

Nel labirinto, ovvero il dolore della conoscenza

Lidia Tarantini. Roma

C'è una affascinante immagine nella introduzione all'*Encyclopédie* di D'Alembert a proposito dei movimenti del pensare filosofico: egli dice che questo pensiero, nel suo avanzare, percorre un labirinto, un cammino tortuoso, senza troppo conoscere la strada da seguire. Un cammino spesso interrotto da mille ostacoli, che non possono essere noti in precedenza, ma che vanno affrontati sul momento, di volta in volta.

Nel suo stesso avanzare, tra dubbi ed incertezze, il pensiero costruisce la rete del proprio sapere, infinito come il suo errare nel labirinto, strutturalmente illimitato, perché si accresce ad ogni istante ed ad ogni istante è diverso da prima, ed, in definitiva, globalmente sempre inconoscibile. Tuttavia ne irrazionale, ne sconosciuto, ma ragionevole e relazionale. Il controllo e la verifica di verità, può avvenire infatti solo contestualmente e nella contingenza. Contemplare la contingenza, ponendosi di tanto in tanto un poco al di sopra di essa, con uno sguardo che in qualche modo ripercorra ed abbracci, a colpo d'occhio, il cammino percorso, questo è il

compito del pensare filosofico, secondo questa immagine di D'Alembert.

Questo pensiero errante è carico di emozioni; paura, dubbio, angoscia di sbagliare, eppure coraggioso ed etico; modesto nella accettazione dello scacco possibile, ragionevole, più che razionale, intersoggettivo, più che assertorio. Forse il pensiero nel labirinto ama il suo viaggio all'interno, più che l'uscita, la ricerca più che la soluzione. È in definitiva, un pensiero «ermeneutico». Ma il suo procedere non è tranquillo. In nessun luogo, più che nel labirinto, verità ed errore, salvezza e perdizione, vita e morte, sono vicini; nel labirinto la certezza porta all'errore, il credere di aver capito, all'inganno. Esso è il luogo dell'ossimoro heideggeriano, di quella « lichtung » da cui non è separabile l'ombra. La « chiara notte » del nulla dell'angoscia in cui avviene l'originaria apertura dell'essente in quanto tale, che è appunto essente e non nulla. L'ombra è quindi non assenza di luce; ma manifesta e misteriosa testimonianza della luce nascosta. Questa luce è anche apertura, spazio, nel fitto bosco delle razionalizzazioni scientifiche, radura aperta alla domanda, al dubbio, al raccoglimento, all'ascolto, al dolore di una conoscenza senza certezze. Una dimensione di debolezza e spesso di sofferenza, una passione del reale, che mi sembra essere quella in cui si muove quella parte del pensiero contemporaneo che si auto-definisce « debole » e di cui io credo faccia parte il « pensare psicoanalitico ». È possibile tentare di rintracciare alcune delle categorie che questo particolare tipo di pensiero utilizza, o, per lo meno, alcune di quelle di cui, sicuramente, non si serve più. Mi sembra che in questi ultimi decenni uno dei concetti gnoseologici che abbia subito le maggiori revisioni sia proprio quello di « Verità ». Ovunque guardiamo, storia, filosofia, psicoanalisi, politica, assistiamo ad un progressivo sgretolarsi delle certezze e della ricerca di una verità univoca, a favore di una ricerca di concetti sempre più circostanziati, limitati, relativi. Si è, cioè, andati sempre meno, mi sembra, alla ricerca del « fatto » e sempre più a quella del

