istituente), il suo prodotto (l'istituito)- l'insieme delle istituzioni che incarnano e danno realtà a queste significazioni, che siano materiali (utensili, tecniche, strumenti di potere) o immateriali (linguaggio, norme leggi...) (Poirier, 2018, p. 388, trad. mia).

L'immaginario sociale istituente è una *vis formandi* propria della collettività umana e capace di creare e ridare sempre nuova linfa al tessuto social-storico. Per Bondì, in Castoriadis, il simbolico e l'immaginario devono slegarsi ad un certo punto dal funzionale per far sì che il potere istituente vada avanti e non si coaguli. Il dinamismo è il motore della dialettica istituente/istituito e comporta il continuo ricircolo dei significati, delle interpretazioni, delle funzioni. Nuove significazioni intervengono a scrostare le altre come «creazioni in costante metamorfosi e al contempo condizione stessa delle metamorfosi di senso che orientano le istituzioni» (Bondì, 2014, p. 22). L'immaginario sociale proietta davanti a quello radicale un magma di significati a cui quest'ultimo si adegua nel tempo. L'istituzione della società dà vita a produzioni umane su un piano ontologico chiamato social-storico. Quest'ultimo assurge quasi al ruolo di categoria; è una declinazione dell'immaginario come collettivo anonimo, e porta in seno la coagulazione della società. Come spiega Barcellona «la società è opera dell'uomo, creazione del campo storico sociale, dove è in azione da sempre il potere istituente del collettivo anonimo, dell'umano impersonale» (Barcellona, 1998, p. 315). Creazione storica e società istituita si intersecano sulla base dell'essere umano biologico e tra le parti, seppur idealmente separate, c'è una sottintesa ed ignorata sinergia atta a far muovere il tutto. L'aspetto peculiare della socialità è la creazione di quelle istituzioni che saranno necessarie all' educazione (*paideia*) dell'individuo.

> L'uomo non esiste che dentro e per mezzo di una società di tipo storico. La società come tale è una forma e ogni società data è una forma particolare e anche singolare. La forma implica l'organizzazione, in altri termini, l'ordine (se si preferisce l'ordine/ disordine). Io non tenterei di definire questi termini- forme, organizzazioni, ordine. Tenterei piuttosto di mostrare che, essi acquisiscono un senso non banalmente nuovo nel dominio social-storico e che il confronto di questi sensi con quello che questo (il dominio social- storico) dona a questi termini nella matematica, fisica o biologia, potrebbe rivelarsi benefico per tutte le parti coinvolte (Castoriadis, 1997, p.276, trad. mia).

Tutto ciò ha a che fare con l'ontologia dell'essere umano e collettivo, è inerente al suo rapporto col mondo come creazione in divenire. L'essere e tale rapporto non esistono se non in quanto social-storico. Il mondo contemporaneo deve misurarsi con «la coalescenza di empirico e trascendentale, di fatto e diritto». La domanda sull'essere, è stata sempre perlopiù posta a partire da oggetti a noi prossimi e sulle loro caratteristiche ma, come precisa il filosofo, nessuno ha mai adottato come esempio paradigmatico dell'essere il *Requiem* di Mozart. Invertire la procedura: è questa la semplice e anche alquanto bizzarra proposta castoriadisiana. «Perché non possiamo cominciare ponendo un sogno, un poema, una sinfonia, come istanza paradigmatiche della pienezza dell'essere, e considerando il mondo fisico come un mondo deficiente di essere- al posto di vedere le cose in modo inverso, al posto di vedere nel modo di esistenza immaginario, cioè umano, un modo d'essere deficiente e secondario?» (*ivi*, p. 275, trad. mia); in altre parole, perché non iniziare da un simbolo? Come spiega Bondì, per Castoriadis, ogni oggetto simbolico è trans- oggettivo, in virtù della sua struttura immaginativa, va oltre il vissuto. Tuttavia, tale oggetto può esistere solo nella prassi di un soggetto immaginante, o meglio, costituito

socialmente grazie alla prassi immaginativa (cfr. Bondi, 2014, p. 23). Nessuna spiegazione sarà abbastanza esaudiente da dar conto all'incessante brulicare delle significazioni che si insinuano in noi dall'inizio alla fine delle nostre vite; parimenti non si deve pensare al ruolo umano come quello di un navigatore innocuo o distratto a cui queste significazioni appaiono in successione come pop-up, poiché

> Non sono elementi semantici di natura astratta che il soggetto subirebbe passivamente, ma significati provati (nel duplice senso di messi alla prova e sentiti affettivamente) dai soggetti. Anzi, i significati sociali immaginari sono fatti in tal modo perché questa affezione si produca costantemente. Questa dimensione di prova, di movimento magmatico, affettivo, immaginario e storico-sociale, fa della partecipazione del soggetto alla vita semiotica il motore della creazione istituzionale e del *glissage* l'anima di ogni forma, sempre in metamorfosi grazie alle maglie larghe dell'immaginazione sociale e della percezione semiotica (*ibidem*).

L'immaginazione nel caso del singolo essere umano è l'essenza della sua psiche sotto forma di flusso incessante di rappresentazioni, affetti e desideri. Il dato interessante è che si vede di rado o non si scorge affatto il pensiero logico; gli elementi non sono cuciti l'uno all'altro ed in maniera ragionevole ma c'è *surgissement*, apparizione e mescolanza indissociabile, soprattutto rappresentazioni a-funzionali (cfr. Castoriadis, 1999, p. 117). Gli animali hanno una rappresentazione del mondo funzionale alla loro vita, a differenza degli esseri umani che potrebbero farsi uccidere per una qualsiasi delle passioni tratte dal loro vasto campionario.

> Qual è la funzionalità della gloria? Tutt'al più quella di un nome iscritto su un monumento, esso stesso deperibile. La gloria è il corollario soggettivo di un valore immaginario sociale costituente un polo dell'attività umana, di alcuni di loro, perlomeno, che fa esistere

> un desiderio diretto verso di lei. Cosa sono i differenti affetti umani, in particolare quelli meno banali, quali ad esempio la nostalgia? È una creazione dell'immaginazione radicale della psiche. Se gli esseri umani fossero liberi da questa immaginazione radicale, non potrebbero sopravvivere, non sarebbero sopravvissuti. Questo fiotto (il flusso rappresentativo) non è necessariamente creato né alla logica né alla realtà. Esso è completamente straniero a loro, all'inizio, e i desideri che vi sorgono non spingono il soggetto verso la vita in comune. Uno degli affetti più potenti che vi riscontriamo [...] è, ad esempio, l'odio che si spinge fino al desiderio dell'assassinio. Io dico spesso scherzando che chi non abbia provato, almeno una volta all'anno, il desiderio di morte nei riguardi di un altro, sia gravemente malato e dovrebbe consultare al più presto uno psicanalista. La reazione naturale, quando qualcuno rappresenta per noi un ostacolo, è di sperare che sparisca- e ciò, si sa, può spingersi fino all'atto. Bisogna che questa immaginazione radicale degli esseri umani sia domata, canalizzata, regolata e resa conforme alla vita in società e anche a ciò che chiamiamo realtà. Ciò avviene mediante socializzazione, nel corso della quale essi assorbono l'istituzione della società, le sue significazioni, le interiorizzano, apprendono il linguaggio, la categorizzazione delle cose, ciò che è giusto e ingiusto, ciò che si può fare e ciò che non si può fare, ciò che bisogna adorare e ciò che bisogna odiare. (*ivi*, pp. 117-118, trad. mia).

Le società offrono oggetti e attività su cui gli individui incanalano la propria energia libidica, sancendo il prevalere del piacere della rappresentazione su quello d'organo. In questo Castoriadis è in linea con Freud. Tuttavia non può esistere un pieno controllo dell'immaginario radicale da parte di quello sociale. Ciò, come ha notato Bellusci, porta a due conseguenze: in primo luogo alla persistenza di una negatività irreparabile dovuta al trauma della rottura del nucleo monadico che, in alcuni casi, potrebbe sfociare in aperta violenza dell'individuo verso se stesso o i suoi simili (ovviamente questa ipotesi rema contro ogni presunta bonaria origine degli impulsi

umani). In secondo luogo, l'immaginazione radicale, sfuggendo, riesce ad alterare la controparte rompendo ogni volta una possibile chiusura della società su se stessa. Le società che hanno forti tendenze a chiudersi sono per Castoriadis quelle eteronome; esse «occultano la propria dimensione istituente, riconducendola a fonti extra-sociali: religiose, ideologiche o altro» (Bellusci, 2012, p. 43). Paradossalmente, l'inverso di tali società, ovverosia quelle autonome, son quelle la cui origine si perde nel rapporto mai definibile tra individuo e società, in una spartizione che non sancirà mai una chiara paternità ma che lascia intravedere l'ampio margine di potenziale trasformativo e di attività che l'individuo e le sue significazioni possono avere nel riassetto dell'immaginario societario e dunque nel rimodellamento delle istituzioni a livello ontologico-politico. L'autonomia stessa delle significazioni si regge sull'incapacità di appropriarci della loro origine, il loro potere, invece, nell'inspiegabilità della loro natura. Come spiega De Luca:

> Le attività umane sembrano, infatti, non trovare delle reali cause in micro-configurazioni semiotiche quali la politica o l'economia, al contrario, ciò che accomuna le società, i modi in cui esse si organizzano, gli individui e le significazioni è il fatto di emergere da processi istituenti di creazione che li fanno esistere in quanto tali e che permettono che essi possano assumere consistenza ed effettività, che si strutturino come significazioni individuali e sociali produttrici di norme, condotte e credenze. Gli atti di creazione/ istituzione possono prodursi in virtù della natura stessa delle significazioni, ovvero per il fatto di non reggersi su nient'altro che non sia il loro essere immaginarie, il loro costruirsi negli atti di rappresentazione intesa non come proiezione categoriale ma come l'attività stessa di produzione di forme prime (De Luca, 2014, p. 25).

2. L'autonomia attraverso *paideia* e politica

Il nucleo del discorso sull'autonomia prende le mosse dall'individuo. Castoriadis adotta e ripropone una nuova interpretazione della massima freudiana *Wo es war, soll Ich werden* (dove c'era l'Es, deve subentrare l'Io*)* riconoscendole un più ampio respiro. Il fatto che l'Io debba prendere il posto dell'Es, non indica una eliminazione delle pulsioni o dell'Inconscio stesso, piuttosto il tentativo di prendere una posizione in quanto istanza decisionale rispetto ad esse. Nulla di nuovo, visto che ciò, come ammette l'autore, rappresenta l'intento della riflessione filosofica da venticinque secoli (cfr. Castoriadis, 1998, p. 165). L'idea di Castoriadis, seppure non nuova, non vuole affatto ripercorrere un sentiero già battuto, piuttosto, come spiega Profumi

> Bisogna che Es possa divenire visibile ed esprimersi chiaramente nell'individuo per fare in modo che l'Io riconosca il proprio immaginario e desiderio, mentre l'Io, a sua volta, non deve tentare di dominare l'immaginario, cosa ritenuta impossibile, ma criticarlo grazie ad una riflessione e una scelta su ciò che si ritiene possa passare per l'espressione, l'assunzione, e la rivendicazione attraverso l'azione (Profumi, 2014, p. 15).

In accordo con quanto dice Lacan, l'inconscio rappresenterebbe il discorso dell'Altro anche per Castoriadis ma, appunto per questo, ognuno ha bisogno di attivare le proprie facoltà critiche contro qualcosa di «estraneo che è in me e mi domina, che parla attraverso di me» (Castoriadis, 1998, p. 166). Il soggetto che si sente detto, lo è sempre da qualcuno, quindi come parte di un gioco di rimandi potenzialmente infiniti. In tale visione esso è dominato da un immaginario vissuto come più reale del reale stesso e verso cui manifesterebbe una sorta di impotenza. Alienazione ed eteronomia nascono, a livello individuale, da un immaginario resosi autonomo e

arrogantesi il ruolo di dire al soggetto quale sia la realtà e cosa desiderare. Il conflitto importante, non era, come voleva Freud quello tra pulsioni e realtà, ma quello tra queste due componenti da un lato e l'elaborazione immaginaria interna al soggetto dall'altra, ossia l'immaginazione radicale. L'autonomia consisterebbe nel far subentrare un mio discorso, mediando in maniera ponderata e non despotica con quello dell'altro, esaminandolo senza assorbirlo meccanicamente. Ecco che, la massima freudiana, non va solo ripresa ma addirittura capovolta: «*Wo Ich bin, soll Es auftauchen* (Dove c'era l'Io, Es deve sorgere)» (*ivi*, p. 168). Un soggetto autonomo non è solo un soggetto che si fonda, volta per volta, decidendo, assumendosi interamente il peso delle sue scelte ma anche quello dei suoi desideri, che si sa come desiderante e comprende la portata di ciò. Non si diviene Io, una volta per sempre, sbarazzandosi vittoriosamente dei propri fantasmi ma si tenta di conoscerli, di dominarli o meno, sempre tenendo conto della volontà. (cfr. *ivi*, p. 180). Possono però entrare in gioco due variabili: il fatto che la verità del soggetto non gli appartiene e quello che il discorso dell'altro è ineliminabile; ne risulta che non esisterà un discorso totalmente mio. La verità del soggetto non può non confrontarsi e generarsi se non nel liquido amniotico del social-storico, quindi comporta una ulteriore mediazione: quella tra psiche e società del momento. L' Io autonomo non rappresenta una monade intenta a purificare la sua scorza dal contatto con il mondo esterno, esso è istanza attiva in grado di una rielaborazione continua dei suoi contenuti, è la mobilitazione in funzione delle proprie idee e necessità (cfr. *ivi*, p. 171). Bisogna apportare il proprio contributo personale e creativo al materiale che ereditiamo o viviamo quotidianamente. Nel *continuum* di tale applicazione si erge un'azione inter-soggettiva, svincolata dal peso dell'autoritarismo di presupposti principî o dalla doppia vanità: la boria dell'Io da un lato, e l'inutilità della ribellione a ciò che "è come deve essere". Qualora non sorgesse tale rapporto che potremmo definire, con i suoi crismi e

complessità, simbiontico, non potrebbe darsi la possibilità di una politica libertaria e dunque si dovrebbe scegliere «tra il silenzio e la manipolazione o ci si dovrebbe ridurre alla magra consolazione del "dopo tutto, l'altro farà quel che vorrà"» (*ivi*, p. 172). Abbiamo parlato dell'autonomia in campo psichico, ma esistono altri canali attraverso cui questo percorso può prefigurarsi; uno di questi è la cosiddetta *paideia.* Giornalmente assistiamo alla marginalizzazione dell'educazione e delle sue relative istituzioni. Esanimi discussioni si concentrano su aspetti organizzativo-burocratici e i contenuti dell'insegnamento sono addensati in rigidi programmi o dissolti in nozioni. La ripresa del termine greco, non è casuale ma orientata ad una concettualizzazione del soggetto pedagogico come progetto relazionale, che è in costante movimento verso la liberazione della sua capacità di fare ed agire nel mondo insieme agli altri (cfr. Adami, 2015, p. 72). Il processo educativo è tanto utile quanto pericoloso. Essendo l'uomo un animale onnivoro quanto a conoscenza, potrebbe essere facile preda di indottrinamenti. Oltre a mostrare la funzione e l'utilità delle istituzioni, a trasmettere il rispetto per certe norme e l'*Ethos*, l'educazione stimolerebbe la facoltà critica nell'essere umano, la messa in questione delle stesse istituzioni e fungerebbe da incubatrice per i futuri cittadini. Seconda all'opera di socializzazione della madre, vi è quella- necessaria- da parte degli insegnanti. Questi fanno leva su un tipo particolare di transfert in forma sublimata che deve esser concentrato su un solo oggetto precipuo: il sapere inteso come oggetto sociale. Il piacere che ne deriverebbe, non ricadrebbe sotto il dominio dell'organo o della rappresentazione ma del pensiero. Esiste una specie di "scala del transfert" per psicanalisi, pedagogia e politica, e il risultato deve essere inversamente proporzionale al grado di generalità. Notiamo che più la sfera di interesse ha a che fare con l'ambito collettivo, più il valore del transfert deve approssimarsi allo zero. Nell'infanzia è bene che si abbia un grande investimento di piacere su una persona/ oggetto del piacere per favorire la

socializzazione, nella psicanalisi un transfert non smodato favorirebbe la guarigione del paziente, mentre in politica sarebbe saggio non convogliare nessun affetto particolare verso una sola figura se non si vuole avere come esito il totalitarismo ed il culto della persona (vedi Castoriadis, 1999, p. 259). La proposta educativa castoriadisiana è eversiva e non manca di sottolineare anche il bisogno di rispettare la dignità degli educatori tramite misure governative. Essa ha come fine l'istruzione di un tipo di individuo antropologico nuovo. Si tratta di sponsorizzare e diffondere contenuti che aiutino l'individuo a scrollarsi di dosso il torpore e l'intontimento, l'obbedienza discreta e l'accettazione passiva di valori ed istituzioni per rivestire un *habitus* nuovo, un orientamento pienamente deliberato della propria condotta. Ad una morale imperniata sul codice, deve sostituirsi, in breve, una morale orientata verso l'etica (cfr. Castoriadis,1986, p. 247).

> Solo l'educazione (*paideia*) dei cittadini come tali, può donare un vero contenuto allo spazio pubblico. Ma questa *paideia* non è principalmente una questione di libri e crediti per le scuole. Essa è innanzitutto e prima di tutto la presa di coscienza del fatto che la *polis* siete anche voi, e che il suo destino dipende anche dalla vostra riflessione, dal vostro comportamento e dalle vostre decisioni; in altre parole essa è partecipazione alla vita politica (*ivi*, pp. 368-369, trad. mia).

