
FREUD E WITTGENSTEIN: MITOLOGIA DEL QUOTIDIANO E LINGUAGGIO DELLA SCIENZA

Filippo Accurso

Premessa

Il rapporto Wittgenstein-Freud non si esaurisce in un semplice rapporto *intellettuale* per lo più indiretto. È, piuttosto, una complessa mescolanza di discepolanza critica e ammirazione perturbata da parte del filosofo austriaco nei confronti del padre della psicoanalisi¹.

Un rapporto complesso in cui la dimensione umana sembra assumere una piega decisamente favorevole a Freud se consideriamo che Wittgenstein si è professato un seguace² (almeno fino alla fine degli anni Trenta) ritenendolo uno che ha valide ragioni per dire quello che dice anche quando sbaglia e che ha paragonato la propria originalità a quella di Freud, definendola una originalità del terreno non del seme³ visto che, a parere di Wittgenstein, il seme della psicoanalisi lo aveva gettato Breuer⁴.

A fronte, però, degli apprezzamenti relativi alla personalità e alla statura culturale di Freud, dobbiamo registrare un atteggiamento intellettuale molto critico rivolto, in particolare, contro l'eccesso di immaginazione e contro il pregiudizio colossale sotteso alla teoria freudiana che la trasforma, per Wittgenstein, nell'espressione di uno stile di pensiero che va combattuto⁵.

Difficile determinare, inoltre, l'incidenza di elementi non propriamente teoretici o filosofici nella valutazione wittgensteiniana. Certamente hanno inciso profondamente i resoconti delle sedute e gli scarsi apprezzamenti della sorella minore Margarethe, psicoanalizzata da Freud, e lo sconcerto provato dal filosofo di fronte all'enorme diffusione e influenza esercitata in Europa dalla teoria psicoanalitica a dispetto dell'indeterminatezza di oggetto, scopi, metodi e con-

tenuti: elementi che hanno contribuito a orientare e acuire gli strali wittgensteiniani.

Infine, è da aggiungere, in relazione ad alcune *affinità procedurali* tra l'analisi freudiana dell'inconscio e l'analisi wittgensteiniana del linguaggio, un motivo strettamente personale, di *identità e autonomia* metodologica potremmo dire, che induceva Wittgenstein a scrutare in profondità nell'edificio freudiano. Era bastata, infatti, secondo quanto racconta N. Malcolm una recensione che considerava la sua filosofia «una specie di psicoanalisi» per mandarlo su tutte le furie portandolo alla secca e piccata precisazione «sono tecniche diverse», nella quale l'uso del termine "tecniche" vuole sottolineare e ribadire la radicale diversità di metodi e prospettive⁶.

Wittgenstein non era solo, comunque, in questa sua battaglia contro le pretese di scientificità della teoria freudiana: anche K. Kraus combatteva, nel suo caratteristico stile, la medesima battaglia. Non è difficile, dunque, conoscendo l'incondizionato apprezzamento wittgensteiniano nei confronti del rigore morale e intellettuale del grande intellettuale viennese, riscontrare suggestioni krausiane nelle osservazioni di Wittgenstein.

Terremo conto, allora, in primo luogo dei nessi linguaggio-psi-coanalisi in chiave interpretativa ed epistemologica nel contesto e nella prospettiva antropologica generale che il discorso di entrambi gli autori tende a delineare (inevitabile, in questo senso, un qualche riferimento a Frazer, autore *comune*), e, in secondo luogo, delle caratteristiche diffidenze wittgensteiniane nei confronti di teorie e ipotesi spiegazionistiche.

Muovendo, dunque, da posizioni e presupposti non del tutto conciliabili (almeno non conciliati in Wittgenstein), articoleremo la nostra indagine intorno ad alcuni aspetti fondamentali che possiamo così sintetizzare:

a) concezione dell'io e della natura umana in rapporto alla costituzione e individuazione dell'oggetto e dei limiti scientifici della psicologia per Wittgenstein (nelle linee essenziali, naturalmente, ed entro i limiti di questo breve lavoro);

b) ridefinizione o meglio, dal punto di vista di Wittgenstein, rivendicazione di uno statuto epistemologico della psicoanalisi attraverso l'individuazione di limiti e approssimazioni concettuali che sol-

levano interrogativi pesanti in rapporto alla conduzione dell'analisi;

c) confronto tra rilievi mossi ad alcune tesi freudiane, espresse soprattutto nell'*Interpretazione dei Sogni*, e interpretazioni estetiche al fine di sottolineare e chiarire la differenza tra *cause* e *ragioni*;

d) osservazioni critiche e valutazioni conclusive sui risultati conseguiti attraverso la cura tenendo conto, soprattutto, delle problematiche connesse alla suggestività (o scientificità) della psicoanalisi.

Io e natura umana

Radicalmente divergenti si presentano le concezioni di Wittgenstein e Freud in merito alle questioni di fondo affrontate dalla psicologia e dalla psicoanalisi.

Freud considera pressoché conclusiva l'analisi motivazionale psico-biologica che propone, rivelativa della dimensione occulta e inconscia della natura umana trascurata colpevolmente dalla cultura dominante, marcatamente spiritualistica e moralistica. E proprio la dimensione occulta, repressa o rimossa, che inopinatamente affiora qua e là rivendicando i propri misconosciuti diritti che la psicoanalisi si incarica di riconoscere, chiarificare e, se è il caso, curare.

Wittgenstein, pur riconoscendo la profondità e la legittimità di alcune istanze e osservazioni freudiane, sottolinea, al tempo stesso, l'indeterminatezza di una concezione sospesa tra biologia e fenomenologia del sintomo, tra l'aspetto simbolico e quello rappresentativo-descrittivo.

In altri termini, possiamo a mio avviso, sostenere fondatamente, che attraverso la discussione delle teorie freudiane, Wittgenstein metta in discussione l'intera concezione antropologica (funzione, ruolo e limiti dei concetti) presupposta o implicita nella psicologia. Inoltre, come emerge dall'accusa di *sterilità* e *confusione* (cfr. PU, II, XIV), la psicologia non dispone di metodi d'indagine e di sperimentazione in grado di produrre evidenze o risultati tali da dissolvere la confusione.

Per di più, mentre le pretese di scientificità di Freud lo portano a rinchiudersi, per così dire, nel territorio delimitato e protetto di una antropologia ritagliata *ad hoc* per il lettino dell'analista, Wittgenstein si muove nel contesto di una più vasta antropologia filosofica che

spaziando da S. Agostino e Kierkegaard a Frazer, da Kraus e Schopenhauer a Freud stesso, vede nella psicologia uno degli aspetti per una più complessa e comprensiva *analisi della mente* che pur accogliendo e apprezzando gli apporti fondamentali della psicologia, non li considera nè determinanti nè decisivi in vista della costruzione di un modello del mentale esplicativo ed esauriente.

Psicologia vuol dire, per Wittgenstein, principalmente analisi percettiva, introspezione, definizione della grammatica di sentimenti e sensazioni: insomma, descrizione dell'interiorità in una accezione la cui portata trascende nettamente il modello motivazionale freudiano⁷.

In questa prospettiva, il compito della filosofia della psicologia si configura, dunque, come recupero rammemorativo dei fondamenti antropologico-culturali dell'analisi e cioè della rete relazionale e raffigurativa che colloca il singolo sullo sfondo interpretante-interrogante della storia naturale dell'umanità, uno sfondo talmente vasto e vario da escludere, o quasi, tentazioni deterministiche, ma che diluisce e complica il quadro delle prospettive analitiche moltiplicando il numero delle interpretazioni possibili e legittime. Problema che investe, naturalmente, anche quelle componenti che potrebbero costituire il terreno privilegiato dell'analisi freudiana, come si può constatare:

«È probabile che ci siano molti diversi tipi di sogni e che non vi sia una sola linea di spiegazione per tutti. Proprio come ci sono molti diversi tipi di giochi. O come ci sono molti, diversi tipi di linguaggio» (LC p. 131).

I concetti psicologici per Wittgenstein

Il problema che sta alla base della precedente, e di molte altre osservazioni wittgensteiniane, è la controversa questione del determinismo psichico, cioè della presenza e della riconoscibilità di una connessione di tipo causale tra eventi psicologicamente connotati. Appare chiaro l'orientamento freudiano verso il determinismo psichico e la contestazione da parte di Wittgenstein dell'orientamento freudiano in particolare alla luce delle considerazioni relative all'indeterminatezza e all'approssimatività dei concetti in generale e dei concetti psicologici in particolare. In sostanza, in psicologia i concet-

ti sono più aperti che altrove (ad esempio in fisica e in matematica), e diventa, di conseguenza molto più difficile delimitarli.

Il tema dell'apertura (la *open texture* dei commentatori inglesi) dei concetti costituisce un aspetto importante e centrale come sappiamo dell'intera produzione wittgensteiniana e da tener costantemente presente insieme all'essenziale e irriducibile raffiguratività del linguaggio.

Le precisazioni e i richiami precedenti, hanno il preciso scopo, in questa sede, di facilitare la comprensione dei meccanismi linguistici e di sottolineare l'incidenza dei concetti sull'immagine dei fatti descritti.

In altri termini, i concetti descrivono o rappresentano i fatti attraverso le immagini che "contengono" e delimitano, però, essendo culturalmente determinati, rappresentano, al tempo stesso, una struttura e una *Lebensform* dalla quale ricevono significato e funzione e della quale strutturano la storia naturale e culturale sintetizzando e variando la rete delle connessioni e delle strutture grammaticali.

Concetto e immagine, reciprocamente irriducibili, pur coappartenendosi, lasciano scoperto un residuo differenziale che consente tanto di problematizzare il loro reciproco rapporto, quanto di moltiplicare, senza esaurirle del tutto, le prospettive ermeneutiche (immagine *interprete* del concetto e viceversa). La problematicità e l'ampiezza della funzione semantica del concetto, emerge, in ogni caso, già nel contesto della semplice *descrizione*. Non basterebbe, infatti, rinunciare a *spiegare* per sottrarsi al dazio implicito in ogni fenomeno linguistico e consistente, in definitiva, nell'adesione a una *norma di descrizione* ovvero nell'adozione di un *metodo* o *paradigma rappresentativo*.

Non è sempre chiaro, però, quale possa o debba essere il paradigma. Infatti, come dimostrano le scienze naturali, difficoltà notevoli sorgono già dove esiste il referente di un fatto o di un'evidenza empirica o sperimentale e divengono comprensibilmente più marcate nell'ambito delle cosiddette scienze umane per le quali non si danno *fatti* o *oggetti* suscettibili di controllo empirico ma solo *rappresentazioni di vissuti* privi di una grammatica logicamente e metodologicamente definita e strutturata.