« fenomeno ». Parallela a questa trasformazione del concetto di verità, e di conseguenza ad essa, è emerso un modo nuovo di rapportarsi al pensiero e alla coscienza. Heidegger individua due modi di intendere la Verità: uno riguarda la conformità alla cosa, un altro intende il vero come libertà, come apertura. Libertà e apertura nei confronti dell'accadere, del fenomenico, del contingente comporta un atteggiamento di pensiero che non sia fondante, che non dica ciò che è, ma che si limiti a prendere atto di ciò che accade, accettandone la caducità. Come può definirsi questo pensiero? Nella « Critica del Giudizio » Kant parla di una modalità del pensare che utilizza come suo strumento il giudizio « riflettente ». Esso non implica nessuna asserzione di verità, ma organizza le immagini sensibili in un libero giuoco, non producendo né spiegazioni, né sapere scientifico, ma permettendo l'emergere di un sentimento, il « sublime », strettamente legato alla sospensione dell'uso delle categorie. Questo strano pensiero, libero dalle categorie di sostanza, causa, necessità, realtà, questa libera contemplazione di apparenze, si fonda sul carattere non predicativo del giudizio, e restituisce così l'essere all'accadere e all'apparenza proprio nel senso etimologico del fenomeno come « φαίνομαι », l'apparire, ciò che può essere esperito.

Cosa comporta, allora, per il pensiero abbandonare la ricerca di una verità univoca, per dei giudizi solo « riflettenti », dei giudizi, cioè non fondanti rispetto al reale, ma solamente di riflessione e di ripensamento? Significa, credo, innanzi tutto accettare l'impossibilità del pensiero di cogliere l'essere se non nel ricordo di ciò che di esso si trasmette e si tramanda attraverso il linguaggio. Ma se il pensiero dell'essere è un ripensamento-racconto, esso è rigorosamente intersoggettivo, storico, cioè ermeneutico. La verità non è una conoscenza sottoposta a una qualche evidenza, ma il risultato di una verifica all'interno di uno spazio interpersonale, libero, ma « impuro ». La verità scaturisce dalla interpretazione perché è proprio nel processo interpretativo che es-

sa si formula e si esprime. Certamente questo pensiero non avrà la forza della certezza e della metafisica, sarà, per così dire, un pensiero « debole ». In un libro di Michel Serres(1) *Le passage du Nord-Ouest*, c'è Zenone che si trova di nuovo a confrontarsi con i suoi paradossi: vuole partire da Atene per far ritorno ad Elea, ma nel momento in cui sta per partire, viene preso dalla sua vecchia passione per il calcolo, ma a questo punto si blocca, non può più muoversi, perché il movimento diventa un paradosso del pensiero. Se vorrà davvero compiere il suo viaggio dovrà far ricorso a un pensiero che non sia calcolante, uno che contempli il rischio, la contraddizione, il caso, una sorta di andare a zozzo. Questa sembra essere per Zenone l'alternativa nei confronti di un pensiero irretente nella trama dei suoi calcoli, delle sue razionalizzazioni. La lezione, per Zenone, sembra essere che ciò che in definitiva conta è il poter viaggiare, con tutte le incognite incalcolabili, e tutta la sua contingenza. Ma per pensare il contingente, le vecchie categorie della ragione sembrano essere piuttosto di impaccio.

li) Michel Serres *Le passage du Nord-Ouest*, B de Minuit, Paris, 1980.

A conclusioni analoghe mi sembra giunga anche Gadamer quando afferma, ad esempio nel suo libro più noto *Verità e metodo*, che dal punto di vista della storicità del nostro essere, la ricostruzione delle condizioni originarie si rivela una impresa destinata allo scacco. La vita che viene restaurata e recuperata, non è più la vita originaria, essa acquista una sorta di seconda esistenza sul piano della cultura. Così una operazione ermeneutica che intendesse il comprendere come una restaurazione oggettiva di una originaria verità, si rivelerebbe una pura comunicazione di un significato perentorio. Partendo, quindi dalla consapevolezza della impossibilità di una inter-pretazione totale e definitiva, Gadamer si muove in una sorta di labirinto interpretativo, in cui ogni definizione è *differenziata e provvisoria*, e modifica fa coscienza dell'interprete non meno dell'oggetto della interpretazione. *In termini psicoanalitici* questo vorrebbe dire che, per esempio, il materiale che il paziente porta, lungi dal

