20

Consecutio Temporum

Rivista critica della postmodernità

Numero 20, Febbraio 2022

Consecutio Temporum

Rivista critica della postmodernità

Numero 20, Febbraio 2022

Direttore editoriale: Giuseppe D'Acunto

Rivista semestrale – ISSN: 2239-1061

Aut. Trib. Roma n. 68/2011

www.consecutiotemporum.it

Editore: Ass. Cult. Thesis

Direttore Amministrativo: Massimiliano Polselli

Numero 20 – Febbraio 2022

Raffaele Cannovo	Un'amicizia proficua: Psicoanalisi e Diritto	**4**
Alberto Iannelli	Goezia del Negativo e parola poetica in Martin Heidegger	**7**
Irene Milazzo	Sigmund Freud	**16**
Franca Sera	Introduzione alla logica di Hegel in André Leonard	**25**
Massimiliano Polselli	*Menschwerdung* (incarnazione) ovvero *dell'essenza divina nel concetto del Dio cristiano in Hegel*	**36**
Pasquale Amato	Platone e il sogno	**41**
Pasquale Amato	Paul Ricœur. Sul sentiero di "Religione, Ateismo, Fede" – **5** A partire da una *ateologia*	**50**
Pasquale Amato	Paul Ricœur. Sul sentiero di "Religione, Ateismo, Fede" – **6** A partire da una *ateologia*	**54**

CONSECUTIO TEMPORUM

Rivista critica della postmodernità

Numero 20 – Febbraio 2022

www.consecutiotemporum.it

Un'amicizia proficua: Psicoanalisi e Diritto

Raffaele Cannovo

Il seguente articolo trae spunto dal VI congresso dell'Associazione di Psicoanalisi della Relazione Educativa APRE, tenuto a Roma il 14 dicembre 2012, per avviare una riflessione sul rapporto tra la psicoanalisi, intesa come psicoterapia e attività scientifica, e il diritto, inteso come attività di regolamentazione della vita sociale. Un rapporto funzionale tra le due farebbe da spinta per valorizzare la partecipazione dei cittadini alla vita pubblica, problema che sta diventando pressante con gravi ricadute negative, nei diversi ambiti del sistema socio-politico-economico del nostro Paese.

La psicoanalisi, fin dalla sua nascita, si è presentata come attività che, prescindendo dagli strumenti e tecniche impiegati, faceva ricerca sul pensiero umano; da ciò conseguiva sviluppo tecnico/teorico e, in definitiva, nuova conoscenza. Partendo da questo presupposto il ruolo della psicoanalisi nel contesto sociale è chiaramente più culturale che giuridico, laddove si volesse polarizzare a scopo chiarificativo la cultura e il diritto. Se la psicoanalisi da un lato compie opera di riconoscimento ed individuazione di dinamiche intrapsichiche ed interpsichiche, per espandere la consapevolezza delle persone al fine del superamento dei disagi psicosociali; dall'altro per il diritto la faccenda è ben diversa; innanzitutto, il diritto prevalentemente si rivolge al rapporto tra le persone, più che a quello con se stessi, per cui, l'ambito è più sociale che non personale; la psicoanalisi invece, ha forse anteposto la relazione al singolo solo in anni recenti (la questione è troppo ampia per essere affrontata in questa sede). Nello specifico, il diritto va a ratificare quella parte della conoscenza che si dà per scontato, che sia vera e giusta, per dare un orientamento o, anche, una regola specifica su come comportarsi nel sociale, la cui violazione può avere come contropartita qualcosa che va dal rimprovero, alla condanna limitativa della libertà personale, a seconda del reato commesso. Se nella psicoanalisi si può parlare di "regole", queste, qualora violate, non prevedono sanzioni (certamente non intese come nell'ambito giuridico); in quanto, per loro natura, difficilmente conoscenze derivate dalla psicoanalisi possono raggiungere un grado di certezza tale da assurgere ad idea di verità e giustizia.

