

Antonino Trizzino
Morire dal ridere.
Quattro figure del Comico

Caduta. Fenomenologia di Willy il Coyote

Nettuno ha sposato Venere sul tardi.
Si scherza mica tutti i giorni in casa degli Dei.
L.-F. Céline, *Scandalo negli abissi*, 1959

Nel riso cade la necessità di un supporto. Di un suolo *precedente* qualsiasi iscrizione e *disponibile* alle iscrizioni che lo segneranno. Il taglio che si apre sotto di me è un antidoto alla ragione. Getta nel vuoto ogni certezza, ma non lascia dubbi: il corpo che ride è un corpo *in bilico* tra il possibile e l'impossibile.

Non difenderemo male la causa del comico se tentiamo di scoprire come mai in un cartone animato, di per sé un universo finito, arbitrario, ma singolarmente intenso, un coyote possa, almeno fino a un certo punto, passeggiare nel vuoto. Come don Chisciotte nella battaglia contro i mulini a vento, Willy il Coyote è un recidivo. Consacra la vita a un unico assillo: catturare un velocissimo volatile della specie *road runner*.¹

La battaglia eterna è quella tra necessità e velocità, accelerazione e frustrazione. Willy potrebbe smettere subito, se non fosse un fanatico, se, come un fanatico, non raddoppiasse lo sforzo quando dimentica il suo scopo.

Lo scenario è il deserto californiano: ovunque canyon, vette, cactus e altri oggetti a sfidare la forza di gravità. L'equipaggiamento da caccia di Willy è tutto in un baule di prodotti della "Acme Corporation". La tentacolare azienda fornitrice per corrispondenza di trappole, ordigni e apparecchi altamente tecnologici ci avverte che il

progetto mentale di questa macchinazione sta altrove. Perché il riso è qualcosa che afferrandoci da lontano, ci disperde nella lontananza. Gli effetti esilaranti, gli scatti meccanici, le esplosioni alludono a un calcolo più arguto e malizioso, a un'impronta, a una contromelodia. I gesti di Willy possiedono la stessa compattezza metallica e perturbante che Bergson assegna alla categoria del comico. In *Le rire* si legge che il refrigerio comico è dovuto a «una sostituzione dell'artificiale al naturale», a «qualcosa di meccanico applicato al vivente». ² Questa trasfigurazione ripropone la stessa circolarità ossessiva, la stessa coazione e la stessa reversibilità delle intenzioni di Willy. «È comica – osserva Bergson – qualunque disposizione di atti o d'avvenimenti, inseriti gli uni negli altri, che ci dia l'illusione della vita e la sensazione netta d'un ordine meccanico». ³

Il prurito del riso si innesca «quando tutti gli sforzi del personaggio tendono, per un fatale ingranaggio di cause ed effetti, a ricondurlo puramente e semplicemente al punto d'origine». ⁴ Il comico, essendo sempre riso di uomini a proposito di altri uomini, fatalmente proviene da «un'anestesia del cuore». L'indifferenza emotiva è il suo settore di mondo. Il comico come distacco dalle cose umane e come segno di una vita che scade a meccanismo, prima di affacciarsi nella teoria bergsoniana, era già nelle mani di Aristotele: «Il ridicolo è un errore o una bruttura che non reca né sofferenza né danno, proprio come la maschera comica è qualcosa di brutto e stravolto, ma senza sofferenza». ⁵

Torniamo in California. Sempre che un coyote possa desiderare un destino, Willy è un coyote incapace di destino. È probabilissimo che egli non *possa* diventare adulto; ma quel che è certo è che nemmeno vuole diventarlo. Le sue trappole sono un fallimento. Egli è soltanto malvagio, di una malvagità fatale, senza perplessità, senza *humour*; semmai trapela una dedizione al fallimento, che ha la segreta dignità, l'ascesi delle vocazioni. L'immaginazione del suo disegnatore è limitata, ma quel che è apprezzabile è l'infinita onestà di quella immaginazione, la coerente e dettagliata verità di quel mondo fantastico. Sotto quel mondo, come in un palinsesto appena raschiato, va in scena l'archetipo del comico. La caduta. Qui sta la potenza del riso, nello svuotamento delle certezze e nella prossimità al nulla. Qui, diranno i surrealisti, sta la «macchina per fare il vuoto». E Wil-

ly è alla guida, forse presago dell'urto spaventoso, ma ostinatamente alla guida. Ogni volta che all'orizzonte compare una nuvola di polvere, egli si getta alla rincorsa del volatile, ma *invano*. La sua preda lo beffa sempre d'un soffio; e quasi sempre Willy precipita nel fondo di un canyon. Senza scomporsi, più umiliato che vinto, riapparirà incenerito, disintegrato, decomposto, ridotto a una fisarmonica... Ma indomito. Solo la cattiva sorte esiste. Fredda, intatta e radiosa. Come il cielo di California.

