

RICERCA DI SENSO E PSICOANALISI IN WITTGENSTEIN

Maria Consuelo Ugolini

1. *Estetica e psicoanalisi*

Riportando le Conferenze tenute da Wittgenstein nel 1930-33, G.E. Moore ci dice che Wittgenstein considerava il libro di Freud *Il motto di spirito e le sue relazioni con l'inconscio* come un buon esempio di errore filosofico che consiste nel fare confusione tra il conoscere la causa e il conoscere la ragione di qualcosa: «Diceva, per esempio, che (...) ciò che dice sembra scienza mentre in realtà è soltanto un modo d'esprimersi meraviglioso»¹. Secondo Wittgenstein, nonostante la pretesa freudiana di presentare le spiegazioni psicoanalitiche come spiegazioni scientifiche, volte a reperire la causa dei sintomi nevrotici in un fatto appartenente ad una realtà storicamente determinata e suscettibili di verifica empirica, queste sono in realtà pseudo-spiegazioni; indagini che dietro la forma di spiegazioni causali nascondono la struttura propria delle spiegazioni estetiche; dove la differenza tra i due tipi di spiegazione rimanda alla differenza tra il dare ragioni per qualcosa e lo scoprire la causa di qualcosa.

In estetica — sostiene Wittgenstein —, quando ci interroghiamo su qualcosa, quando qualcosa ci provoca perplessità o disagio, il nostro "perché?" richiede l'indicazione di una ragione e non di una causa. Al metodo ipotetico esplicativo, considerato inappropriato ad illuminarci circa un nostro disagio di tipo estetico viene contrapposto da Wittgenstein un metodo descrittivo. Ma cosa significa offrire ragioni in estetica?

Wittgenstein dà una risposta molto schematica: le ragioni in estetica hanno il carattere di descrizioni supplementari², dare ragioni significa essenzialmente stabilire nuovi nessi e accostamenti tra le cose

indagate in modo tale da farne emergere nuovi aspetti. Per capire, per esempio, il Bach delle "fughe del clavicembalo ben temperato" possiamo connettere questa opera con lo spirito religioso del compositore, confrontarla con altre opere bachiane, rilevare un'analogia tra la sua struttura formale e l'architettura di una cattedrale barocca, ecc.³

Attraverso una serie particolare di confronti si fa emergere il *sensu* dell'opera di Bach, senso che presumibilmente non sarebbe compreso se la nostra indagine si focalizzasse sul descrivere i vari meccanismi psicologici che hanno portato Bach a una tale grandiosa composizione, non sarebbe compreso, cioè, con un'indagine di tipo causale. Compiere un'indagine estetica significa produrre delle esperienze di pensiero su ciò che indaghiamo, significa cercare di ricostruire quelli che avrebbero potuto essere i processi di pensiero che l'autore ha seguito nella sua composizione e, a questo riguardo, non è assolutamente necessario che questi siano stati i processi di pensiero da cui l'autore è effettivamente passato; è sufficiente che quello tracciato sia un percorso legittimo, un percorso che *avrebbe potuto essere legittimamente* seguito.

Offrire una ragione per una certa azione significa infatti, secondo Wittgenstein, tracciare la genesi reale ma anche *ideale* di quella azione: «Fornire una ragione significa talvolta "In realtà ho proceduto così", talaltra "avrei potuto procedere in questo modo", cioè, talvolta ciò che diciamo assolve la funzione di una giustificazione, non di un resoconto di ciò che è stato fatto»⁴.

Tutta l'estetica ha, per Wittgenstein, la natura di fornire buone analogie; allo stesso modo ciò che abbiamo nella interpretazione di un sogno si riduce ad eccellenti analogie, l'analogia tra il sogno e un rebus o, all'interno di un sogno, tra un cappello a cilindro e un fallo: «come in estetica le cose sono disposte fianco a fianco così da esibire certi aspetti. Questo getta luce sul nostro modo di guardare i sogni; ci sono ragioni per un sogno»⁵.

L'interpretazione dei sogni freudiana consisterebbe, quindi, nel fornire buone metafore che inserendo il sogno in un nuovo contesto ci dovrebbero aiutare a conferirgli un senso dissolvendo, in tal modo, la sua enigmaticità⁶.

2. *Per un'ermeneutica acausale*

La valutazione wittgensteiniana della psicoanalisi, per quanto riguarda quegli aspetti che ci proponiamo di analizzare in questo contesto, può essere avvicinata — ed è stato fatto⁷ — a quella corrente di pensiero definita da Grünbaum "ermeneutica radicale"⁸. I sostenitori di questa posizione, tra i quali, Steel⁹, Loch¹⁰, Habermas¹¹, Ricoeur¹², invitano ad abbandonare il programma freudiano di dare delle spiegazioni causali dei sintomi nevrotici e a considerare la psicoanalisi come una nuova disciplina umanistica, un modo nuovo di narrare o rinarrare le storie dei pazienti. Tutta l'opera freudiana non consisterebbe nell'offrire spiegazioni causali, ma interpretazioni probabili che ci aiutano a rendere il passato intelligibile¹³, dove la probabilità di un'interpretazione non avrà niente a che fare con la probabilità di un'ipotesi scientifica. La correttezza di un'interpretazione non rimanderà, cioè, alla vecchia idea positivista di verifica, ma verrà valutata con metodi puramente ermeneutici: l'articolazione delle parti con il tutto¹⁴, il raggiungimento di un significato condiviso dall'analista e dall'analizzato, il rendere coerente e priva di lacune la storia della vita dell'analizzato.