Sembra evidente la grande differenza applicativa di psicoanalisi e diritto, il cui punto di equilibrio si ritrova laddove c'è da regolamentare attività non soggette a frequenti modifiche, come ad esempio la gestione della percorrenza di strade ed autostrade: non c'è molto da discutere in questo caso, va rispettato il codice della strada. Sarebbe però un grave errore pensare che la psicoanalisi non abbia nulla da dire in questo settore, in quanto il suo lavoro risulta fondamentale nello spiegare la "ratio" di una certa regola, evitando di dare per scontato che la funzione della stessa sia immediatamente comprensibile ai più; oltretutto è molto diverso il comportamento di una

persona che segue le regole per obbligo rispetto a chi lo fa perché le sente utili alla comunità e per se stesso. Si pensi poi se tutto quello che è abitudine si volesse trasformare in legge per definirne meglio l'applicazione pratica, sarebbe un'impresa tanto colossale quanto inutile, un po' quello che si tentò di fare ad inizio secolo '900 con il Circolo di Vienna, quando si pensava di poter separare una metafisica filosofica utile dalle speculazioni improduttive. Alcuni comportamenti vanno lasciati alla cultura, se non funzionano, l'intervento necessario è culturale, non si può risolvere tutto emanando leggi. Anche Manzoni nell'opera che lo ha reso immortale, "I promessi sposi", critica le autorità della dominazione spagnola nel nord Italia del 1600, che pensavano di far rispettare quelle leggi, puntualmente violate, inasprendole, anziché tentare di mettere in atto strategie diverse dalla punizione.

Le leggi danno per scontato che le cose debbano essere fatte in un certo modo, nel momento in cui dovessero peccare di chiarezza, o comunque rimanere piuttosto complesse, il risultato sarebbe quello di allontanare la base sociale dalla vita pubblica. D'altro canto la psicoanalisi potrebbe far tanto, se riuscisse a fare interfacciare il tecnicismo della legalità e la popolarità delle regole, sfruttando la profonda propensione all'analisi dei significati, che la contraddistingue come disciplina.

Le regole dovrebbero affondare le loro radici nella cultura popolare, al fine di assumere quelle forme, capaci di essere sentite come proprie dalle persone, ciò creerebbe l'identità culturale del luogo, come anche della nostra nazione ancora oggi fortemente divisa tra nord e sud. Di fatto, all'indomani dell'unità d'Italia, il famoso proclama di Massimo d'Azeglio (abbiamo fatto l'Italia ora dobbiamo fare gli italiani) è rimasto tutt'ora disatteso.

Le leggi, a mio modo di vedere, sono un po' come le teorie psicologiche: a volte ce ne innamoriamo, ma quando una teoria psicologica è portata all'estremo è sbagliata. Daniel Stern (tra i massimi esponenti della psicologia dello sviluppo) nella sua concezione delle teorie sostiene: che quando osserviamo un bambino è un conto, quando scriviamo di quel bambino osservato è un altro, descriviamo qualcosa di diverso cioè, "il bambino clinico". Inevitabilmente, il risultato di quanto osservato è sempre qualcosa di diverso da quanto visto. È questo l'errore che Peterfreund (influente psicologo dello sviluppo) rinfaccia al padre della psicoanalisi, Peterfreund sostiene infatti che il bambino che descrive Sigmund Freud è soggetto a una distorsione: "adultomorfizzazione" concetto che si può condividere o meno, pur rimanendo valida l'idea di distorsione indotta dalle parole, questo anche quando si provano a delineare grandi principi. Leggi e regolamenti non fanno eccezione a questo tipo di problema.

Condivido in pieno l'idea presentata nel congresso circa la responsabilità che la psicoanalisi ha di intervenire nel contesto sociale a tutti i livelli, al fine di "influenzare" con la sintonizzazione affettiva la direzione che la nostra società ha preso. Ritengo che l'uso che si fa oggi del diritto sia

oltremodo eccessivo: all'insorgere di qualunque problema si ricorre, perentoriamente e repentinamente, alle vie legali per risolverlo. La psicoanalisi dovrebbe porsi come obiettivo l'arginamento di questa deriva, così spiccatamente "legalista", che fa da paravento ad un oscuro sottofondo narcisistico, recuperando il valore della cultura e contrapponendolo in maniera netta alla legalità; tutto questo, non allo scopo di primeggiare, ma di far emergere un confronto che gioverebbe ad entrambe, nell'ottica di una migliorata comprensione del senso e, quindi, di un migliorato utilizzo delle stesse; così facendo avremmo due entità nettamente distinte nel modo di operare, ma molto cooperative circa gli obiettivi.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità
Numero 20, Febbraio 2022

Goezia del Negativo e parola poetica in Martin Heidegger

Alberto Iannelli

Nel 1950, a *Bühlerhöhe, nel Baden-Württemberg*, Heidegger tenne un'ormai celebre conferenza, in memoria di Max Kommerell – storico e scrittore svevo già appartenente al circolo letterario di Stefan George e anch'egli studioso di Hölderlin –, dal titolo *Die Sprache* (*Il Linguaggio*), pubblica riflessione poi raccolta nell'antologia *Unterwegs zur Sprache* (*In cammino verso il linguaggio*), edita nel 1959[1].