«Mi piace il riso che scoppia all'urto», ha scritto Jean Cocteau.⁶ Nella vertigine della sottrazione di suolo e di senso, il preteso ordine delle cose vacilla. Con la tensione ironica si incrina il fondamento osseo, la compattezza della comunicazione con il mondo. Questo debordare dalle stringhe logiche e discorsive ha un'origine antica. Dietro la maschera di Zarathustra, Nietzsche giura di aver vissuto giorni in cui non si dava differenza tra ridere di una cosa e possederne la verità. Di lì a poco gli dèi moriranno di un feroce sollievo. «Essi – racconta Nietzsche – non trovarono la morte nel “crepuscolo”, – questa è la menzogna che si dice! Piuttosto: essi risero una volta da morire, fino a uccidere se stessi! Questo accadde, quando la più empia delle frasi fu pronunciata da un dio stesso, – questa: “Vi è un solo dio! Non avrai altro dio accanto a me!” – un vecchio dio barbuto e burbero, un dio geloso trascese a questo modo: – e allora tutti gli dèi risero e barcollarono sui loro seggi». ⁷ In quel dio barbuto e solenne si cela la fine di un mondo in cui ridere è pensare. L'ilarità è destata dall'incontro con uno spirito che si atteggiava a nomologico. Grazie a esso tutte le cose cadono ma il riso, e non la collera, rimane l'unico espediente per uccidere lo spirito di gravità e il precipizio.

La “morte di Dio” annunciata da Nietzsche assume i caratteri di una catastrofe ontologica: l'essere non rintraccia nel mondo un donatore di senso. L'angoscia affiora improvvisa quando ciò che si viveva e interpretava come realtà è trasformato in immagine. Il riso nietzscheano dice “sì alla vita”, ma è anche un monito: «Voi guardate verso l'alto, quando cercate elevazione. E io guardo in basso, perché sono elevato. Chi di voi è capace di ridere e, insieme, di essere elevato? Chi sale sulle vette dei monti più alti, ride di tutte le tragedie, finte e vere». ⁸ “Dio è morto” non significa che la divinità

cessa di essere una spiegazione dell'esistenza, piuttosto assegna alla nostra vita psichica un altro garante. Gli dèi *moriranno* dal ridere di fronte alla tragedia del Grande Vecchio che proclama di essere l'unico. La via per la verità e per il divino passa oltre il pensiero, nel gesto convulso che impegna un corpo acefalo. Scrive ancora Nietzsche: «E perduto sia per noi quel giorno, in cui non si sia danzato almeno una volta! E falsa sia per noi ogni verità, che non sia stata accompagnata da una risata!». ⁹

La frana delle certezze dona un altro senso al pensiero, nello stesso luogo in cui il senso si ritrae. Nella sospensione sopra un nulla di valore, sperimentiamo il volto della disperazione e del comico. Il baratro della morte di Dio, che Nietzsche fa segno di oltrepassare *ridendo*, inaugura in filosofia un gesto nuovo: che è insieme vertigine e spasmo. Là dove il pensiero non riesce più in nulla, il corpo si fa pensante. Il riso è un salto dal possibile nel cuore dell'impossibile. Ogni tanto, prima di precipitare nel vuoto, Willy, che è muto, ci mostra il suo biglietto da visita: "Willy Coyote, genio di professione".