l'essere un oggetto « ingenuo » da spiegare, è già oggetto interpretato, ricostruito e rivissuto nel racconto e che, quindi, l'ambito in cui si muove una interpretazione psicoanalitica è sempre un ambito meta-interpretativo. Aniché tentare una ricostruzione-integrazione, interpretare diventa un partecipare a un senso presente, la coscienza che ascolta in quel momento è in possesso di tutta la storia, di tutto quello che serve di sapere, non c'è qualcosa nascosto dietro a cui quella storia in quel momento rimanda. Comprendere non significa ricercare segrete corrispondenze tra ciò che appare e ciò che si nasconde, tra sintomo e patologia, ma cercare di cogliere il senso del fenomeno di cui siamo partecipi. L'attenzione allora si sposta dal significato al senso, dal segno al simbolo. Ambivalenza e sincronicità prendono il posto della identità e della causalità e l'inconscio anziché riempire le lacunosità della coscienza, diventa possibile scienza del futuro. Del resto anche Jung ha chiaramente indicato che il vero lavoro psicologico deve dirigersi verso il senso dei fenomeni psichici. Per questo è impossibile considerare la psiche in modo solo causale, ma bisogna considerarla in modo anche finale. Il finalismo, mi sembra, che in questo caso significhi soprattutto preservare il fenomeno psichico da un atteggiamento che potremmo definire reificante o letterale, per dirla con Hillman, permettendogli così di esprimere, in un processo, la sua vitalità, anziché ritagliarlo in un fatto. Kant ha dimostrato molto chiaramente che il punto di vista meccanicistico e quello teleologico non sono principi costitutivi, cioè oggettivi, di quella che chiamiamo realtà, ma solamente principi regolativi del nostro pensiero e che, come tali, non si contraddicono. Potremmo allora dire che al fenomeno « psiche » è più consono un atteggiamento « simbolico » come quello che permette di muoversi, per esempio, nel labirinto senza troppe ansie definitorie e senza il bisogno immediato di trovare una uscita. Tuttavia, chi si mette su questa strada, deve accettare di rinunciare ad aspetti ed ad attributi della

funzione del pensiero, che la nostra tradizione culturale occidentale ci ha abituato da sempre a considerare come fondamentali e « naturalmente » costituenti la nostra struttura pensante. E se è vero che la rivoluzione kantiana ha mostrato l'illusorietà di un pensiero metafisico, essa ha tuttavia in qualche modo reintrodotta una sorta di metafisica delle categorie del pensare stesso, che organizzano i dati sensibili secondo strutture rigide, date e immutabili. Conseguenza di questa neo-metafisica è stato il fatto che Kant si sia trovato poi nella impossibilità di render conto di « fenomeni » fondamentali per l'essere umano, quali l'etica e l'estetica, restando dentro il suo schema concettuale. Forse la sua più grande genialità è stata proprio quella di aver avuto il coraggio di riaffermare proprio quello che nella *Ragion Pura* aveva dimostrato essere un errore del pensiero: la teleologia e l'immaginario. L'etica e l'estetica diventano così due modalità attraverso cui l'essere umano allarga la propria possibilità sia espressiva che conoscitiva, purché accetti un nuovo modo di essere nel mondo, forse meno rassicurante e più contraddittorio, sicuramente più in contatto con le sue parti deboli e sofferenti. Max Weber parla dell'etica della responsabilità e questa parola introduce una nuova categoria, che ha a che vedere con atti psichici come la decisione e la scelta, la rinuncia e il limite.

L'uomo, gettato nel tempo, può solo assumere un atteggiamento responsabile di fronte a questa violenta necessità.

Una mia paziente, dopo un lungo cammino analitico, sofferto e coraggioso, e al termine di una seduta particolarmente carica di emozioni, disse: « Proprio ora, che ho la sensazione di aver fatto pulizia dentro di me, mi sembra di poter toccare, per la prima volta, le vere radici della mia sofferenza, quella antica, legata ad una esperienza di morte. Ed ho capito che questa esperienza di morte è la mia nascita ». Ma se il nascere è una esperienza di morte, allora esso è proprio quella oscura luce di cui parla Heidegger, un esercizio nel mondo in continuo

rapporto col nulla, con l'altro da sé, con l'oscuro, lo sconosciuto, il dolore. Questa scoperta dolorosa e la sua accettazione, questo disvelamento, corrisponde, forse, a una di quelle esperienze profonde, a quella ἀλήθεια, che mettendoci in contatto con il mistero, ci permette, a tratti, di intravedere il senso del nostro vivere.