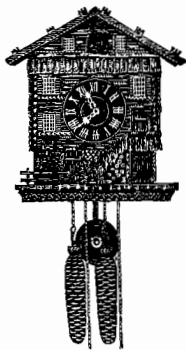
Freud nelle sue ricostruzioni non traccerebbe, quindi, la storia reale dell'analizzato, ma narrerebbe un percorso, una trama plausibile, uno dei tanti percorsi che l'analizzato potrebbe aver seguito e che diventerà la sua reale storia una volta che sarà accettata dall'analizzato. Non essendo, infatti, le spiegazioni psicoanalitiche delle spiegazioni causali, il loro controllo non sarà sottoposto alle condizioni dei controlli empirici ma dipenderà dall'accettazione della spiegazione da parte dell'analizzato: «Devi dare la spiegazione che viene accettata ecco in che cosa consiste soprattutto la spiegazione»¹⁵.

Al criterio di verità si sostituisce, come unico criterio possibile nelle spiegazioni estetiche, il sentimento dell'evidenza¹⁶, quel "clic"¹⁷ che scatta dentro l'analizzato in seguito alla forza di persuasione di una data narrazione e che lo porta ad accettare una data spiegazione come la spiegazione che meglio chiarisce il proprio comportamento e la propria vita; riconoscendo, in tal modo, nella storia narrata la propria storia. Tale riconoscimento-appropriazione da parte dell'analizzato comporta su un piano teorico una curiosa dialettica tra il concet-

to di "verità" e il concetto di "verosimiglianza": ciò che prima era soltanto plausibile e verosimile, in quanto contrapposto ad un tipo di verità forte, acquista in seguito all'avvenuto riconoscimento un valore di verità: «Potrei immaginare che qualcuno vedendo l'immagine di spiegata esclamasse: "Sì questa è la soluzione, cioè quello che ho sognato senza lacune e deformazioni"». Allora sarebbe proprio questo riconoscimento a far sì che la soluzione si rivelasse come tale»¹⁸.

Quel mondo scaturito dall'analisi, che era soltanto uno dei mondi possibili, diventa, in seguito al riconoscimento da parte dell'analizzato, propriamente il suo mondo, *il suo mondo reale*.

Credo che Wittgenstein voglia alludere proprio a questa dialettica quando sostiene che la spiegazione estetica, e quindi psicoanalitica, è una spiegazione del tipo che «chi è d'accordo con te vede subito la causa»¹⁹. Le ricostruzioni psicoanalitiche non si riferiscono di per sé alla storia materiale, reale del paziente, ma una volta accettate dall'analizzato e fatte proprie, la loro validità potrà essere, in qualche modo, equiparata alla validità di una spiegazione scientifica. Non si tratterebbe, quindi, tanto di una suggestione di verità quanto di un programma di verità²⁰ all'interno del quale si costituisce un nuovo pezzo di mondo: la storia dell'analizzato.



3. Mitologia e psicoanalisi

Forzando il pensiero di Wittgenstein, ma presumibilmente non travisandolo, potremmo porre la questione in un modo diverso e sostenere che il concetto di verità come corrispondenza ai dati di fatto può, in questa versione della psicoanalisi, venire sostituito con l'idea dell'introduzione di una nuova visione del mondo.

I principali postulati psicoanalitici potrebbero, allora, assumere lo stesso statuto ontologico che hanno per il Wittgenstein di *Della certezza*²¹ le proposizioni del senso comune²², quelle proposizioni che costituiscono la nostra immagine del mondo, la nostra quotidiana mitologia²³ e che noi accettiamo acriticamente. Proposizioni psicoanalitiche del tipo: "La scena primaria è il paradigma su cui si struttura la vita di ognuno", "ogni angoscia è la ripetizione della angoscia della nascita", "ogni sogno è rappresentazione dell'appagamento di un desiderio sessuale", potrebbero diventare, sotto questa nuova ottica, delle forme di rappresentazione, delle regole che vengono utilizzate nelle interpretazioni analitiche. Si potrebbe dire che Freud, dandoci queste proposizioni, ci offre una certa immagine del mondo, immagine che costituirebbe il fondamento di ogni sua ricerca. Ma queste proposizioni, analogamente a quelle che presenta Moore, non sarebbero solide in quanto teoricamente fondate: sarebbero, piuttosto, mantenute solide da tutto ciò che ruota loro attorno. Le proposizioni della psicoanalisi, la mitologia offertaci da Freud, non dovrebbero essere considerate né vere né false, ma soltanto solide; e sarebbero solide in quanto mantenute tali da tutto ciò che ruota loro attorno; dovrebbero essere considerate dei perni su cui si muovono le altre proposizioni (le varie interpretazioni individuali — per esempio). Ipotizzare l'inconscio riceverebbe il suo senso da tutto ciò che succede nella situazione analitica, dal modo di argomentare, di interpretare dello psicoanalista e dal fatto fondamentale che questo stile di pensiero viene abbracciato dall'analizzato.

Possiamo paragonare il paziente freudiano al bambino di cui parla Wittgenstein: «Il bambino impara a credere un sacco di cose. Cioè, impara, per esempio, ad agire secondo questa credenza. Poco alla volta con quello che crede si costruisce un sistema e in questo sistema alcune cose sono ferme e incrollabili, altre sono più o meno mobili.