Vuoto. Le narici di Kant

La realtà delle idee nella filosofia.
Far la punta a qualche penna.
I. Kant, *Opus postumum*

Rigorosamente alla stessa ora e immediatamente dopo il pranzo, «Kant faceva una passeggiata per tenersi in esercizio; ma in quell'occasione non portava mai con sé un compagno; in parte, forse, perché trovava giusto, dopo tanta conversazione conviviale, di perseguire le sue meditazioni, e in parte (come venni a sapere) per la curiosa ragione che egli desiderava respirare esclusivamente dalle narici, cosa che non avrebbe potuto fare se fosse stato obbligato ad aprire continuamente la bocca conversando». ¹⁰

L'esistenza di Kant fu tutt'altro che densa di avvenimenti. Piuttosto, ci informa Thomas de Quincey in una biografia congetturale apparsa sul "Blackwood's Magazine" nel febbraio 1827, si segnalò per l'ordine scrupoloso e infantile, e per il medesimo, pedante, tenore

quotidiano. Era un ordine immutabile, dove ogni minuzia veniva osservata con lo stesso rigore, con la stessa trasparenza che il solitario di Königsberg avrebbe dedicato alle questioni epistemologiche. Preferendo il freddo della ragione al fulmine emotivo. De Quincey, guidato dai capricci dell'oppio, preme sulla compattezza di quel tessuto, mostra i primi segni di declino di quel sistema, precipita il corpo minuto di Kant, le sue maniere austere, in una caduta di raccapricciante comicità. Così come Kant ingaggia un'immane rivoluzione filosofica, De Quincey si trasforma in falsario della verità, in visionario. Egli ritiene che interpretare la storia sia non meno arbitrario che vedere figure nelle nuvole, ma la verità di quelle figure lo appaga. Le sue parole hanno il sapore dei sogni; e non sapremo mai se nello specchio concavo delle sue evocazioni riposi il profilo convesso della verità. Ci sono uomini venerati che sospettiamo inferiori ai sistemi che hanno prodotto. Della persona di Kant si è detto che fosse minuziosamente priva di senso dell'umorismo; che le maglie della sua corazza logica fossero troppo strette. Siamo qui per smentire ogni inesattezza.

C'è un paragrafo della terza *Critica* in cui il filosofo tedesco si lascia andare a qualche burla. Per economia, ne riportiamo una soltanto, che possiede peraltro il dono di introdurci al cuore del problema. Nel § 54 Kant narra del «dolore d'un mercante che, ritornando in Europa dalle Indie con tutto il suo avere in mercanzie, è obbligato da una forte tempesta a gittare a mare ogni cosa, e si dispera al punto che nella stessa notte la sua parrucca diventa grigia». ¹¹ Qui tutti scoppiamo a ridere e proviamo un sommo diletto, ci assicura il filosofo. Noi gli crediamo. Perché «lo scherzo deve sempre contener qualcosa, che per un istante possa produrre illusione; sicché, quando l'illusione è dissipata, l'animo si rivolge indietro per provarla di nuovo, e così, per un rapido alternarsi di tensioni e rilassamenti, si trova sospinto e ondeggiante di qua e di là: e, poiché ciò che, per così dire, tendeva la corda, vien meno d'un tratto (non per un rilassamento progressivo), ne risulta necessariamente un movimento dell'animo, e accordato a esso, un movimento interno del corpo». ¹² A questo movimento viscerale, a questo ritmo di tensione e rilassamento che si comunica al diaframma finché i polmoni non espellono l'aria a rapidi intervalli, Kant dà nome di *Schwankung*: oscillazione. ¹³ Ma aggiunge qualcosa al registro fisiologico, un'idea densa di effetti ulte-

riori. La scossa da riso è sì salutare, ma esplose in virtù di «un pensiero che in fondo non rappresenta niente».14

Si ride dunque di nulla? Torna qui l'idea di suolo e di caduta, in cui il suolo, *Boden* avrebbe detto Husserl, è prima di tutto corpo. Torna la tensione funambolica delle pagine nietzscheane, in cui la corda è tesa su un abisso di valori svalutati; in cui le verità sono private di colpo del loro senso. Su questo nodo, la *Critica del Giudizio* ha parole definitive: «Il riso è un'affezione, che deriva da un'aspettazione tesa, la quale d'un tratto si risolve in nulla».15 Dunque, se il riso ha un senso, deve scaturire dall'inversione di senso. Per il tramite retorico dell'antifresi, una voce viene usata in senso opposto al suo significato. Riso è una scossa che oscilla tra la vertigine del pensiero e la vibrazione del corpo.