Anche per Heidegger l'unico modo che l'essere umano ha di porsi rispetto alla necessità e all'esser gettato nel mondo è « l'essere-per-la-morte » che, ovviamente, non significa morire in senso fisico né esistenziale, ma morire rispetto a, morire a qualcosa. Questo qualcosa sono forse proprio le certezze, le verità fondanti, in definitiva la forza. Mettersi in relazione con la necessità e la forza, senza soggiacere è stato in qualche modo anche l'ideale del pensiero classico: contemplazione della necessità, conoscenza dei limiti, misura, interazione, consonanza, partecipazione e comunicazione con la natura. La coscienza umana, accettando la sua debolezza, non desidera appropriarsi del mondo, ma mettersi in comunicazione. Conoscere è innanzi tutto un sentimento, una passione del reale, e questa passione è connessa all'abbandono-identificazione, non alla affermazione-taglio-decisione del soggetto rispetto all'oggetto del conoscere. Questo stile « debole » di conoscenza mi piace pensare che attenga al femminile (non alla donna in particolare). Un entrare in rapporto, anche cognitivo, attraverso il lasciarsi modellare, penetrare, attraverso un de-co-struirsi affidandosi al ritmo del reale. La nozione di « funzione » mi sembra quella che meglio esprima questa posizione. Non stare né dalla parte del soggetto ipostatico e orgoglioso, né da quella dell'oggetto reificato e opprimente. Questa funzione del conoscere esclude il taglio, la divisione, il niente altro che, tende piuttosto alla conciliazione-comprensione del questo e quello. Questa conciliazione rispettosa mi fa venire in mente uno dei più bei saggi di Heidegger *L'origine dell'opera d'arte* (2) in cui egli ipotizza una possibile convivenza tra mondo umano e Natura non basata sulla forza e la distruttività:

107

(2) M. Heidegger, « L'origine dell'opera d'arte », in *Sentieri interrotti*, (a cu-

« Mondo umano e Terra sono sempre, e in virtù della loro stessa essenza, in contrapposizione e in lotta. Solo come tali essi prendono il loro posto nella lotta di illuminazione e nascondimento. La Terra emerge attraverso il Mondo e il Mondo si fonda sulla Terra perché si storicizza la verità come lotta originaria di illuminazione e nascondimento ».

ra di P. Chiodi), Firenze,
La Nuova Italia, 1973, p.
40 e segg.

Ma questa lotta non è un tratto che spalanchi un baratro, ma è l'intimità di un convertirsi reciproco di lottanti. Questo tratto attrae i contendenti verso l'origine della loro unità, non permette che gli opposti si dilacerino separatamente, ma inserisce la contrapposizione di misura e limite in un unico contorno.

In ciò mi sembra che sia presente un forte richiamo al contatto con ciò che è naturale, biologico, primario, un avvertimento a non farsi trascinare solo fuori, nel collettivo, nel mondo dove spesso l'individuo perde il senso del suo limite e del suo posto per « sconfinare » nella negazione onnipotente e nel delirio. La Natura, per contro, non permette sconfinamenti, ha le sue regole, il suo ordine, i suoi tempi, i suoi limiti.

E di questi limiti fa parte anche il tener conto della sofferenza, della morte, mentre a me sembra che la tendenza odierna sia piuttosto quella di esorcizzare il dolore o rendendolo spettacolo-finzione, o negandolo ed emarginandolo, in nome della tecnologia salvifica. Il potere tecnologico parcellizza l'esperienza del dolore in tanti pozzetti circoscritti: fisico, psichico, sociale, religioso; ognuno con una sua modalità terapeutica, più o meno manipolatoria. Il dolore diventa in tal modo un problema di competenze, sottratto alla comunicazione e isolato, privato di senso. Ma questi moderni « témenoi » del dolore poco hanno di sacro. Nell'esperienza greca e in quella ebraico-cristiana, il senso della umana sofferenza era sempre legato a qualcosa di sotteso che attraverso quell'esperienza « parlava », fosse esso Dio o la Natura o il Destino. Era comunque un'esperienza all'interno di un mito, che permetteva, a chi ne era coinvolto, un vissuto di appartenenza, appartenenza a qualcosa che era al tempo stesso sensibile e sovrasensoriale,

