

L'atteggiamento interpretante: un pensiero che guarda ascoltando ...

Lidia Tarantini, Roma

Ogni figura mostra con tanta più evidenza la verità, quanto più esplicitamente prova, attraverso una similitudine dissimile, che essa è una figura e non la verità. In questo le similitudini dissimili conducono più il nostro animo alla verità, in quanto non permettono che lo stesso si fissi nella sola somiglianza.

Migne, *Patrologia Latina*, 175, e. 978

Il pensiero occidentale è dominato, da sempre, da due metafore fondamentali. Una, che potremmo definire la metafora ottica, secondo la quale ogni possibile conoscenza avviene attraverso lo specchio della vista in cui il mondo si riflette, trasmettendo così le immagini al cervello; e l'altra che invece utilizza l'immagine della cera e dell'imprimere, per significare, in definitiva, qualcosa di analogo, e cioè la nostra capacità di apprendere dall'esperienza e di conservare ciò che abbiamo appreso. In entrambe le metafore c'è una parte "patiens" interna che riceve, e una agente, fuori, che si rispecchia o che imprime, ed entrambe le metafore saranno l'origine di quell'atteggiamento tipico del pensiero occidentale che potremmo definire come la sua "vocazione" ontologico-fondante, e del problema epistemologico conseguente. L'epistemologia o l'atteggiamento metafisico, come preferisce chiamarlo Heidegger, da Platone a Kant, consiste nello sforzo di risolvere proprio il problema conseguente a questo dualismo (interno-esterno, soggetto-oggetto,

mente-corpo, res extensa-res cogitans...) attraverso vari tentativi di riduzione o di adeguazione delle due realtà contrapposte.

Il pensiero occidentale, insomma, sarebbe stato preda di una sorta di strano auto-inganno secondo il quale, dopo aver messo il "fantasma nella macchina" (1), come dicevano i filosofi neopositivisti, ha tentato, poi, in tutti i modi, di esorcizzarlo. O, per dirla in altre parole, ha scambiato una metafora per un oggetto trovandosi poi nella necessità di spiegarlo, di conoscerlo, di capirlo, di coglierlo nella sua "realtà".

E il pensiero psicoanalitico come si è mosso all'interno di questo scenario? Quando Freud, nel lavoro con le sue pazienti, cominciò a scoprire l'esistenza di certe ripetizioni, di certe ricorrenze, di certe costanze, sia nelle sintomatologie, che nei sogni o nei racconti, fece la fantasia che esistesse un qual-cosa dietro, che ne fosse la causa, un qual-cosa che nei sintomi o nei sogni o nei racconti si rivelasse, si "rispecchiasse" sia pure in maniera distorta ed enigmatica. Con questa sua fantasia Freud aveva creato il fantasma nella macchina, la "res psicanalitica" e il suo fondamento ultimo. In uno scritto, a mio avviso stupefacente, del 1924 *Nota sul 'notes magico'* (2) Freud si lascia andare, fino alle ultime conseguenze, a questa sua fantasia sull'inconscio, considerato come luogo magico di scrittura e di calco, dove la nostra esperienza iscrive le sue tracce, in un lavoro continuo di iscrizione e cancellazione, leggibilità-illeggibilità, oblio-memoria, in uno spazio-senza-spazio infinito, che è appunto quello "magico" del notes. Credo che una "reificazione" più suggestiva dell'inconscio e delle sue caratteristiche e prestazioni non sia mai stata concepita e descritta, e credo che la forza di questa metafora sia stata talmente irretente, da non lasciar spazio per fantasie e ipotesi che si allontanassero troppo da essa. La lettura e la decifrazione delle "archi-tracce" geroglifiche impresse sul fondo di cera del notes diventa evidentemente il minuzioso lavoro di archeologia ricostruttiva dell'analisi.

Secondo Richard Rorty (3) l'errore tipico del pensiero "epistemologico" occidentale è quello di passare inconsapevolmente dal livello del "knowledge that" (so che questo è così), al livello del "knowledge of" (conosco l'og-

(1) A. Ayer, *Linguaggio verità e logica*, Milano, Feltrinelli, 1961.