La discussione (*Erörtern*), che aveva per scopo l'accennare a una possibile localizzazione (*Ortung*) dell'essenza del linguaggio, ci offre pagine su cui davvero esercitare il pensiero che ram-memora (*An-denken*) e custodisce tanto ri-unendo (*Léghein*) quanto di-mostrando (*Apophàinesthai*) o dis-piegando ciò che di-vergendo si dis-volge facendosi innanzi, giacché dis-chiude privilegiato adito alla soglia del Negativo, alla di esso antecedenza fondantiva e al modo autentico o apofatico del darsi ovvero del pro-porsi solo proprio. Parlando del linguaggio, o piuttosto ascoltandolo, egualmente ponendoci in cammino verso il suo dire aurorale, il Negativo, il Destino (*Ge-schick*), si farà e-vento, presenza, essere, suono e parola, soglia e dolore: Storia (*Ge-schichte*).

Il linguaggio è connaturato all'uomo e ne riflette la realtà in interdipendenza col pensiero: tanto manifestazione categoriale dell'essenza antropica (*zõon lógos échōn*), quanto espressione particolare di una determinata Civiltà (*Kultur*), prisma che ne veicola l'altrettanto peculiare "visione del mondo" (*Weltanschauung*), l'animale razione anzitutto parla e parla anzitutto la lingua della propria Comunità storica. Wilhelm von Humboldt e Aristotele perimetrano pertanto, apparentemente, ogni possibile altro dire storico ed eziologico sul linguaggio, ogni possibile localizzazione della sua essenza che non dimori immediatamente ed esclusivamente presso l'orizzonte dell'umano. Nella *Metafisica* invero, lo Stagirita, nell'ammonire circa l'impossibilità di sostenere e non sostenere *indifferentemente* errore e verità, giacché, così facendo, nello stesso tempo si compie *e* non compie asserzione, giudizio, enunciazione di senso, definisce coloro che non sono in grado di formulare apofansi o semplici sintagmi predicativi, indifferentemente pensando e non pensando, loquendo e tacendo, *omoíos phytõn*. Pensiero, giudizio ed espressione puntellano dunque l'essenza dell'ente semovente-loquente e vi coimplicano la localizzazione dell'essenza del linguaggio stesso.

Nondimeno, pur certamente preconcedendo validità alla relazione bicondizionale che immorsa uomo-e-linguaggio, tale per cui senza l'uomo non vi sarebbe articolazione fonomorfologica alcuna, né tanto meno l'uomo potrebbe essere, dunque sé essere, e non parlare affatto, Heidegger ci ricorda come "resta da riflettere su cosa significhi: l'uomo".

Ed è proprio rivolgendo la prospettiva che con-rela uomo e linguaggio che, infatti, il pensatore svevo principia questa sua riflessione: l'uomo non parla attraverso il linguaggio, bensì è il linguaggio a parlare, attraverso l'uomo, suo pastore in perenne ascolto con-rispondente. È presso il linguaggio stesso pertanto che occorre con-locare il nostro interrogarne il luogo dell'essenza, per lasciar-essere (*sein-lassen*) il suo dire iniziante (*Sagen*) e creativo (*Dichtung*).

> In che modo è e opera il linguaggio come linguaggio? Rispondiamo: *il linguaggio parla* […]. Il riflettere sul linguaggio esige pertanto che noi ci inoltriamo entro il parlare del linguaggio per prendere dimora presso il linguaggio: nel suo parlare, cioè, e non nel nostro. Soltanto così possiamo raggiungere quel dominio entro cui può riuscire, come può anche non riuscire, che il linguaggio ci riveli la sua essenza. È al linguaggio che va lasciata la parola.

Ma dove, anzitutto, occorre elettivamente volgerci all'ascolto del parlare del linguaggio? Presso ciò che resta, e ciò che resta – è lo stesso *dichter* Hölderlin a istituirlo – lo fondano i poeti.

[1] Edizione italiana: *Il linguaggio*, in, *In cammino verso il Linguaggio*, a cura di Alberto Caracciolo, Ugo Mursia Editore, 1973.