Fino ai Lumi il riso viene estromesso dal perimetro dell'esperienza filosofica, resistendo per secoli nelle enclavi della commedia e del carnevale. È un brillante avvocato della provincia d'Africa, Lucio Apuleio, a esercitarsi tra i primi nell'arte della maschera. Le pagine delle *Metamorfosi*, che si risolvono nella processione per la partenza di Iside su un *carrus navalis*,16 sono un laboratorio di stile comico. Lì Apuleio moltiplica gli scandali per apparire vero – e ci riesce. O meglio: il mondo che inventa nel II secolo d.C. è tanto reale da contenere anche lo scandalo. Ben poche cose saranno impossibili in questo romanzo e ripetibili in altri.

Con Apuleio, si è fatto un passo indietro e uno avanti, si torna ai misteri di Iside e si entra nel Settecento. In Kant l'interesse per il comico è precritico. Nel 1764, in un breve scritto sulle malattie mentali, il filosofo traccia una prima commessura tra *Wahnwitz*, insania, e riso, osservando come: «La mente ottusa manchi di spirito».17 Ciò che in Kant è ancora velato, il nonsenso del riso, Nietzsche rappresenterà con le tinte del naufragio. Non trascorreranno molti anni perché Bataille, raccogliendo la lezione nietzscheana, spalanchi la faglia del possibile fino al limite del riso come sospensione del pensiero. Fino al riso come unico pensiero possibile. *Fin dove* il corpo, nello slittamento che mi separa da me stesso, lascia spazio al vuoto.

Sospensione. Bataille con Socrate

Lascia il possibile a coloro che lo amano.
G. Bataille, *Metodo di meditazione*, 1947

È chiuso in un dialogo giovanile sulla santità, l'*Eutifrone*, il gesto fondativo della conoscenza socratica. Attraverso l'*Peironeia*, Socrate mostra di non-sapere, per imporre un'interrogazione incessante e astuta. In questo gesto si cela la possibilità stessa del sapere e il filosofo ci dice di non prendere più sul serio le favole. Così, «il pensiero riprende fiato e si riposa dai sistemi compatti che l'opprimevano», annota Jankélévitch.¹⁸ Socrate, come un buffone dionisiaco, stordisce con le sue domande i venditori di parole: non vi è ironia che non possa persuadere a riconoscersi ignoranti. La conoscenza è nello stupore, e nel dubbio. Socrate ne morirà.

Il dialogo sulla santità si svolge tra Socrate e l'indovino Eutifrone nel portico del Re. Eutifrone è ad Atene per citare in giudizio suo padre: un'azione in sé empia, ma che egli non teme di compiere perché sa cosa sia il santo e l'empio. Socrate chiede con insistenza cosa sia questo "santo". Ciò che piace agli dèi, risponde Eutifrone. Una definizione che non soddisfa lo spirito aporetico di Socrate, il quale incalza l'interlocutore con nuove domande, finché il discorso torna al punto iniziale ed Eutifrone è costretto a un'improvvisa partenza.¹⁹ Il sapere, qui, ride del sapere. Deborda dal vaso in cui è costretto. Con grande pena dei sofisti, la conoscenza assoluta raggiunge il limite che la separa dalla notte. E oltre quel limite precipita nel vuoto. Ancora il vuoto; e questa volta come effetto dell'ironia. Un vaso troppo colmo di conoscenza indica che le certezze stanno per esorbitare. Come l'annuncio nietzscheano della morte di Dio, questo straripamento esige una caricatura del sapere chiuso, una sospensione del senso. Ovunque le attività di conoscenza si interrompano, ovunque vi sia un vuoto nel circuito, là gli antichi dèi sono pronti a riprendersi il loro posto.