La politica, terzo ed ultimo campo in cui si dispiegherebbe l'autonomia, consterebbe per Castoriadis di tre spazi primari ripresi dalla tradizione greca, capaci di coniugare l'individuo con la collettività e le sue istituzioni: l'*oikos*, ossia la sfera pubblica e privata, l'*agorà* totalmente pubblica e l'*ecclesia* ossia l'assemblea all'interno di una società democratica. Ogni società si articola intorno ai primi due nuclei e si definisce in base al rapporto che instaura con essi. È tipico

dei regimi totalitari cercare la fusione forzata delle tre sfere mentre, l'unica forma politica in grado di rispettare l'equilibrio fra le parti, è la democrazia. Castoriadis non perde occasione di citare la democrazia ateniese del V secolo, non come esempio – l'adozione di un simile paradigma sarebbe probabilmente impossibile nella modernità – ma come germe, prima testimonianza storica di una forma di governo libertaria (seppur nei suoi limiti) e autoriflessiva. Le odierne democrazie sarebbero, in realtà, delle oligarchie liberali in cui il potere di rappresentanza è divenuto il mezzo più facile, per alcuni gruppi, di gestire la politica del paese e di rendere privata e aperta ai propri interessi particolari la sfera che doveva essere pubblica (cfr. Castoriadis, 1986, pp. 74-77). La prima condizione di esistenza di una società autonoma e dunque democratica, per il filosofo, è il rispetto della sfera pubblica e del suo effettivo essere *ecclesia*, assemblea e ambito di interesse comune e non di pochi. Un esercizio errato e particolare del potere, avrebbe delle conseguenze dannose; a livello organizzativo implicherebbe il controllo sul potere legislativo, esecutivo e giudiziario, nell'ambito sociale si verificherebbe un crescente controllo degli individui a partire dall'educazione, oltre che nel campo dell'informazione. Notiamo che la dinamica del potere potrebbe facilmente spostarsi verso una forma totalitaria, ecco perché la democrazia è anche il più fragile e tragico dei regimi; il discrimine tra le due forme di governo, risulterebbe dalla radicalità del controllo, dall'avanzante sparizione del pubblico e di tutto ciò che esso implica. Nel volume *La solitudine del cittadino globale*, Bauman riprende la distinzione castoriadisiana e dispiega pienamente l'importanza dello spazio dell'agorà come il luogo in cui si manifestava la comunicazione, l'unico in grado di assicurare «un traffico fluido e costante» (Bauman, 1999, tr. it., p. 91). La fluidità dei traffici, aggiungeremo, è dovuta anche alla materia piroclastica delle significazioni immaginarie, alla inarrestabilità con cui il magma avvolge al contempo, il singolo e la società, il cittadino e la collettività, *oikos* ed *ecclesia.* «Senza l'agorà»

specifica il teorico della *Società Liquida* «né la *polis*, né i suoi membri avrebbero potuto conquistare, e tantomeno conservare, la libertà di decidere il significato del proprio bene comune e ciò che doveva essere fatto per raggiungerlo» (*ivi*, p. 92). L'esistenza dello spazio pubblico è minacciata dall'invadenza di gruppi di potere che desiderano, ad ogni costo, assicurarsene il controllo. Ora, l'idea di Bauman segue quasi pedissequamente quella di Castoriadis; prendendo spunto dall' *agorà* classica, si dovrebbe arrestare la privatizzazione e la spoliticizzazione, l'avanzare della «cultura dell'egoismo», riprendendo il discorso sul bene comune e l'autonomia. L'autonomia del *demos* greco e di ogni maschio adulto libero era sancita dalla partecipazione all'*ecclesia*, o corpo sovrano agente, e ai tribunali, dove i giudici venivano tirati a sorte. Tutti i cittadini avevano tre diritti fondamentali: il diritto di prendere parola nell'Assemblea (*isègoria*) in cui tutte le voci avevano lo stesso peso (*isopsèphia*) e l'obbligo morale di parlare in tutta franchezza (*parresia*). Il cittadino che si fosse rifiutato di prender parte alle lotte civili perdeva i suoi diritti politici diventando *atimos.* L'*ecclesia* era coadiuvata, nell'opera di legiferazione e governo, dal Consiglio o *boulè.* Dalla partecipazione alla politica emergeva, per la prima volta nella storia, lo spazio pubblico. L'intero corpo politico doveva essere rispettato e preservato. È nell'ottica di tale obiettivo che Castoriadis interpreta la controversa norma dell'ostracismo e non come una semplice espulsione di probabili tiranni (cfr. Castoriadis, 1986, pp. 359-360). Nello spazio pubblico si decideva ma, cosa ancora più importante, si gettavano i presupposti per le decisioni. È vero che leggi si incidevano nel marmo e venivano esposte al pubblico ma in principio, le parole che si sarebbero fatte codice, dovevano passare di bocca in bocca, essere oggetto di analisi, dovevano esser vagliate, messe alla prova e, eventualmente, respinte. Ma questi discorsi intorno alle norme da darsi potevano esistere solo in uno spazio in cui fosse presupposta la possibilità stessa di parlare in piena libertà. Tutta

questa catena di processi dava vita «alla creazione della possibilità- della realtà- della libertà di parola, di pensiero, di esame e di interrogazione senza limite. E questa creazione stabilisce il *logos* come circolazione della parola e del pensiero in seno alla collettività» (*Ibidem*, trad. mia). L'istituzione sociale è dunque il luogo del conflitto e dell'intesa, delle azioni e delle parole al di sopra dell'a-senso del mondo. Esiste un passaggio su cui è necessario focalizzarsi per capire meglio quello di cui Castoriadis parla. Nella storia, come nella trama di una tragedia, ad un certo punto si verifica una transizione; dallo spazio aperto del dialogo, della libertà, della riflessione, e dell'autonomia, si passa a quello della chiusura, della volatilizzazione dei suddetti fattori. La cosiddetta "torsione platonica", ha determinato, secondo Bellusci, tutta la filosofia e la storia greco occidentale. Non a caso, tale spostamento, ha portato il pensiero al «rigetto del progetto di autonomia e contestualmente alla caduta della democrazia ateniese, è rimasto vittima di questa potenza della logica insiemistico-identitaria, condannandosi ad un'ontologia del determinato (*peras, Bestimmtheit*) tesa a cogliere la razionalità indipendente del reale-storico, in un principio unitario o in una legge» (Bellusci, 2012, pp. 25-26). Per Castoriadis due opere in particolari rappresentano i prodotti più esemplari della prassi democratica: l'unica in grado di contemplare i problemi di auto-limitazione dell'uomo e della comunità. Ci riferiamo all' *Epitafio di Pericle* di Tucidide che spiega il perché Atene poteva ergersi a *paideusis*, educazione ed educatrice della Grecia (Castoriadis, 1998, p. 223) e l'*Antigone*, in cui viene messo in scena il conflitto, apparentemente irrisolvibile, delle autorità. Nel caso della tragedia sofoclea, l'errore di Antigone e Creonte è rappresentato dalla chiusa pertinacia delle loro posizioni. Sordi all' ascolto e sdegnosi nel confronto, si dimostrano privi di quei mezzi, decantati dal coro, che porterebbero alla mediazione. La rete della *reductio ad unum* del valore e una chiusura che potremmo definire quasi monadica sembrano ottenebrarli; «sono

incapaci di creare insieme; ciascuno di loro, per essersi votati alla cieca ed assoluta difesa di uno dei due principi, diventa *hybristes* e *apolis*» (Castoriadis, 1999, p. 32, trad. mia). Creonte mette al primo posto la difesa della città e del neonato governo, Antigone richiama continuamente il principio del sangue, quello dei «nati dalle stesse viscere», considerandolo superiore alla sua obbedienza nei confronti della comunità politica. La *hybris* dei due personaggi è insita nella loro autoreferenzialità, nell'incapacità di relativizzare la loro posizione. Con l'abbandono della sfera dell'*isos fronein* ossia del ragionare/pensare condiviso si autocondannano al *monos fronein* (pensare da soli), rimproverato da Emone a suo padre (cfr. Castoriadis, 1998, p. 220; i versi a cui ci si riferisce sono quelli di Sofocle, *Antigone*, vv. 707-709). Il loro, seppur figurato, è già un esilio dalla città e dai loro affetti. Tuttavia, come nota Ciaramelli, il personaggio di Antigone apre uno squarcio molto più ampio.

> Il gesto di Antigone, il suo ritirarsi dalla scena mondana allude alla genesi del senso dell'umano, radicato in una dimensione che l'ordine sociale, giuridico e politico, non possono mai incorporare e annullare dentro di sé. Prima delle regole pubbliche istituite da *nomos*, la dimensione originaria dell'umano fa la sua comparsa nello spazio istituente delle relazioni comunitarie di cui ciascun individuo è e resta responsabile. La parola di Antigone si fa carico di questa responsabilità morale in quanto nascita latente del *nomos* e del *logos* (Ciaramelli, 2017, p. 68).

Esistono delle norme, dei «giuramenti con gli dei» che poco hanno a che fare con le religioni e le consuetudini, ma si manifestano in azioni che scoprono uno spettro amplissimo di pulsioni umane, aprono la capacità di inclinare al bene o al male, proprio come viene detto nello Stasimo della tragedia.

> L'uomo va verso il bene quando arriva a tessere insieme (*pareirôn*) le leggi della sua città (*nomous khthônos*: *khtônos* qui, non è la Terra in senso cosmico, si tratta della terra dei padri, della città e della comunità politica) con il giudizio/giustizia degli dei, garantiti dai giuramenti (*theôn enorkon dikan).* In questo caso l'uomo diventa *hypsipolis*- parola resa intraducibile dalla sua polisemia. *Hypsipolis:* grande nella sua città, rispetto a una comunità politica, cioè umana. Immediatamente di oppone allo *hypsipolis,* l'apolide che *tolmas charin*, per una eccessiva audacia, insolenza e arroganza- in breve utilizzando il termine adeguato- per *hybris*- diventa apolis, si lascia abitare dal *mè kalon*, il contrario del bene/bello (Castoriadis, 1999, p. 32, trad. mia).

Chi è preda della *hybris*[2] è destinato all'uscita della comunità umana tramite la fuga, l'esilio, la morte e di rado (come nel caso ad Oreste nelle *Eumenidi*) alla redenzione. Nulla di ciò che viene fatto dall'uomo può dirsi attribuibile ad un dono naturale, il suo *ti estin*, è la sua stessa opera, la sua prassi. Esso è autocreazione e autoposizione in due sensi: nel primo egli crea la sua essenza, nel secondo questa essenza è creazione e autocreazione al contempo. È creatore di se stesso in un circolo di cui una logica apparentemente viziosa smaschera un primato ontologico (cfr. *ivi*, p. 37.) Nell'economia dell'analisi castoriadisiana, riteniamo che un solo argomento risulti non essere sufficientemente esplicito: la questione dell'etica. È quasi impossibile immaginare una società politica che non si basi su dei rapporti di fiducia e responsabilità, sulla possibilità dei cittadini di dialogare tra loro, non solo come individui autonomi ma presentandosi come esseri umani, come persone mosse da un inclito desiderio di libertà ma anche consapevoli del bisogno di

[2] Per un approfondimento sul concetto di *hybris* in Castoriadis. Si veda Karagiannis (2006), *The tragic and the political: a parallel reading of Kostas Papaioannou and Cornelius Castoriadis*, Critical Horizons, vol. 7, n°1, pp. 303-319, in particolare p. 309.

autolimitazione. Tale autolimitazione consiste nella possibilità di poter tendere e volere il bene per se stessi e gli altri; per quanto le leggi cerchino di fissarlo in precise diciture, per quante sanzioni si creino per scongiurare lesioni a nostro danno o di altri, nulla può evitare all'uomo di «inclinare al male»; egli ha un margine di libertà nei propri comportamenti che va ben oltre ogni nostra previsione. Autolimitazione e autonomia sono imprescindibili l'una dall'altra, così come riteniamo che il filo della politica e quello del *nomos*, non intrecciati a quello dell'etica, non possano condurci fuori da alcun labirinto. Borges nel *Libro degli esseri immaginari* (1957) affermava, riguardo al minotauro e alla sua dimora, che al centro di una casa mostruosa si addicesse un abitante mostruoso; nel nostro caso, potremmo dire che è la nostra esistenza ad assumere le irregolari forme di un dedalo, ad avere miriadi di corridoi come possibilità, e forse, suggerisce Castoriadis, l'aggettivo che meglio di tutti descriverebbe la nostra psiche è proprio quello sofocleo di *deinos* nel duplice senso di meraviglioso e terribile.

Bibliografia

Adami, R. (2015), *Paideia and cosmopolitan education: on subjectification, politics and justice*, in *Årgang*, vol. 4, n. 2, pp. 68-80.

Angus, I. (2014), *The origin of Rosa Luxemburg's slogan "socialism or barbarism"*, in *Marxist essays and commentary*, disponibile alla pagina web https://johnriddell.wordpress.com/2014/10/12/the-origin-of-rosa-luxemburgs-slogan socialism-or-barbarism/

Barcellona, P. (1998), *Il declino dello stato. Riflessioni di fine secolo sulla crisi del progetto moderno*, Dedalo, Bari 2006.

Bauman, S. (1999), *La solitudine del cittadino globale*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2000.

Bellusci, F. (2014), *Castoriadis. Fine della filosofica? Sulla crisi del pensiero e della politica in tre saggi*, Asterios, Trieste.

Bondì, A. (2014), *Fra espressione, istituzione e immaginario: Marleau-Ponty, Descombes e Castoriadis*, in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 9, pp. 12-25.

Borges, J. L. (1949), *L'Aleph*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1959.

Id. (1957), *Il libro degli esseri immaginari*, tr. it., Adelphi, Milano 2006.

Castoriadis, C. (1975), *L'istituzione immaginaria della società*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1995.

Id. (1998), *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, tr. it., Dedalo, Bari.

Id. (1978), *Les carrefours du labyrinthe*, vol. I, Seuil, Paris.

Id. (1986), *Les carrefours du labyrinthe. Domaines de l'homme*, vol. II, Seuil, Paris.

Id. (1990), *Les carrefours du labyrinthe. Le monde morcelé*, vol. III, Seuil, France.

Id. (1997) *Les carrefours du labyrinthe. Fait et à faire*, vol. V, Seuil, Paris.

Id. (1999) *Les carrefours du labyrinthe. Figures du pensable*, vol. VI, Seuil, Paris.

Ciaramelli, F. (2014) *Desiderio ed elaborazione del lutto nella genesi del pensiero di Castoriadis*, in *Consecutio Rerum*, http://www.consecutio.org/2014/05/desiderio-ed-elaborazione-del-lutto-nella-genesi-del-pensiero-di-castoriadis/.

Ciaramelli, F. (2017), *Il dilemma di Antigone*, Giappichelli, Torino.

De Luca, V. (2014), *Tra valore e immaginario: musement e magma a confronto*, in *Rivista Italiana di Filosofia del linguaggio*, 2014, pp. 19-31.

Kavafis, C. (1961), *Poesie*, tr. it., Mondadori, Milano 1999.
Löwy, M. (2011), *The Spark Ignities in the Action- the Philosophy of Praxis in the Thought of Rosa Luxemburg*, in *International View point*, http://www.internationaleiview
point.org/spip.php?article.
Poirier, N. (2003), *Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical*, in *Revue du MAUSS*, n. 21, pp. 383-404.
Profumi, E. (2014), *Oltre l'impasse dell'autonomia: Castoriadis tra politica e psicanalisi*, in *Consecutio Rerum*, http://www.consecutio.org/2014/05/oltre-le-impasse-dellautonomia-castoriadis-tra-politica-e-psicanalisi/.
Sofocle, *Antigone*, tr. it., Bur, Milano 2012.

Abstract
The thought of Cornelius Catoriadis

The main purpose of this article is to discover a thought unjustly left in the shade. Through a path that takes its cue from the topics of the Labyrinth and Barbarism, the most important aspects of the theory of Castoriadis will be clarified, in addition to the existence of a complex apparatus that involves the individual and society. the primary topic will be the discussion of the main levels of the path towards autonomy (psychoanalysis, education or *paideia* and politics), disclosing an underground dimension that would hypothesize the need for an ethic in the relationship between politics and nomos.

Keywords: Castoriadis, Radical Imaginary, Institution, Politics, Autonomy.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 5 – L'inconscio scientifico - Giugno 2018
DOI: 10.19226/076

Pulsions, instincts & volonté de puissance: Nietzsche «philosophe de l'inconscient»?

Christophe Fradelizi

> Le déguisement inconscient de besoins physiologiques sous le costume de l'objectif, de l'idéel, du purement spirituel, atteint un degré terrifiant, – et assez souvent, je me suis demandé si, somme toute, la philosophie jusqu'à aujourd'hui n'a pas été seulement une interprétation du corps et *une mécompréhension du corps*.
>
> Friedrich Nietzsche

A considérer la pensée de Nietzsche, l'omniprésence dans le *corpus* de références aux pulsions et aux instincts révèle bien que la notion d'*inconscient* est prise très au sérieux et joue un rôle capital dans sa philosophie, faisant presque le lieu d'une évidence dont on aurait peut-être trop rapidement épuisé le sens. Pourtant, la question de savoir s'il y a, ou s'il y aurait un «inconscient» nietzschéen ne peut que laisser perplexe, tant il semble que sa conception se distingue de celles de ses prédécesseurs et qu'elle n'a pas d'équivalent chez ses successeurs. En outre, si l'on doit reconnaître que Nietzsche impose, dans le cadre de son analyse, un primat des phénomènes inconscients dans la régulation de la vie humaine, y compris au niveau le plus élevé de ses activités intellectuelles et spirituelles, doit-on pour autant en déduire qu'il postule un «inconscient» *princeps* de la réalité dans son ensemble? D'une autre manière, dans la perspective de la critique de

la conscience et de la rationalité, est-il possible de considérer l'inconscient chez Nietzsche comme un «système» placé «derrière» le système de la conscience, désignant ce dernier comme simple surface de la vie psychique, avec pour conséquence, selon le mot de Freud, «que le *moi* ne soit plus maître dans sa propre maison» (Freud, 1917, p. 186)? En somme, si Nietzsche est un «philosophe de l'inconscient», comme certains l'affirment[1], n'est-il pas légitime de se demander dans quelles mesures et de quelles façons il l'est, au regard d'une tradition bien identifiée et dont Nietzsche, pourtant, ne cesse de se défier?