La psicologia, in particolare la più recente, è uno sterminato banco di prova tanto della difficoltà di individuare e controllare un para-

digma rappresentativo, quanto delle incertezze di metodi e risultati. Spesso funge da criterio di demarcazione o di correttezza un comportamento in accezione epistemologico-sociale (confronti statistici nella maggior parte dei casi o indicazione, presunta, del comportamento specifico dell'esperienza vissuta), fiducia e sfiducia nelle dichiarazioni, il contesto di riproduzione dell'esperienza, *etc.*

È proprio questo il punto: il concetto codifica l'esperienza seguendo *modelli grammaticali* di cui le proposizioni psicologiche costitutivamente mancano e che tentano, faticosamente, di mutuare dalla biologia o da categorizzazioni e moduli evolucionistici interpretando, cioè la storia o la biologia in accezione paradigmatica: è estremamente significativa, da questo punto di vista, la sottolineatura wittgensteiniana del carattere ibrido dei concetti impiegati da Freud e l'accostamento della psicoanalisi alla teoria di Darwin in considerazione del fatto che, in entrambi i casi, ci si dichiara sicuri di qualcosa su basi estremamente scarse (cfr. LC p. 91-2).

Chiaro, comunque, che per Wittgenstein, l'indeterminatezza e l'approssimatività dei concetti psicologici, non è dovuta alla recente nascita della presunta scienza, come affermato da Köhler che la paragona alla fisica degli inizi⁸.

Il paragone stesso *fisica degli inizi / psicologia degli inizi* è del tutto improponibile per Wittgenstein: enorme la diversità in ambito metodologico e nella definizione degli oggetti e dei risultati d'indagine — anche nella fase iniziale.

In altri termini, per il filosofo austriaco l'indeterminatezza costituisce un tratto caratteristico e ineliminabile dei concetti psicologici privi come sono di connessioni forti e di riscontri sperimentali inequivoci. In questo contesto è impresa quasi disperata costruire concetti sulle sabbie mobili delle rappresentazioni e tentare di tracciare confini *tra* e *nell'*ambito di somiglianze. Presupposti e *paradigmi* del discorso psicologico, in mancanza di dimostrazioni e connessioni forti, devono, per forza di cose, recuperare le proprie radici epistemologiche nella *Besinnung* che diviene il solo vero elemento di raffronto tra dati e categorizzazioni della vita psichica che consente di andare al di là della *povertà quantitativa* della psicologia sperimentale⁹.

Nell'accezione wittgensteiniana, la psicologia include e tende a esplicitare le modalità conoscitive della *realtà* (interna ed esterna) a

partire dal sistema di certezze e credenze operative che in qualche modo la legittimano e giustificano e che dirigono le strategie d'approccio (i metodi) e la valutazione (grado di attendibilità) dei risultati.

Nella prospettiva di strumenti di analisi integrale del soggetto, i concetti psicologici sembrano destinati a rimanere ibridi nella misura in cui si collocano al confine tra corporeo e mentale, fisico e spirituale, fenomenologico ed ermeneutico.

Prendendo, infatti, ulteriormente le distanze dal metodo della psicologia che *connette il vissuto con un che di fisico*, Wittgenstein precisa che il compito di un'analisi filosofica e grammaticale è, invece, quello di connettere *il vissuto con il vissuto*¹⁰.

Wittgenstein, naturalmente, respinge tanto le suggestioni materialistiche e riduzionistiche del *Behaviourismo* quanto le assurde pretese delle psicologie *spiritualiste* alle quali sembra essere, per certi aspetti, come detto, più prossimo.

Dopo quanto detto, ci si aspetterebbe una radicale svalutazione della dottrina freudiana. Invece, un po' a sorpresa, Wittgenstein ammette che *Freud ha ragioni molto intelligenti per dire quello che dice* (cfr. LC p. 91), però, quasi a ribadire i limiti intrinseci del discorso psicoanalitico, precisa, subito dopo, che per dire quel che dice Freud occorre «grande immaginazione e un pregiudizio colossale, un pregiudizio che può probabilmente indurre la gente in errore» (LC p. 91).

Quest'ultimo punto, cioè il *pregiudizio che può indurre in errore* esprime compiutamente il disagio e le preoccupazioni destinate in Wittgenstein dalla teoria e dalla pratica freudiana dotate, al tempo stesso, di grande fascino e scarsa perspicuità.

Originano, allora, molto probabilmente, da preoccupazioni di carattere etico l'ambivalenza e gli obiettivi delle critiche a Freud che coinvolgono direttamente tutti i capisaldi della teoria psicoanalitica ma assumono tratti di particolare rilievo e interesse in rapporto alla nozione d'inconscio.

L'inconscio, deposito degli istinti e del materiale rimosso della vita cosciente, assume per Freud i tratti di un substrato biologico-materiale della personalità cosciente e costituisce il presupposto per una sorta di visione stratificata dell'io.

Wittgenstein, invece, che passa dal solipsismo del *Tractatus* a una

concezione dell'io dialogante-parlante di vaga ascendenza humiana, vede in esso piuttosto l'esile presupposto *grammaticale* del discorso e dell'azione (riassumendo quanto emerge da numerosi passi delle *Ricerche*) senza che ciò comporti l'abbandono della convinzione dell'unità inscindibile dell'uomo e della sua psiche (come conferma il crudo atteggiamento polemico nei confronti di tutti quegli esperimenti che pretendono di separare *chimicamente* il fisico dal mentale).

Si potrebbe sostenere, per dirla diversamente, che il punto focale e nevralgico della contestazione si concentra, non riduttivamente, intorno al nodo problematico della distinzione tra un'antropologia *essenzialistica* (quella freudiana per Wittgenstein), e un'antropologia di tipo *fenomenologico-filosofico*.

Potrebbe sembrare una rassegnata rinuncia alla scientificità da parte di Wittgenstein, è, invece, un duro colpo al pregiudizio *monista* profondamente radicato nell'opera di Freud e nella cultura psicoanalitica e che merita di essere combattuto in tutte le sue forme perchè sempre pronto a tradursi in *esclusivismo* metodologico e irrigidimento dottrinario attraverso l'istituzione di ingiustificate o, meglio, non del tutto giustificate connessioni *causali* tra immagini, catene associative, storia naturale e vita psichica (cfr. LC p. 136).

Da questo punto di vista la distanza non potrebbe essere maggiore. Infatti per Wittgenstein, il *mito* della causalità è alla radice della esaltazione e incomprensione delle teorie scientifiche come vedremo meglio in seguito trattando di scienza e mito.

Compete in ogni caso alla memoria un ruolo di rilievo nella strategia di definizione dell'identità culturale del simbolo e psichica del paziente: memoria storica, linguistica e sociale, fondamento imprescindibile di ogni confronto e costruzione concettuale, luogo privilegiato dell'evocazione o rievocazione analitica e, per farla breve, trama e ordito del tessuto simbolico.

Possiamo, allora, riassumere sinteticamente e icasticamente, il punto di vista wittgensteiniano sul ruolo, la funzione e la (presunta) scientificità dei concetti psicologici con le osservazioni, ironiche e perentorie nel tono e nei contenuti, del filosofo austriaco che relega i *concetti della psicologia* tra i *concetti della vita quotidiana* e rincara la dose aggiungendo che i concetti psicologici *hanno con quelli dalle scienze rigorose la stessa relazione che hanno i concetti della medicina*

*scientifica con quelli delle vecchie donne che si dedicano alla cura dei malati*¹¹.

Dopo questa lunga ma necessaria premessa, sarà più agevole, riteniamo, comprendere e motivare l'indagine del complesso rapporto tra i due personaggi che riveste, specie in alcuni momenti, tratti di notevole rilievo epistemologico.

L'analisi ruota, inevitabilmente, principalmente intorno alle *Conversazioni su Freud* pubblicate da R. Rhees ma tiene conto, ovviamente, dei numerosi e utilissimi riferimenti sparsi nella produzione wittgensteiniana.

Uno spazio e un'attenzione particolare verranno riservate al tema del simbolismo onirico sia perchè ritenuto da Wittgenstein un punto-cardine della teoria freudiana, sia perchè assume tratti rilevanti la questione dell'interpretazione del materiale onirico alla luce dell'indeterminatezza e imprecisione dei concetti psicologici e psicoanalitici sottolineata in precedenza.

La prospettiva delineata sembra più adatta, pertanto, ad un approccio di tipo marcatamente estetico o ermeneutico, che implica, però, con una sfumatura lievemente aprioristica, la marginalizzazione del problema della scientificità dello statuto della psicoanalisi.

Occorre dire, in ogni caso, che l'indagine, notevole per i tempi e il carattere occasionale, non è così nettamente orientata, come vedremo andando avanti. Ma, soprattutto, che trova nel duplice ruolo dell'*immagine psichica*, rappresentazione individuale ma anche, al tempo stesso, rivelatrice della trama inesplicita della sequenza che si svolge sulla *scena originaria* e dischiude i sipari della natura umana, un punto di equilibrio e di sintesi.

Tuttavia, è intorno a due quesiti fondamentali che Wittgenstein articola le questioni epistemologicamente rilevanti: cioè, in primo luogo, se *possiamo sostenere di aver messo a nudo la natura essenziale della mente* e, in secondo luogo, se *l'intera questione non avrebbe potuto essere trattata diversamente*.

Le risposte, *no* alla prima e *si* alla seconda, indicano e riassumono con sufficiente chiarezza e precisione l'orientamento e gli esiti dell'indagine.

Il simbolismo onirico

Come detto, ad attirare e polarizzare in maniera particolare l'attenzione di Wittgenstein, sono le teorizzazioni freudiane sul significato dei sogni. Si potrebbe dire che il nodo fondamentale dell'interpretazione dei sogni è costituito dal problema della *sovrapponibilità* e dell'eventuale *corrispondenza* tra giochi e dinamiche diverse.

Nel caso dell'interpretazione del sogno il problema è duplice: se interpretiamo il sogno come immagine *simbolica* e *significante*, allora dobbiamo stabilire se l'*oggetto* del sogno ha lo stesso significato che ha nel quotidiano oppure se rappresenta (è simbolo) di altro e di cosa.

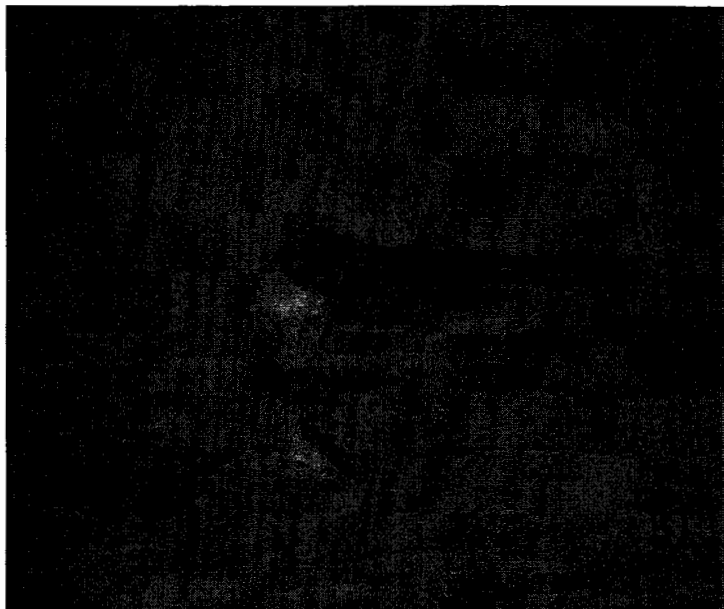
In secondo luogo, se consideriamo il sogno, freudianamente, come manifestazione dell'inconscio, dobbiamo chiederci se e in che misura il linguaggio dell'inconscio è riconducibile al linguaggio del conscio senza subire alterazioni sostanziali.