Il riso esplode dallo scacco del sapere, si propaga nel corpo come un capogiro, in cui è estinta la capacità di spaziamiento dei sensi. Lo stesso riso che sorprende il nostro volto in un gioco d'altalena; in quella *Schwankung*, in quell'ondeggiamento che libera spazialità compresse e ci sfilta il suolo da sotto i piedi. Non a caso l'Europa è il

luogo delle ombre e dei precipizi; perfino nella limpida Grecia, Prometeo fu incatenato a una rupe, e come soffrì! Il riso, spiega Bataille, «è una sospensione, lascia in sospeso colui che ride. Nessuno può mantenersi; far durare il riso sarebbe grossolano; il riso è una sospensione».20 *Epoché* del sapere e del linguaggio. Dissoluzione. Là dove il riso è sincope muta, silenzio, movimento del corpo; l'ironia è invece una maschera, si esprime *per contrarium*, per essere fraintesa. Ha la sua garanzia di pensiero nella litote, nella formulazione mediante la negazione del contrario: nella dissimulazione socratica. Nell'arte di sfiorare. «Avendo l'aria del contrario – sostiene Jankélévitch – si sarà se stessi con maggior forza».21

Durante il processo per empietà Socrate non si difende, accetta la condanna, scambia le proprie posizioni con l'avversario. Nel secondo discorso che Platone gli attribuisce, quello tenuto dopo il verdetto di colpevolezza, il filosofo ironizza sull'imbarazzo dei suoi aguzzini. Sappiamo infatti che se duecentottanta giurati votarono per la sua condanna a morte, duecentoventi scelsero l'assoluzione. Pur aspettandosi la condanna, Socrate si meraviglia di tanti voti espressi in suo favore, «del numero dei voti, così com'è venuto fuori, dell'una parte e dell'altra. Perché veramente io non immaginavo che ci sarebbe stata una differenza così piccola, ma di molto maggiore. Ora invece, come pare, se trenta voti fossero soltanto caduti dall'altra parte, io ero assolto senz'altro».22 Dev'esserci una spiegazione, aggiunge caustico Voltaire: «Sappiamo soltanto che Socrate ebbe in un primo momento duecentoventi voti a favore. Il tribunale dei cinquecento aveva dunque duecentoventi filosofi: è molto; dubito che li si troverebbe altrove. Alla fine la maggioranza fu per la cicuta».23 Il riso e la morte cadono nello stesso abisso. A poche ore dalla notte, l'ironia possiede ancora circonlocuzioni affilate. Padrone della propria lingua, chi può il più, dice la litote, a maggior ragione può il meno. La distanza è da se stesso e dalle cose che si miniaturizzano come sul fondo di un cannocchiale rovesciato.

Anche nell'aggiornamento del kantismo voluto da Schopenhauer, si fa strada una teoria del ridicolo. Il riso è un gesto liberatorio nel quale la vita si affranca dalle forme del pensiero. Il rapporto è quello tra intuizione e ragione. Ne isoleremo pochi segnavia. Eccone uno: «Il riso – scrive Schopenhauer – proviene sempre da una incongruen-

za subitamente constatata fra un concetto e l'oggetto reale, cui quel concetto, in un modo o nell'altro, ci fa pensare; e non è appunto se non l'espressione di questa incongruenza"».²⁴ A chiarire il dissidio tra conoscenza astratta e conoscenza intuitiva, il filosofo interverrà successivamente: «L'ironia è oggettiva, si misura cioè sugli altri, mentre l'umorismo è soggettivo, poiché si riferisce innanzi tutto soltanto al proprio io. Per questo troviamo i capolavori dell'ironia negli antichi e quelli dell'umorismo nei moderni».²⁵

Che cosa sta dicendo Schopenhauer? Che con il concetto di umorismo si intende «un netto predominio del soggettivo sull'oggettivo nella comprensione del mondo esterno».²⁶ Che si tratta, per la prima volta, di osservare il soggetto in grado di esperire non solo come oggetto, ma anche sempre come volontà. L'ombra delle pagine schopenhaueriane, tra rovesciamenti, interferenze e passaggi di mano, si allungherà fino a Bergson, Freud,²⁷ Jankélévitch.

Se l'ironia, sempre sul punto di essere seria, *parla* (non tanto per farsi capire ma per nascondersi, usando il fraintendimento come via di conoscenza), il riso è *muto* (come Willy sulla via del canyon). Il crollo delle garanzie di verità del linguaggio fa del riso una parola scivolante. «Rimango – dirà Bataille – nell'intollerabile non-sapere, che non ha altra via d'uscita se non l'estasi».²⁸ L'estasi di un corpo senza parole «che servono solo a fuggire».²⁹ Al limite del linguaggio disperso in brandelli, dissolto nel vuoto sotto di noi, il riso ritira da noi il sapere. Non interroga più il limite delle cose, ma si pone nel limite tra le parole e le cose. Il corpo è quel limite. Quando è colto da riso, sussulta, vibra e grida senza suono: "Non so nulla!".