(2) S. Freud, "Nota sul 'notes magico'" (1924), *Opere 1924-1929*, Torino, Borin-ghieri, 1978.

(3) R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani, 1986.

getto dell'esperienza), di scambiare, cioè, quella che è solo una relazione processuale, un contesto fenomenologico-relazionale, per una relazione oggettuale, una scoperta di verità oggettiva.

Dal punto di vista psicoanalitico il ponte tra il pensiero e l'oggetto della sua conoscenza (l'inconscio) sarebbe costituito dal pensiero interpretante, il cui scopo è, appunto, attraverso l'interpretazione "esatta", quello di realizzare l'aggancio e la traduzione in termini di coscienza di quelle tracce sepolte e confuse sul fondo.

La verità e l'esattezza di una interpretazione hanno, quindi, per la psicoanalisi "epistemologica", un referente oggettuale preciso e un criterio di verificabilità che consiste nel riportare alla luce della coscienza una archeologia psichica fatta di ricordi, avvenimenti, fantasie veramente accaduti e dimenticati.

Si tratterebbe, insomma, di una ricerca e di un ritrovamento di verità storiche. Da questo punto di vista il pensiero psicoanalitico si muoverebbe pienamente all'interno del modello del "knowledge of" o modello metafisico di cui dicevamo prima.

C'è, tuttavia, in uno degli ultimi scritti di Freud, *Costruzioni nell'analisi*, un passo molto significativo, che lascia intravedere la possibilità, in Freud stesso, di far riferimento a un modello interpretativo molto diverso. Freud dice in questo scritto che lo scopo e il fine, nonché la fine, dell'analisi dovrebbe essere quello di permettere al paziente di ricordare l'evento sepolto nell'inconscio, causa della sua patologia. Ma "abbastanza spesso non riusciamo a portare il paziente a ricordare ciò che è stato rimosso. In luogo di ciò, se l'analisi è eseguita correttamente (!), produciamo in lui una *salda convinzione della verità* della costruzione, che ottiene lo stesso risultato terapeutico di un ricordo ritrovato" (4). Questa enunciazione si muove, evidentemente, ancora tutta nell'ambito del modello del pensiero epistemologico, se non fosse per le due parole "salda convinzione" che sembrano veramente di colore diverso rispetto all'uniformità cromatica del resto dell'enunciato. Cosa vuoi dire, infatti, salda convinzione? E che tipo di verità è quella verso cui conduce una convinzione, anziché una verifica? Si produce, in questo modo, uno spostamento dell'interesse analitico dalla verità oggettiva a una

(4) S. Freud, "Costruzioni nell'analisi" (1937), *Opere 1930-1938*, Torino, Boringhieri, 1979.

verità consensuale, che nasce e si sviluppa all'interno del campo relazionale, che implica le capacità e le intenzionalità di entrambi i partecipanti, che mette in primo piano variabili prima lasciate in ombra, come l'emotività, l'influenzabilità, i pregiudizi, ma soprattutto porta alla ribalta, da protagonista, quell'elemento del rapporto che, per essere così evidentemente lì, presente e padrone del campo, era stato spesso dato per scontato e quindi trascurato: "il pensiero interpretante".

Ma questo spostamento si rivela essere una rivoluzione copernicana: il nuovo centro del sistema non è più il paziente o l'inconscio o l'oggetto analitico, quale esso sia, ma il campo, il processo, la relazione, il discorso "tra"; si passa, insomma, dall'ontologia all'ermeneutica: un gioco di specchi al posto di un rispecchiare.