In sostanza, si tratta di un problema di traducibilità: cioè, se il linguaggio del sogno (ammesso che ci si possa esprimere in questi termini) può e come, essere tradotto correttamente nel linguaggio corrente.

Il paragone sogno-linguaggio non è certo casuale o fuori luogo. Wittgenstein addebita, infatti, all'analisi freudiana, l'eccessiva incidenza del pregiudizio della dinamica ottocentesca che vorrebbe popolare di leggi il mondo psichico al fine di ottenere una sorta di *meccanica* del comportamento e dell'anima, per così dire, perchè, a parere del filosofo austriaco: «Freud voleva trovare una qualche unica spiegazione che potesse mostrare che cos'è il sognare. Voleva trovare l'essenza del sognatore. Aver torto in parte, avrebbe significato per lui aver torto del tutto» (LC p. 131).

Così facendo, Freud, oltre ad aver trascurato o scarsamente considerato la costitutiva diversità dei sogni, ha proposto una visione *essenzialistica* e *olistica* dei fenomeni onirici. Una prospettiva in cui la scienza corrisponde alla spiegazione univoca e integrale del fenomeno, ma che non riscuote l'approvazione di Wittgenstein il quale sottolinea, anzi, cautamente ma con fermezza la pluralità irriducibile dei sogni, dei linguaggi, dei giochi¹².

Detto ciò, sarebbe intanto più opportuno parlare di *Traumdeutungen* anzichè di *Traumdeutung* e rivedere le fondamenta dell'edificio teorico ed esplicativo freudiano. Infatti, nella concezione freudia-



na, il fenomeno di rilevanza analitica, non sempre è adeguatamente distinto dal semplice evento quotidiano. Costituisce, inoltre, ciò che spiega e ciò che è spiegato dalla teoria agendo una volta come fenomeno originario, una volta come principio-guida: un sogno è la soddisfazione di un desiderio solo se lo interpretiamo secondo una teoria che considera tutti i sogni come soddisfazione allucinatória di un desiderio, osserva Wittgenstein.

In quest'ottica, il desiderio fissato dalla teoria, viene visto come causa e contenuto del sogno ad un tempo, cioè, appunto, come fenomeno originario colto e interpretato dall'analisi. Occorre, però, fare i conti con la diffidenza wittgensteiniana nei confronti dei presunti fenomeni originari (inclusi quelli di rilievo psicoanalitico), considerati, piuttosto che il fondamento di una teoria o di una concezione, *un'idea preconcepita che si impossessa di noi*¹³.

In mancanza di ragioni ultime e di connessioni cogenti, i riferi-

menti a *scene* o *fenomeni originari* possono valere unicamente da *pregiudizi* e presupposti orientativi dell'analisi e della ricerca.

Difficile sottrarsi alla convinzione che Wittgenstein veda la psicoanalisi diversamente da un punto di vista sequestrato da un'idea preconcepita e proteiforme che mal sopporta problematizzazioni e revisioni.

Wittgenstein esprime, al tempo stesso, l'esigenza di una *grammatica* della vita interiore capace di ordinare e strutturare le condizioni di validità e significanza del simbolico e l'esigenza di un codice di *traduzione* tra conscio e inconscio e interno-esterno, perspicuo ed efficace: istanze non soddisfatte, a suo avviso, dalla teoria freudiana.

Manca, innanzi tutto, nella psicoanalisi una chiara e definita descrizione delle influenze della sfera dell'inconscio nella sfera dell'attività cosciente: è, infatti, perlomeno ambigua un'istanza inconscia che si manifesta nel conscio e rimane tuttavia inconscia.

Diventa, inoltre, difficile sostenere che la scoperta dell'inconscio è legittimata dalle prospettive investigative aperte dalla teoria e dall'aderenza di questa al materiale trattato se la linea distintiva tra teoria e fatti non è tracciata in modo riconoscibile e non si è in grado di arginare e circoscrivere tanto l'empirismo bieco quanto l'improvvisazione anarchica.

Naturalmente, è il caso di sottolineare anche, in stretta connessione con quanto detto, le ripercussioni sulla valutazione complessiva dell'analisi e sul problema della identità dell'io: un conscio agito, asservito e manipolato dall'inconscio oppure un intrepido conscio esploratore delle proprie sfaccettature e inconfessabili desideri?

Wittgenstein nutre, in altri termini, forti dubbi tanto sull'autonomia del linguaggio dell'inconscio quanto sulla neutralità della interrogazione dell'analista e, senza avventurarsi direttamente nella questione della conduzione della cura, solleva diversi interrogativi di rilievo in merito alle seguenti questioni:

- i presupposti indimostrati e indimostrabili della teoria confinati in un inaccessibile passato e in un difficilmente accessibile inconscio;
- la variabilità dei criteri interpretativi del sogno;
- l'indeterminatezza della nozione e dei confini di conscio e inconscio;

- l'esile, o non debitamente marcata, differenza tra una prospettiva psicoanalitica e una estetica nell'interpretazione del simbolico¹⁴;
- l'insufficiente definizione del ruolo del quotidiano in relazione a prospettive interpretative e mitologie depositate nel nostro linguaggio;
- la mancanza di procedure di riscontro e verifica delle spiegazioni proposte e di prevenzione-individuazione dell'errore;
- l'impotenza previsionale derivante dalla trattazione aspecifica di sintomi e simboli;
- l'eterogeneità e l'arbitrarietà contenutistica e procedurale delle catene associative il cui andamento risulta, quasi sempre, divergente e non cogente.

Infatti Freud propone ora l'accettazione del paziente, ora la sua resistenza, quali segnali della bontà e correttezza dell'interpretazione analitica; altre volte ricorre al doppio senso e alla libera associazione o a figure retoriche in genere per una specie di verifica linguistica che finisce col sovrapporre criteri epistemologici e criteri ermeneutici.

Poco caratterizzate appaiono, ad esempio, le differenze tra le diverse pulsioni e trascurati, di conseguenza, i riflessi sulla interpretazione del simbolismo: non basta certo il camuffamento del desiderio per tranquillizzarci!

Gli "scenari" si sovrappongono e intrecciano pericolosamente senza che vengano indicate procedure di intersezione e criteri di identificazione idonei a stabilire la presenza *in maschera* o *svelata* del materiale inconscio.

Non si comprende, infine, perchè il desiderio debba camuffarsi fino a non riconoscersi più se non dopo adeguata interpretazione (l'occulto regista del sogno). Esito se si vuole paradossale, ma che innesci ulteriori riflessioni sull'inconscio che coglie la propria natura solo attraverso il disvelamento ermeneutico che lo priva però della peculiarità di essere inconscio (o in-conscio?).

C'è molto del romanzo poliziesco di alta scuola (alla Poe per intenderci) nella tecnica narrativa e indagatoria di Freud: l'inconscio che manipola o altera la vita cosciente agendo nell'ombra e il detective che lo smaschera, ne sventa i piani e lo pone in condizione di non nuocere. Anche se quest'ultima considerazione ha carattere estrinse-

co non è del tutto fuori luogo per due motivi: il primo, riguarda l'andamento sospettoso delle considerazioni wittgensteiniane che, per come vengono presentate, sembrano temere e preparare il colpo di scena (Wittgenstein era un appassionato lettore di riviste poliziesche americane); il secondo è che l'espressione *detective dell'anima* rimanda a K. Kraus e alla sua visione della psicoanalisi.

Ora, è chiaro, a parere di Wittgenstein l'analisi si legittima e si svolge nei limiti del piano rappresentativo, individuale o sociale che sia, e dunque i limiti dell'analisi finiscono per identificarsi con quelli della riconducibilità al concetto attraverso l'immagine psichica.

Cioè detto altrimenti, la psicoanalisi vale entro i confini di un'ermeneutica speculare del soggetto che il paziente usa per riconsiderare e rivalutare le proprie rappresentazioni ed emozioni al fine di sciogliere il nodo che immobilizza l'energia libidica riuscendo in questo modo a riorientare e riequilibrare il rapporto tra immagine e reazioni catetiche. Tutto ciò si produce e vale unicamente a livello di espressione del pensiero o di riorganizzazione del sistema delle rappresentazioni. Cioè, è come abbandonare un modo di pensare per adottarne un altro nella speranza che sia quello giusto¹⁵: «Farsi psicanalizzare è in qualche modo simile al cibarsi dell'albero della conoscenza. La conoscenza che vi si ottiene ci pone (nuovi) problemi etici; ma non contribuisce in niente alla loro soluzione»¹⁶.

La ricostruzione del modo di operare della psicoanalisi offerta da Wittgenstein è indicativa del tipo di problematizzazione e dell'atteggiamento di fondo del filosofo che tratta il problema del simbolismo onirico come un problema linguistico e il problema dell'inconscio in termini di adesione ad una *norma di descrizione*:

«Sembra esserci qualcosa nelle immagini oniriche che presenta una certa somiglianza con i segni di un linguaggio. (...) Quando un sogno è interpretato potremmo dire che è inserito in un contesto in cui cessa di essere enigmatico. (...) È come se ci venisse mostrato un pezzo di tela su cui fossero dipinte una mano, parte di una faccia e certe altre forme, disposte in modo enigmatico e assurdo. Supponiamo ora che attorno al pezzo dipinto si estenda una larga fascia di tela bianca e che noi vi dipingiamo forme – un braccio, un tronco, etc. – che si prolungano e si combinano con le forme che già figuravano nel frammento originale. Ne risulterà che diremo "Oh, adesso sì, ora vedo

perchè è così, e come tutto si disponga in questo modo, e cosa sono questi vari frammenti (...),” e così via» (LC pp. 127-128).

Freud raccoglie frammenti, vagamente somiglianti a pezzi di linguaggio, li assembla, assecondando i presunti suggerimenti degli stessi, e ottiene un risultato *convincente* e da ritenersi prova sufficiente e attendibile del procedimento adottato. Per poter accettare tutto questo mancano, però, la prova che il sogno sia un linguaggio da decifrare e adeguate barriere contro le interpretazioni ingannevoli o avventate. Freud, o l'analista in genere, suggerisce Wittgenstein, propone uno *sfondo-contesto* all'interno del quale il sogno *riceve* (e non è chiaro fino a che punto) significato ma dal quale finisce per dipendere mettendo in crisi la sua autonomia e definitezza in assenza di un criterio di assemblaggio e organizzazione delle suggestioni che i frammenti onirici *sembrano* offrire.

Così, il meglio che può offrire Freud sono *congetture*, cioè *materiale pre-ipotesi* (cfr. LC cit. p. 126) indicato come chiave scientifica di decrittazione del sogno.