> Il linguaggio parla. Ma come parla? Dove ci è dato cogliere tale suo parlare? Innanzitutto in una parola già detta. In questa infatti il parlare si è già realizzato. Il parlare non finisce in ciò che è stato detto. In ciò che è stato detto il parlare resta custodito. In ciò che è stato detto il parlare riunisce il modo del suo perdurare e ciò che grazie ad esso perdura – il suo perdurare, la sua "essenza" […]. Se pertanto dobbiamo cercare il parlare del linguaggio in una parola detta, sarà bene, anziché prendere a caso una parola qualsiasi, scegliere una parola pura. Parola pura è quella in cui la pienezza del dire, che è carattere costitutivo della parola detta, si configura come una pienezza iniziante. Parola pura è la poesia.

E la parola pura, la parola che accennerà al farsi E-vento (*Ereignis*) della Quadratura (*Geviert*), la parola già detta, la *pro*-nuncia qui Georg Trakl, in *Una sera d'inverno* (*Ein Winterabend*):

> Quando la neve cade alla finestra,
> A lungo risuona la campana della sera,
> Per molti la tavola è pronta
> E la casa è tutta in ordine.
>
> Alcuni nel loro errare
> Giungono alla porta per oscuri sentieri.
> Aureo fiorisce l'albero delle grazie
> Dalla finestra linfa della terra.
>
> Silenzioso entra il viandante;
> il dolore ha pietrificato la soglia.
> Là risplende in pura luce
> Sopra la tavola pane e vino.
>
> Wenn der Schnee ans Fenster fällt,
> Lang die Abendglocke läutet,
> Vielen ist der Tisch bereitet
> Und das Haus ist wohlbestellt.
>
> Mancher auf der Wanderschaft
> Kommt ans Tor auf dunklen Pfaden.
> Golden blüht der Baum der Gnaden
> Aus der Erde kühlem Saft.
>
> Wanderer tritt still herein;
> Schmerz versteinerte die Schwelle.
> Da erglänzt in reiner Helle
> Auf dem Tische Brot und Wein.

E-venire all'Ab-senza, presentarsi alla Lontananza

Il nominare, o piuttosto l'e-vocare, il sus-citare, chiama ciò che è chiamato, nella parola, conducendolo presso la presenza della chiamata, ma tale presentazione non distoglie il distante dalla sua lontananza, bensì lo avvicina proprio giacché non-vicino. Senza il nominare, senza il cenno a venire-presso la presenza, il nominato non sopraggiungerebbe mai alla presenza, ossia non si dimostrerebbe mai in essa, non mai epperò *ci* sarebbe. Nonpertanto, è questo stesso presenziare – egualmente entificare – che consente al chiamato alla presenza di permanere-presso la lontananza dalla presenza.

Ciò significa forse che, ante la chiamata, il chiamato dimorava – *già* – presso la Non-presenza, ossia nella Lontananza, e che la chiamata fa si che vi per-manga, quasi che senza la chiamata si perderebbe e financo disperderebbe nella Lontananza, allontanandosi da essa? Sia; e, nondimeno,

occorre comprendere che cosa significhi sub-sistere – cioè vigere, essere – nella Negazione-della-presenza, e cosa implichi il per-manervi. Dimorava forse – *già* – come una presenza? Ovvero, dimorava così come esso è e si mostra – *dipoi* – nella Presenza, in modo che il presenziare ne rappresenti semplicemente una trans-mutazione di luogo, dal luogo della Non-presenza al luogo della Presenza? Certamente no, proprio perché il chiamare presentativo non "sottrae alla lontananza" il chiamato, bensì, al contrario, è precisamente questo cenno di chiamata a consentirne il permanere nel Lontano.

Dobbiamo dunque intendere la chiamata come una "duplicazione" del chiamato, che per una parte si porta nella presenza e per un'altra permane nella lontananza? Egualmente no, poiché se è la presentazione a mantenere nella Lontananza il chiamato, senza essa, o ante essa, il chiamato non potrebbe essere nel Distante: ciò che già e da sempre è presso qualcosa, non abbisogna di alcuna azione per permanervi.

Se, quindi, è la chiamata alla presenza che mantiene nel Lontano il chiamato, il chiamato non può essere già presente presso la Non-presenza come e giacché presenza, e la chiamata non può essere una con-duzione dall'Ab-senza alla Presenza. Inoltre, il per-manere qui non può non avere un significato differente dall'assenza di cambiamento, dalla continuità, dalla stasi, giacché è in conseguenza di un'azione, di un evento, che detto peculiare permanere si realizza e concreta, si fa a punto presenza e atto.