Quello che è stabile non è stabile perché sia in sé chiaro o per sé evidente ma perché è mantenuto tale da ciò che gli sta attorno»²⁴.

Il paziente, come il bambino, accettando le principali proposizioni freudiane, entrerebbe in un certo sistema — il sistema della psicoanalisi — e imparerebbe ad agire, sia all'interno della situazione analitica, sia, talvolta, all'esterno di questa, in base a questo sistema.

Il suo considerare le proposizioni della psicoanalisi incontestabili farà parte del metodo del dubitare e del ricercare suo, e dello psicoanalista. Potremmo dire che la psicoanalisi lavorerebbe con una certa immagine del mondo e che questa dà una buona prova di sé. O, più radicalmente, la psicoanalisi potrebbe essere considerata una nuova forma di vita (e in un senso lato lo è diventata davvero).

Parafrasando il paragrafo 142 di *Della Certezza*, si direbbe che Freud non ci ha offerto delle singole proposizioni da vagliare empiricamente, ma un sistema intero in cui premesse e conseguenze si sostengono reciprocamente. Adottando questa ottica, Freud ha introdotto, con la psicoanalisi, un nuovo gioco linguistico²⁵, nuovi modi di pensare e di comportarsi all'interno di un nuovo mondo.

5. *Abbandono di una visione ontologica del "reale"*

È bene chiarire che Wittgenstein non ha mai proposto una simile versione della psicoanalisi, non ha mai proposto un parallelo tra gli aspetti mitologici della psicoanalisi da lui rilevati nelle *Lezioni e Conversazioni* e il concetto di "mitologia" di *Della Certezza*. Credo però che questa sia una versione della psicoanalisi che Wittgenstein avrebbe potuto dare. Il presupposto su cui si basa la sua ultima filosofia è, infatti, il distacco totale dal piano ontologico: il sistema delle proposizioni trattato non rappresenta una comune credenza in una realtà di fatto, ma un insieme di assunti che non sono né in accordo né in disaccordo con la realtà, ma che determinano il tipo di realtà con cui si cerca l'accordo²⁶.

Questo distacco, se non un presupposto, è però una conseguenza teorica del considerare la psicoanalisi come un'indagine estetica.

Una tale impostazione, infatti, non solo promuove un rifiuto delle spiegazioni causali, ma implica anche il rifiuto dell'idea che vi sia una

realtà da scoprire e con cui confrontare le proprie proposizioni. E questo è un rifiuto che, per quanto riguarda lo specifico dell'interpretazione dei sogni, è ben evidente in Wittgenstein.

Noi, infatti, secondo Wittgenstein, interpretiamo il sogno non perché ci sia un messaggio da decifrare, ma perché ne siamo ispirati e lo trattiamo come una composizione significante, ed in questo modo conferiamo significato a qualcosa che originariamente non ne ha affatto ²⁷.

Questo significa che la logica del sogno, che Freud pretende di mostrare attraverso l'interpretazione, non è affatto una logica che viene scoperta, ma, semmai, è una logica che viene sovrainposta attraverso il processo associativo susseguente alla narrazione del sogno: «Freud, mette in rilievo come il sogno dopo essere analizzato appaia molto logico. Ed è certo così. Potresti partire da uno qualsiasi degli oggetti che si trovano su questo tavolo — e che certamente non sono messi qui dalla tua attività onirica — e potresti trovare che tutti potrebbero essere connessi in un disegno come questo: il disegno sarebbe logico allo stesso modo. Con questo tipo di associazione libera si potrebbero scoprire certe cose su se stessi, ma esso non spiega perché il sogno sia occorso» ²⁸. Quindi il sogno non è affatto un testo che possiede un suo significato, una sua logica "latente"; ma viene ad essere una serie enigmatica di elementi a cui l'interpretazione dell'analista, inserendolo nella catena dei pensieri dell'analizzato darà un senso. Il significato del sogno verrà ad essere quello che M.M. Moore ²⁹ ha definito il "significato dell'osservatore", il significato che noi, gli osservatori, giudichiamo essere l'interpretazione plausibile dei suoi elementi, una interpretazione che emerge giustapponendo il contenuto manifesto del sogno con il materiale della libera associazione.

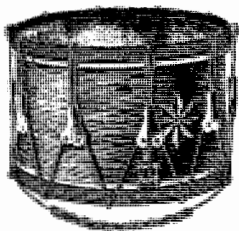
6. *Stupore e ricerca di senso*

Abbiamo visto che l'indagine psicoanalitica consiste per Wittgenstein nel dare le ragioni per i sintomi micro e macro nevrotici e non nello scoprirne le cause. Ma Wittgenstein, sostenendo che dare una ragione per qualcosa può significare tanto indicare una strada che abbiamo realmente percorso quanto una strada, un processo di pensiero

che avremmo potuto percorrere, sembra non avere considerato la distinzione, indicata lucidamente da M.M. Moore³⁰ e poi da Grünbaum³¹, tra ragioni semplici e ragioni motivanti, dove quest'ultime non solo rendono intelligibile una certa azione (come fanno le semplici ragioni) ma presentano con questa un nesso causale.

Wittgenstein sembra, cioè, avere ignorato che una ragione può essere anche la causa di qualcosa, oppure, se lo ha considerato, non pare avergli dato importanza teorica.

Questo suo atteggiamento credo possa essere motivato facendo riferimento al suo rifiuto di concedere alle indagini scientifiche il potere di soddisfare ogni nostra curiosità o di risolvere ogni tipo di problema.