Indicazione debole ed insufficiente per configurare una assunzione normativa e prescrittiva in grado di indicare tanto le condizioni dell'equivalenza simbolica immagine-significato, quanto di rendere conto dei rapporti figura-sfondo e tutto-parte nel contesto del percorso interpretativo. In altri termini, «la psicoanalisi fornisce unicamente una rappresentazione del processo» e ciò significa, per Wittgenstein, che è un mezzo di rappresentazione che offre ragioni per connettere le cose così come le connettiamo fornendo, al tempo stesso, le ragioni della connessione¹⁷.

Riassumendo sinteticamente, le obiezioni mosse da Wittgenstein a Freud, possiamo dire che esse riguardano, principalmente, lo scarso rigore ermeneutico unito a forti pregiudizi scienziati, la carenza nella problematizzazione e definizione degli assunti fondativi che conduce alla produzione di una nuova e moderna mitologia che ha l'apparenza di una scienza.

Dissolte, dunque, o fortemente ridimensionate le pretese di scientificità, il radicamento epistemologico del freudismo, nella valutazione wittgensteiniana, si sposta decisamente verso una considerazione mitologico-antropologica con variazioni e sfumature prospet-

che che confluiscono nel recupero sulla scena del discorso analitico del mito.

In rapporto a quanto emerso, Wittgenstein sembra ritenere la psicoanalisi (quanto segue è, naturalmente, frutto di approssimazione e, forse anche di forzatura), una sorta di *Weltanschauung* fortemente e profondamente radicata nei presupposti mitologico-motivazionali del quotidiano: come dire che Freud, avendo constatato la grande importanza della sessualità nella vita quotidiana, avrebbe su questa edificato una sorta di moderna mitologia sfruttando, consapevolmente o meno, il potenziale retorico-seduttivo del nostro linguaggio dovuto alla *mitologia* depositata in esso¹⁸.

Occorre, naturalmente, chiarire e precisare cosa intendiamo con *moderna mitologia*, mentre sembra sufficientemente chiaro che, per il filosofo austriaco, la teoria freudiana è un fenomeno del pensiero più affine alla pratica filosofica anzichè alla pratica scientifica.

Suggestività e scientificità

Una prima immediata e importantissima conseguenza che discende pacificamente dalle osservazioni fin qui formulate dal filosofo austriaco, è la collocazione della psicoanalisi nella sfera dell'interpretazione *estetica* (non solo per via del riferimento alla mitologia visto che non è certo Wittgenstein a scoprire l'uso di miti nella teoria freudiana, quasi sempre volti a esemplificare e drammatizzare l'interno).

La psicoanalisi si colloca, più esattamente, nella sezione dell'estetica che si occupa dell'*analogia*, cioè nella sfera di quella particolarissima tecnica filosofica volta a chiarificare lo stato del nostro linguaggio facendo emergere somiglianze e dissomiglianze. In altri termini, l'*analogia* è una tecnica eminentemente linguistica che, oltre a fungere da *ponte* e *medium* nelle catene associative, fornisce i riferimenti (apparentemente) esplicativi per parole e rappresentazioni.

Parole e rappresentazioni, possono dunque, reinterprete e rielaborate secondo le tecniche della *Traumdeutung*, assumere per Freud tratti e funzioni, per così dire, di *precipitati linguistici* della condizione umana e valere, invece, per Wittgenstein, semplicemente come somiglianze pseudoesplicative.

In altri termini, assumendo un atteggiamento teorico molto più cauto di quello assunto da Freud, Wittgenstein vede nei miti, essen-

zialmente, la generalizzazione e l'assolutizzazione dei presupposti irriducibili e non del tutto esplicitati che operano *in, attraverso e oltre* il linguaggio.

Quelli che consideriamo miti, sono, piuttosto, veri e propri *assunti grammaticali* che operano da vere e proprie *immagini pietrificate*, *scogli* capaci di frangere le *onde* del linguaggio e del tempo, generalizzazioni culturali sottratte al dubbio perchè continuamente riproposte e accettate nel modo di vivere e di pensare¹⁹.

Freud sembra invece accontentarsi di una sorta di metastoricità narrativa – come inducono e autorizzano a pensare i numerosi riferimenti letterari disseminati nelle sue opere. Parole più attendibili e approfondite sul significato del mito richiederebbero un confronto con Frazer e Goethe in merito. Operazione vasta e interessante ma che ci distoglierebbe dagli scopi del presente lavoro.

In ogni caso, spostando la psicoanalisi sul terreno antropologico-culturale, Wittgenstein la sottrae ad ogni tentazione *fondazionalistica* o *essenzialistica* per collocarla in una sorta di regione intermedia tra *natura* e *cultura*. In questa prospettiva, il mito sembra svolgere una sorta di funzione-ponte proponendosi come metafora metastorica che sostanzia e sorregge le interpretazioni che l'una (la cultura) riesce a dare dell'altra (la natura). In questo modo, però, il mito sfugge a percorsi narrativi precostituiti offrendosi, integro e indeterminato, all'indagine analitica in un giuoco ermeneutico interminato che trapassa insensibilmente dalla cultura alla natura, e viceversa. Un giuoco (nel senso wittgensteiniano del termine) in cui riusciamo a cogliere della natura solo ciò che si traduce in storia e narrazione. Storia o narrazione, però, che acquista senso e significato solo attraverso i rimandi alla natura (o all'idea di natura umana che proponiamo) in una sorta di vicenda che riflette-rifrange il destino, per così dire, del *logos* che brancola nell'*oscurità del mondo alla ricerca di una perduta immagine primordiale*²⁰.

Proprio in questo insensibile e continuo trapasso dalla natura alla cultura operato da Freud si celano, a mio avviso, gran parte delle insidie e delle confusioni concettuali che affliggono la teoria e la pratica psicoanalitica nell'interpretazione di Wittgenstein.

Pertanto, se la ricostruzione del pensiero di Wittgenstein è corretta, il potere seduttivo del mito rafforza l'alone emozionale che cir-

confonde e attraversa racconti e parole, predisponendo il paziente ad accogliere inavvertitamente le spiegazioni dell'analista e la teoria che le suggerisce e legittima al tempo stesso. In questo senso, come sintetizza efficacemente Gabetta, «Del mitologizzare non resta che lo scheletro etimologico di una narrazione non obbligatoria (come recita, appunto, l'etimo della mitopoiesi) che si rende paradossalmente costrittiva, funzione fabulatoria che si perpetua fino a diventare incontrollabile, immune da ogni verifica logica»²¹.

Permane, in ogni caso, una profonda divergenza riguardo la funzione del mito: specchio che riflette e stempera le crudeltà della natura umana per Freud, strumento di seduzione e incantamento dell'intelletto attraverso il linguaggio per Wittgenstein.

Dalle osservazioni precedenti, si trae come logica conseguenza la decisione di combattere lo stile di pensiero di cui la psicoanalisi è espressione dopo averla definita «Una mitologia che ha molto potere» (LC p. 138).

In questa prospettiva si comprendono meglio, inoltre, i rischi di ottundimento dell'intelletto connessi alla forza suggestiva derivante dall'intersezione tra storia individuale e storia universale. Suggestività che raggiunge il grado massimo di attività e incisività nei miti di stampo tragico perchè in tal caso, il potenziale consolatorio del mito che alimenta il sentimento d'appartenenza al dramma cosmico-storico da parte dell'individuo, si pone come esplicativo del disagio o della sofferenza presente. Freud suggerisce, in definitiva, una sorta di riconduzione delle vicende individuali a un remoto e perenne dramma cosmico a forti tinte fatalistiche, come emerge dalle osservazioni relative, in particolare, ad Edipo, per esempio, o ad Amleto (cfr. T. p. 248-9):

«Se l'Edipo Re riesce a scuotere l'uomo moderno non meno dei greci suoi contemporanei, la spiegazione può trovarsi soltanto nel fatto che l'effetto della tragedia greca non si basa sul contrasto tra destino e volontà umana, bensì va ricercato nella peculiarità del materiale (...). Deve esistere nel nostro intimo una voce pronta a riconoscere la forza coattiva del destino di Edipo (...). Il suo destino ci commuove perchè avrebbe potuto diventare anche il nostro (...). Il re Edipo che ha ucciso suo padre Laio e sposato sua madre Giocasta, è soltanto l'appagamento di un desiderio della nostra infanzia» (Traumdeutung p. 248).

Le sotterranee, ma non meno potenti co-implicazioni natura-destino suggerite dai miti, costituiscono la trama segreta che rende la storia individuale specchio e sintesi della storia universale senza chiarire, però, nè le dinamiche del passaggio nè, tantomeno, le dinamiche della funzione terapeutica svolta dalla riconduzione. Freud, che riteneva universale e universalizzabile dal punto di vista antropologico, il tessuto mitopoietico, cercherà conferme indistintamente nell'intero ambito delle cosiddette scienze umane alle sue concezioni. In ogni caso, nonostante il ricorso al materiale antropologico fornito, principalmente, da Frazer, il tentativo freudiano di reinterpretare l'antropologia secondo moduli e criteri a sfondo psicoanalitico e vagamente evoluzionistico (come, ad esempio in *Totem e Tabù*) non convince Wittgenstein che trova semplicemente *assurda* la spiegazione freudiana di certi simboli²².

Ricordiamo *en passant*, inoltre, che certamente non è una mera coincidenza il fatto che anche Frazer sia stato bersaglio di alcuni velenosissimi strali wittgensteiniani a proposito del carattere etnocentrico e larvatamente evoluzionistico delle sue indagini. E non sorprende più di tanto nemmeno il rovesciamento della prospettiva freudiana da parte di Wittgenstein il quale sembra addebitare a Freud la responsabilità di una rielaborazione doppiamente impropria, nella misura in cui è *retroductiva* e pseudoscientifica, della mitologia:

«Freud fa riferimento a vari miti antichi e pretende che le sue ricerche abbiano spiegato ora come sia potuto accadere che qualcuno abbia pensato o proposto un mito di quella sorta. In realtà, Freud ha fatto qualcosa di diverso, non ha dato una spiegazione scientifica dell'antico mito: ha proposto un nuovo mito» (LC p. 136-137).

Freud, insomma, ha sovrapposto una nuova mitologia a quella vecchia ottenendo non, come sembra pretendere, una *spiegazione*, quanto, piuttosto, un *paradigma destorificato* di simboli refrattario all'inquadramento concettuale rigoroso che lo legittimerebbero sotto il profilo teorico.