Al posto delle antiche e consolidate metafore dell'occhio e della cera, nascono nuove immagini del pensiero, come ragione "conversante" e "itinerante" su un territorio che rassomiglia più a un labirinto che ad una strada, attenti, più che alla meta, a ciò che c'è attorno, ai contesti, al virtuale. "La verità sta attorno", dice il nuovo filosofo. Per entrare in contatto con questa "aura", con questo "attorno" non serve la ragione fondante, ma un atteggiamento interpretante. Esso è, innanzi tutto, una esperienza, un vissuto che viene dal nostro intimo e che si salda con quanto accade; risonanze, collegamenti, associazioni. Questo permette al pensiero di vedere le cose in una luce nuova, di stabilire nuove relazioni, di vedere la trasparenza. E in trasparenza si situano le cose e gli eventi, divenendo invisibili, come i dinosauri di cui parla Rolland in un suo articolo (5). (Egli riporta un curioso dialogo tra un bimbo e il suo insegnante: "Perché i dinosauri sono scomparsi?", chiede il maestro. "Perché sono diventati trasparenti", è la risposta del bimbo), o il Dio di Levinas, quando il pensiero ontologico non riesce a desituarsi, per cogliere, appunto, il loro diverso rapporto, ambiguo, enigmatico con la coscienza, che non può far altro che dichiararli morti, o perduti.

Accettare che si possa pensare in modo altro: ecco il grande salto, la grande sfida di un pensiero che, rifiutando la referenzialità e la violenza del fondazionalismo, decida di essere un pensiero debole, un pensiero simbo-

(5) J. Rolland, "I dinosauri trasparenti", in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia*, Bari, La-terza, 1986.

lieo, che non fonda verità ultime, che non cattura pezzi di realtà, che non colleziona sapere, ma usa un terzo occhio per vedere la trasparenza delle cose, per salvare il marginale, l'inespresso, ciò che è interstiziale, le "verità attorno".

Un pensiero che, mi sembra, si pone nei confronti dell'esperienza in una posizione "interpretante", un pensiero per immagini, il pensiero del "come se", il pensiero della metafora; quasi un pensiero del "recupero", ecologico, tra gli scarti e i refusi della Ragione, così abituata allo spreco. Se dovessi immaginare un tempo e uno spazio per questo pensiero, lo immaginerei nei punti di intersezione, nelle zone di confine, dove le cose sfumano lentamente nel loro contrario, come quegli attimi che precedono il risveglio, ma che non sono più sonno, momenti in cui l'io non è assente, ma desituato, in ritardo, momenti in cui anche la memoria ci coglie quasi di sorpresa, prima che ci sia possibile far intervenire una ragione ordinatrice, una cronologicità, e ci permette di sentire e di vivere attimi di un passato come se fossero presente. Walter Benjamin (6) ha molto parlato di questi attimi di un tempo fuori dal tempo, a proposito di Proust, ed ha chiamato l'attimo del risveglio "l'ora della conoscibilità", modello di una via nuova per il pensiero.

(6) W. Benjamin, *Parigi capitale del XIX secolo*, Torino, Einaudi, 1986.

A me sembra che è proprio in questo inter-spazio e in questo inter-tempo che siamo quando viviamo, in seduta, con il paziente, l'esperienza di creare insieme un passato, attraverso una intuizione, che chiamiamo interpretazione, che deve il suo potere evocativo e forse terapeutico proprio al fatto che permette una saldatura tra il presente e un passato che non fu mai un presente. *Un passato che non fu mai presente*; questa credo sia l'inedita metafora sottesa a tutta l'opera proustiana; la ricerca del tempo perduto diventa la possibilità di creare un inaspettato tempo presente, in quella strana mescolanza di ricordo e esperienza vissuta, di sensorialità immediata e memoria, di reale e immaginario, di sonno e di veglia, mescolanza e intersezione che evoca immagini, pre-logiche, forse anche pre-linguistiche, cui Jung ha dato il nome di simbolo, forma e figura di un pensiero disabituale. "Il pellegrinaggio è la vera esegesi" dice Corbin "è quell'erranza attraverso cui l'adepto abbandona le schiavitù delle sue cre-