Lo scetticismo di Wittgenstein nei confronti delle teorie scientifiche è stato un *leit-motiv* di tutta la sua produzione filosofica. Già nel *Tractatus* egli scrive: «6.52. Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati»³². E ancora, parecchi anni dopo: «Quelli che continuano a domandare perché sono come i turisti che davanti ad un monumento leggono il Baedeker — e proprio la lettura della sua origine impedisce loro di vedere il monumento»³³.

Wittgenstein, rifiuta quello che da Bouveresse³⁴ è stato definito “il mito razionalistico” della nostra epoca, l’illusione, (perché per Wittgenstein di questo si tratta), che una volta raggiunta una completa co-

noscenza scientifica di tutto, tutto sia, perciò, spiegato. Contro questo modo di pensare, egli sostiene che le spiegazioni scientifiche possono aiutarci a “prevedere” i fenomeni del nostro mondo, ce li rendono, in un certo senso, più familiari, ma non danno un senso a ciò che accade.

Quello che Wittgenstein vuole mettere in luce è la totale e incomparabile differenza tra il piano scientifico e il piano estetico. Questa è una differenza lucidamente espressa in un suo pensiero che riguarda lo stupore degli uomini primitivi di fronte ai fenomeni naturali: «Oppure riteniamo che gli uomini si siano, per così dire risvegliati all'improvviso, abbiano notato all'improvviso queste cose che erano sempre state presenti, e comprensibilmente se ne siano stupiti? [...]. Questo però, ancora una volta, non ha niente a che fare con il loro essere primitivi. A meno che non si chiami “primitivo” il non meravigliarsi delle cose; ma allora proprio gli uomini di oggi sarebbero primitivi, e lo stesso Renan quando crede che la spiegazione scientifica possa abolire lo stupore. [...] Per stupirsi, l'uomo — e forse i popoli — deve risvegliarsi. La scienza è un mezzo per addormentarlo di nuovo»³⁵.

Non solo quindi, la conoscenza delle leggi naturali non ci aiuta a dare un senso alle cose che ci creano perplessità o timore, ma — secondo Wittgenstein — è addirittura incompatibile con il desiderio di dare un senso alle cose; ci impedisce appunto, di vedere il monumento. La conoscenza delle leggi scientifiche impedisce all'uomo di *stupirsi*, ed è proprio lo stupore che muove l'uomo alla ricerca del significato delle cose, che stimola l'uomo a risvegliarsi: «Ciò che contraddistingue lo spirito umano al suo risveglio è appunto che per esso un fenomeno diviene significante»³⁶.

Lo stupore è quella situazione emotivo-psicologica che *accade* quando viene interrotto quel rapporto ingenuo e scontato con il mondo così come ci è dato nella sua fattualità, così come viene descritto dalle leggi scientifiche. Lo stupore, il risveglio dello spirito umano, consiste nella interruzione della “normale” percezione del mondo, per aprirsi ad una nuova esperienza, ad un mondo che in quanto può venire percepito differentemente diventa un nuovo mondo.

Vorrei, a questo punto, focalizzare l'attenzione su ciò che deve essere inteso per “conferimento di senso”, e vedere come questo sia

ottenuto attraverso le indagini estetiche e psicoanalitiche.

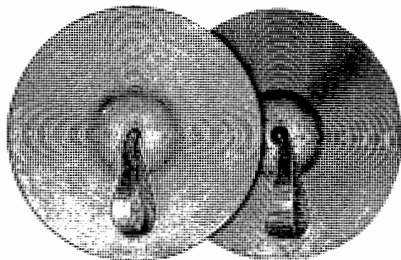
Nella *II Lezione sull'Estetica* Wittgenstein paragona le domande che poniamo in estetica con domande del tipo: «“Cosa voglio dire?” e “Vi dirò cosa si trova al fondo della vostra mente”»³⁷.

Nel paragrafo 334 delle *Ricerche*, a proposito di espressioni del tipo: “Dunque ciò che propriamente volevi dire...” Wittgenstein sostiene: «Con questo tipo di espressioni si conduce l'interlocutore da una forma di espressione ad un'altra»³⁸ (riguardo alle spiegazioni freudiane del motto di spirito Wittgenstein si esprime negli stessi termini: «Freud trasforma il motto di spirito in una forma diversa, riconosciuta da noi come una espressione della catena di idee che ci ha condotto da un capo all'altro di una battuta umoristica»). Secondo Wittgenstein, quindi, ciò che le nostre perplessità estetiche ricercano non è una risposta che descriva uno stato passato della mente, comunque uno stato di cose precedente; ma un'osservazione che costituisce questo stato di cose.

Così le interpretazioni dello psicoanalista non fanno altro che trasformare una forma di espressione in una forma diversa, in qualcosa che può non avere niente a che fare con ciò che era nella nostra mente al momento dell'espressione: «Wittgenstein spiegava che il paziente che è d'accordo (con una data interpretazione) non pensava a questa ragione al momento della sua risata e dire che lui ci pensava inconsciamente non vi dice niente riguardo a ciò che stava accadendo nel momento in cui rideva»³⁹.