Wittgenstein delinea e riassume, molto chiaramente, il suo punto di vista sulla psicoanalisi come moderna mitologia nel momento in

cui individua nella *ripetizione* il punto di intersezione tra storia individuale e storia universale e assegna valore terapeutico a questa scoperta. In forza della ripetizione la psicoanalisi acquista, secondo Wittgenstein,

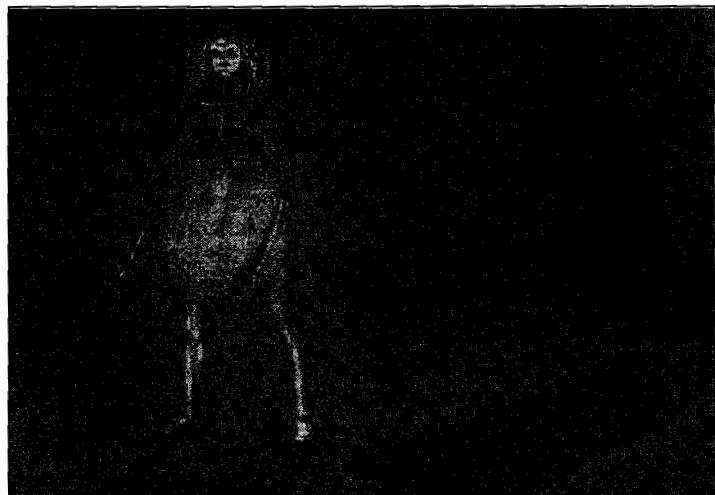
«l'attrattiva delle spiegazioni mitologiche, per cui tutto è una ripetizione di qualche cosa accaduto prima. E per coloro che l'accettano o l'adottano, molte cose sembrano più chiare e più facili» (LC p. 124).

Stando così le cose, possiamo considerare completo il sovvertimento della prospettiva freudiana da parte di Wittgenstein nella misura in cui, per il filosofo austriaco, non è la psicoanalisi a spiegare il mito, bensì il mito a spiegare la psicoanalisi, attraverso il fragile tessuto di domande e risposte che costituiscono il nucleo concettuale e metodologico della pratica analitica.

In sintesi, il nocciolo delle critiche metodologiche alla pratica freudiana (incertezza dei confini tra suggestione e interpretazione, scarsa perspicuità concettuale, analogie tradotte in cause) è interamente presente negli ultimi rilievi. Confrontando, peraltro, il punto di vista di Wittgenstein con alcuni passi dell'opera di Freud, le oscillazioni epistemologiche e concettuali indicate in precedenza appaiono oltre che rilevanti, anche piuttosto evidenti in particolare nella *Interpretazione dei Sogni*.

In uno dei passi incriminati Freud scrive che «non esiste cerchia di rappresentazioni che si rifiuti alla figurazione di fatti e desideri sessuali» (T. p. 343), mentre, qualche pagina dopo aggiunge, limitando la precedente affermazione, che «la maggior parte dei sogni di adulti tratta di materiale sessuale» (T. p. 364). Affermazione palesemente contrastante con quanto asserisce subito dopo, cioè «L'asserzione che tutti i sogni esigono un'interpretazione sessuale (....) è estranea alla mia "Interpretazione dei Sogni"» (T. 365). Un passaggio che comprensibilmente rimanda all'accusa di pansessualismo e in chiave difensiva ha una precisa logica e funzione, ma ci pare eccessiva l'indicata *estraneità* di questo tipo d'interpretazione.

Interessante e significativa, infine, l'ambivalenza interpretativa dei cosiddetti sogni da stimolo dentario espressione, in certe circostanze, di fantasie masturbatorie (cfr. T. p. 218), in altre di ansie da



castrazione (cfr. T. p. 330): naturalmente, le circostanze in base alle quali muta il significato non vengono indicate con precisione.

Tralasciando l'interminabile disputa sui sogni come soddisfazione di un desiderio richiamata, per contrasto soprattutto, dalle ansie di castrazione annesse ai sogni da stimolo dentario, rileviamo come le esemplificazioni proposte rappresentino indicazioni sufficienti per mostrare e sottolineare la distanza della teoria psicoanalitica dalla stabilità e dall'affidabilità delle scienze naturali.

Freud, ad ogni buon conto, non sembra disposto a rinunciare all'attribuzione dello *status* di scienza alla psicoanalisi se, come sembra suggerire lo stile della domanda, tenta di strappare ad Einstein il riconoscimento che, in fondo, ogni forma di conoscenza scientifica, è una mitologia²³.

L'atteggiamento del padre della psicoanalisi sembra, piuttosto, dar ragione a coloro che (Habermas, ad esempio), sostengono la tesi dell'*autofraintendimento scientifico* di cui sarebbe caduto vittima Freud e, di conseguenza, la psicoanalisi.

A. Grünbaum, però, discutendo le tesi habermasiane, e pur sostenendo il carattere non scientifico della psicoanalisi, individua due

errori nell'impostazione di Habermas: l'interpretazione della causalità psicoanalitica in termini hegeliani come una sorta di *causalità del destino* distinta, se non opposta, alla causalità naturale; e la mancanza di un netto criterio distintivo tra metapsicologia e pratica clinica²⁴.

In ogni caso, la questione della scientificità della psicoanalisi non sarebbe particolarmente rilevante per noi se Wittgenstein sostenitore del carattere mitologico della teoria freudiana non avesse in qualche modo attribuito carattere analogo alle cosiddette leggi fisiche. Crea, infatti, problemi non indifferenti sostenere che la teoria freudiana non è scientifica bensì mitologica perchè confonde cause e ragioni se si ammette che le leggi naturali e le spiegazioni causali sono esse stesse mitologie.

Se non dovessimo fare i conti con l'osservazione wittgensteiniana sul carattere mitologico delle spiegazioni scientifiche, potremmo risolvere il problema sostenendo che un conto è pervenire a soluzioni *mitologiche* nel contesto di un discorso scientifico riconoscibile e riconosciuto; un altro pervenirvi partendo da assunti indimostrati e indimostrabili, cioè surrogando la mancanza di conoscenza con una mitologia preconcettiva.

Ciò non vuol dire, naturalmente, riproporre in vario modo la concezione della scienza come spiegazione universale e necessaria dei fenomeni, quanto piuttosto, nella prospettiva wittgensteiniana di un fenomenismo di ispirazione vagamente kantiana (attraverso Hertz) e forse machiana, formulare una precisa istanza di correttezza e rigore procedurale e concettuale.

Il confronto tra scienza e mito nei due autori si amplia, dunque, fino a comprendere la questione della corrispondenza tra le spiegazioni fornite dalle leggi e i fenomeni naturali.

Il problema, affrontato, in particolare nel *Tractatus*, assume connotazioni fortemente antideterministiche e, a mio avviso, fortemente antiscientistiche nel momento in cui Wittgenstein parla di *illusorietà* delle spiegazioni fornite dalle leggi naturali e rincara la dose paragonando le leggi a Dio e al fato ponendo sullo stesso piano le spiegazioni mitologiche degli antichi e quelle nomologico-causali dei moderni²⁵.

L'accostamento tra fato e legge (naturale o divina) indica una precisa direzione: l'individuazione nella relazione di *causalità del mi-*

to di fondo delle concezioni deterministiche, realistiche e sostanzialistiche.

Wittgenstein rigetta, insomma, il principio di causalità e le valenze esplicative che gli vengono attribuite: non c'è, infatti, per il filosofo austriaco, costrizione nel mondo naturale nella misura in cui le cosiddette leggi naturali possono solo essere *mostrate*, non descritte²⁶.

In altri termini, Wittgenstein ammette solo la necessità logica e il valore meramente inferenziale del nesso di causalità: una presa di posizione valida sia per i fenomeni naturali, sia per i fenomeni psichici. Detto questo, possiamo sostenere che la credenza nelle leggi di natura costituisce niente più di un residuo-portato o una estensione indebita della credenza nel principio di causalità che rischia in ogni momento di apparire soprattutto *superstizione*²⁷.

Wittgenstein parte, insomma, da una cauta problematizzazione della funzione giustificatrice per giungere al netto ed esplicito rigetto del nesso di causalità essendo a suo avviso «chiaro che il nesso causale non è affatto un nesso» (TB p. 187)²⁸.

L'approccio wittgensteiniano culmina, dunque, nel reciso ripudio della visione *causalistica* e deterministica a favore di una visione *descrittivista*, non molto lontana dal fenomenismo, come detto, in cui ruolo e funzione della conoscenza scientifica si configurano come *rete* di modalità *descrittive* e *rappresentative* del complesso dei fatti²⁹.

Dal rifiuto del determinismo discendono inevitabilmente, oserei dire, l'indebolimento del principio di causalità considerato, secondo le parole di M. Black, niente più che «una prescrizione riguardo alla forma di linguaggio più generale che sia compatibile con i fini della scienza» e l'implicito rifiuto del modello *nomologico*³⁰.

Dalla rottura della deterministica equazione scienza-causalità unitamente alla critica del modello *nomologico* discendono, pertanto, in termini generali, il decadimento del principio di causalità dall'ingiustificata funzione di ragion sufficiente della conoscenza universalmente valida a mera norma di rappresentazione e la revisione profonda del sistema delle ipotesi e teorie scientifiche costrette a rinunciare all'illusione «che tutto sia spiegato»³¹ per accontentarsi della più giustificata e sostenibile prospettiva che considera *ogni spiegazione un'ipotesi*³².

In una prospettiva del genere non ci possono essere barriere e confini veri e propri tra scienza e mito che, anzi, finiscono per sovrapporsi e intrecciarsi nelle pratiche del vivere e in quelle del pensare, come indicato in precedenza, e come emerge da numerosi passi dell'opera di Wittgenstein nella quale *Weltbild* e *mitologia* sembrano, a tratti, le facce di un'unica medaglia: cioè lo *sfondo* tramandato e irrigidito che mi permette di *distinguere tra vero e falso* (cfr. UG § 94). Uno sfondo, però, nel cui contesto *queste proposizioni potrebbero appartenere ad una specie di mitologia* ma soprattutto uno sfondo nel cui contesto svolgono una *funzione simile a quella delle regole del giuoco*³³.

Lo *sfondo* tramandato non consente, comunque, di operare immediatamente la distinzione tra vero e falso se non si individua e separa, preliminarmente, il *mythos* come *norma e criterio universale* di rappresentazione, dal *mythos* come principio e limite genetico del *logos*, per così dire.

Il *logos* che descrive lo sfondo dal quale dipende e discende rendendolo *contesto* di riferimento, risente, insomma, della tensione tra le esigenze di strutturazione che lo caratterizzano e l'irriducibilità dello sfondo a un'unica e unitaria modalità descrittiva. Per poter, infatti, svolgere funzione terapeutica, il *logos* deve chiarificare o dissolvere le connessioni e i paradigmi della mitologia (il semema ibrido è particolarmente felice in questo caso) che «ci viene offerta o imposta» (LC p. 138) dalla pratica analitica nel suo complesso.

Appare chiaro, allora, come la mitologia sedimentata nel linguaggio e nella *Weltbild* venga prodotta, essenzialmente secondo Wittgenstein, attraverso l'irrigidimento delle assunzioni che orientano e guidano descrizioni e rappresentazioni del mondo (cfr. UG §§ 95-99).

Le osservazioni precedenti sugli assunti grammaticali irrigiditi che si trasformano in mitologia, ci consentono di interpretare secondo una prospettiva estremamente interessante il commento di Freud sulla vicenda di Edipo perchè quel commento presuppone e implica, a mio avviso, una concezione antropologica generalizzabile e stabilmente configurata, cioè paradigmatica e mitologica. In questo senso, Edipo ci commuove perchè il suo destino «sarebbe potuto diventare anche il nostro» in quanto «appagamento di un desiderio della nostra infanzia», nostra cioè di tutto il genere umano indistintamente.