Ebbene, se il chiamare presentifica, fa essere presente – cioè semplicemente fa essere – il chiamato, conferendogli dimora presso la Lontananza, allora il chiamato non può essere presso la Non-presenza, ante la chiamata, *se non come nulla*. Ma essere come nulla significa non-essere e non-essere affatto alcunché. Allo stesso modo, se è la presentazione a consentire il restare presso la Lontananza di ciò che è condotto alla presenza, allora il permanere *principia* precisamente dalla chiamata: *se e fintantoché qualcosa è chiamato alla presenza, esso può stare presso la Lontananza*, può a punto permanere in essa.

E, pertanto: il chiamato non-era presso l'Ab-senza-di-Presenza, poiché *qui non vi è presente* (*Enérgeia*) alcun chiamato o chiamabile (*Dýnamis*). Il chiamato *va presso* l'Ab-senza-di-Presenza, egualmente presso la Lontananza-in-sé, *e vi permane*, in seguito alla chiamata presso la Presenza: entificare o attuare, presenziare o dimostrare (*Deíknum*), non altro epperò significa se non porre presenza nella presenza-della-Lontananza, ovverosia incontraddittorietà nella contraddittorietà-della-Contraddizione, parimenti positività nella positività-del-Negativo.

Solo parlando le cose sono, e sono giacché custodite nell'essere-del-Non-essere, dunque, in linguaggio heideggeriano, nella Temporalità dell'~~Essere~~, ebbene, egualmente, per noi, nella Storia del Destino o Sentiero del Giorno, nel disvolgersi ovvero diatetico e nell'escato-teleologico disvelarsi per deissi catafatica della Trascendentalità originaria o Tutto apofatico-prolettico, potenziale-sottrazionale, anticipazionale-ultimorizzontale della Presenza o dell'Atto, enantiodromicamente ordinantesi e da principio o costitutivamente (katà tò Chreōn) strutturantesi secondo successione della partizione eidetico-distintiva (arithmòs kinéseos katà tò próteron kai ysteron) o tassonomia dell'inividuazione onto-identitaria (katà tēn toũ Chrónou Táxis).

> Il nominare non distribuisce nomi, non applica parole, bensì chiama entro la parola. Il nominare chiama. Il nominare avvicina ciò che chiama […]. Si tratta di un chiamare a sé, in virtù del quale, quel che ancora non era stato chiamato vien fatto vicino. Solo che questo chiamare a sé è appello nella lontananza, nella quale ciò che è chiamato permane come l'ancora assente. Chiamare è chiamare presso. E tuttavia, quel che è chiamato non resta sottratto alla lontananza, nella quale proprio quel cenno di chiamata di lontano fa che permanga. Il chiamare è sempre un chiamare presso e lontano; presso: alla presenza; lontano: all'assenza […]. Cosa chiama la prima strofa? Chiama cose, dice loro di venire. Dove? Non certo qui nel senso di farsi presenti fra ciò che è presente […]. Il luogo dell'arrivo, che è con-chiamato, nella chiamata, è una presenza serbata intatta nella sua natura di assenza. È questo il luogo in cui quel nominante chiamare dice alle cose di venire. Il chiamare è un invitare. È l'invito alle cose ad essere veramente tali per gli uomini.

Das Geviert

> La caduta della neve porta gli uomini sotto il cielo che si oscura inoltrandosi nella notte. Il suonare della campana della sera li porta come mortali di fronte al Divino. Casa e tavola vincolano i mortali alla terra. Le cose che la poesia nomina, in tal modo chiamate, adunano presso di sé cielo e terra, i mortali e i divini. I quattro costituiscono, nel loro relazionarsi, un'unità originaria. Le cose trattengono presso di sé il quadrato dei quattro. In questo adunare e trattenere consiste l'esser cosa delle cose. L'unitario quadrato di cielo e terra, mortali e divini, immanente all'essenza delle cose in quanto cose, noi lo chiamiamo: il mondo. La poesia, nominando le cose, le chiama in tale loro essenza. Queste, nel loro essere e operare come cose, dispiegano il mondo […]. Le cose visitano di volta in volta i mortali sempre e solo insieme col mondo. La prima strofa parla dell'atto che dice alle cose di venire.