Tutto ciò che Freud fa, secondo questo punto di vista, consiste nel tracciare similitudini sulla base di una sua chiave interpretativa: alla logica del vero-falso si sostituisce una logica del “come se”; Freud ci farebbe vedere un sogno, una battuta umoristica, una intera vita come qualche altra cosa, conferendole quindi un nuovo significato. L'estetica è descrittiva — sostiene Wittgenstein —, ma questa non è una descrizione letterale di ciò che è lì presente; è una descrizione di tipo metaforico, o come sostiene Wittgenstein, è una descrizione supplementare: si descrive *A* descrivendo casi affini e facendo, in tal modo, vedere *A* in modo diverso ed inedito. Seguendo Black, si potrebbe sostenere che se le spiegazioni psicoanalitiche sono descrizioni metaforiche, queste metafore ci mettono in grado di vedere aspetti della realtà che la creazione stessa della metafora aiuta a costituire⁴⁰.

In questa prospettiva, *l'essere stato*, il passato dell'analizzato, viene a costituirsi come un genere radicalmente eterogeneo dall'*essere*, e le ricostruzioni psicoanalitiche aprono a questo genere in cui *l'essere* non è più una realtà oggettiva dicibile in un linguaggio fattuale, ma uno spazio logico riempito dalla narrazione che si struttura nel corso delle sedute psicoanalitiche.



Per comprendere più approfonditamente il metodo che Wittgenstein contrappone al modello ipotetico esplicativo, si può considerare come punto chiave di tale metodo il termine "vedere". Nelle *Note sul Ramo D'Oro* leggiamo: «Il concetto di rappresentazione perspicua [rectius sinottica] ha per noi un'importanza fondamentale. Esso designa il modo in cui *vediamo* le cose [...]; tale rappresentazione sinottica media la comprensione che consiste, appunto, nel vedere le connessioni, di qui l'importanza di trovare anelli intermedi»⁴¹. Quello che l'indagine estetica permette è il vedere, la possibilità di abbracciare con lo sguardo, in una sorta di panoramica, ciò che abbiamo davanti. La peculiarità di questo metodo è quella di stabilire connessioni tra i dati che vogliamo indagare, riuscendo così a cogliere i vari legami e transizioni tra questi dati; quelle transizioni che vengono chiamate da Wittgenstein "anelli intermedi" (*Zwischengliedern*) e che rendono possibile una comprensione panoramica producendo, così, un effetto d'intelligibilità.

In una indagine estetica si opera mediante un *insight* analogico, si mettono accanto casi affini che gettano luce l'uno sull'altro fino a

formare un quadro significante, parlante, una “*Übersichtliche Darstellung*”. Analogamente, se le indagini psicoanalitiche sono indagini estetiche, Freud nei suoi casi clinici non presenterebbe affatto delle spiegazioni causali, bensì descrizioni di forme simboliche, di relazioni interne di significati che si vanno sviluppando via via nel corso della pratica analitica e giungerebbe alla comprensione di un certo caso clinico, non trovando la causa patogena che ha dato origine alla nevrosi in questione, bensì attraverso un arrangiamento dei fatti psichici che si trovava di fronte nel corso delle sedute psicoanalitiche⁴². Attraverso le sue interpretazioni e ricostruzioni, egli ordinerebbe la totalità dei fatti in un ordine parlante, illuminante, e, da questo ordine, scaturirebbe il senso del comportamento nevrotico da lui indagato. Come per Wittgenstein il significato di un certo rituale o di un certo mito non si comprende dando una spiegazione di tipo genetico, bensì accostandogli altre usanze simili, e connettendo questa rete di somiglianze con quelle che sono le nostre esperienze interiori, così Freud riusciva a cogliere il significato di certi sintomi o comportamenti, non già riuscendo a scoprire l'evento traumatico che ne era stato la causa, bensì inserendo quei certi sintomi nel contesto dei sogni, delle fantasie, dei ricordi dell'analizzato, fino a formare un quadro significante; fino a dare una rappresentazione sinottica di tutti i fatti psichici di cui era a conoscenza. I casi clinici di Freud vengono ad essere narrazioni costruite attraverso la creazione di quelli che Tabucchi⁴³ definisce “i veri nessi tra le cose”; quei nessi veri non in quanto corrispondenti a ciò che realmente è stato, ma in quanto capaci di fare emergere quella “geometria ignota” e quella “logica impossibile da formulare in un ordine razionale e in un perché”, che ristrutturata in un tutto organizzato e perspicuo quella che prima era una vita priva di un suo senso autentico.

7. *Ambivalenze*

La posizione di Wittgenstein non è però così univoca come potrebbe sembrare da quello che è stato fin qui detto.

È vero che per molti aspetti il suo pensiero può essere assimilato a quella corrente che nelle indagini psicoanalitiche vede un modo nuovo

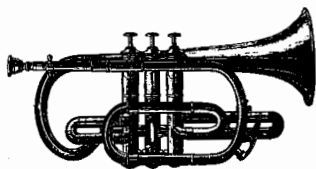
e inedito di narrare certe storie particolari; ma è mio parere che esso presenti una profonda e irrisolvibile ambivalenza. Da una parte, infatti Wittgenstein — forse inconsapevolmente — ha dato una nuova versione della psicoanalisi, ma contemporaneamente, proponendo il parallelo tra indagini psicoanalitiche ed indagini estetiche, ha voluto rifiutare *tout-court* la psicoanalisi.