Suolo. Psicoanalisi della vertigine

Voi v'ingannate: ognuno seguendo
un sistema abbandona l'ambizione.

F. Picabia, *Riso*, 1918

C'è il riso all'origine del pensiero occidentale e il suo esorcismo assorda anche coloro che, sia pure per ragioni condivisibili, abbiano maturato una profonda *avversione* per la vita. Talete di Mileto fu il

primo matematico a introdurre la necessità delle dimostrazioni, il primo scienziato capace di prevedere un'eclissi, il primo filosofo a suggerire disposizioni per l'organizzazione politica e indicare nell'acqua il principio di tutte le cose, da cui la canonica scansione quadripartita. Insomma, siamo al cospetto di un intellettuale *engagé*. Un profeta di professione.

Ma Talete è anche un tipo di pensatore con la testa fra le nuvole, uno di quelli che puntano binocoli metafisici verso le immagini di cose meravigliose e ineffabili. Un giorno, narra Platone nel *Teeteto*,³⁰ il filosofo, mentre è impegnato a cercare l'essenza degli uomini, esce di casa e cammina a testa alta guardando le stelle, finché non cade in un pozzo sotto lo sguardo di una servetta tracia, che se la ride.³¹ La filosofia, che in Nietzsche e in Bataille torna al riso, nasce così dall'eco di una risata.

Stiamo, per ora, a questo spunto. Ma aggiustiamone le rughe fino a farlo aderire a un'altra formazione di senso, a un sapere più giovane di molti secoli, che è profondamente intrecciato alla riflessione filosofica. All'origine della psicoanalisi non udiamo ridere. Tantomeno oggi ce ne arriva l'eco; oggi che gli argini della metapsicologia fanno acqua dappertutto. Seriamente occupata a mettere in fila casi clinici, la psicoanalisi non pensa la caduta della propria ossatura teorica. Perché pare proprio che il suolo metapsicologico abbia ceduto. Nella *Mente estatica*, Elvio Fachinelli, un freudiano atipico con un occhio ai tempi andati e uno al futuro della psicoanalisi, prova a pensare questo precipizio: «Dopo lo squarcio iniziale, la psicanalisi ha finito per basarsi sul presupposto di una necessità: quella di difendersi, controllare, stare attenti, allontanare... Ma certo, questo è il suo limite: l'idea di un uomo che sempre deve difendersi, sin dalla nascita, e forse anche prima, da un pericolo interno. Bardato, corazzato.

E l'essenziale, ovviamente, è che le armi siano ben fatte, adeguate. Se non sono tali in partenza, bisogna renderle adeguate: con la psicoanalisi, appunto. Altrimenti disarcionamento, se non disastro.³² Insomma, chi cade rimane vittima di un sapere chiuso in se stesso, senza accoglimento per ciò che si apre all'orizzonte. «Le regge di Creta – aggiunge Fachinelli – aperte verso il mare, senza difese».³³ Eppure, nessun varco, di alcun genere: la creatura freudiana se ne sta verticale, rigorosa, immutata. E vuota. Il pensiero psicoanalitico che cerca verità

(provvisorie) sulla mente deve fondarsi su verità già acquisite, ma deve anche *non* chiamarle verità. Collaudarle, mutilarle, scartarle semmai.