Se e solo fintantoché il linguaggio parla, le cose nominate possono con-chiamare alla presenza – ovvero, ancora, all'essere e all'atto – il Tutto-delle-cose, ossia il Mondo, ebbene la co-implicazione del Ni-ente e dell'Essere, del pari l'essere-del-Ni-ente, o piuttosto, ancora in linguaggio heideggeriano, l'~~Essere~~, che il filosofo, da un certo punto del proprio interrogare dell'Essere (*Phainómenon, Anwesenheit*), chiamerà *Geviert*, la Quadratura o il Quadrato dei quattro: *Götter und Sterbliche, Himmel und Erde*. Ad-unare e trattenere qui hanno, infatti, il medesimo senso del permanere già incontrato: non già, *ante* il con-venire alla presenza delle cose nominate, i Quattro dimoravano presso unità, non già il Mondo stava fermo (nella presenza), come se, *senza* il sopraggiungere alla presenza delle cose chiamate dal linguaggio, i Quattro potessero in qualche modo disperdersi e dileguare da quella fermezza e da quell'unità (= da quella presenza) in cui *già* si trovavano, dimodoché l'evento del con-venire alla presenza delle cose avesse il compito di mantenere la Quadratura, ovvero il Mondo, nel proprio *status* – già in essere – di fermezza e unità, come se, altrimenti a dirsi, il Mondo e i Quattro del Mondo fossero e fermi e uniti, ma costantemente sotto la minaccia della molteplicità e della concussione, e le cose, evocate dal linguaggio alla presenza, giungessero in qualche modo a salvarli, consentendo loro di rimanere ciò che – già e da sempre – sono (*Phýsis aeì sōizoménēs*).

No, la Quadratura (il Mondo) non può essere se non e una e ferma. La Quadratura (il Mondo), non può essere, ossia è nulla (nel senso del *nihil absolutum*) se le cose non sono: *se e solo fintantoché le cose sono, il mondo è.*

> Come il chiamare, che nomina le cose, chiama presso e rimanda lontano, così il dire, che nomina il mondo, è invito a questo a farsi vicino e, al tempo stesso, lontano. Esso affida il mondo alle cose e insieme accoglie e custodisce le cose nello splendore del mondo. Il mondo concede alle cose la loro essenza. Le cose fanno essere il mondo. Il mondo consente le cose.

Il chiamare, nominando le cose, le conduce alla presenza, immettendole nella Lontananza. Allo stesso modo, il dire che nomina il mondo, lo rap-presenta, ma non, come detto, ri-portandolo presso la presenza dalla lontananza in cui remoto era relitto, bensì proprio scagliandolo nel Distante.

Ovvero, *solo dimorando presso il Ni-ente – tanto originario quanto trascendentalmente estremo il tutto-dell'ente-sopraggiuntente pre-avvolgente e sempre nella propria principiale escatia o Discostamento inseitale –, cose e mondo, nella loro co-implicazione necessaria, possono essere, solo dimorando nel Lontano possono farsi presenti.*

Perché, invece, cose e mondo non possono essere intese come già e sempre dimoranti presso la Remotezza (= il Ni-ente) per semplicemente *passare* (*Ubergang, Epamphoterizein*) al Vicino (= all'Essere) *nel tempo* dell'e-vocazione della chiamata che nomina? Poiché dimorare presso il Ni-ente-della-dimorabilità significa non essere affatto alcunché, poiché, così pensato, il passaggio dal Nulla

all'Essere (dal Remoto al Vicino, dalla Potenza all'Atto) pre-suppone il già esser-ci del transitante, il suo già essere ovvero qualcosa, ebbene il già essere *questi* una determinatezza (*haecceitas*), un'identità, (o, con Heidegger, il suo già essere appropriato [*Eignen*] a sé), un'individualità semplicemente abbisognante della proprietà della sostanza, dell'atto, della vicinanza.

No, la chiamata conferisce fondamento, atto e presenza, e alle cose del mondo e al mondo che contiene le cose solo poiché e solo fintantoché le conduce e pertiene presso l'essere-del-Niente, la vicinanza del Remoto, l'attualità del Possibile, e non dal Nulla assoluto all'Essere-dell'ente. Ciò che, nonpertanto, occorre ora portare alla preclarità della presenza, è che cosa significhi essere-presso-il-Ni-ente, essere-presente-nella-Lontanza o, parimenti, quale co-implicazione immorsi il Nulla assoluto, l'essere-del-Ni-ente e l'Essere-degli-enti-in-totalità.