Rouvrant un dossier aussi épineux que fécond (voir l'ouvrage de Paul-Laurent Assoun, 1980, qui situe la place que Nietzsche occupe au sein des discussions de la Société Psychanalytique de Vienne), il s'agit, dans cette courte étude, de montrer que l'utilisation de la notion d'inconscient ne renvoie, chez Nietzsche, ni à un principe, ni à un système, et que curieusement, si les traces de l'inconscient se retrouvent un peu partout dans son œuvre, le terme substantivé est, lui, très rare au sein des textes publiés ou posthumes ; ce qui suggère peut-être la volonté chez notre philosophe de ne pas réifier – et encore moins absolutiser – ce qui par nature pourrait bien nous échapper en permanence, et sur lequel les modes d'analyse philosophique traditionnels ne sauraient avoir de prise. En revanche, on constate que l'utilisation adjectivale régulière de la notion et l'emploi abondant des termes «pulsion» (*Trieb*), «instinct» (*Instinkt*), «affect» (*Affekt*), ou encore ceux de «force» (*Kraft*) et de «puissance» (*Macht*) désignent bien une certaine forme d'activité psychique souterraine, mais plus encore – car la réflexion nietzschéenne ne se limitant pas à la sphère du psychisme mais prenant le modèle du «corps comme fil conducteur» – nous présente un monde de relations entre des complexes de force qui constituent le monde organique –

[1] «Nietzsche a la réputation d'être un philosophe de l'inconscient, comme Spinoza, Leibniz ou Schopenhauer, et ce avant Freud» (Choulet, 2017, p. 490).

voire inorganique – monde auquel Nietzsche donne le nom de *Wille zur Macht*.

Précisément, c'est bien cette idée centrale de la philosophie nietzschéenne qu'est la *volonté de puissance* qu'il nous faut examiner, pour dégager la spécificité d'une pensée qui, relativement au problème que pose l'*inconscient*, impose une nouvelle description de la réalité, en comprenant celle-ci à partir d'une logique de la *valeur* et la présentant comme un jeu de processus d'interprétations et d'évaluations, dont la seule fin serait l'augmentation du sentiment de puissance – «processus» multiples et différenciés que tente de décrire, dans un esprit méthodologique original, la *physio-psychologie* nietzschéenne.

En préambule à notre réflexion, il est remarquable de noter que Nietzsche, malgré une utilisation non seulement fréquente mais aussi précoce du terme «inconscient» (*Unbewusst / unbewusst / bewusstslos*), n'en donne à aucun moment une définition stricte. Toutefois, plusieurs sens se dégagent à l'analyse, notamment celui d'une ignorance psychologique de soi-même qui, poussée à l'extrême, devient une sorte de «mauvaise foi» où le jugement moral devient une véritable dénégation, voire un refoulement, masquant le véritable «combat des motifs» (Nietzsche, 1881, p. 125) qui est à l'origine de nos actions. Ce sens, développé dans l'esprit des moralistes français dont Nietzsche s'inspire largement, renvoie en l'occurrence à «l'hypocrisie inconsciente»[2] de l'être humain qui témoigne de sa propension à «ne pas vouloir prendre conscience». Mais un autre

[2] «Et si mon regard ne se trompe pas, il y a dans toute activité humaine cent fois plus de bêtise qu'on ne croit. Mais aussi bien, le spectacle de l'hypocrisie, de la profonde et fine et si sûre d'elle-même et en même temps si complètement inconsciente hypocrisie, ayant cours entre tous ces bons gros braves gens, est pour celui qui peut le voir un objet de délectation: et à la différence de la bêtise humaine, c'est ce qu'il y a ici d'inconsciemment malin qui est délectable» (Nietzsche, 1884-1889, t. X, p. 23).

sens, bien plus positif, est à trouver dans *La naissance de la tragédie* et les textes préparatoires[3] au premier ouvrage de Nietzsche. Dans ce contexte, son utilisation se rapporte successivement au poète dithyrambique, aux acteurs et spectateurs de la tragédie ainsi qu'à la possession Dionysiaque[4], à Eschyle lui-même[5] contre le rationalisme d'Euripide, et culmine enfin dans la caractérisation de la sagesse de Dionysos: «La joie métaphysique qui naît du tragique est la traduction, dans le langage de l'image, de l'instinctive et inconsciente sagesse dionysiaque» (Nietzsche, 1872, p. 114). En ce sens, l'utilisation du lexique de l'inconscient, couplé à ceux de l'instinct et de la pulsion, témoigne d'une forte valorisation de la notion qui rompt radicalement avec le privilège accordé traditionnellement à la conscience. Il renvoie, outre la figure de Dionysos qui est spécifique à Nietzsche, à la critique que ce dernier fait du socratisme dont Euripide semble être la première victime. De fait, *La naissance de la tragédie* nous raconte aussi la mort de la tragédie sous les assauts de l'esprit théorique propre à Socrate, évacuant le fond nécessairement instinctif et inconscient de tout art authentique, au profit d'une connaissance consciente dominée par une pulsion logique poussée à l'extrême: «Alors que chez tous les hommes productifs l'instinct est une force affirmative et créatrice, et la conscience prend une allure critique et dissuasive, l'instinct, chez

[3] Notamment *Socrate et la tragédie* et *La vision dionysiaque du monde* textes dans lesquels apparaissent plusieurs occurrences des termes *unbewusst/bewusstslos*.

[4] «Dans le dithyrambe nous avons affaire à une communauté d'acteurs inconscients, qui sont mutuellement témoins de leurs propres métamorphoses. La possession est par conséquent la condition préalable de tout art dramatique: possédé, l'exalté de Dionysos se voit comme satyre et comme satyre, alors, il voit le dieu» (Nietzsche, 1872, p. 74).

[5] «Ce que Sophocle a dit d'Eschyle – que tout ce qu'il faisait était juste, bien qu'il le fît inconsciemment – n'allait certainement pas dans le sens d'Euripide, lequel eût simplement fait valoir bien plutôt que, parce qu'il était inconscient, Eschyle ne créait rien de juste» (Nietzsche, 1872, p. 96).

Socrate, se fait critique, et la conscience créatrice – une véritable monstruosité *per defectum*!» (*ivi*, p. 99).

Dans cet affrontement qui oppose l'optimisme théorique au pessimisme tragique, Nietzsche constate la victoire du premier sur le second, et le renversement de la culture grecque tragique en culture scientifique, imposant un modèle de pensée bimillénaire fondé sur une «volonté de vérité» contre-nature. C'est donc logiquement à la renaissance de l'esprit tragique – qui prend justement sa source dans les forces inconscientes et instinctives de la pulsion dionysiaque – qu'en appelle l'auteur des *Inactuelles*, sous l'influence de Wagner et de Schopenhauer. On s'attendrait dans ce contexte à ce que Nietzsche, lorsque paraît l'ouvrage maître de Eduard von Hartmann en 1869 (cfr. Hartmann, 1869)[6], lui réserve un accueil favorable. D'abord parce que Hartmann revendique une certaine proximité avec Schopenhauer[7], mais surtout parce que dans la guerre contre le rationalisme effréné et l'optimisme scientifique, il semble être un allié de poids. Toutefois, si Nietzsche lit *La philosophie de l'inconscient* entre la fin de l'année 1869 et le début de l'année 1870 sur le conseil de son ami Romundt, il semble que sa réaction soit mitigée. D'une part il recommande à son ami Gersdorff[8] et à Cosima Wagner[9] la lecture de l'ouvrage, ce qui montre que les écrits

[6] L'ouvrage, dès sa sortie, rencontre un vif succès. Il offre un effort de systématisation pour placer l'homme et le monde sous le signe de l'Inconscient, dont l'universalité et l'unité restent voilées à l'esprit humain, tant que celui-ci ne s'est pas arraché aux préjugés que sont la «conscience» ou le «moi» (*Ich*).

[7] Outre Schopenhauer, les influences d'Hartmann sont nombreuses, notamment Schelling. Voir l'ouvrage d'Yvon Brès (2010) dans lequel l'auteur consacre de nombreuses pages à Hartmann.

[8] *Lettre* à Carl von Gersdorff du 4 août 1870: «Un livre important pour toi: la *Philosophie de l'inconscient* de Hartmann, en dépit de la déloyauté de l'auteur» (Cfr. Nietzsche, 1872, p. 482).

[9] Dans une lettre qu'elle adresse à Nietzsche le 27 janvier 1870, Cosima Wagner est particulièrement critique vis-à-vis de l'ouvrage d'Hartmann: «Ce M. Hartmann me semble aussi appartenir de la toute dernière école ; je ne suis pas

d'Hartmann ne le laissent pas indifférent ; mais son jugement sur le philosophe est d'autre part ambigu, comme l'indique une lettre adressée à Erwin Rohde datant du 11 novembre 1869:

> Plein accord avec toi au sujet de Hartmann. Pourtant je le lis beaucoup parce qu'il a les plus belles connaissances et qu'il sait parfois entonner avec vigueur l'antique chant des Nornes qui maudissent l'existence. C'est un homme tout cassé et perclus – avec quelque méchanceté, me semble-t-il, ici et là aussi mesquin et en tout cas ingrat. En matière de morale et de jugement éthique à propos des hommes et des animaux, ce m'est un point d'appui (*Lettre* à Rohde du 11 novembre 1869 cfr. Nietzsche, 1872, p. 486).

Nietzsche, dans une autre lettre adressée à Gersdorff un an plus tard, laisse entendre à nouveau un sentiment mitigé: «A titre même de péripétie, il mérite d'être signalé que la *Philosophie de l'inconscient* de Hartmann – livre où en tout cas les problèmes sont posés dans un sens schopenhauérien – a déjà été rééditée» (*Lettre* à Gersdorff du 12 décembre 1870 cfr. Nietzsche, 1872 p. 496). A coup sûr, la lecture de *La Philosophie de l'inconscient* a joué un rôle important dans l'élaboration de la pensée de Nietzsche à cette époque. Reste à savoir en quel sens ; car si la réception d'Hartmann au tout début des années 70 semble alterner entre intérêt et suspicion, la position de Nietzsche à l'égard du philosophe de l'inconscient se radicalise dès 1874, à l'occasion d'une critique acerbe qu'il entreprend dans la deuxième Inactuelle, et où l'auteur de *Par-delà bien et mal* n'hésite pas à

---

du tout habilitée à porter ici un jugement, il me semble seulement que ce qu'il vole à Schopenhauer (le plus souvent il ne le mentionne pas) est bon et que ce qu'il tire de lui-même est mauvais. Il me semble aussi un peu naïf de prétendre que Schopenhauer ne sait rien des représentations inconscientes, alors que le système tout entier repose sur de telles représentions (comme le temps, l'espace, etc.). Et puis Hartmann est élégant. Ce qui à propos de tels objets me répugne tout particulièrement» (Cfr. Nietzsche, 1872, pp. 486-487).

qualifier celui à qui il a pourtant envoyé «sa» *Naissance de la tragédie*, de «fripon de tous les fripons» (Nietzsche, 1874, p. 154) ou de «parodiste inconscient» (*ivi*, p. 153).

Ce faisant, par la critique cinglante de cet inconscient conçu par Hartmann comme «processus universel» qui implique «le total abandon de la personnalité» à ce processus, «afin que celui-ci atteigne son but, qui est le salut du monde» (*ivi*, p. 154), Nietzsche congédie-t-il pour autant la notion d'inconscient alors même qu'il en fait, dans *La naissance de la tragédie*, la condition de possibilité de la création artistique? Sans doute l'inconscient hartmannien ne le satisfait pas, pris qu'il est dans les filets du finalisme, de l'historicisme et de la sotériologie. Et loin de renoncer à la notion en elle-même, Nietzsche la met précisément en jeu dans la tâche qu'il s'assigne et dont témoigne une note posthume de 1879: «Notre tâche: inventorier et réviser toutes choses héritées, traditionnelles, devenues inconscientes, en examiner l'origine et l'utilité, en rejeter beaucoup, en laisser subsister beaucoup» (Nietzsche, 1878, p. 435).

On le constate, Nietzsche ne pose pas dans ce texte l'existence d'un «inconscient» universel, mais laisse entendre que nos connaissances, nos valeurs, nos croyances sont le fruit d'une longue transmission dont les origines ont été oubliées mais qui n'en continue pas moins d'orienter nos modes d'existence, et cela à notre insu. Cet examen, qui n'est pas que théorique, conduit en l'occurrence à une sélection pratique, consistant à conserver ou rejeter ce qui aura été mis au jour par l'évaluation. Si l'extrait de la préface du *Gai savoir* cité en exergue de notre étude marquait l'accent sur le déguisement inconscient de besoins physiologiques sous les masques de l'objectivité», réduisant «la pure intellectualité» à un rôle instrumental d'une part, et mettant en relief l'ensemble des stratégies de dissimulation qui anime le vivant d'autre part, il semble que le texte contemporain de la période d'*Humain, trop humain* cité précédemment illustre un invariant de la réflexion nietzschéenne, résumé de façon exemplaire dans

l'aphorisme 333 du *Gai savoir*: «la plus grande partie de notre activité intellectuelle se déroule sans que nous en soyons conscients, sans que nous la percevions» (Nietzsche, 1882, p. 268).

Cette affirmation n'est évidemment pas sans dommage pour la philosophie qui, comme le rappelle Nietzsche dans ce même aphorisme, «a considéré (durant de longues périodes) la pensée consciente comme la pensée en général» (*ibidem*). En soi, cette position n'a rien d'original au sens où Schopenhauer, avant lui, a montré que la conscience, c'est-à-dire la pensée qui suppose un monde de représentations, n'est en rien première, et que gît derrière elle, de façon beaucoup plus puissante, la force aveugle de «la» Volonté, comprise comme «vouloir-vivre» (Schopenhauer, 1819, pp. 822-823). Mais précisément, la spécificité de l'analyse nietzschéenne permet de mettre en relief la possibilité d'un dépassement de la distinction schopenhauerienne entre volonté et représentation, par l'idée que la pensée consciente n'est jamais que le résultat d'une activité pulsionnelle extrêmement riche mais inaccessible ou invisible, du moins, difficilement perceptible à première vue (voir pour un approfondissement de cette question l'article de Lupo, 2012). Tout le paragraphe 333 du *Gai savoir* développe l'hypothèse que la connaissance est avant tout un processus qui se construit essentiellement à l'échelle infraconsciente, à partir «d'un certain rapport mutuel des pulsions» (Nietzsche, 1882, p. 267). Dans la perspective nietzschéenne, la connaissance se fait sur fond d'un conflit pulsionnel qui trouve sa solution provisoire dans une sorte de «contrat», permettant à chaque pulsion engagée dans la lutte de trouver sa place:

> Avant qu'un connaître soit possible, il faut que chacune de ces pulsions ait d'abord exprimé son point de vue partial sur la chose ou sur l'événement ; ensuite est apparue la lutte de ces partialités, et à partir de celle-ci, parfois, un moyen terme, un apaisement, un

> assentiment concédé à l'ensemble des trois parties, une espèce de justice et de contrat: car, grâce à la justice et au contrat, toute ces pulsions peuvent s'affirmer dans l'existence et s'imposer mutuellement leur point de vue (*ibidem*).

Ce mélange de lutte et d'entente, toujours fragile, sans possibilité de durée à long terme, produit un «résultat» – l'entente elle-même des pulsions – que recueille la conscience, et les connaissances ne sont rien d'autre que «des scènes ultimes de réconciliation et de la liquidation finale de ce long processus» (*ibidem*). Alors que Schopenhauer subordonne le monde de la représentation, capable de produire des connaissances et des systèmes scientifiques à une Volonté aveugle, irrationnelle et sans but, Nietzsche pluralise ce qui était chez son prédécesseur conçu comme une «unité d'essence». En ce sens, se substitue à la Volonté schopenhauerienne le monde comme «volonté de puissance», dont le paragraphe 333 nous offre finalement une esquisse avancée. L'interprétation de la réalité comme *Wille zur Macht* permet en effet à Nietzsche de ne pas fonder la réalité sur un principe unique, la volonté de puissance renvoyant à un *pathos*, c'est-à-dire à «une capacité d'affecter et d'être affecté», ou encore à un «agir-sur...» (Nietzsche, 1884-1889, t. XIV, p. 58), et qui suppose que «ce sont les relations qui constituent les êtres» (*ivi*, p. 92). Mais plus encore, c'est le déplacement du champ d'analyse philosophique traditionnellement dévolu à l'esprit et à l'âme qui se voit réinvesti dans un modèle qui semble plus pertinent du point de vue de Nietzsche, à savoir celui du «corps». Car la lutte interpulsionnelle révèle que la conscience n'est qu'un phénomène tardif dans l'histoire de la vie biologique: «La conscience est la dernière et la plus tardive évolution de l'organique et par conséquent aussi ce qu'il y a en lui de plus inachevé et de moins solide» (Nietzsche, 1882, p. 69). De ce fait, elle ne saurait être un point de départ sûr pour l'investigation philosophique. Comme le souligne

Ainsi parlait Zarathoustra, non seulement la raison ou la conscience est un «quelque chose» dans le corps et non pas ce qui caractérise son «essence» spécifiquement, mais c'est bien le corps lui-même qui devient «la Grande raison» (Nietzsche, 1885, p. 48), en tant qu'il est conçu par Nietzsche comme une unité d'organisation, comme une «structure sociale» (Nietzsche, 1886, p. 67) impliquant une hiérarchie des pulsions et des configurations de domination sans cesse changeantes, mais qui se régulent par de constantes évaluations ou, dans le langage de Nietzsche, par un «perpétuel interpréter»: «Wille zur Macht interpretirt» (Nietzsche, 1884-1889, t. XII, p. 141).
Dans ce contexte, l'articulation de la lutte et du compromis pulsionnels tantôt inconscients, tantôt apparaissant à la conscience sous une forme simplifiée, manifeste l'intense activité que produit tout vivant pour exister, mais aussi sa capacité à se dissimuler, offrant un monde qui «renferme en lui des interprétations infinies» (Nietzsche, 1882, p. 341). A cet égard, le posthume suivant synthétise bien l'analyse nietzschéenne du corps et la pertinence du modèle qu'il représente pour le philosophe:

> En nous guidant sur le corps nous pouvons reconnaître en l'homme une multiplicité d'êtres animés, qui, d'une part, se combattent mutuellement, d'autre part, ordonnés et subordonnés comme ils sont entre eux, font sans le vouloir de l'affirmation de leur être individuel une affirmation aussi de l'ensemble. Parmi ces êtres vivants il en est qui sont dominants plutôt qu'obéissants, et il y a de nouveau entre eux combat et victoire. La totalité qui constitue l'homme a toutes les propriétés de l'organique, qui pour une part nous demeurent inconscientes et pour une part deviennent conscientes sous forme d'instincts (Nietzsche, 1884-1889, t. X, p. 315).