(3) G. Maffei, *I linguaggi della psiche*, Milano, Bompiani, 1986.

nel tempo e fuori da esso, personale e collettivo. Il dolore, nel mito, era anche una prova e come tale aveva senso, anche morale, affrontarlo, e uscirne era redenzione. Il dolore esisteva all'interno di un atto ermeneutico, in cui convergevano istanze non solo soggettive, ma storiche, sociali, culturali. Era, insomma, un'esperienza inscrivibile in quella che Maffei (3), riprendendo un concetto di Winnicott, definisce come area transizionale. Nell'area transizionale, dice Maffei, tutto ciò che accade può essere toccato da un senso di vita e tutti i prodotti della psiche possono essere percepiti come condivisibili. Essa è legata all'esperienza interna di un « noi », il che permette all'essere umano di produrre miti anziché deliri.

« Si può affermare che gli psicotici non producono miti e credenze ma piuttosto deliri o che il delirio degli psicotici è una credenza che ha con l'area transizionale una relazione molto diversa da quella delle credenze non deliranti; la credenza psicotica cerca infatti di riempire completamente il vuoto dell'assenza e di dare risposte totali (...) Lo psicotico cerca di coprire tutto il suo dolore, tutto ciò che in lui è sofferenza e limitazione con la totalità, la durezza, la globalità della sua credenza. Il dolore è dunque negato o esiste comunque un tentativo di negarlo. Lo psicotico spera che la vita possa esistere senza legami che limitino e che facciano apparire la non totalità della esperienza umana [...] il delirio risolve la complessità della vita, vi sostituisce la monoliticità del suo esistere » (4).

È proprio la perdita di questo spazio del « noi », di questa possibilità di iscrizione simbolica che, credo, abbia condotto il pensiero contemporaneo a sconfinamenti deliranti, nei quali onnipotenza e tecnologia, potere e progresso, razionalizzazioni e ottimizzazioni, sembrano non lasciare spazio alcuno a un vissuto come quello del dolore, della tragedia e della sofferenza che in questo contesto di civiltà non possono trovare alcuna possibilità di integrazione, in quanto ne denunciano la fragilità di fondo, la possibilità ad ogni istante di volgersi nel suo contrario:

(4) *Ibidem*, p. 210.

il caos, la distruzione, la catastrofe ecologica. Ben diversa dalle escatologie apocalittiche religiose, questa apocalisse laica e razionale non lascia speranze di palingenesi, ma mette in scena solo l'immane manifestazione dell'umana stupidità e presunzione.

Si è spesso parlato, per lo più negandola, della funzione sociale dell'analisi, della possibilità che questo mestiere, così artigianale e così privato, abbia una qualche incidenza e valore collettivo. E certamente anche noi abbiamo avuto a volte la sensazione, chiusi, in due, in una stanza, di essere un po' fuori dal mondo, soprattutto quando nel mondo accadono fatti che sembrano chiamare tutti ad un impegno concreto, immediato, quasi urgente. Credo che un po' tutti, in questi momenti ci siamo chiesti: « Che sto facendo io, qui, sola ed isolata in questo mondo di parole? » A questa domanda, personalmente, ho dato varie risposte, diverse, di volta in volta, ma che in definitiva mi hanno sempre, almeno finora, riconfermata nella scelta professionale che avevo fatto. E anche ora, dopo questo deambulare nel labirinto del mio pensiero debole, mi sembra che emerga un'altra risposta provvisoria a quella domanda, che ancora una volta, mi permette di continuare la strada. Mi sembra che il contatto quotidiano, che nella stanza analitica abbiamo con il dolore e la sofferenza psichica, ci permetta di elaborare una visione del mondo che, in qualche modo, tenga conto e anzi valorizzi gli aspetti negati ed espulsi dalla ideologia sociale, quello che essa ha difficoltà ad integrare, quello che disturba o rallenta il progresso. Di solito la strada che imbocchiamo, quando in due, ci mettiamo nel labirinto, va proprio in direzione opposta a quella che la società indica come la strada della ri-uscita. È una strada verso il basso, in discesa, una strada a perdere, di debolezza, forse di cultura, sicuramente non di successo. Centra naturam, ha detto qualcuno. E in questo l'analisi è pericolosa per il sociale, anarchica e scandalosa. Sta dalla parte di tutto quello che la società vorrebbe dimenticare, negare, nascondere o almeno anestetizzare. Mette il dito sulle piaghe. La sofferenza, in analisi,