***Das Zwischen und der Unter-Schied*: il *Fra*-mezzo e la *Dia*-ferenza**

> Mondo e cose non sono infatti realtà che stiano l'una accanto all'altra; essi si compenetrano vicendevolmente. Compenetrandosi i Due passano attraverso una linea mediana. In questa si costituisce la loro unità. Per tale unità sono intimi. La linea mediana è l'intimità. Per indicare tale linea la lingua tedesca usa il termine *das Zwischen* (il fra, il framezzo). La lingua latina dice: *inter*. All'*inter* latino corrisponde il tedesco *unter*. L'intimità di mondo e cosa non è fusione. L'intimità di mondo e cosa regna soltanto dove mondo e cosa nettamente si distinguono e restano distinti. Nella linea che è a mezzo dei due, nel framezzo di mondo e cosa, nel loro *inter*, in questo *unter*, domina lo stacco. L'intimità di mondo e cosa è nello stacco (*Schied*) del framezzo, è nella dif-ferenza (*Unter-Schied*).

L'Essere e gli essenti, il Tutto e le determinazioni del Tutto, sono fintantoché – *al contempo* – *e* si compenetrano vicendevolmente, intimamente, ossia sono condotti nell'unità-dei-due, *e* si distinguono, nettamente, ovvero in essa dif-ferenza o diadità sono pertenuti. Pertanto, mondo e cose del mondo, per essere, debbono, *da un lato*, con-vergere presso quell'unità che è comune a entrambi, che con entrambi stringe relazione e che tutti e due con-rela e mantiene nell'unità cor-rensponsiva col proprio disporsi coalescente tra l'uno e l'altro, *dall'altro*, di-vergere l'uno dalle altre. Ebbene, quest'Uno con-relativo dei due deve avere *sia* qualcosa che lo accomuna a entrambi (Mondo [A] = X; X = Cose del mondo [B]), per potersi disporre quale fondamento della loro unione o intimità, *sia* qualcosa che lo differenzia da entrambi ($A \neq X$; $X \neq B$), per potersi disporre quale fondamento della loro differenza o estraneità, diversità o distanza. Quest'Uno, ulteriormente, deve dunque *sia* farsi "cosa del mondo" (*en tô Kósmo*), altrimenti non potrebbe essere-nel-mondo e correlare e mondo e cose, *sia* essere diverso e dal mondo e da ogni cosa del mondo (*ouk ek toû Kósmou*), ebbene deve essere cosa nel mondo, essente nell'Essere, come l'Altro da ogni cosa del mondo e dal Mondo stesso (*Das Ganz-Anderes*).

Questo essere come l'Altro da tutto e dal Tutto compatto stesso deuteriore (Émpleón [estin] Eóntos, Én, Synechés, Á-pauston, A-kínēton, An-ólethron) noi lo chiamiamo l'essere-della-Dif-ferenza, l'esserci ossia come il Non-essere-ente-alcuno, neppure come l'Essere-dell'ente-in-totalità (Pãn [estin] Omoĩon, Ólon); quest'Enadità-in-se-stessa-Divisa (Én-Dia-Phéron-Eautõ) o contro-se-stessa immanentemente rivolta (Én-Stasiázon-Pròs-Eautò), questa Relazione immediata altresì o Mediazione assoluta tra Essere-e-Nulla, noi l'appelliamo Soglia, Limes, Diácrisis, Partizione originaria (Ur-teilung).

> La Dif-ferenza, di cui si parla, esiste solo come quest'una. È unica. La Dif-ferenza regge – non però con essa identificandosi – quella linea mediana, nel moto e nella relazione alla quale e grazie alla quale mondo e cose trovano la loro unità […]. La Dif-ferenza porta il mondo al suo essere mondo, porta le cose al loro essere cose. Portandoli a compimento, li porta uno verso l'altro. La composizione operata dalla Dif-ferenza non è qualcosa che avvenga in un secondo momento, quasi la Dif-ferenza sopraggiungesse recando una linea mediana e con questa congiungesse

> mondo e cose. La Dif-ferenza, in quanto linea mediana, media il realizzarsi del mondo e delle cose nella loro propria essenza, cioè stabilisce il loro essere l'uno per l'altro, di questo fondando e compiendo l'unità.

La Dif-ferenza fa essere – e le cose del mondo, e il mondo delle cose – giacché porta a compimento, ossia compone i differenti portandoli uno-verso-l'altro: far essere significa dunque distinguere, ovvero conferire quell'identità contraddistintiva esclusivamente in grazia della quale ogni cosa può essere ed essere sé se e solo fintantoché non è l'unità-del-non-sé, la propria alterità egualmente o contraddittorietà (contro-)coalita o (enantio-)adunata esattamente dalla posizione dell'identità distintiva o unitaria del sé, dell'ecceità sua.