denze" (7). Un viaggio che è anche smarrimento, perdita nel labirinto della memoria, esperienza di spaesamento. In cammino verso... Heidegger ha molto parlato della possibilità per l'uomo di un pensiero "meditante" e "rammemorante" che lo situi, nei confronti dell'esperienza, in una posizione diversa da quella abituale al pensiero metafisico. "Docile calma di un libero ascoltare", "Un pensiero che guarda, ascoltando". Questo atteggiamento rivela un rapporto con l'esperienza diverso dal "violento voler sapere". Voler sapere è l'avidità richiesta di spiegazioni, in cui si cela la presunzione di una autocoscienza che si appella ad una ragione autofondata e alla sua razionalità. Il voler sapere non vuole che si stia in ascolto di fronte a ciò che è degno di essere pensato. Il voler sapere cela, implicita, la risposta alla domanda, prima del domandare, in una sorta di occulta tautologia che blocca l'ascolto di ciò che "chiama", del fenomeno. Fenomeno non come l'intende la metafisica, perché essa presuppone una opposizione, uno star contro; il fenomeno si coglie nel rivelarsi di una presenza, in un disoccultamento. Con questa presenza l'uomo può avere un rapporto ermeneutico.

Il linguaggio è un momento fondamentale del rapporto ermeneutico, perché è attraverso il linguaggio che la presenza si rivela all'uomo. Ma quale linguaggio, quale parola? (7) H. Corbin, *L'immagine del tempio*, Torino, Boringhieri, 1983.

Il linguaggio metafisico ripropone la distinzione tra sensibile e non sensibile, interno ed esterno, segni e cifre da un lato, significato e senso dall'altro. Aristotele nel περί ἑρμηνείας dice che i suoni sono segni delle affezioni dell'anima, le lettere scritte sono i simboli dei suoni. Su questa concezione si basa tutta la metafisica del linguaggio, con le sue aporie, il suo disagio, il suo insuperabile dualismo. La struttura doppia del segno linguistico, così come la sua irriducibile arbitrarietà, ("i simboli linguistici sono senza relazione con ciò che debbono designare") nonché la presenza di "quella barriera resistente alla significazione" tra significato e significante, rappresentano, a mio avviso, i nodi gordiani, che solo illusoriamente Hegel pensò di tagliare quando ipotizzò nelle *Lezioni di Estetica* che nell'opera d'arte lo iato tra interno, esterno, immagine e cosa poteva venir superato in una unità perfetta, che eliminava il simbolico, inteso come l'imperfetto, il non ancora rivelato.

Perché il pensiero occidentale ha sempre provato disagio e diffidenza nei confronti del simbolico? La possibilità di un pensiero metaforico, irriducibile e irricomponibile in una unità superiore, rappresenta certo il sintomo perverso di un pensiero che ha lanciato a se stesso la sfida della Verità come rispecchiamento. L'impossibilità che la barra tra S/s venga totalmente eliminata significa accettare lo scacco della ragione, la rinuncia a sconfiggere il mistero, l'enigmatico, l'inquietante. Ma significa anche la possibilità di aprire al pensiero zone e campi di oscillazione più ampi. Se la parola può essere non solo segno e cifra, ma anche cenno, gesto, immagine, si può forse tentare di percorrere quell'altra strada, che il pensiero occidentale ha abbandonato, fin dagli inizi, cui accenna l'oracolo di Delfi. "Il Signore, il cui oracolo è a Delfi, non dice, ne nasconde, ma accenna". Eraclito indica tale strada, come quella che "connette i contrari", τὰ ἀδύνατα συνάψαι "connettere cose impossibili" così Aristotele definisce l'enigma, così Eraclito la parola del Dio.

Rapportandosi in modo diverso con la ragione, il pensiero può avvicinare la parola poetica, come quella che più si accosta alla dimensione dimenticata e nascosta dell'essere, parola evocativa, in cui è possibile cogliere quella "parola prima della parola", quel dire originario, di cui tanto ha parlato l'ultimo Heidegger. Questo dire si esprime in immagini e in simboli, è un dire per "figure", per analogie, similitudini, metafore. Dice Nietzsche: "Sembra veramente, per ricordare una parola di Zarathustra, che le cose stesse si avvicinassero e si offrissero come *figure*... ti si dischiudono tutte le parole dell'essere, e tutte le parole-scrigno. L'essere tutto vuoi diventare parola, e tutto il divenire vuole da tè imparare a parlare. Questa è la mia esperienza della ispirazione" (8).