Ainsi, ce n'est pas seulement la dimension inconsciente du psychisme qui est ici dévoilée, mais plutôt la dynamique des pulsions et leurs rapports au sein même du corps. Deux formes principales

d'inconscient émergent alors à l'analyse: d'abord le conflit permanent entre les pulsions qui travaillent de façon infraconsciente et que Nietzsche se garde bien de caractériser précisément, dans la mesure où les configurations de domination sont à la fois multiples et changeantes ; ensuite, nos représentations conscientes elles-mêmes qui en réalité expriment des instincts, c'est-à-dire des croyances intériorisées, «incorporées» renvoyant à des préférences fondamentales qui produisent des «valeurs» (voir la définition de la valeur chez Patrick Wotling, 2017, p. 146), mais que nous nions en tant que telles, préférant l'illusion de la causalité, de la liberté ou encore celle de la finalité.

En conclusion, bien loin d'être pensé par Nietzsche comme un principe ou un système, l'inconscient se présente comme la façon dont toute activité se construit, se créé, prend forme. En ce sens, il y a bien chez Nietzsche une interprétation de la réalité comme «processus inconscient». Mais à la différence d'Hartmann, ce processus, bien loin d'être universel, se fait dans la singularité des rapports entre les pulsions et ouvre sur un infini interprétatif qui exclut tout substantialisme, tout absolutisme, tout finalisme.

De plus, comme le souligne Patrick Wotling dans son article intitulé *Le sens de la notion de pulsion chez Nietzsche* (Wotling, 2006, p. 76), si l'on admet que la pensée prend ses sources déterminantes dans le non-conscient et le non-rationnel, il devient évidemment difficile d'appréhender l'ensemble des processus pulsionnels par des modes d'analyse qui privilégient précisément la pensée consciente et la rationalité objective. Or, celles-ci se sont développées «main dans la main» (Nietzsche, 1882, p. 303) avec le langage. Nietzsche nous impose donc de redéfinir à la fois ce qu'est l'acte de «penser», à partir d'une psychologie nouvelle, qui est celle des «profondeurs», et qui n'est pas séparable d'une physiologie toute aussi nouvelle, impliquant que «la vie» et la valeur qu'on lui prête devienne le critère en vertu duquel on évalue la pensée, notamment la pensée philosophique ;

mais il nous invite également à envisager un «nouveau langage» pouvant décrire adéquatement la vie affective et pulsionnelle des êtres vivants, notamment celle du type «homme», dont les valeurs et les croyances ne sont qu'un langage figuré (Nietzsche, 1884-1889, t. IX, p. 272).

On comprend mieux, à partir de ces nouvelles exigences dans lesquelles l'idée d'inconscient prend toute sa valeur, le mot d'ordre de la philosophie nietzschéenne: «Nous avons à *réformer notre façon de penser* et enfin, pour aller plus loin, peut-être dans très longtemps, à *réformer notre façon de sentir*» (Nietzsche, 1881, p. 101).

Bibliographie

Assoun, P.-L. (1980), *Nietzsche et Freud*, PUF, Paris.

Astor, D. (a cura di) (2017), *Dictionnaire Nietzsche*, Robert Laffont, Paris.

Bres Y. (2010), *L'inconscient*, Ellipses, Paris.

Choulet, P. (2017), *Inconscient*, in Astor (a cura di) (2017).

Constancio, J., Mayer Branco, M.J. (a cura di) (2012), *As the spider Spins. Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*, De Gruyter, Berlin/Boston.

Denat, C., Wotling, P. (a cura di) (2017), *Humain, trop humain et les débuts de la réforme philosophique*, Épure, Reims.

Freud, S. (1917), *Une difficulté de la psychanalyse*, trad. fr., in Id. (1985).

Id. (1985), *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Gallimard, Paris.

Goddard, J.-C. (a cura di) (2006), *La pulsion*, Vrin, Paris.

Hartmann, E. (1869) *Philosophie de l'inconscient*, 2 voll. trad. fr., Germer Baillère Paris 1877.

Lupo, L. (2012), *Drives, Instincts, Language, and consciousness in Daybreak 119*, in Constancio, Mayer Branco (a cura di) (2012), pp. pp. 179-195.

Nietzsche, F. W. (1872), *La naissance de la tragédie à partir de l'esprit de la musique*, trad. fr. in Id. (1968-1997), tome I.

Id. (1874), *Considérations inactuelles, II. De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*, in Id. (1968-1997), Tome III.

Id. (1881), *Aurore*, trad. fr., Flammarion, Paris 2012.

Id. (1882), *Le gai savoir*, [deuxième éd. 1887] trad. fr., Flammarion, Paris 2007.

Id. (1884-1889), *Fragments Posthumes*, trad. fr. in Id. (1968-1997), tomes IX-XIV.

Id. (1885), *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*, trad. fr., Livre de poche, Paris 1983.

Id. (1886), *Par-delà bien et mal*, trad. fr., Flammarion, Paris 2000.

Id. (1968-1997), *Œuvres philosophiques complètes*, XIV tomes, Paris, Gallimard.

Schopenhauer, A. (1819), *Le monde comme volonté et représentation*, trad. fr., PUF, Paris 1966.

Wotling, P. (2006), *Le sens de la notion de pulsion chez Nietzsche, « une facilité que l'on se donne » ?*, in Goddard (a cura di) (2006), pp. 73-111 .

Id. (2017), *L'émergence du schème axiologique dans* Humain, trop humain, in Denat, Wotling (a cura di) (2017), pp. 141-160.

Abstract

Drives, instincts and will to power: Nietzsche, "philosopher of the unconscious" ?

Nietzsche occupies a pivotal place in the philosophical and scientific thought of the nineteenth and early twentieth centuries. Indeed, this

era saw the upsurge of the concept of the unconscious into modern European thought. As both a critical student of Schopenhauer and a diligent but nonetheless critical reader of Von Hartmann, Nietzsche not only 'intuits' its existence but puts it at the center of some of his key concepts. He was also considered as a pioneer by some of the Vienna Psychoanalytic Society and even Jung judges him to be one of the first investigators of the unconscious.
Therefore, to what extent can Nietzsche be considered as a «philosopher of the unconscious»? What is his true contribution to the development of this concept? This note aims to ascertain the Nietzschean thought regarding the notion of the unconscious and to underline its originality.

Keywords: Unconscious, Will to Power, Drives, Instincts, Body

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 5 – L'inconscio scientifico - Giugno 2018
DOI: 10.19226/077

'Pennellate' derridiane. Riflessioni su filosofia e psicoanalisi a partire dalle interviste di Igor Pelgreffi[1]

Grazia Ripepi

Il recente testo di Igor Pelgreffi si propone di tracciare in maniera deliberatamente discontinua e sfumata, un profilo di Jacques Derrida originale, ricostruito attraverso le memorie e le riflessioni di tredici filosofi e intellettuali italiani, e di tirare, per quanto possibile, le fila della sua opera e della sua ricezione in Italia. Selezioneremo, in questo panorama complesso e variegato, le considerazioni più affini all'orizzonte tematico della rivista alla quale è destinato il nostro scritto, e ai nostri personali interessi, nel tentativo di sviluppare alcune riflessioni volte a *ricostruire* e *rileggere* il controverso, e talvolta implicito, rapporto del filosofo francese con la psicoanalisi.

A questo fine, ci lasceremo guidare, nel nostro proposito, dal vasto tema della "soggettività", che Derrida con cura tratteggia in maniera molto affine a quanto hanno fatto Sigmund Freud e Jacques Lacan, giungendo a definirla come un processo di appropriazione-espropriazione, di accoglimento dell'altro che è il più proprio, che si realizza compiutamente nella morte.

[1] Con riferimento a Pelgreffi (a cura di) (2017).

1. 'Tracce' di Jacques Derrida

«Cosa resta di Jacques Derrida? Che tipo di *riflessione* è possibile sulla sua opera, a poco più di dieci anni dalla sua scomparsa? [...] Come ritrarre Derrida?» (Pelgreffi, 2017, p. 7).
Da questi ardui interrogativi, e per questa strada sterrata, prende le mosse il testo di Igor Pelgreffi (edito da Orthotes nel 2017), dedicato al tentativo – sviluppato attraverso tredici interviste rivolte a filosofi e intellettuali italiani – di (de)-costruzione dell'immagine di uno dei pensatori più controversi e affascinanti del Novecento filosofico, e non solo.
Quello che viene fuori è una figura dai contorni irregolari, difficilmente collocabile, composta da una «costellazione di temi», piuttosto che «una immagine organica *in quanto filosofo*» (*ivi*, p. 14). Se volessimo servirci di una terminologia cinematografica valorizzata anche da Lacan, potremmo dire di trovarci di fronte a un fenomeno di *fading*, ossia di dissolvenza e di evanescenza, di fronte a un soggetto che sfugge alla chiara e distinta rappresentazione, che, ostinatamente, si rifiuta di essere categorizzato o inquadrato in questa o in quella corrente di pensiero.

> Al di là delle dichiarazioni di facciata, non esiste alcun accordo sul "senso" filosofico del lavoro di Derrida. E ciò non solo negli esiti della ricerca, ma anche nella sua impostazione: che strategie adottare per leggerlo? Reinserimento nell'alveo fenomenologico? Oppure in quello post-heideggeriano? Oppure in quello letterario? Oppure in quello lévinassiano? Oppure in quello post-strutturalista, magari opportunamente rivisto e corretto? *Ad libitum* (*ivi*, p. 13).

Alle difficoltà già espresse si aggiungono la distanza temporale «ancora inadeguata a permettere l'esplorazione efficace del *corpus* derridiano» (*ivi*, p. 15), il rapporto controverso del filosofo con l'editoria e con

l'istituzione universitaria, e la vastità sterminata di scritti, fotografie e annotazioni di cui disponiamo, tanto che è assolutamente plausibile che, in futuro, ci si trovi davanti a qualche elemento di novità «in grado di provocare qualche modificazione, più o meno rilevante, negli equilibri della letteratura secondaria» (*ivi*, p. 21).

Pelgreffi sceglie, significativamente, il *modus operandi* dell'intervista, fondata sull'interruzione e sul frammento (cfr. *ivi*, p. 22), per tentare di fermare almeno qualcuno degli innumerevoli "fotogrammi" che gli intervistati gli donano e gli affidano. A questi ultimi si chiede di «sottoporsi a una sorta di seduta analitica incentrata sul proprio rapporto con Derrida, e di essere disposti a varcare la soglia ambigua dell'apparenza di un ricordo o di un'idea calcificata» (*ivi*, p. 27), muovendosi agilmente *tra le righe e nei margini* (cfr. Derrida, 1972a, p. 12), non temendo di 'fare *epoché*', di "temporeggiare" (Derrida, 1972a, p. 36), di sospendere il giudizio, rimandandolo, differ(a)endolo.

Bisogna avere il coraggio di chiedersi «se Derrida sia stato compreso, se sia mai stato assimilato o letto, se sia davvero possibile leggerlo, e cosa accadrebbe nel caso in cui fosse davvero compreso» (cfr. Pelgreffi, 2017, pp. 42-43): questi i pungenti interrogativi dai quali prende vita il testo di Pelgreffi.

La temerarietà non è certo mancata, a nostro avviso, a Stefano Agosti, Maurizio Ferraris, Pier Aldo Rovatti, Carlo Sini, Gianni Vattimo, Gianfranco Dalmasso, Caterina Resta, Silvano Petrosino, Francesco Vitale, Silvano Facioni, Manlio Iofrida, Riccardo Panattoni e Valerio Adami, i quali si sono posti, completamente "nudi", di fronte a un motivato e preparato interlocutore, in cerca delle *tracce* che Derrida, in persona o attraverso la sua eredità intellettuale, ha lasciato sul loro cammino di vita e di ricerca.

Tantissimi sono i temi toccati, tutti estremamente interessanti – dall'essere-per-la-morte alla cecità, dal rapporto con la psicoanalisi a quello con l'ebraismo, dalla scrittura al segreto – e intessuti della

relazione, più o meno diretta, più o meno amicale, che i pensatori che si sono prestati a questo tentativo di (de)costruzione di una «non-immagine» (cfr. *ivi*, p. 15) o, meglio, di un'immagine "spettrale", hanno intrattenuto con il filosofo francese.

Tuttavia, se volessimo rintracciare un filo rosso in grado di tenere insieme le tredici interviste contenute in questo testo, senza dubbio potremmo trovarlo nella riflessione sulla soggettività umana: tutti gli intervistati, più o meno diffusamente, hanno voluto – e *dovuto* – toccare questo grande tema che ha attraversato gran parte dell'opera derridiana e segnato il controverso dialogo del pensatore francese con la psicoanalisi.

Rispetto a tale questione, dunque, ci proponiamo di cogliere le 'pennellate' lanciate qui e lì nel testo di Igor Pelgreffi, come lo stesso Derrida amava fare, appena sfiorando la tela, durante le estati passate sul Lago Maggiore in compagnia dell'amico pittore Valerio Adami, con il quale il filosofo ha peraltro collaborato ai lavori della Fondazione Europea del Disegno (cfr. Adami, 2017, pp. 327-335): «infatti, ricordo, il pomeriggio ogni tanto Jacques veniva su. E allora io gli davo un pennello, e gli dicevo: bene in questo punto fammi una campitura di rosso. Gli preparavo tutto e lui...andava [...]. Ah...andava benissimo [...]! La mano c'era!» (*ivi*, pp. 334-335).

2. L'aporia

Se scrivere di un uomo, come suggerisce Pablo Picasso, significa farne un ritratto (cfr. Stein, 1938), includendo sia gli aspetti immediatamente visibili sia quelli celati ma in attesa di emergere, a ritrarre il filosofo francese non potrebbe che essere un pittore cubista, magari Picasso stesso, nell'ultima fase della sua sperimentazione artistica, quella del cubismo sintetico, che prevede la sovrapposizione di più parti, frammenti, pennellate di colore.

Quella di Derrida è una «figura non situata» (Pelgreffi, 2017, p. 29) o, meglio, collocata "nell'aporia", non-luogo nel quale, al posto di una linea netta, compaiono intrecci, contaminazioni, innesti e sfumature.

> Ma quell'indeterminatezza della linea che ci impedisce di passare è proprio il luogo in cui si dà la possibilità che qualcosa accada (*arrive*), succeda (*se passe*), passi, ci venga incontro: qualcosa di imprevedibile, di inatteso, un evento, un'emergenza, un "arrivante", il configurarsi di qualcosa che nessuna definizione può trattenere (Berto, 2004, p. XII).

Questo è Derrida, questo è il soggetto umano, il quale è presso di sé quando "si attende", cioè quando si sporge verso un confine che non può determinare né oltrepassare, ma attraverso il quale riesce a filtrare, quasi in segreto, qualcosa di non controllabile: in questo "qualcosa" ne va dell'essere umano, della promessa di sopravvivenza e di futuro.
L'attendersi non si risolve nel trovarsi, si tratta di un appuntamento senza data, senza ora e, quindi, destinato a essere mancato; eppure continuiamo ad "aspettarci" lungo un confine instabile, complesso e sfumato nel quale si costituisce la nostra identità.

> In un caso, il non-passaggio assomiglia a un'impermeabilità; dipenderebbe dall'esistenza opaca di un confine insuperabile: una porta che non si apre o che si apre solo a questa o a quella condizione introvabile [...]. In un altro caso il non-passaggio, l'*impasse* o l'aporia dipende dal fatto che non c'è limite. Non c'è ancora o non c'è già più confine da passare, non c'è più opposizione tra due bordi: il limite è troppo poroso, permeabile, indeterminato, non c'è più presso-di-sé né presso-l'altro (Derrida, 1996, p. 19).

Un confine del genere non può che mostrarsi in modo privilegiato nella morte: l'identità, infatti, si costruisce nel rapporto con un altro da

sé inaccessibile ma che ci viene incontro, colmando la falla che nasce dall'attendersi.
Secondo il filosofo francese si potrebbe andare oltre solo cogliendo l'alterità come luogo di un lutto originario, di una perdita abissale, di una mancanza, che ritorna come uno spettro, attorno a cui il soggetto si struttura come lacerato internamente – dato che la linea stessa che lo definisce non si lascia tracciare né dividere nettamente – , come "essente nell'aporia", dalla quale non possiamo uscire ma in cui l'esterno, l'Altro, è già da sempre entrato: «non c'è ancora o non c'è già più confine da passare, non c'è più opposizione tra due bordi: il limite è troppo poroso, permeabile, indeterminato, non c'è più presso-di-sé né presso l'altro» (Derrida, 1996, p. 19).
Essere uomo significa essere mancante a sé stesso (cfr. Agosti, 2017, p. 57), «essere-a-morte» (Derrida, 1996, p. 35): unicamente in questo modo – solo apparentemente paradossale – si rimane immortali,

> se per "immortale" si intende "senza fine" nel senso di *verenden*. Benché muoia (*stirbt*) e benché finisca (*endet*) non crepa mai (*verendet nie*). Il *Dasein*, il *Dasein* in quanto tale, non conosce fine nel senso di *verenden*. Almeno da questo punto di vista e in quanto *Dasein*, sono se non immortale, per lo meno imperituro: non finisco, non la finisco mai, so che non avrò fine [...]. Questa serie articolata di distinzioni (tra il perire e il morire, ma poi, all'interno del campo esistenziale, tra la morte propriamente detta e il decesso) presuppone dunque il *Dasein* (*ibidem*).