A oltre un secolo di distanza dalla *Traumdeutung*, tutto ciò ancora percorre ed erode la psicoanalisi. Un sapere, quello psicoanalitico, che insiste a descrivere e a intervenire sull'universo mentale. Se la psicoanalisi non ride di sé, come Socrate dei suoi giudici, forse si dovrà contagiarla, attutendo l'impatto di verità che precipitano. Nel 1912 Jung, cosciente della minaccia di asfissia speculativa e a un passo dallo strapupo freudiano, conclude con queste parole il capitolo sul "Sacrificio" a chiusura delle *Wandlungen*: «Non posso abituarvi all'idea di reprimere certe ipotesi di lavoro soltanto perché forse non hanno una validità eterna, forse sono anche sbagliate. Naturalmente ho tentato di evitare gli errori, che potrebbero essere particolarmente funesti su questi territori vertiginosi [...]. Non considero tuttavia l'attività scientifica come una gara per avere sempre ragione, bensì come un lavoro mirante ad accrescere e approfondire la conoscenza».³⁴ Invece la psicoanalisi resta con i piedi ben piantati in terra: quando non è legittimata dalle bolle papali dei suoi fondatori, allora si affanna alla ricerca di nuove verifiche empiriche e di nuovi sacerdoti. I lacci del dogmatismo la costringono a un suolo dove niente è *gettato* dall'impossibile al possibile. La densità teorica del discorso analitico è rimasta fedele ai salmi delle scuole di appartenenza e solo apparentemente questa fedeltà dà forza e statura. «Quante cose sono ancora possibili! E allora imparate a ridere, senza curarvi di voi e al di sopra di voi stessi!»,³⁵ ha scritto Nietzsche guardando al vuoto della sua caduta.

Per conoscere, occorre un rasoio. Per recidere ogni residuo di nostalgia ideologica. Si potrebbe immaginare una *psicoanalisi della vertigine*, dove non c'è vertigine senza una sproporzione di scala, senza una giustapposizione di adesione e distanza. Non si tratta di cominciare a vendere i mobili di casa, tutto quel secolare armamentario di transfert, meccanismi di difesa, energie, sogni. Ma di aprire la conoscenza analitica a un taglio che permetta di cadere nel pozzo delle verità assolute, mescolandone le simmetrie. Sotto il portico psicoanalitico, le certezze hanno perso il loro significato commemorativo, ora ne hanno un altro, più dirompente.

Ridono.

Note

- 1 Wile E. Coyote (*alias* Vil Coyote, Vilcoyote o Willy il Coyote: adattamento italiano, quest'ultimo, più diffuso) nasce nel 1949 dalla fantasia del suo creatore e regista Chuck Jones. Di quell'anno è il primo cortometraggio animato con il titolo "Fast and Furry-ous", in cui viene lanciata la coppia di animali antropomorfi, composta da Willy, di cui daremo notizie dettagliate più avanti, e dall'onomatopeico Beep Beep, astuto volatile dalle penne spettinate. Egli è anche appellato con nomi di gusto latino come *Speedipus Rex* o *Super Sonicus*.
- 2 H. Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique* (1900), tr. it. *Il riso. Saggio sul significato del comico*, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 37.
- 3 Ivi, p. 46.
- 4 Ivi, p. 55.
- 5 Aristotele, *Poetica*, 1449 a 35, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1998, p. 11.
- 6 J. Cocteau, *La difficulté d'être*, Éditions du Rocher, Monaco 1983, tr. it. *La difficoltà di essere*, Mondadori, Milano 2005, p. 131.
- 7 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (1883-1885), tr. it. *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1968-1976, p. 214. I temi nietzscheani del riso e della morte, letti sullo sfondo della *Gaia scienza*, sono centrali negli scritti di P. Klossowski, *Nietzsche, le polythéisme et la parodie. Sur quelques thèmes fondamentaux de la "Gaya Scienza" de Nietzsche*, Gallimard, Paris 1963, tr. it. *Nietzsche, il politeismo e la parodia*, SE, Milano 1999.
- 8 Ivi, p. 40.
- 9 Ivi, pp. 247-248.
- 10 Th. de Quincey, *The Last Days of Immanuel Kant*, "Blackwood's Magazine", 1827, tr. it. *Gli ultimi giorni di Immanuel Kant*, Adelphi, Milano 1983, pp. 22-23.
- 11 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), tr. it. *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 345.
- 12 Ivi, pp. 345-347.
- 13 Sul tema della *Schwankung* e sul comico in Kant si veda F. Leoni, *L'inappropriabile. Figure del limite in Kant*, Mimesis, Milano 2004, pp. 143-156.
- 14 I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 347.
- 15 Ivi, p. 343.
- 16 Secondo una delle interpretazioni, l'origine del carnevale medievale deriverebbe dal culto romano di Iside. L. Apuleio, *Le metamorfosi* o *L'asino d'oro*, tr. it. Rizzoli, Milano 1977, pp. 646-701.