La parola "ispirata" trova, allora, posto proprio tra le due facce del segno, dove il pensiero metafisico sembra aver emesso la condanna di una separazione insormontabile.

Questo spazio, di cui la ragione non sa render conto, è l'area dell'illusione, quella che, come dice Winnicott, sta tra il pollice e l'orsacchiotto. Questo spazio appartiene da sempre agli ἀδύνατα, agli aspetti incongrui, liminari, spaesanti, anomali.

(8) F. Nietzsche, *Opere*, voi. VI, tomo III (a cura di G. Colli e M. Montanari), Milano, Adelphi, 1964.

Interpretare questi aspetti non vuoi dire tradurli nel linguaggio della ragione, ne normalizzarli in significati congrui.

Come la caricatura nel mondo delle immagini visive, la metafora, in quello delle immagini di pensiero, rappresenta il momento della dislocazione e del differimento; essa possiede un suo senso "improprio" che non consiste nella sua possibile conversione nella forma "propria" di cui è appunto il differimento. Ed è solo grazie a questa dislocazione che la metafora esiste. Nello spazio della differenza. Differenza e similitudine al contempo. In una conferenza tenuta all'Istituto di Psicoanalisi di Parigi nel 1966, Derrida, parlando tra l'altro della "traducibilità" dei sogni, in Freud, e dell'inconscio in coscienza, dice: "Il fatto che manchi in Freud un codice fisso ed esauriente per la traduzione dei simboli onirici, e che l'esperienza inconscia produca i propri significati, sembrerebbe limitare in modo definitivo la possibilità di tradurre. Il testo cosciente non è dunque una trascrizione, poiché non c'è da trasporre un senso presente altrove sotto l'aspetto dell'inconscio ... Non c'è testo presente in generale e non c'è neppure testo presente-passato, un testo passato come essente stato presente (l'intuizione di Proust). Il testo non è pensabile nella forma, originaria o modificata, della presenza. Il testo inconscio è già intessuto di tracce pure, di differenze in cui si uniscono il senso e la forza, testo che non è presente in nessun posto, costituito da archivi che sono *già da sempre* delle trascrizioni. Tutto comincia con la riproduzione. Già da sempre, cioè, depositi di un senso che non è mai stato presente, il cui significato è sempre ricostruito a posteriori, *nachträglich*, in un secondo momento, in modo supplementare ... ". Se il presente non è mai originario, ma ricostituito, se non può esistere una purezza e una pienezza della presenza (ma non è forse proprio questa la sfida alla metafisica lanciata da Heidegger?), allora ogni segno, verbale e non, può essere usato in configurazioni non prescritte dalla sua "essenza", ma che scaturiscono dal gioco della differenza e della dislocazione, in una sorta di trasgressività continua rispetto al senso comune del linguaggio. Una trasgressività non arbitraria, se è vero che, nel momento del passaggio dalla forza al senso, nella rappresentazione inconscia primaria

(la *repräsentanz* di Freud), la coincidenza tra forza e senso non è mai totale, ma si pone proprio come il gioco delle differenze. In altre parole il prender forma della pulsione attua solo una delle possibilità, tra le infinite possibili. Da questo punto di vista l'interpretazione non è un atto riesumativo, ma creativo, nel momento in cui attiva possibilità di un passato mai stato presente. Non necrofilia, ma eros.

Ma quale parola può dar voce a questo eros, quale linguaggio, quale pensiero? "Così è l'uomo; quando il bene è lì e provvede con doni, quel bene egli non conosce e non vede; soffrire prima egli deve, allora egli dà nome e quel che più ama, allora, allora per esso devono nascere le parole, parole come fiori" (9) (dall'elegia *Brot und Wein* di Hölderlin).