3. L'io è l'altro: Derrida e la psicoanalisi

Quanto detto finora nasconde evidentemente '*tracce*', «nei margini e fra le righe» (Derrida, 1972a, p. 12), dei "fantasmi" di Sigmund Freud

e di Jacques Lacan, sovente richiamati – in particolare il secondo – nelle pagine del testo di Pelgreffi.

Come sottolinea Pier Aldo Rovatti, infatti, il pensiero derridiano «necessita del *fort/da*, cioè del gioco di dentro/fuori. Di essere dentro e fuori al tempo stesso» (Rovatti, 2017, p. 110), ha bisogno "sia del *lapis* sia della gomma" (Cfr. Adami, 2017, p. 336), quanto lo necessita quello psicoanalitico, per definire e problematizzare un soggetto, barrato, estraneo a sé stesso, che, nel caso di Lacan, si costruisce – ed è, quindi, analogo – attorno all'oggetto *a*, mai stato presente e, per questo, irrappresentabile.

La psicoanalisi «gioca a *decostruire* i *marges* di interno/esterno o di ragione/follia. La figura che emerge è quella di una paradossale *enclave* topologica o della cripta, che si cela mentre dà ricetto, e significa luogo proprio abitato dall'altro» (Vergani, 2000, pp. 114-115; corsivi nostri). Essa, dunque, come la decostruzione, è un "pensiero dell'aporia", un pensiero "paziente", che pur senza sapere dove andare, sa che deve sostare – in maniera inquieta giacché non sono previste necessità o evidenze – in quell'assenza di passaggio che nasce dall'annullamento di confini che sembravano nettamente dividere un qui da un là, un'identità dal suo opposto, che parevano rassicurare ma che, invece, si intrecciano – per dirla con Lacan – in un nastro di Moebius, «particolare figura topologica che possiede una sola faccia e un solo bordo» (Palombi, 2009, p. 106) e che, pur immersa in uno spazio, non lo divide in due regioni tracciando un netto confine tra interno ed esterno.

Crediamo che il nastro di Moebius (utilizzato dallo psicoanalista francese soprattutto per rendere conto della porosità del soggetto) possa essere un'efficace rappresentazione della *differaenza* derridiana, la quale si oppone all'ordine del discorso costituito, il quale «si fonda ed erige in un sistema di opposizioni gerarchicamente orientato al privilegio dell'identità di contro a tutto ciò che le si oppone» (Facioni, Regazzoni, Vitale, 2012, pp. 84-85), e propone, invece, di pensare che

tutto ciò che è debba differire da sé per essere sé stesso: *si è* solo in relazione differenziale con l'alterità.

> Non vi è identità di per sé costituita, in se stessa e a se stessa presente, indipendente dall'alterità in generale, opposta all'altro in generale. In quanto irriducibile condizione di possibilità di tutto ciò che è presente, la *differaenza* rende conto dell'impossibilità di risalire o pervenire ad una presenza piena, assoluta, autonoma, indipendente e sovrana, rispetto all'alterità in generale [...] (*ivi*, pp. 85-86).

Non è un caso, quindi, che, come sostiene Mario Vergani, Derrida, *rileggendo* Freud, si scopra, in qualche modo, "figlio", in quanto la psicoanalisi fa «ricorso implicitamente a un pensiero del *differre*, spaziale e temporale al tempo stesso» (Vergani, 2000, p. 106), nel quale il senso del termine *unheimlich* coincide con quello del suo opposto *heimlich*, nel quale l'estraneo è anche il più proprio, nel quale, entro la stessa *chòra* – da intendersi qui nella sua etimologia originaria come "spazio", "terra", "regione" – , abitano e, soprattutto, coincidono l'io e l'altro (nel significato, invece, attribuito al termine greco dal filosofo francese).

> *Chòra* eccede le opposizioni di sensibile/intelligibile, vero/falso, fuori/dentro, presente/assente, attivo/passivo, mito/logos: in questo senso è aporetica (né sensibile né intelligibile, ecc.). Il che non significa che *chòra* sia *coincidentia oppositorum*: e sensibile e intelligibile [...]. Essa oscilla tra due generi di oscillazioni. La doppia esclusione (né/né) e la partecipazione (e/e, al contempo questo e quello) (Facioni, Regazzoni, Vitale, 2012, p. 52).

La *chòra* è, dunque, il (non)-luogo sia della psicoanalisi sia della decostruzione e della *differaenza*, in cui vige la logica del *pas au-delà* (passo-non al di là), in cui il "segno" che costituisce un'identità rimane celato e inappropriabile, ma, pure, ci abita e ci custodisce. La

soggettività, invasa da un segreto inafferrabile, non può, quindi, che essere porosa, sfaldata, irrisolta, *spettrale*.

> Se la *Jemeinigkeit*, quella del *Dasein* o quella dell'io (nel senso corrente, nel senso psicoanalitico o nel senso di Levinas), è costituita nella sua ipseità a partire da un lutto originario, allora questo rapporto con sé accoglie o presuppone l'altro all'interno del proprio essere-se-stessi come diversi da sé. E reciprocamente: il rapporto con l'altro (in sé fuori di me, fuori di me in me) non si distinguerà mai da una apprensione segnata dal lutto (Derrida, 1996, p. 54).

4. Derrida con Lacan

«Ma io, chi sono?» (Derrida, 2006, p. 93), questa una delle urgenti domande che anima – come si è potuto constatare – tutta l'opera derridiana. «Niente mi ha mai fatto pensare tanto all'alterità assoluta del vicino o del prossimo, quanto i momenti in cui mi vedo visto nudo sotto lo sguardo di un gatto» (*ibidem*).
Anche Derrida, proprio come la psicoanalisi, evidenzia Carlo Sini (Cfr. Sini, 2017, p. 131), sbarra l'essere, non parla unicamente di soggetto, ma di "soggetto a" e di "soggetto di", per sottolinearne l'assenza, la mancanza, la collocazione in un «altrove strutturale» (Dalmasso, 2017, p. 180).

> Un giorno, dunque, mentre aspettavamo il momento di tirar su le reti, un tal Giovannino [...]. Mi fa vedere qualcosa che galleggiava sulla superficie delle onde. Era una scatoletta, per esser più precisi, una scatoletta di sardine. Galleggiava lì nel sole [...]. E Giovannino mi disse - *La vedi quella scatoletta? La vedi? Ebbene, lei non ti vede!* Egli trovava questo piccolo episodio molto divertente, io meno. Ho cercato perché lo trovassi meno divertente. È molto istruttivo. In primo luogo, se ha senso che Giovannino mi dica che la scatola non

> mi vede, è perché, in un certo senso, essa però mi guarda (Lacan, 1964, p. 94).

Questo breve passo, tratto dal Seminario XI di Jacques Lacan, è, a nostro avviso, estremamente significativo di come le riflessioni dei due francesi su questo punto siano «di una lontananza o una prossimità inquietanti» (Palombi, 2012, p. 74), anche se mantengono «un ordine e un'economia che impediscono indebite sovrapposizioni e confusioni» (*ivi*, p. 68).

Il soggetto è, e può essere, per entrambi, solo "sotto lo sguardo dell'Altro", in esso c'è l'urgenza di una destinazione all'Altro: «l'altro, dunque, non sarebbe quello che è (il mio prossimo come estraneo) se non fosse alter ego. È questa una evidenza ben anteriore alla "decenza" e alle dissimulazioni della "vita quotidiana"» (Derrida, 1964, p. 161)

L'attendersi derridiano, di cui abbiamo discusso inizialmente, infatti, presuppone l'avvicinamento a sé e, contemporaneamente all'altro, che è il più proprio, al proprio che è l'altro, sempre e solo atteso, come si è detto, e mai afferrato.

Ex-appropriazione significa, infatti, che l'identità è sempre attraversata dall'alterità, che le "mura" dell'io non possono reggere lo sguardo dell'estraneo da sé, così come la ferrea distinzione tra interiorità ed esteriorità figlia della metafisica della presenza e del fonologocentrismo: «del proprio non ci si appropria se non ex-appropriandosi; in altri termini è l'alterità costitutiva, passività e passato irrappresentabili e immemori ali, che ci costituisce come ciò che siamo, ma che non possediamo» (Vergani, 2000, p. 105).

Derrida e Lacan si incontrano per la prima volta nel 1966 in America, alla John Hopkins University di Baltimora, in occasione di un convegno internazionale sul criticismo e le scienze umane. Siamo negli anni d'oro della cosiddetta *linguistic turn* ed entrambi hanno avuto

variamente "a che fare" con la linguistica, saussuriana e non solo, con lo strutturalismo di Foucault e Lévi-Strauss, e con la fenomenologia.
La psicoanalisi di Lacan, pur riconoscendo in Freud il "maestro" indiscusso, si nutre e si arricchisce, infatti, proprio dell'influenza della linguistica, la quale «costituisce uno dei segni dell'evoluzione della ricerca di Lacan rispetto a quella di Freud» (Palombi, 2009, p. 50).
Il soggetto lacaniano nasce nel linguaggio, il quale, nel momento in cui lo porta a essere, lo divide da sé, facendogli sperimentare la propria finitezza. Nel momento in cui accetta il linguaggio, infatti, il soggetto si dispone a mediare il proprio desiderio, riferendolo al simbolo e abbandonando, quindi, la sua pretesa di un soddisfacimento assoluto, la quale non terrebbe conto delle esigenze della realtà. Con l'adozione del significante da parte del soggetto, Lacan esprime il passaggio dal principio di piacere, che vuole "tutto e subito", al principio di realtà, disposto a differire il soddisfacimento. Il significante non appaga pienamente il desiderio del soggetto ma gli impone la propria forma, dunque veicolandolo lo censura, investendolo di un'alterità che lo esprime e lo tradisce al tempo stesso.
Il soggetto, dal canto suo, percepisce di essere da sempre introdotto e coinvolto in un gioco coercitivo che gli è parzialmente estraneo, il meccanismo del linguaggio, nel quale il suo desiderio non è soddisfatto, ma solamente rinviato, spostato da una parola all'altra. Questo scorrimento è l'obiettivo del rifiuto che si esprime nell'angoscia, la quale si configura come la ripresentazione di uno stadio originario e fantasmatico nel quale il soggetto si trovava in una condizione di omeostasi. Il moto angoscioso si origina da quel fondo di resistenza, più o meno marcato, che l'io nutre nei confronti della soluzione simbolica, fondo che viene rimosso nello svolgersi dell'articolazione linguistica ma che, tuttavia, preme su quest'ultima come il residuo di una negazione inespressa.
L'angoscia, quindi, si riferisce a qualcosa di assolutamente primario, anteriore persino alla rimozione originaria: il suo oggetto precede il

trauma della nascita, è qualcosa di indistinto, una sorta di totalità ancestrale. Questa esperienza si ripresenta "davanti allo specchio", laddove il bambino effettua una sintesi immaginaria del proprio corpo in frammenti, e percepisce il suo riflesso come alterità e unità al tempo stesso. C'è un resto, uno scarto tagliato fuori dalla cornice dello specchio, che non rientra nella scena di identificazione del soggetto, qualcosa che, però, pur rimanendo esclusa, ritorna prepotentemente, stravolgendo l'ormai acquisita distinzione di dentro e fuori. È quello che Lacan chiama oggetto *a*, il quale trattiene il soggetto nella macchina del linguaggio e che, proprio per questo motivo, diviene la mira del rifiuto del simbolico, l'angoscia.

> La dimensione del significante non è nient'altro, se volete, che ciò in cui si trova preso un animale all'inseguimento del suo oggetto [...]. Il fantasma, S barrato in rapporto ad *a*, assume qui un valore significante dall'entrata del soggetto in questa dimensione, la quale lo riconduce a quella catena indefinita di significazioni che si chiama destino. Al destino possiamo sfuggire indefinitamente, ma si tratterebbe di ritrovare proprio il punto di partenza: in che modo il soggetto è entrato in questa faccenda del significante? (Lacan, 1962-1963, pp. 73-74)

Il soggetto psicoanalitico, dunque, "non è più padrone in casa propria" e, ancor più radicalmente, quello lacaniano *è* nella "mancanza a essere", "emerge nel sottrarsi" (cfr. Palombi, 2009, p. 148), e, heideggerianamente, la sua possibilità più pura risiede nella morte, non fisica ma di una vita che si caratterizza come "evanescenza".
Come anticipato, su questo punto la decostruzione è molto prossima al discorso psicoanalitico: come sostiene Caterina Resta, infatti, «non la vita o la morte – per Derrida – caratterizzano l'esistenza, ma la *sopra-vivenza*, una vita che *ospita* in sé la morte, che ha il coraggio (un "coraggio che trema", non "virilisticamente" inteso) di *sop-portarla*,

che la *porta* in sé, come una madre porta in grembo il proprio bambino» (Resta, 2017, p. 205).
Il filosofo francese, come si è visto, sostiene che la singolarità ospiti in sé un'alterità irriducibile, che l'accoglienza dell'altro venga addirittura prima dell'identità stessa e che, quindi, il soggetto non sia mai "*chez soi*", ma *unheimlich*.
La logica del vivente, dunque, non può essere quella della protezione dell'identità, intatta e pura, di contro all'alterità, non è la conservazione della vita di fronte alla morte: l'esistenza del soggetto umano dipende dalla possibilità di distaccarsi dal presente, rilanciandosi al di là di questo attraverso quell'alterità irriducibile che non costituisce solo una minaccia per la vita, ma anche la sua stessa condizione di possibilità. Il soggetto, fin dalla nascita, deve rinunciare a sé ed es-porsi all'altro.

> Da quando ho rapporto col mio corpo, dunque dalla mia nascita, io non sono più il mio corpo. Da quando ho un corpo, io non lo sono, quindi non l'ho. Questa privazione istituisce e istruisce il mio rapporto con la mia vita. Il mio corpo mi è stato dunque rubato da sempre. Chi ha potuto rubarlo, se non un Altro, e in che modo ha potuto impadronirsene fin dall'origine, se non si è introdotto al mio posto nel ventre di mia madre, se non è nato al mio posto, se io non sono stato derubato alla nascita, se non mi è stata sottratta la mia nascita, come se il nascere puzzasse già da tempo di morte? (Derrida, 1965, p. 233)

Nella riflessione derridiana questa ex-appropriazione prende spesso il nome di "segreto", il quale non potrà mai essere svelato bensì consiste proprio nell'inaccessibilità e nell'impossibilità, cifre dell'esistenza singolare. Non si tratta, quindi, dell'appropriabilità o meno dell'io in quanto sé stesso: giungere all'appuntamento "con la morte" non significa diventare finalmente padroni di sé, anzi, al contrario, pervenire alla più radicale espropriazione.

La riaffermazione della sopravvivenza indica, dunque, l'affermazione della vita al di là dell'opposizione tra essa e la morte, figlia della nostra tradizione, la quale intende l'esistenza dell'essere umano come pienezza, identità assoluta e incondizionata. Eludere la possibilità della morte significa, invece, rimuovere anche la vita e, per questo motivo, la *differaenza* si configura come l'es-posizione della seconda alla prima e, quindi, dell'io all'altro.
Le pulsioni di vita non si oppongono alla pulsione di morte, bensì «sono la stessa pulsione nel suo differire (deviare, ritardare) da sé (Facioni, Regazzoni, Vitale, 2012, p. 110).

> Se la morte, la possibilità più propria del *Dasein*, è la possibilità della sua impossibilità, diviene la possibilità più impropria e più espropriante, la più in autenticante. Il proprio del *Desein*, nell'interiorità più originaria della sua possibilità, si vede dunque contaminato, parassitato, diviso dal più improprio (Derrida, 1996, p. 67).

Continuamente, in ogni istante, un'esistenza singolare è chiamata a ospitare la propria morte, ad accogliere l'alterità irriducibile di un segreto che custodisce e che, a sua volta, la custodisce.
Quella derridiana è, senza dubbio, una soggettività "aperta", giacché, al suo interno, ospita un fuori che ne «riapre incessantemente i bordi» (Resta, 2017, p. 210).
Possiamo, dunque, ragionevolmente, per definirla, prendere in prestito da Lacan la figura topologica del nastro di Moebius, la quale rovescia e decostruisce le opposizioni gerarchiche prodotte dalla tradizione metafisica: «l'origine in sé non è più tale, non è più semplice, non è più identica a se stessa, e non è dunque più origine perché porta in sé fuori di sé, come propria condizione di possibilità e impossibilità, l'alterità, la *differaenza*» (Facioni, Regazzoni, Vitale, 2012, p. 64).

5. Testimonianza

> La nozione di segreto assoluto circola in tutte le prove dell'impossibile [...], vale a dire l'ospitalità, la responsabilità, l'amicizia, il dono e il perdono. Nella misura in cui tali esperienze impossibili sono un altro modo di dire l'evento. Non c'è evento senza racconto, ma neanche racconto possibile dell'evento; la letteratura è l'impossibile racconto, la *dé-monstration* di questo impresentabile, dell'ordine del non-visibile, che è il segreto assoluto (Vergani, 2000, p. 137).

Come ben racconta l'espressione "letteratura del segreto", quest'ultimo è intrecciato per due versi alla prima: in primo luogo la letteratura è il racconto, reiterato e ripetuto all'infinito, del segreto assoluto; in secondo luogo il segreto custodisce la letteratura, in quanto ne è l'oggetto. Il racconto, dunque, è la condizione di possibilità del dono dell'evento, «la verità del segreto dipende dalla finzione del racconto, è dunque una follia della verità» (*ivi*, p. 141). Dire il segreto è dire l'impossibile, parlare di qualcosa senza averne la facoltà.