- 17 I. Kant, *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764), tr. it. *Saggio sulle malattie della mente*, Ibis, Como-Pavia 1992, p. 30. Kant darà una più formale classificazione dei disordini mentali nell'*Antropologia pragmatica* (1798), distinguendo tra confusione mentale (*amentia*), delirio (*dementia*), dissociazione (*insania*), stravaganza (*vesania*) (tr. it. Laterza, Roma-Bari 1969, pp. 102-105).
- 18 V. Jankélévitch, *L'ironie*, Flammarion, Paris 1964, tr. it. *L'ironia*, il melangolo, Genova 1987, p. 20. «L'alternanza delle domande e delle risposte nel dialogo socratico permette un'analisi irriverente delle idee; il pensiero, frammentando il discorso compatto, diventa capace di volgere lo sguardo a destra e a sinistra e si spoglia infine del pesante mantello della necessità» (ivi, p. 30).
- 19 Il dialogo si chiude con l'ironia di Socrate sulla partenza del giovane indovino: «ormai, grazie a Eutifrone, in cose di religione sono divenuto dotto e non faccio più come prima, per ignoranza, l'improvvisatore e l'inventore di nuove divinità; e avrei vissuto, per il resto di mia vita, una vita migliore» (Platone, *Eutifrone*, 16 a, in *Opere*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 24).
- 20 G. Bataille, *Le Coupable* suivi de *L'Alleluiah*, Gallimard, Paris 1961, tr. it. *Il colpevole / L'Alleluia*, Dedalo, Bari 1989, p. 135.
- 21 V. Jankélévitch, *L'ironia*, cit., p. 78.
- 22 Platone, *Apologia di Socrate*, 36 a, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1996, p. 49.
- 23 Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1763), tr. it. *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 64. L'opera fu ispirata a Voltaire da un fatto di cronaca: l'*affaire Calas*. Jean Calas era un commerciante ugonotto di Tolosa. Ingiustamente accusato dell'assassinio del figlio, fu condannato a morte. Voltaire promosse la sua riabilitazione denunciando l'intolleranza religiosa come vero motivo della condanna.
- 24 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Brockhaus, Leipzig 1819, tr. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mondadori, Milano 1989, p. 108.
- 25 Ivi (*Supplementi*, 1844), p. 863.
- 26 Ivi, p. 864.
- 27 Sul contributo dell'inconscio alla comicità e sul meccanismo del *Witz*, si può avviare un confronto con l'opera freudiana in due direzioni: quelle dei saggi su *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905) e su *L'umorismo* (1927).
- 28 G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris 1953, tr. it. *L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari 1978, p. 42.
- 29 Ivi, p. 43.
- 30 Platone, *Teeteto*, 174 a, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1999, p. 91.

- 31 Socrate, mostrando lo iato tra il filosofo e l'uomo comune, narra la sorte di Talete, «il quale, mentre stava mirando le stelle e avea gli occhi in su, cadde in un pozzo; e allora una sua servetta di Tracia, spiritosa e graziosa, lo motteggiò dicendogli che le cose del cielo si dava gran pena di conoscerle, ma quelle che avea davanti e tra i piedi non le vedeva affatto. Questo motto si può ben applicare egualmente a tutti coloro che fanno professione di filosofia» (ivi, 174 a-b).
- 32 E. Fachinelli, *La mente estatica*, Adelphi, Milano 1989, pp. 15-16.
- 33 Ivi, p. 16.
- 34 C.G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens* (1911/1912), tr. it. *La libido, simboli e trasformazioni. Contributi alla storia dell'evoluzione del pensiero*, Newton Compton, Roma 1975, p. 387. Quest'opera è da considerarsi sotto vari aspetti indipendente dall'ultima stesura rielaborata nel 1952 con il titolo *Simboli della trasformazione. Analisi dei prodromi di un caso di schizofrenia*. Sul rilievo storico e teorico dell'edizione primitiva del 1911/1912 e sulla discutibile scelta dei curatori dei *Gesammelte Werke* di escluderla dal piano del corpus junghiano, si veda M. Trevi, *Il concetto di "ponte simbolico" nel primo Jung*, "Metaxù. Materiali e ricerche sul pensiero simbolico e zone di confine", 12, 1991, pp. 23-36.
- 35 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 344.