(9) M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia 1984

Parole come fiori, una metafora, che non è, come la chiama Gottfried Benn, una frattura nella visione, una caduta della tensione linguistica, una debolezza della trasformazione creativa, ma al contrario, dice Heidegger, è il destarsi dello sguardo che attinge le lontananze ultime, la parola viene riportata all'origine della sua essenza. Certo è sempre passibile che il fiore in bocca del linguaggio si trasformi in quel fiore secco in un libro, di cui parla Derrida in *Mitologia Bianca*, per decretare la morte della metafora, in quanto identificata alla metafisica. Sembrerebbe quasi che il destino della metafora sia proprio quello di finire in un erbario; questo pericolo l'aveva ben evidenziato Nietzsche quando dice che mentre ogni metafora dell'intuizione è individuale e senza pari, e per questo sa *sempre sfuggire ad ogni determinazione*, viceversa il grande edificio dei concetti mostra la rigida regolarità di un colombario romano. Chi sarà impregnato di questa logica crederà difficilmente che il concetto non sia altro che il residuo di una metafora. Ma è davvero così inevitabile che, poiché ogni concetto fu una metafora, ogni metafora muoia in un concetto? Pensiero e poesia, immagine e parola, intuizione e ragione, possono abitare la stessa contrada, senza uccidersi ed escludersi a vicenda? Se la metafora si fonda sulla separazione tra sensibile e non sensibile, tra fisico e mentale, tra significante e significato, il suo destino non potrà essere che quello di una sua traducibilità totale e quindi della sua morte.

Tuttavia questo rischio è coesistente alla possibilità stessa che esista un pensiero metaforico, che non si confonda, ma che neanche escluda il pensiero filosofico. “Noi vorremmo familiarizzarci con l'ipotesi che la vicinanza tra poetare e pensare si celi in questo amplissimo divergere del loro dire. Questo divergere è il loro vero essere l'uno di fronte all'altro”, dice Heidegger (10). E ancora: “Tra pensiero e poesia regna una parentela profondamente appartata, perché ambedue sono al servizio del linguaggio e si prodigano per il linguaggio. Eppure un abisso profondo le separa, poiché dimorano sui monti più separati ” (11). Questa sorta di “sintesi disgiuntiva” che Heidegger propone, questa sorta di paradosso, crea un campo tensionale, il campo metaforico delle differenze. Ponendosi in una condizione di ascolto, di abbandono, di silenzio (il pensiero che guarda ascoltando!...), di quiete, può prodursi nel pensiero quella frattura della visione abituale, dai cui interstizi emerge il nuovo. Una verità “tensionale” e, dunque, paradossale. Possiamo disporci ad accoglierla solo se abbandoniamo le rigidità della ragione, la violenza di un “voler sapere”, la presunzione di un intelletto predatore. L'abbandono e la fiducia sono, credo, le uniche posizioni che aprono all'essere umano un cammino verso la creatività e la trasformazione. Sono quelle che, fin dall'inizio della nostra vita, ci permettono di accogliere “l'iscrizione della lettera materna”, di dimorare costruttivamente nella relazione con l'altro, senza volerlo distruggere.

(10) *Ibidem*, p. 154.

(11) *Ibidem*.

La possibilità di avere illusioni è forse ciò che distingue l'uomo dagli altri esseri viventi, la sua grandezza, la sua miseria, la sua possibilità di cambiare. Cosa altro siamo noi, nel nostro lavoro di analisti, se non dei suscinatori di illusioni “terapeutiche”? Noi cerchiamo di creare, con il nostro impegno umano, con il nostro coinvolgimento, con il nostro sincero credere nell'illusione, quel campo tensionale, quell'area transizionale in cui sia possibile che avvenga per la prima volta, o che avvenga meglio, quell'iscrizione della lettera, quella trasmissione, spesso dolorosa, ma non disperata, perché condivisa, di quel che sappiamo intorno all'esistere. Le “verità” che emergono in analisi, attraverso l'interpretazione, sono verità metaforiche, figlie di quel campo dell'illusione, o campo tensio-

naie, che è il setting; la loro “cifra” linguistica è il “come se”, in cui si rivela l'interna dialettica tra l'esperienza di appartenenza e il potere di distanziamento del pensiero razionale. Come in un sogno in presenza della ragione, o come nelle antiche favole di cui parla Jakobson, l'analista inizia sempre, ogni sua enunciazione interpretativa, dicendo: aixo era y no era.