Da ciò consegue anche la nozione derridiana di "testimonianza", per la quale la ritenzione dell'esperienza singolare dipende dalla possibilità della sua iterazione: della presenza non c'è altra esperienza possibile che quella dell'attestazione postuma.

La struttura della scrittura è, quindi, per essenza, testamentaria, votata alla morte, funziona "in assenza" e, quindi, ogni letteratura nasconde il desiderio di non essere rivelata fino in fondo, custodendo intimamente una nuova promessa di senso.

> La traccia non essendo una presenza ma il simulacro di una presenza che si disarticola, si sposta, si rinvia, non ha propriamente luogo, la cancellazione appartiene alla sua struttura [...]. La cancellazione che la costituisce fin dall'inizio come traccia, che la installa in quanto

> cambiamento di luogo e la fa comparire nella sua apparizione, la fa uscir da sé nella sua posizione (Derrida, 1968, p. 53).

Il testo di Igor Pelgreffi, dal quale abbiamo preso le mosse per questo scritto, riesce pienamente, a nostro avviso, a svolgere la funzione di testimone, inteso come «il terzo, il *superstes* che sopravvive» (Derrida, 1995, p. 44), permettendo così la sopravvivenza, ossia la custodia del segreto assoluto come promessa sempre in riserva.
Le parole degli intellettuali italiani che scorrono nelle pagine del testo, infatti, ben lungi dall'essere sentenze, sono impegni necessari di rilettura, pazienti "temporeggiamenti", "messe fra parentesi del senso", rispetto ad un uomo – e, quindi, a un testo, a un'opera – che ancora ha molto da dire, che "si attende" inquietamente, che attende di "essere parlato", di essere (de)costruito, come Jacques Derrida.

> Intendersi è l'esperienza più normale e più impossibile. Si potrebbe innanzitutto concluderne che la fonte è sempre altra e che ciò che si intende, non intendendo se stesso, viene sempre da altrove, da fuori e da lontano [...]. Quando io (mi) parlo senza muovere la lingua e le labbra, credo di intendermi mentre la fonte è un'altra; oppure credo che siamo in due, mentre tutto avviene "in me" (Derrida, 1971, p. 381).

Bibliografia

Adami, V. (2017), *Intervista*, in Pelgreffi (2017), pp. 327-347.
Agosti, S. (2017), *Intervista*, in Pelgreffi (2017), pp. 49-69.
Berto, G. (2004), *Pensare "secondo l'aporia"*, in Derrida (1996).
Dalmasso, G. (2017), *Intervista*, in Pelgreffi (2017), pp. 163-184.
Derrida, J. (1964), *Violenza e metafisica*, in Id. (1967c), pp. 99-198.
Id. (1965), *Artaud: la parole soufflée*, in Id. (1967c), pp. 219-254.
Id. (1967a), *Della grammatologia*, tr. it., Jaca Book, Milano 1988.

Id. (1967b), *La voce e il fenomeno*, tr. it., Jaca Book, Milano 1997.
Id. (1967c), *La scrittura e la differenza*, tr. it., Einaudi, Torino 1990.
Id. (1968), *La différance*, in Id. (1972), pp. 29-57.
Id. (1971), *«Qual quelle». Le fonti di Valéry*, in Id. (1972), pp. 353-392
Id. (1972a), *Margini della filosofia*, tr. it., Einaudi, Torino 1997.
Id. (1972b), *Posizioni*, tr. it., Bertani Editore, Verona 1975.
Id. (1978a), *Il fattore della verità*, tr. it., Adelphi, Milano 1978.
Id. (1978b), *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, tr. it., Adelphi, Milano 1991.
Id. (1982), *Sopra-vivere*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1982.
Id. (1987), *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, Paris.
Id. (1991), *La mano di Heidegger*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1991.
Id. (1993), *Kôra*, tr. it., Jaca Book, Milano 1997.
Id. (1994), *"Essere giusti con Freud". La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, tr. it., Cortina, Milano 1994.
Id. (1995), *L'istante della mia morte*, in *aut-aut*, n. 267-268, pp. 38-56.
Id. (1996), *Aporie – Attendersi ai "limiti della verità"*, tr. it., Bompiani, Milano 2004.
Id. (2006), *L'animale che dunque sono*, tr. it., Jaca Book, Milano 2006.
Facioni, S., Regazzoni, S., Vitale, F. (2012), *Derridario. Dizionario della decostruzione*, Il melangolo, Genova.
Ferraris, M. (1990), *Postille a Derrida*, Rosenberg e Sellier, Torino.
Freud, S. (1919), *Il perturbante*, in Id. (1967-1980), vol. IX.
Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
Lacan, J. (1962-1963), *Il seminario. Libro X. L'angoscia*, tr. it., Einaudi, Torino 2007.
Id. (1964), *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2002.
Palombi, F. (2009), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma.

Id. (2011-2012), *"La riproduzione interdetta": ermeneutica e ripetizione in un confronto tra Lacan e Derrida*, in *Bollettino filosofico*, n. 27, pp. 127-144.
Id. (2012), *Chiasmi: Derrida e Lacan*, in Pesare (2012), pp. 65-78.
Pelgreffi, I. (2017) (a cura di), *Derrida chi? Un ritratto, tredici interviste*, Orthotes, Napoli-Salerno.
Resta, C. (1990), *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini e Associati, Milano.
Id. (2017), *Intervista*, in Pelgreffi (2017), pp. 185-214.
Rovatti, P. A. (1998), *Il paiolo bucato. La nostra condizione paradossale*, Cortina, Milano.
Id. (2017), *Intervista*, in Pelgreffi (2017), pp. 95-112.
Sini, C. (2017), *Intervista*, in Pelgreffi (2017), pp. 113-140.
Stein, G. (1938), *Picasso*, tr. it., Adelphi, Milano 1973.
Vergani, M. (2000), *Jacques Derrida*, Mondadori, Milano.
Vitale, F. (2008), *Spettrografie. Jacques Derrida tra singolarità e scrittura*, Il Melangolo, Genova.

Abstract

Reflections on philosophy and psychoanalysis starting from the interview by Igor Pelgreffi

This essay deals with the Derridean concept of subjectivity, which tips its hat towards psychoanalysis, in particular Lacanian psychoanalysis, with which the French philosopher has always had a controversial relationship. It will emerge that even for the latter, in fact, the ego is passed through by the other, and that identity finds its most complete expression in death, understood as absolute expropriation.

Keywords: Derrida, Psychoanalysis, Identity, Secret, Death.

Recensioni

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 5 – L'inconscio scientifico - Giugno 2018

Ferro, A., Civitarese, G. (2018), *Un invito alla psicoanalisi,* Carocci, Roma.

Valentina Littera

Una storia della psicoanalisi, condensata in un breve volume, è possibile solo se si rinuncia a qualunque pretesa di esaustività. Ne sono perfettamente consapevoli gli psichiatri e psicoanalisti Antonio Ferro e Giuseppe Civitarese, che hanno scritto un efficace *Invito alla psicoanalisi.* Il libro è suddiviso in sei capitoli: *Che cos'è la psicoanalisi; L'invenzione dell'inconscio; Sogno e campo emotivo; Gli strumenti della cura; L'analisi dei bambini e degli adolescenti; Una o molte psicoanalisi.* Seguono un glossario, le letture consigliate e la bibliografia. Lo scopo è di destare interesse per una disciplina che in un secolo è stata capace di imporsi in modo prepotente in campo scientifico, filosofico e culturale in senso lato. Gli autori cercano di raggiungerlo spiegando cos'è la psicoanalisi, che cosa è diventata col passare del tempo e quali possono essere gli scenari futuri. La psicoanalisi, che è una teoria scientifica dei processi psichici inconsci (p. 29), è incentrata da sempre sulle nozioni di inconscio, sessualità e sogno, e mira alla guarigione della sofferenza psichica riuscendo di fatto a lenirla (p. 17).

Col passare del tempo si è affermata l'idea che possano rientrare nell'ambito della cura psicoanalitica patologie, precedentemente escluse, come gli stati borderline e i disturbi psicotici e psicosomatici (p. 13). Particolarmente significativo è il secondo capitolo, dedicato all'*Invenzione dell'inconscio,* termine quest'ultimo che, come sottolineano gli autori, sarebbe più opportuno declinare al plurale. Più modelli di inconscio sono presenti infatti nell'opera stessa di Freud, per non parlare delle elaborazioni di autori come Melanie Klein,

Donald Winnicott, Jacques Lacan, Wilfred R. Bion. Per rimanere a Freud, che viene presentato sia come lo scopritore (il riferimento è al noto testo di Henri F. Ellenberger del 1970) sia come l'inventore dell'inconscio, è possibile rilevare almeno due diverse concezioni di questo «concetto-metafora», note coi termini di prima e seconda topica. La prima concezione si basa sulla distinzione tra conscio e inconscio, visti come due luoghi della mente, e sulla distinzione fra processo primario e processo secondario, visti come due corrispondenti modi di funzionamento della psiche. La seconda concezione invece propone una tripartizione della mente in Io (polo cosciente), Super-Io (polo morale) e Es (polo pulsionale). Continuatrice e allo stesso tempo innovatrice della teoria freudiana è Melanie Klein, pioniera nel campo dell'analisi infantile. Ci sono due termini che, a parere degli autori, aiutano a comprendere la diversa concezione della mente e dell'inconscio della Klein: «concreto» e «gioco». Col primo termine ci si riferisce alla concretezza del mondo interno, in tutto equivalente a quella del mondo esterno; col secondo a quello che viene considerato il postulato chiave della psicoanalisi kleiniana: «Giocare è come sognare o sognare a occhi aperti e proiettare fantasie inconsce sul mondo» (p. 41). Con Winnicott si ha invece, a parere degli autori, il passaggio da una psicoanalisi unipersonale a una bidimensionale: il bambino esiste solo all'interno della diade di cui fa parte anche la madre. Si tratta, a loro giudizio, di una «svolta epocale» che introduce la psicoanalisi della relazione. Fra i testi di Winnicott citati spicca il celebre *L'odio del controtransfert* (1949) che «rivoluziona» il modo di vedere i sentimenti provati dall'analista in risposta al transfert del paziente. L'odio e la paura semplicemente non possono che far parte delle reazioni dell'analista. Particolarmente difficile è riassumere le posizioni di Lacan che gli autori sentono come il più vicino alla loro stessa attività teoretica e clinica. Del grande analista francese viene sottolineata la curvatura filosofica: siamo di fronte a scritti complessi influenzati da Spinoza e

da Hegel così come da Heidegger. Senza dimenticare l'influsso della linguistica di Saussure. Lacan si oppone alla psicologia dell'Io e promuove un ritorno al Freud autentico ma propone una visione dell'inconscio come «discorso dell'Altro»: la natura metonimico-metaforica della parola fa sì che il senso sfugga sempre al parlante. Ferro e Civitarese sottolineano qui due punti. Il primo riguarda il fatto che tanto i discorsi sull'inconscio quanto i discorsi dell'inconscio hanno senso per gli esseri umani, in quanto possessori del linguaggio (non riguardano quindi il cosiddetto inconscio neurologico). Il secondo punto riguarda la natura «transindividuale» del linguaggio, per cui esso può essere acquisito solo all'interno, e non prima, di una relazione intersoggettiva. La parte sull'invenzione dell'inconscio si chiude con un paragrafo su Wilfred R. Bion che propone un'originale concezione fondata, soprattutto, sulla nozione di pensiero onirico della veglia. Il sogno (sul quale gli autori si soffermano nel terzo capitolo dedicato a *Sogno e campo emotivo*) non appartiene soltanto alla notte ma anche al giorno. Per dirla con una frase efficace degli autori, «se per Freud l'inconscio crea il sogno, per Bion il sogno crea l'inconscio».

Nel denso quarto capitolo, dedicato agli *Strumenti della cura*, gli autori si soffermano su Freud allo scopo di mostrare che la psicoanalisi dà ragione del suo metodo di cura. Ma vengono ripresi autori già trattati come Klein e Bion. Segue un capitoletto sull'analisi dei bambini e degli adolescenti e si chiude con alcune riflessioni sullo statuto della psicoanalisi. L'indiscutibile molteplicità e vitalità degli indirizzi psicoanalitici dovrebbe essere considerata, secondo gli autori, «nel segno positivo dell'ambiguità poetica o degli stili pittorici» (p. 116). La pretesa di ridurre a una le diverse prospettive psicoanalitiche è giustamente liquidata come irrealizzabile, ma anche come non auspicabile. Allo stesso tempo gli autori stigmatizzano l'arroccamento in una specifica prospettiva, che avviene con una certa frequenza e che porta critici e sostenitori della psicoanalisi a non aggiornarsi e a

ignorare quello che accade nel variegato mondo della ricerca psicoanalitica. Il libro è nel complesso utile. Colpisce, in negativo, l'assenza di un qualunque riferimento alla dimensione filosofica dell'opera di Freud. E le piccole dimensioni del volume non giustificano l'assenza di un indice dei nomi.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 5 – L'inconscio scientifico - Giugno 2018

Bochicchio, V. (2017), *Costruttivismo e psicopatologia. Tra epistemologia e clinica*, Mimesis, Milano.

Caterina Marino

Cos'è un disturbo psichico? Quali sono la sua natura e la sua forma? Cosa lo definisce come *disturbo*? Lo studio di Vincenzo Bochicchio ripensa la clinica psichiatrica e psicologica, e i suoi relativi processi diagnostici, attraverso il contributo epistemologico fornito dal costruzionismo e dal costruttivismo novecentesco. La psicologia scientifica non dovrebbe occuparsi delle *cose in sé*, ma di quei dispositivi mentali che chiamiamo *forme*, tramite le quali diamo ordine e senso ai nostri vissuti, per cui non potrebbe che dirsi *anti-realista* e *costruttivista*. Tuttavia, nell'ambito medico il disturbo psichico è stato inteso come una sorta di *essenza* e l'orientamento epistemologico costruttivista non ha avuto la stessa fortuna. L'essenzialismo clinico ha, di conseguenza, configurato il *normale* e il *patologico* come luogo dell'*in sé* che l'autore critica.

Nella prima parte del saggio Bochicchio introduce il lettore a una ricostruzione storico-filosofica del paradigma costruttivista. Il termine *paradigma*, introdotto nel lessico epistemologico da Thomas Kuhn, indica una visione della realtà condivisa in un particolare momento storico da una certa comunità scientifica. Il costruttivismo si propone come fase *rivoluzionaria* rispetto ai paradigmi scientifici precedenti e, in particolare, si distanzia da quello della "referenza" (p. 16), rappresentato da autori quali Cartesio e Locke, volto a indagare un mondo esterno indipendente dalla mente umana alla quale imprime le sue caratteristiche come farebbe un "sigillo sulla cera" (p. 15). Poiché non è possibile garantire in modo affidabile la corrispondenza tra la rappresentazione e l'oggetto rappresentato, questi impianti

epistemologici risolvono l'inevitabile impasse attraverso un fondamento metafisico forte. Un soggetto terzo, l'*occhio di dio* di cui parla Putnam, si pone, perciò, come "legislatore della natura e dei processi conoscitivi" (p. 19).

Il nuovo paradigma costruttivista, a partire dalla seconda metà del Settecento, mette in crisi proprio questo postulato e sostiene che la conoscenza umana possa essere affidabile anche senza una metafisica di supporto. Anche perché, ponendo dei dogmi metafisici, ogni progresso conoscitivo risulterebbe profondamente inibito. Il merito di aver posto le basi del nuovo approccio epistemologico va a Hume, ma è Kant ad elaborare un vero e proprio modello nella *Critica della ragion pura*. Secondo Kant, sono gli oggetti a doversi conformare alla nostra facoltà conoscitiva e non viceversa. Così come ciò che noi consideriamo *oggettivo*, una ipotetica struttura della realtà invariante e matematicamente misurabile, non è altro che una *forma soggettiva trascendentale*, ovvero il *nostro* modo di conoscere i fenomeni, che non sono entità autosussistenti. Anche il paradigma della misurazione quantificante risulta, perciò, introdotto dall'occhio umano. Kant, inoltre, sostiene che le strutture dei fenomeni abbiano una certa affinità con le forme della nostra mente e che tale affinità sia costruita da forme intermedie chiamate *schemi trascendentali*. L'epistemologia costruttivista kantiana ammette, in definitiva, che il processo conoscitivo non sia un fenomeno di ricettività passiva, ma un processo in cui regole e forme sono costruite dalla nostra mente. La realtà fenomenica, quindi, non è un *noumeno* autonomo e indipendente, sebbene un quid sconosciuto esista effettivamente, bensì una *costruzione* dell'umano. Tuttavia, l'impostazione kantiana non intende essere una forma di idealismo: noi non creiamo la realtà, ma costruiamo i fenomeni rispecchiando le forme della nostra soggettività, con cui li riceviamo dall'esterno, piuttosto che le caratteristiche di tali fenomeni.