Al mito della immutabile natura umana, come potremmo definire la prospettiva antropologica delineata da Freud, corrisponde la mitologia depositata nel nostro linguaggio che genera così un rimando simmetrico, dinamico e transitivo che alimenta l'illusoria convinzione che i *fondamenti* dell'edificio concettuale della teoria psicoanalitica siano depositati nella natura stessa dell'essere umano concepito deterministicamente³⁴.

Piuttosto, essendo ampiamente note e conosciute le propensioni antifondazionalistiche wittgensteiniane e considerando i numerosi paralleli tra matematica e psicologia, mi sembra opportuno riproporre la sintesi più efficace del pensiero wittgensteiniano in merito: cioè la stupenda metafora della roccia dipinta che sostiene la torre dipinta a titolo di commento fortemente critico nonchè dissolutorio delle pretese fondazionalistiche della psicoanalisi³⁵.

La dissoluzione delle pretese fondative della psicoanalisi conduce direttamente al nucleo della distinzione tra *cause*, intese come spiegazioni definitorie, e *ragioni* considerate, essenzialmente, alla stregua di ipotesi non definitorie ma plausibili³⁶.

La distinzione, nel merito delle analisi wittgensteiniane di Freud, complica e arricchisce di sfumature e suggestioni l'andamento e gli esiti delle argomentazioni, collocando la prospettiva freudiana decisamente sul terreno delle *ragioni*.

Infatti, il meglio che si possa ottenere è, per Wittgenstein, legato alla produzione di *ragioni* che in mancanza di *spiegazioni* definitive, problematicamente ruotano e si arrestano di fronte a un'*ermeneutica del possibile*, a un *giuoco paradigmatico* approssimativo e interminato di "specchi" e "immagini" che sembrano spiegarsi e fondarsi mentre innescano un percorso infinito di rimandi. Ne ricaviamo allora quella che potrebbe essere la radice del ridimensionamento critico e dell'indagine wittgensteiniana sulle teorie freudiane: Freud insegue quella che potremmo definire una *strategia dell'equivalenza simbolica* mancando però di una grammatica della vita interiore stabile e definita concettualmente e, per di più, incline a suggestioni deterministiche di tipo *causalistico* e *meccanicistico*.

Una accettabile equivalenza del simbolo, dovrebbe proporre uno schema del tipo: alle *condizioni* a, b, g (e combinazioni delle stesse) il *simbolo ... significa ...* Se lo schema è latente o insufficientemente de-

terminato, alle *condizioni* indicate corrisponde solo la *possibilità* del significato attribuito cioè un significato non univocamente determinato e determinabile. In sostanza, la determinazione non univoca del significato, comporta una carenza di scientificità accentuata dal riferimento al modello causalistico e deterministico prospettato da Freud e conduce ad una valutazione degli esiti della psicoanalisi in termini di *ermeneutica del possibile*.

La tesi è supportata, indirettamente dalle oscillazioni e dalla pluralità e sovrapposizione dei criteri interpretativi e motivazionali proposti dallo stesso Freud. Ad esempio (p. 317 dell'*Interpretazione*), accanto ai criteri *rammemorativo* e *simbolico* (recupero del ricordo e sostituzione della cosa con qualcos'altro, rispettivamente), troviamo quello dell'*opposizione* (una cosa può essere indicata dal proprio contrario) e *verbale* (associazioni linguistiche più o meno libere) che non vengono proposti in maniera complementare e settorialmente equivalente, ma ognuno ritenuto *potenzialmente* esplicativo dell'intero lavoro onirico.

Nasce dalle considerazioni esposte, ritengo, la radicale divergenza sulla valutazione complessiva degli esiti raggiungibili attraverso la *logicizzazione del mito*, per così dire, attraverso le diverse possibili interpretazioni di esso, o la *mitizzazione del logos* cioè una razionalità volta a illuminare le proprie radici. In sostanza, ciò vuol dire, più sottilmente e più precisamente, che Wittgenstein e Freud ci pongono di fronte ad una diversa valutazione delle *metafisiche influenti* sullo statuto della psicoanalisi: antropologia deterministica ed essenzialistica per Freud; assunti grammaticali irrigiditi per Wittgenstein. In ogni caso, le critiche wittgensteiniane a Freud delineano, come detto, un'immagine della psicoanalisi confinata entro i limiti di un'ermeneutica *speculare del soggetto* nel contesto della quale il significato delle azioni si desume, per analogia e per contrasto, dal confronto con la storia e le produzioni dello stesso.

Naturalmente, significa anche sottolineare le differenze riguardo il concetto di *scienza* e di *conoscenza* in rapporto al radicamento nel senso comune e in quella «realità vissuta quale archeologia del precategoriale» che costituisce il presupposto di ogni attività di ricerca³⁷.

Si potrebbe anche liquidare il problema riducendolo, non senza malizia, a una questione di mera suggestività. Si tratterebbe, in tal ca-

so, semplicemente di un problema di individuazione degli effetti sociali e culturali prodotti da un concentrato di *persuasività* che si avvale di un *uso mitologico* (finto-mitologico) del linguaggio *quotidiano* e di un *uso quotidiano* (finto-quotidiano) del linguaggio *mitologico*.

Non sarebbe completo il nostro esame se non sottolineassimo il fatto che Freud ha certamente infranto uno dei presupposti di fondo del metodo wittgensteiniano non avendo formulato o indicato criteri *esterni* atti a definire e comprendere in qualche misura i processi interni (cfr. PU § 580): considerata da questo punto di vista, la teoria psicoanalitica sembra assumere, per certi versi, i tratti inquietanti del linguaggio privato. Inoltre, se consideriamo che i verbi psicologici si caratterizzano per il fatto che non designano fenomeni e per il fatto che la prima persona del presente esclude la verifica mediante osservazione (cfr. Z §§ 471, 472) ed escludiamo contemporaneamente il ricorso a un qualche criterio esterno, finiamo per sottrarre la psicoanalisi a ogni forma di controllo e per annullare la differenza tra *sintomi* e *criteri*.

Ma non è questo il nucleo principale e più importante delle perplessità destinate in Wittgenstein dalla teoria freudiana, come detto. La divergenza è ben più ampia e radicale nella misura in cui coinvolge una diversa concezione del mentale, oltre che di metodi e prospettive d'indagine come emerge con forza dal passo che segue:

«Freud era influenzato dall'idea ottocentesca della dinamica, un'idea che ha influito su tutto il modo di fare psicologia. Freud voleva trovare una qualche, unica, spiegazione che potesse mostrare che cos'è il sognare. Voleva trovare l'essenza del sognatore. E avrebbe respinto qualsiasi suggestione di avere in parte ragione ma non del tutto. Aver torto in parte, avrebbe significato per lui aver torto del tutto, non aver trovato realmente l'essenza del sogno» (LC p. 131).

Come si vede Freud ha una visione *essenzialistica* e *totalizzante* (due gravi difetti per Wittgenstein) della conoscenza scientifica ed è per questo che vede garanzie di scientificità solo in direzione larvatamente materialistica e deterministica a fronte della più volte richiamata concettualità *ibrida* (psico-biologica) dell'edificio psicoanalitico che tende a surrogare, in questo modo, le carenze di criteri procedurali e di delimitazione dei metodi e degli ambiti di validità dei percorsi interpretativi di volta in volta seguiti³⁸.

In conclusione, Freud che è un ottimo investigatore dell'anima ma un epistemologo ingenuo, finisce col produrre molto materiale indiziario ma nessuna prova a sostegno della sua teoria. Freud, per esprimerci in termini wittgensteiniani, ha indebitamente trasformato in *norma* o legge della vita interiore una semplice *ipotesi* descrittiva: è questo, molto probabilmente, quel che ha in mente Wittgenstein quando si chiede se l'intera questione non avrebbe potuto essere trattata diversamente³⁹.

Proseguendo per questa via, Wittgenstein avrebbe potuto porre la sottile e delicatissima questione della psicoanalisi come *alibi*, come ultima ringhiera prima dell'abisso e delle grandi problematiche dell'esistenza: in fondo è meglio poter spiegare il proprio disagio con un rimediabile complesso edipico anziché dover fare i conti con un'irrimediabile condizione umana!

Ma se avesse percorso fino in fondo questa strada, si sarebbe avvicinato a una concezione della condizione e della natura dell'uomo simile, per molti aspetti, a quella di Schopenhauer o di Nietzsche (a conferma di una discreta prossimità concettuale ci sono testimonianze biografiche di letture dei due filosofi).

In sostanza, in mancanza di criteri universali di verità, l'accoglimento di una spiegazione di tipo etico o psicologico motivazionale dell'agire umano, non dipende dal diverso grado di attendibilità delle concezioni quanto, piuttosto, da un reale bisogno, da un'istanza concreta e riconoscibile visto che non sono nettamente separabili le pratiche del vivere dalle pratiche del pensare e visto, soprattutto, che *ciò che gli uomini accettano come giustificazione mostra in che modo pensino e vivano* (cfr. PU § 325).

In questa prospettiva, etica e psicoanalisi sembrano proporre modelli antropologici alternativi (quasi certamente lo erano per Wittgenstein) e complementari, che tendono a configurarsi come estremi *paradigmatici* che si contendono il diritto dell'ultima parola sull'essenza della natura e della felicità umana: problema che scatena, prevedibilmente, un affascinante e, a mio avviso, indecidibile conflitto di competenze.

Le ultime rendono opportuna qualche aggiunta esplicativa sia in rapporto al problema filosofico del soggetto, sia in rapporto a quelli che possiamo considerare i risvolti del solipsismo e della cornice esi-

stenziale della concezione wittgensteiniana dell'uomo e del mondo.

Possiamo, allora, tentare di capire attraverso l'identificazione del mio mondo (cfr. T. 5.63) con la vita (cfr. T. 5.621) e con i limiti del mio linguaggio perchè questi (i limiti del mio linguaggio) costituiscono anche i limiti del mio mondo inteso come totalità dei fatti (cfr. T. 5.6) e in che senso «Il soggetto non appartiene al mondo, ma è un limite del mondo» (T. 5.632) in quanto non è un fatto bensì la condizione e il limite del costituirsi del mondo come totalità di ciò che è descrivibile. In questo senso, l'io come cornice del mondo dei fatti, può benissimo alterarlo nella misura in cui *può alterare solo i limiti del mondo, non i fatti, non ciò che può essere espresso nel linguaggio*⁴⁰.

L'io, in altri termini, non è passibile di essere indagato come una componente del mondo naturale, ma richiede un'indagine concettuale che tenga conto del fatto che l'«etica dev'essere una condizione del mondo come la logica» (TB. p. 178).

Etica e psicoanalisi si incontrano allora sul terreno comune dell'espressione dei limiti del mondo e del linguaggio attraverso l'indagine sul soggetto, condizione e limite, come detto, dell'uno e dell'altro, nel tentativo di cogliere ciò che non è esprimibile linguisticamente, ma può essere indicato, dal punto di vista etico, come «l'impulso ad avventarsi contro i limiti del linguaggio» (LC p. 21), cioè come tentativo di formulare ciò che è per essenza informulabile come l'etica o la natura umana. In questo impulso si esprime lo sforzo che rappresenta e riassume il paradosso dell'etica per Kierkegaard e per Wittgenstein che lo riprende⁴¹.