Questa ambivalenza emerge se consideriamo le critiche che Moore⁴⁴ e Grünbaum⁴⁵ hanno mosso contro quella corrente di pensiero che è stata definita “ermeneutica radicale” e alla quale — come abbiamo cercato di mostrare — può essere in parte assimilata la valutazione wittgensteiniana della psicoanalisi. Abbiamo sopra accennato che secondo una valutazione ermeneutica della psicoanalisi le associazioni che seguono al sogno, e il desiderio scoperto attraverso di queste, non hanno nessun ruolo causale nei confronti del verificarsi del sogno preso in esame. Il significato del sogno non viene scoperto, ma sovrapposto giustapponendo il contenuto manifesto del sogno con il materiale della libera associazione. Ma allora, come osservano giustamente Moore e Grünbaum, non sarebbe neanche necessario che la libera associazione partisse da un proprio sogno. Se, infatti, tutto ciò che abbiamo è una interpretazione *post-factum*, — se il desiderio che viene così scoperto non è considerato la causa esplicativa del sogno —, questa legge sulla libera associazione potrebbe valere anche se decidessimo di partire da altri elementi; basta che questi siano abbastanza suggestivi per il soggetto che deve compiere la libera associazione. Si potrebbe partire dal sogno di un'altra persona, dalla conformazione di certe nuvole, ecc., e arriveremmo comunque ad un nostro desiderio inconscio.

Questo, non ha più niente a che vedere con una teoria dell'interpretazione dei sogni: quello che viene trovato dopo l'interpretazione non può essere definito il significato del sogno preso in esame; tutt'al più, potrà essere considerato la risonanza associativa che il contenuto manifesto del sogno ha prodotto sull'analizzato. L'interpretazione di un sogno, in questa prospettiva, sarà una pratica analoga all'interpretazione delle figure nel metodo Rorschach.

Qui non si vuole negare che questa impostazione del problema psicoanalitico potrebbe avere i suoi effetti terapeutici. Uno psicoanalista potrebbe richiedere all'analizzato di cominciare la sua libera as-

sociazione guardando i mobili dello studio, e l'analizzato, attraverso la catena associativa, potrebbe arrivare a parlare di un trauma subito nella prima infanzia. Tutto ciò potrebbe avere un ottimo effetto terapeutico; potrebbe essere un ottimo procedimento catartico, ma non sarebbe psicoanalisi. Come sostiene Grünbaum «respingendo le attribuzioni causali, l'ermeneuta radicale abbandona non solo la giustificazione eziologica del presunto effetto terapeutico derivante dal rendere reversibili le rimozioni, ma anche l'attribuzione causale di tale efficacia terapeutica. Stando così le cose, perché un paziente dovrebbe andare dall'analista?»⁴⁶.



Ma c'è un'ulteriore conseguenza negativa. Adottando la proposta teorica degli ermeneuti radicali, l'ipotesi psicoanalitica che considera tutti i sogni come rappresentazioni di appagamento di un desiderio viene a perdere il suo statuto di ipotesi scientifica, e diviene solo un modo per selezionare il flusso delle associazioni del paziente — un paradigma interpretativo che permette di leggere il sogno alla luce dei desideri della prima infanzia del sognatore —, senza niente dire su ciò che ha causato il sogno. Ci potremmo chiedere, allora, perché scegliere questo tipo di mappa interpretativa anziché considerare, per esempio, il sogno come una rappresentazione di una paura o di un'ansia inconscia. Nonostante, però, questa possibilità di scelta, i sostenitori di questa posizione continuano a considerare i sogni come rappresentazioni di appagamenti di desideri; e questa insistenza fa nascere il sospetto che il loro sostenere di stare adottando solo una massima interpretativa totalmente staccata da ogni ontologia — un modo per dare senso al sogno che non implica affatto che il sognatore abbia

realmente avuto un tale desiderio inconscio — non sia niente altro che una vuota cerimonia linguistica senza effettivo valore.

Credo sia abbastanza sintomatico il fatto che la posizione di Wittgenstein risulti esente da tali critiche.

Wittgenstein, infatti, ha avuto il coraggio di tirare la sua posizione fino alle estreme conseguenze; le associazioni dell'analizzato potrebbero partire tanto da un suo sogno quanto da un sogno di un altro o addirittura dalle configurazioni ornamentali della cattedrale di Mosca, e questo non farebbe alcuna differenza riguardo al risultato finale. Con questo paradosso Wittgenstein equipara il sognare a qualsiasi altro fenomeno visivo, considerandolo in tal modo un puro fenomeno sensoriale, il cui senso può essere solo sovraimposto e non scoperto. In tal modo egli credo voglia minare alle fondamenta la teoria psicoanalitica, dal momento che elimina la possibilità stessa di parlare propriamente di interpretazione dei sogni. Come sostiene Freud: «Interpretare significa trovare un senso nascosto. Naturalmente *non si può parlare d'interpretazione* qualora si valuti nel modo su riportato [il riferimento è all'ipotesi neurologica che vede nel sognare semplicemente un'espressione di stimoli somatici nella vita mentale] l'attività onirica»⁴⁷.

A questo è collegato il fatto che secondo Wittgenstein vi sono più modi di interpretare un sogno⁴⁸: il sogno può essere interpretato alla luce dei ricordi del giorno prima, come un sogno d'ansia, o anche, come in psicoanalisi, come la rappresentazione dell'appagamento di desideri infantili, e in lui non troviamo alcun privilegiamento per una forma d'interpretazione piuttosto che per un'altra. Se consideriamo quindi l'estremizzazione che Wittgenstein ha compiuto di tale posizione, può nascere il dubbio che alla domanda di Grünbaum "perché un paziente dovrebbe andare dall'analista?", egli avrebbe potuto rispondere che ciò non è affatto necessario e che sarebbe sufficiente andare da un uomo di genio⁴⁹, da un uomo capace di mostrare quella "fantasia" e quel "virtuosismo" mostrati da Freud nel creare straordinarie connessioni tra i diversi fatti psichici, connessioni che risultavano illuminanti e perspicue.