Bochicchio, tornando al discorso sulla psicologia, scrive che postulare l'esistenza di elementi psichici discreti indipendenti dalla sintesi soggettiva (come aveva proposto l'approccio naturalista di ispirazione wundtiana), vorrebbe dire costruire un oggetto di ricerca che faccia funzionare un metodo a cui si darebbe la precedenza rispetto all'oggetto stesso. Nell'ottica di dimostrare il carattere *irrealistico* dei dati sensoriali elementari, l'esistenza dei quali poggerebbe sull'idea per cui a parità di stimolo corrisponda sempre la stessa sensazione, si possono incontrare la fenomenologia husserliana, quella di Merleau-Ponty e le scuole della *Gestalttheorie*. I tre approcci, infatti, sostengono la necessità di un'osservazione scientifica libera da pregiudizi metodologici e l'affermazione dei fenomeni del mondo come espressione delle forme conoscitive del soggetto percipiente. Tuttavia, secondo alcuni autori come Piaget, nella teoria della *Gestalt* coverebbe un *residuo metafisico*, una sorta di "platonismo della percezione" (p. 47), per il quale la forma sarebbe un principio autosussistente inscritto nel vissuto percettivo. Il costruttivismo piagetiano, invece, ritiene che le forme siano una conquista dell'intelligenza umana, un punto d'arrivo dello sviluppo psichico adulto con cui poter ordinare e organizzare i dati dell'esperienza. La realtà, per Piaget, risulterebbe, così, costruita sulla base dell'interazione fra il soggetto e le cose esterne, sebbene quest'ottica individualista non tenga conto dell'influenza esercitata dalle variabili culturali. La cultura, per autori come Piaget, non rientra tra i fattori che concorrono a determinare le forme del reale.

Nel corso del Novecento, a questo modello costruttivista e *illuminista* se ne sarebbe opposto un altro costruzionista e *romantico*. Bochicchio spiega come il primo interpreti la realtà come una costruzione in virtù di forme che procedono dalla mente umana, mentre il secondo attribuisca un ruolo primario alle forme sociali e culturali. Entrambi, però, resistono alla seduzione del realismo e hanno in comune l'idea che l'esperienza umana sia strutturata sulla base di forme di cui

dispone la soggettività, individuale o culturale. La psicologia culturale e il costruzionismo, di cui Bruner è uno degli esponenti, rivolgono la loro attenzione a quei costrutti sociali che consentono agli esseri umani di agire nel mondo, in modo che i loro comportamenti siano comprensibili e condivisi all'interno della vita pubblica. Si enfatizza, così, il carattere pubblico e sociale dell'identità umana.

Secondo Bochicchio, il carattere di novità introdotto dal costruzionismo è l'idea che le forme con cui si costruisce la realtà non siano solo individuali e personali, ma anche interindividuali e impersonali. Basti pensare all'istituzione culturale del "maschile" e del "femminile" e a tutta quella gamma di comportamenti, stereotipi, pregiudizi e prassi cliniche che ha intessuto nel corso della storia. Ci si chiede, a questo punto, come sia possibile che una rete di credenze condivise possa tramandarsi di generazione in generazione *impersonalmente*. La risposta di Dawkins è che ogni costrutto culturale sia una sorta di replicatore, un *meme* (p. 57), che non viene prodotto dalla mente umana, ma si replica impersonalmente, anche se con le dovute reinterpretazioni, come se svolgesse la funzione di un gene. Tornando all'esempio dell'identità di genere, il costrutto memico può risultare così potente da sostituirsi all'elemento naturale del singolo che, invece di corrispondere al proprio sentimento personale, si adegua dolorosamente a quelle forme impersonali relative al maschile e al femminile, in nome di una presunta innaturalità che gli verrebbe attribuita nel caso della scelta contraria. Questo è il caso in cui è la cultura ad assurgere a "legislatore della natura" (p. 58).

Quando si passa al territorio della psicologia clinica e della psichiatria, la questione epistemologica diventa molto più complessa e la tesi di Bochicchio è quella di declinare, in ambito clinico, l'antirealismo del paradigma costruttivista come *antiessenzialismo*. Il riferimento primario e l'origine di un disagio psichico, in un'ottica psicodinamica quale quella del modello di McWilliams, vengono ascritti al mondo

interno di un individuo (struttura psichica, credenze, fantasie, meccanismi di difesa). Insomma, per quanto riguarda il nucleo più originario di ciò che consideriamo patologico, le forme impersonali della cultura, generalmente, non hanno alcun ruolo. Allo stesso modo, per la teoria dell'attaccamento di Bowlby e Ainsworth, l'infante è portato ad *attaccarsi* a un essere umano non solo per via del soddisfacimento di bisogni pulsionali quali il nutrimento, ma in quanto fonte di accudimento e protezione. Questo sta alla base del modo in cui un bambino ha appreso a stare al mondo, a regolare i propri stati emotivi e gestire l'angoscia di separazione. A questo dato personale, d'accudimento vissuto e interiorizzato, i clinici dell'attaccamento hanno ascritto la sanità mentale e la psicopatologia. Ricondurre, tuttavia, un disturbo psichico a una forma personale, senza tenere in considerazione anche l'effetto della cultura sul nostro modo di interiorizzare il mondo, significa commettere un altro "pregiudizio essenzialista" costituito da una sorta di "ontologizzazione del disturbo psichico" (p. 85).

Esposito ha individuato il luogo dell'impersonale nella *vita*, la nuda vita animale che, però, quando si tratta di prassi cliniche e giuridiche, cessa di essere tale e viene inscritta in una rete di costrutti culturali con cui si consente o si impedisce a qualcuno di *essere*. Infatti Bochicchio ci mostra come per la scienza la "nuda vita" non esista, ma esista un'ermeneutica normativa che imporrebbe come questa vita *dovrebbe essere* (p. 88). Emblematico, a tal proposito, un esempio tratto dalla cronaca, riguardante un caso di intersessualità e il relativo intervento clinico di riassegnazione chirurgica del sesso: il codice impersonale del "binarismo di genere" (p. 87), secondo il quale o si è maschi o si è femmine, ha patologizzato il dato personale della presenza di entrambi gli organi genitali. Come sostiene Foucault, la clinica ha introdotto un dispositivo di controllo e potere nella società, per cui stabilisce cosa è sano e cosa è patologico, cosa è normale e cosa è anormale, come un individuo dovrebbe essere e come dovrebbe comportarsi.

Tuttavia, le categorie diagnostiche, all'interno di questa dialettica fra forme personali e impersonali, sono scomparse o si sono radicalmente trasformate nel corso del tempo. Nell'ultima parte del saggio, Bochicchio esplicita come il considerare un disturbo psichico una realtà ontologica, una *cosa in sé*, risulti un errore di metodo nel processo diagnostico. Questa deriva realista, secondo cui esiste qualcosa come la schizofrenia, la paranoia, l'antisocialità, tradisce la natura costruttivista della pratica clinica e psicodiagnostica. A sostegno di questa tesi, alcune storiche diagnosi, quali l'omosessualità e l'isteria, sono state oggetto di un profondo processo di decostruzione, probabilmente grazie all'opera del costruzionismo novecentesco e dell'etnopsichiatria. La storia dell'isteria può essere letta come la forma che il maschilismo occidentale ha dato alla femminilità, a partire dalla società greca classica: la donna guarisce quando *impersona* il ruolo sociale che le è stato assegnato dalle forme culturali e sociali. Invece, la concezione dell'omosessualità con cui abbiamo a che fare oggi, secondo Foucault, è il risultato di un costrutto culturale formatosi nell'Ottocento. Mentre, nei secoli precedenti, altre forme impersonali hanno definito l'attrazione erotica che alcuni individui provano nei confronti delle persone dello stesso sesso. Il processo decostruttivo che ha condotto alla sua depatologizzazione (1990) conferma come il problema non risieda nella forma personale assunta dall'identità sessuale del singolo, ma nella forma impersonale culturale che stigmatizza un certo orientamento sessuale e crea, di conseguenza, una sofferenza psicologica.

Secondo Bochicchio, la nuova sfida del costruzionismo sarà quella di decostruire e ripensare quelle forme impersonali che riguardano i nuovi modi in cui si è strutturata la socialità: l'uso di dispositivi elettronici, app, social network che hanno profondamento modificato le condotte dello stare in relazione. Con la consapevolezza che occorre tenere presente che fare una diagnosi vuol dire situarsi in una zona di confine, un *limen*, fra forme personali individuali e forme

impersonali sociali che si evolvono nel corso del tempo. Così come a evolversi e modificarsi continuamente sono anche quei concetti di normale e patologico che noi tutti diamo troppo per scontati.

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 5 – L'inconscio scientifico - Giugno 2018

Hacking, I. (2017), *La ragione scientifica*, a cura di G. Ienna, M. Vagelli, Castelvecchi, Roma.

Gabriele Vissio

Ian Hacking è filosofo poliedrico e originale, capace di confrontarsi, nel corso della sua carriera, con questioni diverse e complesse, che toccano ambiti diversi e apparentemente lontani del dibattito filosofico. Negli anni sono già apparse in traduzione italiana alcune tra le sue opere maggiori, come *Ontologia storica* (Pisa 2010), *Linguaggio e filosofia* (Milano 1996) o *Il caso domato* (Milano 1994) e Hacking rappresenta oggi un autore di riferimento per diversi contesti di ricerca nel campo della filosofia e in quello delle scienze umane. Nel corso della sua carriera Hacking si è occupato di questioni estremamente diverse, che vanno dalla filosofia della matematica alla filosofia delle scienze umane, dalla filosofia del linguaggio a problematiche difficilmente catalogabili e che potremmo porre al confine tra la filosofia delle scienze, l'ontologia e l'antropologia filosofica. In ciascuno di questi campi Hacking ha sempre mostrato la capacità di inserirsi in maniera originale e innovativa all'interno del dibattito, introducendo concetti originali, nuove prospettive e, non di rado, aprendo problematiche inedite per la disciplina.

È dunque con interesse che il panorama filosofico italiano deve accogliere la decisione dell'editore Castelvecchi di pubblicare *La ragione scientifica*, in un'edizione arricchita da un lungo saggio introduttivo a firma del traduttore, Matteo Vagelli, e da un intervento conclusivo di Gerardo Ienna, che valorizzano il volume e contribuiscono a introdurre la figura di Hacking e i molteplici interessi di ricerca e lavoro che convergono in quest'opera, sottolineandone in particolare le specificità e i punti di maggiore originalità.

La ragione scientifica raccoglie il testo di un ciclo di conferenze che Hacking tenne a Taiwan nel 2007 e che, come nota Matteo Vagelli nel saggio che introduce l'edizione italiana, si colloca all'indomani della fine della sua esperienza d'insegnamento e ricerca al Collège de France. Proprio questo fatto rende particolarmente preziose e interessanti le lezioni contenute ne *La ragione scientifica*: «Poiché i corsi al Collège sono ancora inediti, le lezioni che compongono i quattro capitoli de *La ragione scientifica* ci danno un'idea più precisa dell'insegnamento di Hacking a Parigi, offrendoci così una visione d'insieme, nonché un bilancio di una parte importante della sua filosofia» (p. 9). Inoltre, questo ciclo di conferenze tocca una serie di tematiche che occuperanno l'attenzione di Hacking nel decennio successivo e viene così a costituirsi come una sorta di «cerniera», che ci consente di ricostruire la complessiva linea di sviluppo del pensiero del filosofo canadese. Hacking coglie l'opportunità delle lezioni di Taiwan per tracciare un quadro sintetico e organico di un'ampia parte delle sue ricerche, introducendo una cornice teorica connettiva generale che permette di inquadrare all'interno di uno schema complessivo interessi e ricerche che potevano apparire, sino a quel momento, come linee di lavoro parallele e collegate solo accidentalmente. È proprio la nozione di «ragione scientifica», appunto, che riporta all'unità i diversi interessi della filosofia di Hacking e che permette di intravedere il profilo generale di un progetto filosofico complesso e intrigante.

Il punto di partenza delle lezioni di Taiwan è sicuramente la discussione della nozione di «stile di ragionamento scientifico», che Hacking rielabora, a partire dagli anni Ottanta, riprendendo la nozione di «stile di pensiero scientifico» avanzata dallo storico delle scienze A. C. Crombie. Si tratta di una nozione non priva di ambiguità, che porta con sé una tradizione che trascende la stessa provenienza diretta dall'opera storiografica di Crombie (pp. 46-48), ma che, forse proprio in ragione di questa ambiguità, appare oggi un

punto di accesso assolutamente privilegiato per aprire accedere a una comprensione filosofica della scienza e delle sue determinazioni storiche. Se però gli stili di pensiero scientifico di Crombie si integravano all'interno di un progetto di antropologia storica, gli stili di ragionamento scientifico di Hacking sembrano spostare il discorso su di un piano più schiettamente filosofico. Questo passaggio si configura, da un lato, come passaggio dalla storia alla metafisica e, dall'altro, come passaggio dall'antropologia storica all'antropologia filosofica (p. 49). L'affermarsi (e il «cristallizzarsi») di uno stile, infatti, introduce una certa «classe di oggetti»: non nel senso di una vera e propria creazione *ex nihilo*, ma nel senso che il dominio di oggetti cui uno stile fa riferimento non esisterebbero nel pensiero a prescindere da quello stesso stile. Questo effetto ontologico è spesso all'origine dei complessi dibattiti ontologici che nella storia si sono sviluppati a seguito dell'introduzione di certi stili particolari, come il dibattito sullo statuto degli oggetti matematici o quello circa i *taxa* in biologia. Questo comporta, come effetto collaterale, che ogni nuovo stile introduca anche una nuova classe di enunciati candidati alla verità o alla falsità e che, più in generale, determini uno specifico set di criteri all'interno del quale si possa «dir-vero» di qualche cosa.

L'elemento che ci pare di maggiore interesse è però dato da una terza caratteristiche degli stili, che Hacking riconosce nel fatto che ciascuno di questi «modi di effettuare scoperte» sia fondato, in ultima analisi, «su capacità tipicamente umane, incluse quelle cognitive e quelle psicologiche», che sono prodotto dell'evoluzione tramite selezione e che, soprattutto, sono universali (p. 71). Il fatto che gli stili (che hanno ovviamente una loro precisa storia culturale) siano anche il prodotto di una storia naturale permette un approccio interessante dal punto di vista delle neuroscienze e delle scienze cognitive che, in quest'ottica «contribuiscono a spiegare come ciò che si è evoluto in momenti specifici in regioni diverse del mondo si è diffuso fino a diventare parte del nostro patrimonio umano universale» (p. 72), ma permette

anche di pensare lo studio degli stili «come parte della "storia naturale degli uomini" (Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, §415), o come parte di un'antropologia filosofica» (*ibidem*). In questo senso, Hacking promuove nelle lezioni di Taiwan un'interessante e originale approccio alla comprensione delle scienze, che non solo integra gli strumenti della filosofia delle scienze e quelli della storia delle scienze, ma che ricorre esplicitamente a una terza tradizione di lavoro, che è precisamente quello dell'antropologia filosofica. Questa tradizione coincide per Hacking con il progetto che nasce con *l'Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* kantiana e in questo senso il suo stesso lavoro si inserisce in questo progetto, nella misura in cui egli intende affrontare «alcuni aspetti della natura umana così come sono stati scoperti e coltivati [*nurtured*] da gruppi di persone, per poi essere codificati a livello sociale o addirittura di civiltà» (p. 74). Gli aspetti della natura umana cui fa riferimento Hacking sono, in particolare, «quelle capacità innate negli esseri umani, e apparentemente solo in loro, che sono state coltivate in tempi e luoghi piuttosto specifici fino far parte di quella gamma di doti, attività, tecniche e campi di sapere che chiamiamo "le scienze"» (*ibidem*). In tal senso, il programma di Hacking, che nelle lezioni successive si sviluppa in particolare intorno agli stili «matematico» e «di laboratorio», si presenta come un contributo centrale all'interno dell'antropologia filosofica, in quanto si occupa di definire e determinare l'emergere di quella che, progressivamente, viene a costituirsi come la «ragione scientifica».

In definitiva, al di là del valore che *La ragione scientifica* presenta per lo specialista del pensiero di Hacking, in quanto permette una ricostruzione più convincente e coerente dell'evoluzione delle diverse linee di ricerca che questi porta avanti da ormai diversi decenni, il volume costituisce un interessante contributo alla discussione su diversi temi connessi a campi specifici delle discipline filosofiche (in particolare la filosofia delle scienze), ma anche a tematiche di interesse generale. La questione della razionalità e del suo emergere a partire da

una struttura impersonale e pre-soggettiva, saremmo tentati di dire "inconscia", qual è la storia degli stili di ragionamento scientifico ci pare essere tema assolutamente centrale per il dibattito filosofico contemporaneo in diversi campi e in riferimento a differenti questioni interdisciplinari. Non si tratta solo di problematiche epistemologiche o gnoseologiche, ma anche questioni relative alla sfera pratica, almeno nella misura in cui un'antropologia filosofica che prenda in considerazione la costitutiva storicità della ragione e delle scienze deve oggi confrontarsi con la pluralità delle declinazioni culturali che la nozione di ragione è oggi chiamata a sostenere. Hacking appare piuttosto consapevole di questa problematica, nella misura in cui recupera, anche dallo stesso Crombie, l'idea che l'antropologia debba oggi, per necessità, impostarsi come una disciplina comparata, tant'è vero che nella sua stessa opera non rari sono i riferimenti, per esempio, a diverse espressioni della cultura scientifica cinese in campi come la matematica (p. 39; pp. 102-104), la storiografia (p. 59), ma anche in riferimento a discipline che non rientrano nel novero delle scienze europee, come la calligrafia (p. 37).

L'idea più rilevante, tra le molte degne d'interesse, di queste lezioni è quindi forse quella di un'antropologia comparata della ragione (pp. 100-102): un compito che, ci sembra, sebbene richieda l'intervento e il contributo di diverse «scienze umane» (l'antropologia culturale, ma anche la psicologia, le scienze cognitive, la storiografia), appare come un progetto intellettuale e culturale che richiede una ben precisa cornice filosofica, dove nozioni complesse ma estremamente ricche come quella di «stile» occupano un ruolo centrale. Hacking non affronta problemi che, in senso stretto, ci sentiamo autorizzati a considerare come «nuovi»; egli ripropone anzi questioni che attraversano interi secoli della storia della filosofia e dei quali sarebbe possibile tracciare una genealogia capace di risalire sino alle fonti greche del pensiero occidentale. Eppure il particolare approccio di Hacking a tali questioni, lo specifico punto di vista che egli adotta su di

esse, ci sembrano gettare una luce inedita su dibattiti molto antichi. Di più, ci sembra che Hacking – complice anche la sua inconsueta capacità di muoversi agevolmente all'interno di una letteratura filosofica che non conosce barricate (da Foucault a Dummet, da Kant alla moderna filosofia del linguaggio anglosassone) – ci inviti a trovare nuovi modi di fare filosofia, indicando nuove vie che il pensiero filosofico potrebbe scegliere di percorrere, senza mai rinunciare all'idea che anche la filosofia, come la scienza, sia lo sforzo di costruire un discorso all'interno del quale si articola e trova espressione ciò che chiamiamo «ragione».