Entro i limiti delineati, si colloca l'insufficienza di ogni teoria riguardo la natura e la felicità umana e riguardo il *corretto* o *miglior* modo di vivere e pensare: non esiste, in altre parole, secondo Wittgenstein, una gerarchia di stili di vita. Poste queste premesse, etica e psicoanalisi affrontano un'impresa disperata se ad essa si chiede l'indicazione di un valore assoluto o di una spiegazione definitiva, ma valida, in ogni caso, come *documento di una tendenza dell'animo umano*⁴².

Il soggetto, condizione non dicibile di dicibilità, si sottrae agli schemi definitivi delle indagini causali e non sembra afferrabile nemmeno attraverso le catene associative, più o meno libere, che dovrebbero rivelarne la natura profonda.

Freud sembra orientato, insomma, a proporre una nuova e più sottile meccanica dello spirito (o dell'inconscio) le cui *leggi*, rinvenibili attraverso le catene associative, dovrebbero configurarsi come principi dell'organizzazione logica, cioè come nessi individuabili e riconoscibili attraverso le libere associazioni. In questo modo, però, la distinzione tra cause e ragioni e la contrapposizione tra *dicibile* e *mostrabile* appaiono perlomeno attenuate.

Sostanzialmente, per il filosofo austriaco, ciò che la psicoanalisi produce è, nel migliore dei casi, un cambiamento del modo di vedere il mondo e la vita che dissolve i problemi ma che, al pari dell'etica, non è formulabile o afferrabile linguisticamente.

Una convinzione che, molto probabilmente, pur nella provocatoria formulazione wittgensteiniana (l'ineffabilità del senso della vita anche da parte di coloro che pensano, dopo lunga e faticosa ricerca, di averlo finalmente trovato), Freud avrebbe potuto condividere⁴³.

Osservazioni conclusive

Premettere le considerazioni che seguono sarebbe stato forse più opportuno sotto il profilo della correttezza formale, ma questa scelta avrebbe potuto in qualche misura pregiudicare il delicato filo del discorso wittgensteiniano e il tentativo d'interpretazione basato su di esso.

Ad ogni buon conto e a scampo di possibili equivoci, quel che riteniamo importante precisare in merito al titolo scelto per questo lavoro, è che per poter parlare di linguaggio mitologico e mitologia del quotidiano secondo una strategia concettuale e logica del tipo specchio-immagine occorre rifarsi a una ulteriore rappresentazione esterna comprensiva di entrambi gli elementi e che diventa così *condizione* e *norma* di possibilità della situazione cui si riferisce.

Per molti versi e sotto molteplici aspetti, è quanto accade con la ripresa cinematografica (la più efficace simulazione onirica della modernità) in cui la macchina da presa assume la funzione di *terzo esterno* che "racchiude" e "produce" la raffigurazione corrispondente, in ambito linguistico, all'esigenza di un *terzo* capace di istituire e individuare i termini della relazione.

Naturalmente, tutto ciò vale sia in relazione al sogno, sia in relazione a Wittgenstein interprete, ma soprattutto critico, di Freud. In

quest'ultimo caso, il *terzo* del confronto si può identificare con la grande battaglia ingaggiata da Wittgenstein contro quello che riteneva essere lo spirito della *Zivilisation* della quale le occasionali, ribadiamo, *Conversazioni su Freud*, costituiscono un momento, importante, ma pur sempre un momento, da inquadrare in una più generale ed impegnativa riflessione⁴⁴.

Le patenti affinità del metodo wittgensteiniano con quello freudiano, dalle somiglianze di famiglia,⁴⁵ al mettere insieme ricordi per uno scopo determinato considerato il *metodo* dell'attività filosofica, senza tralasciare la funzione terapeutica che ciascuno attribuisce alla propria pratica o attività finiscono per sostenersi e orientarsi reciprocamente nell'indicare l'esistenza di una profonda crisi di una cultura e di una forma di vita, alla quale occorre tentare di rimediare.

Si può pensare, infatti, in sintonia con le suggestioni krausiane accennate in precedenza, che solo una forma di vita andata *a male* ha bisogno di una cura per l'interiorità, di una psicoanalisi per l'appunto.

Trattandosi di suggestioni e di autori diversi, sarà appena il caso di rilevare la profonda diversità di tono e di atteggiamento critico insieme alla presenza di alcune importanti e persistenti concordanze:

«La psicoanalisi è più una passione che una scienza: perchè le manca la mano ferma nelle sue indagini, anzi perchè questo difetto costituisce già da solo l'unico requisito per fare psicoanalisi. Lo psicoanalista odia e ama il suo oggetto, gli invidia la libertà o la forza e riconduce queste ultime ai suoi propri difetti. Analizza soltanto perchè egli stesso è fatto solo di parti, che non danno una sintesi (...). La psicoanalisi è quella malattia mentale di cui ritiene di essere la terapia»⁴⁶.

In conclusione, l'esigenza di rigore conduce Wittgenstein a formulare una precisa richiesta di *atteggiamento etico* del *discorso* e della *pratica* psicoanalitica che si traduce, secondo le efficaci parole di J. Bouveresse, nell'ipotesi programmatica che egli abbia «attaccato con egual vigore la scienza in quanto genera una mitologia e la mitologia in quanto si fa passare per scienza»⁴⁷.

¹G. GABETTA, *La seduzione della mitologia*, in «Il piccolo Hans», 1984, n. 42.

²Almeno fin verso la fine degli anni Trenta in un crescendo critico culminato nelle discussioni con Rhees cui ci riferiamo (cfr. N. MALCOLM, L. Wittgenstein. *A memoir*, Bompiani, Milano, p. 59). Significativo, per altri versi, che Wittgenstein si allontani da Freud parallelamente all'abbandono del *monismo* metodologico e semantico del *Tractatus*.

³Cfr. G. H. VON WRIGHT e H. NYMAN (a cura di), *Vermischte Bemerkungen*, Surkhamp Verlag, Frankfurt 1977 (ed. it. a cura di M. RANCHETTI, *Pensieri Diversi*, Adelphi, Milano 1980) pp. 73-74.

⁴«A me sembra (...) che Breuer interessasse Wittgenstein proprio per il fatto che aveva rinunciato a sviluppare le vedute cui era giunto insieme con Freud», B. McGuinness, *Wittgenstein e Freud*, in A. GARGANI (a cura di), *Wittgenstein e la cultura contemporanea*, Longo, Ravenna 1983, p. 24.

⁵«L'«*Interpretazione dei Sogni*» di Freud, (...) mi ha fatto sentire quanto tutto questo modo di pensare meriti di essere combattuto», in G. E. ANSCOMBE, R. RHEES, G. RYLE & B. F. MCGUINNESS (a cura di), *Lectures and Conversation on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, B. Blackwell, Oxford 1966 (ed. it. *Lezioni e Conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di M. RANCHETTI, Adelphi, Milano 1982, in sigla LC) p. 136.

⁶N. MALCOLM, L. WITGENSTEIN, cit. p. 71.

⁷Cfr. «*L'egologia di Wittgenstein*» di R.

HALLER, in «*Wittgenstein e il '900*» a cura di R. EGIDI, Roma 1996, pp. 99-116.

⁸Cfr. «*Gestalt Psychology*», Liveright Publishing Corporation, New York 1947 (ed. it. «*La Psicologia della Gestalt*», Milano 1995) cap. II, discusso e confutato a più riprese da Wittgenstein «La confusione della psicologia non può essere paragonata a quella della fisica degli inizi» (*Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigation*, a cura di G. E. M. ANSCOMBE e R. RHEES, B. BLACKWELL, Oxford 1953 (ed. it. a cura di M. TRINCHERO, *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino 1980, in sigla PU). Cfr. PU II, XIV; e *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Remarks on the Philosophie of Psychology*, a cura di H. NYMAN e G. H. VON WRIGHT, B. BLACKWELL, Oxford 1980 (ed. it. a cura di R. DE MONTICELLI, *Osservazioni sulla Filosofia della Psicologia*, Adelphi, Milano 1990, in sigla BPP). BPP, I § 1039.

⁹Si veda in proposito l'interessante *Il Linguaggio e la Memoria* di R. DE MONTICELLI, in ed. it. di BPP, cit.).

¹⁰«La psicologia connette il vissuto con un che di fisico. Noi invece connettiamo il vissuto con il vissuto. [Die Psychologie verbindet das Erlebte mit etwas Physischem, wir aber das Erlebte mit Erlebtem.]» «*Bemerkungen über die Farben. Remarks on Colour*» a cura di G. E. ANSCOMBE e G. H. VON WRIGHT, B. Blackwell, Oxford 1977 (ed. it. a cura di M. TRINCHERO «*Osservazioni sui Colori*», Einaudi, Torino 1981, in sigla BUF) III, § 234.

¹¹«I concetti della psicologia sono davvero concetti della vita quotidiana. (...) e che hanno i concetti della medicina scientifica con quelli delle vecchie don-

ne che si dedicano alla cura dei malati. [Die Begriffe der Psychologie sind eben Begriffe des Alltags. (...) Die psychologischen Begriffe verhalten sich etwa zu denen der strengen Wissenschaften wie die Begriffe der wissenschaftlichen Medizin zu denen von alten Weibern, die sich mit der Krankenpflege abgeben]» (BPP, II, 62).

¹²«È probabile che ci siano molti diversi tipi di sogni e che non vi sia una sola linea di spiegazione per tutti. Proprio come ci sono molti, diversi tipi di giochi. O come ci sono diversi tipi di linguaggio» (LC p. 131).

¹³«Fenomeno originario' è, per esempio, quello che Freud credeva di riconoscere nei semplici sogni di desiderio. Il fenomeno originario è un'idea preconcetta che si impossessa di noi ['Urphänomen' ist z.B. was Freud an den einfachen Wunschträumen zu erkennen glaubte. Das Urphänomen ist eine vorgefabte Idee, die von uns Besitz ergreift]» (BUF, III § 230).

¹⁴ Cfr. LC pp. 79-95, III lezione sulla estetica.

¹⁵ Cfr. LC p. 126.

¹⁶ *Pensieri Diversi* cit. p. 71. McGuinness, in base a ricordi personali, riferisce (op. cit. p. 25) che l'utilità maggiore che la psicoanalisi può apportare per Wittgenstein, sarebbe connessa con la vergogna per le cose da dire all'analista.

¹⁷ *Wittgenstein's Lectures*, Cambridge, 1932-35, dalle note di A. Ambrose e M. Macdonald, a cura di A. Ambrose, Blackwell, Oxford 1979, pp. 39-40.

¹⁸«Nel nostro linguaggio si è depositata un'intera mitologia» in *Bemerkungen*

uber Frazers 'The Golden Bough' (ed. it. *Note sul 'Ramo d'Oro' di Frazer*, Adelphi, Milano) p. 31.

¹⁹ Per questi riferimenti, si veda UG §§ 88, 96, 97, 99.