8. *Problema interno al concetto di rappresentazione sinottica*

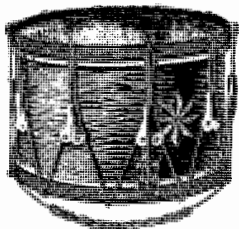
Nella trattazione del concetto di “rappresentazione sinottica” emerge un tema che credo sia molto importante per quanto riguarda lo specifico del nostro problema: il tema connesso ai nostri sentimenti e pensieri. Considerando le sinossi operate da Frazer nelle sue indagini antropologiche sui vari riti ed usanze di civiltà primitive, Wittgenstein sostiene che queste sinossi possono risultare profonde e convincenti perché in qualche modo toccano, fanno vibrare, quelli che sono i nostri sentimenti e pensieri: «Ma mancherebbe ancora una parte all'osservazione (alla sinossi dei vari riti operata da Frazer) quella cioè che collega quest'immagine con i nostri sentimenti e pensieri. Questa parte dà all'osservazione la sua profondità»⁵⁰. Ciò che ci inquieta della festa di Beltan — sostiene Wittgenstein —, non è il fatto che questa sia la testimonianza di un antico rito in cui si bruciavano uomini, ma è l'*immensa probabilità* della sua origine. Noi accettiamo la spiegazione di Frazer, o meglio, il suo accostamento tra la festa di Beltan ed un rito sacrificale, perché questa festa e questa specie di riti si connettono con tutto il nostro *background*, con ciò che conosciamo del nostro passato, degli uomini che ci circondano e di noi stessi. Senza questo riferimento al nostro passato e alla nostra interiorità la sinossi operata da Frazer non ci apparirebbe affatto convincente.

Una spiegazione di tipo estetico, pone dei dati accanto ad altri tracciando somiglianze tra fenomeni che possono anche apparire distanti, ma ciò ci procurerà la soddisfazione desiderata solo se questa sinossi farà vibrare qualcosa dentro di noi: «Se sono furioso per una qualche ragione, mi può bastare di colpire la terra, o un albero con il mio bastone. ecc. [...]. Ciò che importa è la somiglianza dell'atto con un atto di punizione, ma più di questa somiglianza non si può constatare. Se poi colleghiamo questo fenomeno con un istinto che io stesso possiedo, allora sarà proprio questa la spiegazione desiderata; cioè quella che risolve questa particolare difficoltà»⁵¹.

Quello che mi pare importante è che in questo modo la stessa spiegazione estetica rischia di coinvolgere un elemento di causalità: è infatti per il fatto che siamo fatti in un certo modo che una spiegazione estetica ci può soddisfare. Nel caso, per esempio, del colpire la terra con un bastone, se non possedessimo quell'istinto aggressivo, tale

spiegazione non ci appagherebbe affatto. Come osserva F. Cioffi «Se l'impulso a mordere non avesse un ruolo importante nella nostra vita erotica, la teoria sessuale della fase orale avrebbe avuto un differente tipo d'interesse per noi»⁵².

Anche ammettendo, quindi, che le indagini psicoanalitiche siano modi di creare rappresentazioni sinottiche, parlanti e convincenti, immagini della propria vita che l'analizzato riconosce e fa proprie, potremmo sostenere che queste immagini risultano "parlanti" per l'analizzato, e quindi convincenti, in quanto toccano i suoi sentimenti e i suoi pensieri. Da qui non ci vuole che un passo per ipotizzare che forse l'analizzato ha realmente avuto gli istinti e i desideri che emergono durante il trattamento psicoanalitico. Con questo voglio dire che non è così facile fare astrazione dal piano ontologico, da una verità materiale o storica, dai desideri, pensieri, istinti che appartengono realmente all'uomo, ontogeneticamente o filogeneticamente. Anche ammettendo che l'introduzione della teoria freudiana equivalga alla introduzione di una nuova mitologia, questa può funzionare, può dare buona prova di sé, solo se, come sostiene Wittgenstein riferendosi all'introduzione di nuovi giochi linguistici, "è connessa con tante di quelle cose"⁵³. Ricordando un'osservazione contenuta nelle *Note sul Ramo D'Oro*, potremmo dire che Freud ha potuto inventare il gioco linguistico psicoanalitico perché ha colto qualcosa di universale dello spirito umano⁵⁴, ed è questo qualcosa di universale che, d'altro lato, ci fa accettare la teoria freudiana.