è al centro e produce coscienza, una coscienza non onnipotente, come abbiamo visto, ma che si basa su credenze e miti, che sono tanto più « fisiologici » per la psiche, quanto meno sono uni-dimensionali, a-conflittuali, assiomatici. In altre parole le « storie » che curano » o i « miti fisiologici » che inventiamo con i pazienti, di volta in volta, permettono di instaurare o di ri-instaurare un rapporto con la realtà dialettico, cioè problematico, non passivo, un rapporto in cui c'è spazio anche per il senso, il simbolico, il mitico, per quella parte di noi che chiamiamo Anima.

Questa strada, tuttavia non è tranquilla, né senza rischi. Uno di questi pericoli potrebbe essere quello che ad un allargamento della consapevolezza, possa subentrare una sorta di impossibilità a vivere, una sorta di immobilismo psichico, conseguente alla convinzione che solo l'analisi conduca alla Vera-Illusione, mentre la vita fuori, nel mondo, porti all'Inganno. Può crearsi così un pericoloso iato tra pensiero e vissuto, tra consapevolezza e prassi, una divisione, un taglio che può subentrare, incurabile, al posto della patologia e delle difficoltà di partenza. Potremmo chiamare questa malattia una inflazione da analisi.

Di questo male, a volte, siamo malati proprio noi per primi, ed è quindi non sempre facile coglierne i segni nell'altro. Tuttavia a me sembra che ci sia un elemento, riflettendo sul quale riusciamo, forse, a non restare impigliati in questa rete; una specie di ponte tra il mondo del senso, del simbolo, del mito e quello del vissuto quotidiano, dei segni, dei significati. A me sembra che questo ponte possa essere costituito dal tempo. C'è un tempo, in analisi, che è quello del racconto, del ricordo, della memoria, un tempo ri-vissuto, ri-raccontato, un tempo che torna e ritorna su i suoi passi, con lo sguardo spesso volto all'indietro, ma che proprio in questo suo distendersi e durare riesce a raccontare una storia, un mito nel quale trovi un senso il tempo di « fuori », il tempo del vissuto quotidiano. Il tempo della vita vissuta giorno dopo giorno è quello delle indecisioni

e delle scelte, quello della sofferenza e dei tagli, un tempo aggrumato e parcellizzato, in tanti piccoli atti, tanti momenti separati, in tante piccole morti; è un tempo senza senso, ma che ha la possibilità di trovare, nel tempo dell'illusione e del mito, una sua verità e una sua pace.

Così le due sponde dell'abisso entrano in contatto, il mondo dei simboli e quello dei segni possono costellarsi reciprocamente, nella vita come nella stanza dell'analisi. Prescindere da questo « ponte del tempo » e fermarsi sull'una o sull'altra sponda, sarebbe dar credito e ragione a chi dice che l'analisi è un credo mistico o uno strumento di integrazione sociale al servizio del potere, quindi o troppo fuori o troppo dentro. L'immagine, invece, dell'analista itinerante sul ponte del tempo, è quella che mi sembra corrisponda meglio a quella che prima chiamavo « funzione conoscitiva debole », connessa alla rinuncia della onnipotenza, della forza. Il pensiero nel labirinto. Mi sembra anche che se non pensassimo di poter tener viva questa funzione, la nostra esistenza sarebbe preda di una infinita, inguaribile disperazione o di un infinito, inguaribile delirio.