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 5 – L'inconscio scientifico - Giugno 2018

Crispini I., Rotella I. (2017), *Breve viaggio nell'inconscio freudiano*, Guida Editori, Napoli

Viviana Vozzo

Filo conduttore di questo volume, *Breve viaggio nell'inconscio freudiano,* è il rapporto tra le implicazioni filosofiche della teoria psicoanalitica e alcune delle sue fonti che, in particolare, viene messo in evidenza nella questione del nesso tra Super-io e morale kantiana e nell'analisi di alcune nozioni filosofiche come quelle di civiltà, coscienza morale e padre. Gli studi di I. Crispini e I. Rotella dimostrano l'efficacia e la fondatezza di questo particolare connubio tra etica kantiana e riflessione freudiana, nell'intenzione di ripensare e chiarire i ripetuti fraintendimenti che in gran parte della storiografia più accreditata hanno condotto alla interpretazione del piano esclusivamente descrittivo, che contraddistingue l'impianto psicoanalitico freudiano, in termini di liberazione del desiderio, dunque in senso prescrittivo.

Il primo capitolo introduce i temi che saranno trattati nel corso del volume, con particolare riferimento ad alcune nozioni preliminari della psicoanalisi e alla strutturale ambivalenza del Super-io, in analogia con la moralità kantiana e con attenzione alle suggestioni filosofiche e letterarie da cui lo stesso Freud attinge come materiale soggettivo, le quali trovano un esempio nella contrapposizione tra bambino-Edipo e adulto-Amleto: «la esitazione di Amleto di fronte al compito di vendetta assegnatogli è [...] l'esitazione dell'uomo che deve rinunciare alla potenzialità soddisfacente delle fantasie infantili (p. 26)». Il passaggio dal bambino-Edipo all'adulto-Amleto è appunto interpretato da Freud nei termini della "esitazione" dell'uomo

moralizzato e civilizzato rispetto all'immediatezza reattiva del bambino-Edipo.
Nel secondo capitolo viene affrontato e contestualizzato il concetto di Super-io nella sua funzione di istanza morale e censoria. A questo fine, si è ritenuto necessario chiarire i presupposti teorici della psicoanalisi, le problematiche e i concetti fondamentali e le rispettive modifiche ed evoluzioni nel corso della produzione freudiana. Portatore di una strutturale ambivalenza, regolatore delle pulsioni, ascrivibile all'autocoscienza: «erede del complesso edipico e, quindi, interiorizzazione dell'istanza paterna, il Super-io è non soltanto l'agente della rimozione e una sorta di meccanismo autocastrante, ma anche il "protettore dell'Io"» (p. 58). «il Super-io è l'interiorizzazione di uno stimolo acustico che diviene la "voce" della coscienza morale» (p. 64), dunque il Super-io è espressione della duplicità della natura umana, al contempo individuale e collettiva (secondo la legge biogenetica fondamentale di Haeckel) e poiché generato esternamente e acquisito come divieto, si lega al senso dell'udito.
Il terzo capitolo è dedicato alla critica della morale freudo-kantiana da parte di H. Marcuse. A Marcuse viene riconosciuto il merito di aver associato il nome di Kant a quello di Freud, benché l'analisi, ristretta al solo ambito etico-politico, sia – secondo Crispini e Rotella – in un certo senso utopica e superata e non vi sia una sistematizzazione volta ad approfondire questo legame. Nonostante queste notazioni, gli autori sottolineano e dimostrano accuratamente come, in effetti, il legame di Freud con Kant sia molto profondo e legato ad un'idea di «ragione marcatamente illuminista» (p. 70). In queste considerazioni emerge il concetto di autonomia – associata alla libertà in senso kantiano, strettamente legata alla costrizione, ovvero come «legge che definisce il soggetto dall'interno come libero nell'assoggettamento» (p. 20) – che, secondo Marcuse, è espressione di un contrasto in una duplice accezione: interno, tra il Super-io e le inclinazioni pulsionali;

esterno, tra la propria individualità e l'istanza paterna e borghese del "dominio".

Il quarto capitolo è volto a smitizzare i ripetuti fraintendimenti da parte di un certo filone di pensiero, ovvero le correnti femministe e filofemministe, tra cui J. Butler e L. Irigaray, che tendono a descrivere la teoria psicoanalitica e lo stesso Freud come maschilista e omofobo. I due autori, quindi, rintracciano criticamente i passi della produzione freudiana che esprimerebbero il presunto maschilismo, con particolare attenzione al tema della gelosia. L'analisi approfondita dei testi mostra piuttosto un'interpretazione non solo radicalmente antimaschilista, ma «anticipatrice di molti temi della teoria della differenza e dell'etica della cura» (p. 86), sottolineando la pluralità e la stratificazione del fenomeno della gelosia e l'impossibilità di esaminarla come separata dagli altri fenomeni psichici. Infatti, occorre distinguere le differenti articolazioni e rimodulazioni del lessico freudiano nella variazione dal piano descrittivo naturale – la gelosia è un fenomeno infantile connaturato tanto agli uomini quanto alle donne – al piano valutativo culturale: in quanto sentimento infantile, è necessario superare culturalmente certi atteggiamenti inconsci se dannosi per sé o per gli altri, come nel caso dell'antisemitismo, generato, secondo Freud, dalla gelosia tra fratelli. Se sul piano descrittivo è possibile riscontrare statisticamente delle differenze di genere nella fenomenologia della gelosia, più frequente ma più superficiale nelle donne e più rara ma più profonda negli uomini, ciò non significa che a queste segua una valutazione sessista: il problema, per Freud, non sono le preferenze sessuali, ma l'elemento patogeno di queste preferenze se represse.

Nel quinto capitolo si indagano continuità e differenze tra il pensiero filosofico e la psicoanalisi, con particolare riguardo alla questione del soggetto e della coscienza. Nonostante alcune importanti intuizioni da parte di filosofi come Hume e Kant, i quali mettono in evidenza la presenza di una dimensione della coscienza non completamente

conoscibile, è Freud che «porrà a fondamento dell'indagine sull'inconscio, [...] la necessità di rintracciare una linea di continuità che possa riempire e dare conto dei vuoti, dei punti ciechi nel flusso della coscienza» (p. 111). Tuttavia, benché l'inconscio freudiano sia in parte debitore alle filosofie della riflessione, al punto da poter considerare lo stesso Freud come illuminista (p. 113), non vi è alcuna continuità, nella teoria psicoanalitica, tra i concetti filosofici di "Io" e di "coscienza" e non vi si trova alcuna opposizione tra razionale ed irrazionale, tra ragione ed emozione. L'inconscio viene dedotto, analogamente alla legge morale kantiana, *de facto*, ma suffragato «dalla ricognizione empirica e sperimentale» (p.119). Inoltre, Freud pone l'inconscio «alla stregua di una scoperta scientifica, esattamente come Copernico, che ha scoperto e dimostrato il carattere eliocentrico della struttura dell'universo, rovesciando così in modo irreversibile le certezze dell'astronomia del proprio tempo» (p.115). Secondo gli autori, se da un lato non è possibile assimilare l'inconscio freudiano alle nozioni filosofiche che lo hanno preceduto, dall'altro lato, quello cioè del confronto con il punto di vista delle neuroscienze o delle biologie della mente, si pone il problema dell'inconscio come mera invenzione. Certo è che l'inconscio freudiano ha influenzato profondamente la storia del pensiero e non è possibile, dopo Freud, pensare al concetto di soggettività senza un confronto con l'inconscio, così come le riflessioni filosofiche odierne e la psicoanalisi non possono eludere il confronto con le neuroscienze (p. 116).

Meritano una particolare considerazione le suggestive pagine a proposito della liminalità del soggetto, trattata alla fine del quinto capitolo. Con l'introduzione dell'inconscio, il soggetto risulta diviso già al proprio interno: la relazione con se stessi è primariamente una relazione intersoggettiva e mediata dall'alterità. Alterità interna che non può essere inquadrata completamente, riducendo, di conseguenza, la possibilità stessa di un'autoconsapevolezza piena. Questa prospettiva, che secondo Butler trova le sue origini già in

alcune intuizioni kantiane, assume necessariamente delle implicazioni etiche, in quanto «l'incapacità di narrarsi fino in fondo» (p. 124) limita l'assunzione della piena responsabilità morale come sganciata dall'alterità.

Infine il sesto capitolo approfondisce il rapporto tra neuroscienze e psicoanalisi, nonché tra neuroscienze ed etica, con particolare attenzione al Super-io che, come gli autori hanno variamente dimostrato nel corso del volume, è fortemente legato alla coscienza imperativa kantiana. Le neuroscienze si avvalgono di tecniche diagnostiche avanzate come la "Risonanza magnetica Funzionale" (fMRI), in grado di disegnare una mappatura del cervello attraverso «l'elaborazione statistica dei dati [...] emessi a seguito della magnetizzazione delle molecole di una determinata area encefalica» (p. 133) e dimostrerebbero, così, come diverse attività cognitive ed emotive non siano più inquadrabili nel dualismo mente-corpo e mente-cervello. Inoltre l'approccio scientifico metterebbe in discussione la possibilità di «pensarsi come campo autonomo» (p. 138) e ridurrebbe, se considerato *in extremis*, la dimensione etica ad un'attivazione di trasmissioni sinaptiche, in cui il Super-io viene relegato ad un elemento neuronale «oppure a componente strutturale dell'articolazione emozionale-corporea dell'umano» (pp. 143-144). A questa prospettiva estremizzata che rischia di incorrere in una "fallacia naturalistica" (non per il supporto degli studi scientifici, ma per la costruzione di un piano prescrittivo da quello descrittivo), gli autori rispondono, nella direzione indicata A. Damasio, con una sorta di "naturalismo moderato" di matrice aristotelica che coniuga la sfera emozionale con quella razionale, ma lascia un margine alla intenzionalità nell'esercizio consapevole e ripetitivo della libertà e della responsabilità.

Lucia Arcuri è laureata in Scienze Filosofiche presso l'Università della Calabria con una tesi dal titolo *Oltre il labirinto e la barbarie. Etica e politica dell'autonomia nel pensiero di Cornelius Castoriadis.*

Felice Cimatti insegna Filosofia del Linguaggio all'Università della Calabria. Fra le sue pubblicazioni *Il volto e la parola*; *La vita che verrà. Biopolitica per "Homo sapiens"*; *Filosofia dell'animalità*; *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*. Ha curato, insieme a Silvia Vizzardelli, *Filosofia della psicoanalisi. Un'introduzione in ventuno passi*, con Alberto Luchetti *Corpo, linguaggio e psicoanalisi* e con Leonardo Caffo *A come animale. Per un bestiario dei sentimenti*. È docente dell'Istituto Freudiano, sede di Roma. Nel 2012 ha ricevuto il Premio Musatti dalla SPI, Società Psicoanalitica Italiana.

Nicole Dalia Cilia, dopo aver conseguito un dottorato in Filosofia e Storia della Filosofia, Sapienza Università di Roma, è ora assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Ingegneria Elettrica e dell'Informazione, Università degli Studi di Cassino. I suoi interessi di ricerca riguardano principalmente l'epistemologia dei modelli cognitivi, le neuroscienze computazionali. Tra le sue ultime pubblicazioni, si ricordano: *Wired Bodies. New Perspectives on the Machine-Organism Analogy* (Filosofia e Saperi, CNR, Roma) e *Machines, Minds, and Adaptive Behavior* (Paradigmi, Franco Angeli).

Francesco Conrotto è psichiatra e analista con funzioni di Training della Società Psicoanalitica Italiana, vive e lavora a Napoli. La sua ricerca si è rivolta principalmente agli aspetti metapsicologici ed epistemologici della teoria psicoanalitica. È autore di numerosi articoli e saggi pubblicati in riviste italiane e straniere e in volumi collettanei.

Ha pubblicato *Tra il sapere e la cura* (Franco Angeli, 2000), *Per una teoria psicoanalitica della conoscenza* (FrancoAngeli, 2010), *Ripensare l'inconscio* (FrancoAngeli, 2014) e ha curato il fascicolo monografico della *Rivista di Psicoanalisi:* "Statuto epistemologico della psicoanalisi e metapsicologia", (Borla, 2006).

Lorenzo Curti si laurea nel 2015 in Scienze e Tecniche Psicologiche con una tesi dal titolo *Formalizzazione e psicoanalisi: Bion, Matte Blanco e Lacan* e nel 2017 in Psicologia Clinica con la tesi *Storia del transessualismo in psicoanalisi.* Membro del laboratorio di psicoanalisi Il Testo del Reale, è anche curatore del n. 9 della rivista *Philosophy Kitchen.*

Claudio D'Aurizio è dottorando in Filosofia teoretica presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università della Calabria e presso l'École doctorale de Sciences Sociales et Humaines dell'Università di Reims Champagne-Ardenne. Attualmente si occupa del pensiero di Gilles Deleuze, con particolare attenzione alla sua interpretazione di Leibniz e del Barocco. È cultore della materia per gli insegnamenti di *Propedeutica Filosofica* e *Teoria della conoscenza*, membro associato del *Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi* dell'Università della Calabria e membro della redazione de *L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi.*

Christophe Fradelizi è dottorando presso l'Università Reims-Champagne-Ardennes. Ha conseguito la laurea magistrale in Filosofia presso l'Università Paul Valery-Montpellier III con una tesi sul problema del metodo e del prospettivismo nietzscheano nella filosofia contemporanea. Attualmente lavora a una tesi sulla questione della

comunicazione nella filosofia di Nietzsche, supervisionata da Patrick Wotling.

Roberto Gennaro ha conseguito la laurea in Filosofia nel 2017 all'Università di Genova con la tesi: "Le moi que je ne suis pas". *Rapporti tra filosofia e psicoanalisi: a partire da Paul Ricœur.*

Valentina Littera si è laureata in Scienze filosofiche all'Università della Calabria, dove svolge attività come cultrice della materia per gli insegnamenti di Storia del pensiero scientifico e Storia delle idee.

Caterina Marino è laureata in Filosofia Contemporanea presso l'Università degli Studi di Messina, Dipartimento di Civiltà antiche e moderne, con una tesi dal titolo *Heidegger e la possibilità della filosofia: dalla fenomenologia all'altro pensiero*. Dottoranda presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università della Calabria e cultrice della materia per gli insegnamenti di *Propedeutica Filosofica* e *Teoria della conoscenza*, svolge attualmente una ricerca a partire dal pensiero di Jacques Lacan.

Francesco Napolitano è psichiatra, Membro Ordinario della Società Psicoanalitica Italiana e dell'International Psychoanalytical Association, già docente di Psichiatria e di Psicologia Clinica all'Università Federico II di Napoli, autore di numerosi articoli e co-autore di libri e collettanei. Ha pubblicato per Angeli (1999) *La filiazione e la trasmissione nella psicoanalisi*, per Boringhieri (2002) *Lo specchio delle parole*, per Quodlibet (2006) *Sete*, e ancora per Quodlibet (2010) una nuova versione dal tedesco del testo freudiano

Zur Auffassung der Aphasien, corredato da apparato critico e da un saggio sulla storia del localizzazionismo cerebrale. Nel 2013, in collaborazione con Francesca Borrelli, Massimo de Carolis e Massimo Recalcati, ha pubblicato per Einaudi *Nuovi disagi della civiltà*.

Alberto Oliverio ha lavorato in diversi centri di ricerca italiani e stranieri tra cui il Karolinska Institutet di Stoccolma, l'Università di California a Los Angeles ed Irvine, il Jackson Laboratory nel Maine, l'Università di Sassari. Dal 1976 al 2002 ha diretto l'Istituto di Psicobiologia e Psicofarmacologia del CNR. È professore emerito di Psicobiologia nell'Università di Roma "La Sapienza". Membro dell'Académie Européenne Internationale des Sciences, Parigi. Premio "Antonio Feltrinelli" 2017, Accademia Nazionale dei Lincei per la Letteratura e Scienze.Tra le sue ultime pubblicazioni: *Prima lezione di neuroscienze* (Laterza 2008), *Geografia della mente* (Raffaello Cortina 2008), *La vita nascosta del cervello* (Giunti 2009), *Cervello* (Bollati-Boringhieri 2012), *Immaginazione e memoria* (Mondadori Università, 2013).

Grazia Ripepi è laureata in Filosofia e Storia presso l'Università della Calabria, con una tesi su Eugen Fink e Johan Huizinga e successivamente, in Scienze Filosofiche con una tesi sulla proposta utopica nell'opera di Hermann Hesse.

Ivan Rotella è dottore di ricerca in Studi Umanistici presso l'Università della Calabria e attualmente dottorando in Scienze Filosofiche presso l'Università di Napoli "Federico II". Le sue ricerche si concentrano sul rapporto tra psicoanalisi freudiana e riflessione etica. Tra le

pubblicazioni si ricordano *Freud o Nietzsche* (2016) e, insieme a Ines Crispini, *Breve viaggio nell'inconscio freudiano* (2017).

Gabriele Vissio è dottorando presso l'Università di Torino e l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. I suoi interessi vertono soprattutto sull'epistemologia francese del Ventesimo secolo e sui risvolti politici dell'epistemologia storica.

Viviana Vozzo è laureata in Scienze filosofiche presso l'Università della Calabria con una tesi dal titolo *Dostoevskij e Kant: la nozione di limite dall'egoismo del sottosuolo all'amore universale di Cristo*. I suoi interessi di studio vertono principalmente sull'etica e la psicoanalisi e il relativo rapporto con i testi letterari.