1. L. WITTGENSTEIN's, *Lectures in 1930-33*, in G. E. MOORE, *Philosophical Papers*, Allen and Unwin, London, 1959, p. 316.
2. L. WITTGENSTEIN, *ibidem*, p. 315.
3. È interessante a questo riguardo che M. Mila (*Breve storia della musica*, Einaudi, Torino, pp. 143-4), nel descrivere le "fughe del clavicembalo ben temperato", sembra adottare proprio il metodo descrittivo proposto da Wittgenstein.
4. L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e Conversazioni*, trad. it., Adelphi, Milano, 1985, p. 84.
5. L. WITTGENSTEIN's, *Lectures Cambridge, 1932-35*, from the notes of A. Ambrose and M. Macdonald, Basil Blackwell, Oxford, 1982, p. 40.
6. L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e Conversazioni*, trad. it., Adelphi, Milano, p. 129.
7. M.M. MOORE, *The nature of Psychoanalytic Explanation*, in L. Laudan (a cura di) *Mind and Medicine: Explanation and Evaluation*, in *Psychiatry and Biomedical Sciences*, Pittsburgh Series in the Philosophy and History of Sciences, Vol. 8, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londra, 1983.
8. A. GRÜNBAUM, *I fondamenti della psiconalisi*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1988, pp. 83-4.
9. R.S. STEEL, *Psychoanalysis and hermeneutics*, in "International Review of Psychoanalysis", 6, 1979, pp. 389-411.
10. W. LOCH, *Some comments on the subject of psychoanalysis and truth*, in J. SMITH (ed.) *Thought Consciousness and Reality*, New Haven, Yale University Press.
11. J. HABERMAS, *Logica delle scienze sociali*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1973.
12. P. RICOEUR, *Della interpretazione*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1966; *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. it., Jaca Book, Milano, 1972.
13. R.S. STEEL, *op. cit.*
14. R.S. STEEL, *op. cit.*, per enfatizzare il ruolo della coerenza e dell'armonia ottenuta attraverso le interpretazioni psicoanalitiche, riporta l'analogia proposta dallo stesso Freud tra la soluzione di un *puzzle* e l'interpretazione di un sogno; non considerando però che in un *puzzle* l'ottenimento di una figura armoniosa dipende dalla ricostruzione del disegno originario.
15. L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e Conversazioni*, *cit.*, p. 79.
16. S. VITALE, *Estetica dell'analisi*, «Atque», 2, 1990, p. 62.

17. L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni, cit.*, p. 80.
18. L. WITTGENSTEIN, *Pensieri Diversi*, trad. it., Adelphi, Milano, p. 130.
19. L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e Conversazioni, cit.*, p. 78.
20. S. VITALE, *op. cit.*, p. 62.
21. L. WITTGENSTEIN, *Della Certezza*, trad. it., Einaudi, Torino, 1978.
22. Il riferimento è a quelle proposizioni citate da G.E. MOORE nella sua *Difesa del senso comune*, proposizioni tipo: "la terra esisteva molto tempo prima che io nascessi", "tutti gli uomini hanno genitori", ecc.
23. «Le proposizioni che descrivono questa immagine del mondo potrebbero appartenere ad una specie di mitologia». L. WITTGENSTEIN, *Della Certezza, cit.*, p. 95.
24. *Ibidem*, p. 144.
25. In alcuni passi di *Della Certezza* (vedi, per esempio, pp. 315-316) il termine "gioco" (e si direbbe proprio "gioco linguistico") assume una accezione più ampia di quella che aveva nelle precedenti opere di Wittgenstein.
26. L. WITTGENSTEIN, *Della Certezza, cit.*, pp. 214-5.
27. L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e Conversazioni, cit.*, pp. 127-8.
28. *Ibidem*, p. 139.
29. M.M. MOORE, *op. cit.*
30. *Ibidem*.
31. A. GRÜNBAUM, *I fondamenti della psicoanalisi, cit.*, Milano, 1988.
32. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logicus Philosophicus*, trad. it., Einaudi, Torino, 1983, 6.52.
33. L. WITTGENSTEIN, *Pensieri Diversi, cit.*, p. 83.
34. J. BOUVERESSE, *Wittgenstein antropologo*, in L. WITTGENSTEIN, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, trad. it., Adelphi, Milano, 1975, p. 68.
35. L. WITTGENSTEIN, *Pensieri Diversi, cit.*, p. 25.
36. L. WITTGENSTEIN, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer, cit.*, p. 26.
37. L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e Conversazioni, cit.*, p. 78.

-
38. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche Filosofiche*, trad. it., Einaudi, Torino, 1983, p. 334.
 39. L. WITTGENSTEIN's, *Lectures in 1930-33*, in G.E. MOORE, *Philosophical Papers*, Allen and Unwin, London, 1959, p. 317.
 40. M. BLACK, *Modelli archetipi metafore*, trad. it., Pratiche Editrice, Parma, 1983.
 41. L. WITTGENSTEIN, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, *cit.*, p. 29.
 42. A.G. GARGANI, *Freud e Wittgenstein*, in *Lo stupore e il caso*, Laterza, Bari, 1986.
 43. A. TABUCCHI, *Il filo dell'orizzonte*, Feltrinelli, Milano, 1991, p. 98.
 44. M.M. MOORE, *op. cit.*, pp. 32-4, 56-8.
 45. A. GRÜNBAUM, *op. cit.*, pp. 80-5.
 46. *Ivi*, pp. 84-5.
 47. S. FREUD, *Interpretazione dei sogni*, in *Opere*, trad. it., Boringhieri, Torino, 1966-80, vol. 8, p. 262.
 48. L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e Conversazioni*, *cit.*, p. 129.
 49. L. WITTGENSTEIN's, *Lectures in 1930-33*, in G.E. MOORE, *Philosophical Papers*, *cit.*, p. 316.
 50. L. WITTGENSTEIN, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, *cit.*, p. 39.
 51. *Ivi*, p. 49.
 52. F. CIOFFI, *Wittgenstein and the fire festivals*, in I. BLOCH (ed.), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 212-37, p. 220.
 53. L. WITTGENSTEIN, *Della Certezza*, *cit.*, pp. 312, 316, 317.
 54. L. WITTGENSTEIN, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, *cit.*, p. 49.