²⁰ K. Kraus, *Detti e Contraddetti*, Adelphi, Milano 1992, p. 290.

²¹ G. Gabetta op. cit. p. 15.

²² «La sua spiegazione storica di questi simboli è assurda», LC p. 125.

²³ «Forse lei ha l'impressione che le nostre teorie siano una specie di mitologia, neppure molto piacevole in questo caso. Ma non sfocia ogni scienza naturale in un tal genere di mitologia? forse che a voi accade altrimenti, oggi, nella fisica?» (*Carteggio Freud - Einstein*, lett. VII)

²⁴ Sempre a proposito dell'interpretazione di Habermas (cfr. *Logica delle scienze sociali*), Grünbaum ritiene, in sostanza, accettabile l'interpretazione in termini di causalità del destino, ma reputa errato il ragionamento su cui l'interpretazione si fonda nella misura in cui propone il ricorso alla causalità come *explicans* e come *explicandum*, ovvero fonda la psicoanalisi o sul riconoscimento di una causalità preesistente, e dunque sul riconoscimento della sua funzione; oppure su una causalità inconscia fissata dall'analisi: in entrambi i casi saremmo alle prese con un'argomentazione circolare in cui non è chiaro cosa sia fondante e cosa fondato. Cfr. A. Grünbaum, *I fondamenti della psicoanalisi*, Il Saggiatore, Milano 1988, ed. it. di *The Foundations of Psychoanalysis*, University of California Press, 1984, p. 20)

²⁵«Tutta la moderna concezione del mondo si fonda sull'illusione che le cosiddette leggi naturali siano le spiegazioni dei fenomeni naturali [Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, daß die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Naturerscheinungen seien]» (6.371). E aggiunge: «Così ristanno alle leggi naturali come a qualcosa d'intangibile, così come gli antichi a Dio e al fato [So bleiben sie bei den Naturgesetzen als bei etwas Unantastbarem stehen, wie die Älteren bei Gott und dem Schicksal. Und sie haben ja beide Recht, und Unrecht. Die Alten sind allerdings insofern klarer, als sie einen klaren Abschluß anerkennen, während es bei dem neuen System scheinen soll, als sei alles erklärt]» (T 6.372).

²⁶«Se vi fosse una legge di causalità, essa potrebbe sonare: "Vi sono leggi naturali." Ma ciò non si può certo dire: ciò mostra sè [Wenn es ein Kausalitätsgesetz gäbe, so könnte es lauten: "Es gibt Naturgesetze". Aber freilich kann man nicht sagen: es zeigt sich.]» (T 6.36).

²⁷«Gli eventi del futuro non possiamo arguirli dai presenti. La credenza nel nesso causale è la *superstizione* [Die Ereignisse der Zukunft können wir nicht aus den gegenwärtigen erschließen. Der Glaube an den Kausalnexus ist der *Aberglaube*]» (T 5.1361).

²⁸«Un nesso causale che giustifichi una tale conclusione, non v'è [Einen Kausalnexus, der einen solchen Schluß rechtfertigte, gibt es nicht]» (T. 5.136).

²⁹ Il riferimento più perspicuo al testo wittgensteiniano, è la proposizione 6.341 del *Tractatus* in cui il filosofo au-

striaco tratta la meccanica newtoniana come forma unitariamente descrittiva della realtà scevra da pretese ontologiche e costitutiva della rete di connessioni (*framework*) non arbitraria e non causale, costituita dalla teoria: «nulla enuncia intorno al mondo la possibilità di descriverlo mediante la meccanica newtoniana; ma enuncia invece qualcosa la possibilità di descriverlo mediante essa proprio così come appunto lo si può descrivere [sagt es nichts über die Welt aus, daß sie sich durch die Newtonsche Mechanik beschreiben läßt; wohl aber daß sie sich so durch jene beschreiben läßt, wie dies eben der Fall ist]» (T. 6.342).

³⁰ *Manuale per il Tractatus di Wittgenstein*, Ubaldini, Roma 1967, p. 349.

³¹T. 6.372.

³²«Ogni spiegazione è un ipotesi» BFGB, cit. p. 20.

³³«Le proposizioni che descrivono quest'immagine del mondo, potrebbero appartenere ad una specie di mitologia. E la loro funzione è simile alla funzione delle regole del giuoco, e il giuoco si può imparare anche in modo puramente pratico, senza bisogno d'imparare regole esplicite [Die Sätze, die dies Weltbild beschreiben, könnten zu einer Art Mythologie gehören. Und ihre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln, lernen]» (UG. § 95).

³⁴Cfr. C. PIZZI, *Una nota sull'analisi wittgensteiniana del linguaggio causale*, in *Wittgenstein e il '900*, cit., pp. 157-164.

³⁵«I problemi matematici dei cosiddetti fondamenti non fondano per noi la matematica più di quanto la roccia dipinta sostenga la torre dipinta[Die *mathematischen* Probleme der sogenannten Grundlagen liegen für uns der Mathematik so wenig zu Grunde, wie der gemalte Fels di gemalte Burg trägt]» (BGM, VII, 16).

³⁶Su questo problema si veda anche di J. BOUVERESSE, *La Rime et la Raison. Science, éthique, esthétique*, Les Editions de Minuit, Paris 1973. (ed. it. Wittgenstein. *Scienza, etica, estetica*, Laterza, Roma-Bari 1982) in particolare pp. 177-202.

³⁷A. Gargani, *Scienza, filosofia e senso comune*, in ID., *Della Certerza*, Einaudi, Torino 1978, p. XVIII.

³⁸Cfr *Traumdeutung*, p. 274.

³⁹Mi sembra utile, inoltre, richiamare le conclusioni, estremamente interessanti a mio avviso, delle analisi di A. Grünbaum che vengono così sintetizzate: «1. Freud ha esposto una importantissima difesa epistemologica del metodo psicoanalitico di indagine clinica che sembra, fino ad ora, essere passata inosservata. In precedenti pubblicazioni (GRÜNBAUM, 1979b, 1980), ho chiamato tale difesa "Argomento della concordanza". Sostengo che fu questa difesa - o la sua coraggiosa premessa legiforme - a diventare immediatamente la base delle cinque tesi qui di seguito elencate, ciascuna delle quali è di importanza primaria per la legittimazione delle parti centrali della teoria freudiana.

(i) La negazione di una irremediabile contaminazione epistemica dei dati clinici a causa della suggestione.

(ii) L'affermazione di una differenza

cruciale, riguardo alla *dinamica* della terapia, fra il trattamento psicoanalitico e tutte le terapie rivali che di fatto operano soltanto attraverso la suggestione.

(iii) L'asserzione che il metodo psicoanalitico è in grado di convalidare le sue principali asserzioni causali - come le specifiche etiologie sessuali delle varie psiconevrosi - attraverso metodi essenzialmente *retrospettivi*, senza essere invalidato dalla fallacia del *post hoc ergo propter hoc*, e senza l'onere di studi in prospettiva che impieghino i controlli delle indagini sperimentali.

(iv) La tesi che un favorevole esito terapeutico può essere legittimamente attribuito all'intervento psicoanalitico *senza* confronti statistici riguardanti i risultati provenienti da gruppi di controllo non soggetti a questo trattamento.

(v) La dichiarazione che, una volta che le motivazioni del paziente non sono più distorte o nascoste da conflitti rimossi, si è autorizzati a dar credito alle sue auto-osservazioni introspettive, giacché questi dati forniscono informazioni probatoriamente significative (cfr. KOHUT 1959; WAELDER 1962, pp. 628-629)» (p. 168-9). Grünbaum ammette, però, anche che «senza una sostituzione adeguata dell'argomento freudiano della concordanza, non vi sono, malauguratamente, basi sufficienti per legittimare la controllabilità intraclinica dei principi cardinali della psicoanalisi (soprattutto delle sue ubiquitarie osservazioni causali); una controllabilità che è sostenuta tradizionalmente dagli analisti, e più recentemente da Glymour sulla base della sua strategia "pincer and bootstrap"» (op. cit. p. 169).

Significativa, infine, l'osservazione di S. TIMPANARO (*Il lapsus freudiano*, La Nuova Italia, Firenze 1974) quando rileva la corrispondenza tra i *lapsus* di Freud e il materiale folkloristico della psicologia del senso comune. Per quan-

to concerne, invece, il *tradire* le proprie vere intenzioni, aggiunge: «Il disappunto che spesso accompagna il lapsus può derivare dal fatto di rendersi inaspettatamente conto di questa incapacità di esercitare un controllo completo, anziché dalla valutazione inconscia dell'origine contaminata del lapsus, come sostiene Freud» (cfr. op. cit. p. 137, n. 3).

⁴⁰«Se il volere buono o cattivo altera il mondo, esso può alterare solo i limiti del mondo, non i fatti, non ciò che può essere espresso nel linguaggio. In breve il mondo allora deve perciò divenire un altro mondo. Esso deve, per così dire, crescere o decrescere *in toto*. Il mondo del felice è un altro che quello dell'infelice [Wenn das gute oder böse Wollen die Welt ändert, so kann es nur die Grenzen der Welt ändern, nicht die Tatsachen; nicht das, was durch die Sprache ausgedrückt werden kann. Kurz, die Welt muß dann dadurch überhaupt eine andere werden. Sie muß sozusagen als Ganzes abnehmen oder zunehmen. Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen]» (T. 6.43).

⁴¹LC p. 21 (conversazione con Waismann). Ma è nota e non controversa l'ammirazione per il filosofo danese.

⁴²«con esse mi proponevo di andare oltre i limiti del linguaggio significante (...). Quest'avventarsi contro le pareti della nostra gabbia è perfettamente, assolutamente disperato. L'etica, in quanto sgorga dal desiderio di dire qualcosa sul significato ultimo della vita, il bene assoluto, l'assoluto valore, non può essere una scienza (...) non aggiunge nulla, in nessun senso, alla nostra conoscenza (...) è un documento di una tendenza dell'animo umano» LC p. 18.

⁴³«La soluzione del problema della vita si scorge allo sparir di esso. (Non è forse per questo che uomini, cui il senso della vita divenne, dopo lunghi dubbi, chiaro, non seppero poi dire in che consisteva questo senso? [Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand?)]» (T. 6.521).

⁴⁴«quello della grande corrente di civiltà europea e americana, in cui noi tutti ci troviamo a vivere. Quest'ultimo si esterna in un corso progressivo, nella costruzione di strutture sempre più ampie e complesse; l'altro in una tensione verso la perfetta limpidezza di qualunque struttura. L'uno vuol cogliere il mondo a partire dal suo perimetro - nella sua molteplicità; l'altro nel suo centro nella sua essenza», *Philosophische Bemerkungen* (ed. it. a cura di M. ROSSO, *Osservazioni filosofiche*, Torino 1981), Premessa.

⁴⁵Cfr. *Traumdeutung*, p. 104.

⁴⁶ In *Detti e Contraddetti*, a cura di R. CALASSO, Adelphi, Milano 1993, pp. 299-300.

⁴⁷ BOUVERESSE, 1982, cit. pp. 200-201.