La Dif-ferenza assoluta (Pólemos) è l'Unità originaria del mondo e delle cose del mondo, ossia è l'autentico fondamento comune (Hypo-keiménon) tanto del molteplice – ulteriore –, quanto del Tutto-del-molteplice – deuteriore.

> La Differenza tra mondo e cosa fa che le cose emergano come quelle che generano il mondo, fa che il mondo emerga come quello che consente le cose. La Dif-ferenza non è né distinzione né relazione. La Dif-ferenza è semmai la dimensione di mondo e cose. Ma in questo caso "dimensione" non significa una regione a sé stante, dove questo o quello può prendere dimora. La Dif-ferenza è *la* dimensione, in quanto misura nella sua interezza, facendolo essere nella sua propria essenza, lo spazio di mondo e cosa. Il suo instaurante misurare dischiude, evocandolo all'essere, il vincolo di distacco e di indissolubilità tra mondo e cosa. Tale evocante dischiudere è il modo secondo il quale qui la Dif-ferenza misura nella loro interezza l'uno e l'altra. La Dif-ferenza, come linea mediana, di mondo e cose, rappresenta, generandola, la misura in cui mondo e cosa realizzano la loro essenza. Nel nominare, che chiama cosa e mondo, quel che è propriamente nominato è la Dif-ferenza.

Ossia il Ni-ente, l'essere-del-Ni-ente, quale sfondo – *dia*-fano/*apo*-fatico (*Keraunós*) – dell'Essere, dell'Essere-dell'ente.

> Nella prima strofa l'invito è rivolto alle cose che, in quanto se stesse, generano il mondo. Nella seconda l'invito è rivolto al mondo che, in quanto se stesso, consente le cose. Nella terza l'invito è alla linea framezzo mondo e cosa: a ciò che fonda e compie l'intimità.

Gli essenti, giacché se stessi, generano l'Essere-degli-essenti. L'Essere-degli-essenti, consente agli essenti di essere. *L'essere-del-Ni-ente, la Storia della Dia-ferenza* (l'entificazione o impressione di incontraddittorietà progressiva al contraddittorio della Prolessi archea o Contraddittorietà autoctica, egualmente, nel nostro dire), *originariamente* fonda e porta a compimento e l'Essere-degli-essenti, *conseguentemente*, e *tutti* gli essenti, *ulteriormente e infine, secondo necessità.*

La Soglia e il Dolore

> La soglia è l'impalcatura che regge il complesso della porta. Essa costituisce il punto nel quale i Due, l'esterno e l'interno, trapassano l'uno nell'altro. La soglia regge il framezzo. Alla sua fidatezza si adatta ciò che nel framezzo entra ed esce. La fidatezza di tale framezzo deve essere ferma e uguale in ogni direzione. Il potere di reggere e comporre del framezzo esige qualcosa che duri, e pertanto qualcosa di solido e valido. La soglia, come quella che regge il framezzo, è dura, perché il dolore l'ha pietrificata. Ma il dolore che si è fatto pietra, non si è solidificato nella soglia, per irrigidirsi in essa. Il dolore permane nella soglia come dolore. Ma che è il dolore? Il dolore spezza. È lo spezzamento. Ma esso non schianta in schegge dirompenti in tutte le direzioni. Il dolore, sì, spezza, divide, però in modo che anche insieme tutto attira a sé, raccoglie in sé. Il suo spezzare, in quanto dividere che riunisce, è al tempo stesso quel trascinare, teso in opposte

> direzioni, che diversifica e congiunge ciò che nello stacco è tenuto distinto. Il dolore è ciò che congiunge nello spezzamento che divide e aduna. Il dolore è la connessura dello strappo. Questa è la soglia. La soglia regge il framezzo, il punto in cui i Due si staccano e s'incontrano. Il dolore salda lo spezzamento della Dif-ferenza. Il dolore è la Dif-ferenza stessa […]. L'intimità della Dif-ferenza di mondo e cosa – questo sarebbe dunque il dolore? Certamente […]. Il dolore ha fatto la soglia atta al reggere che le compete.

Questa nuova immagine del dolore che pietrifica la soglia, dello spezzamento che riusce e aduna nel dividere e nel distinguere, per quanto poeticamente eccelsa, concettualmente non si discosta da quanto sin qui posto: ciò che tutto con tutto congiunge e inserta (e anzitutto il Tutto con tutte le cose del Tutto) è la stessa *Dia*-lacerazione (assoluta o in se stessa) di tutto con tutto. Questo è l'~~Essere~~ che fonda e l'Essere e gli enti, questo è il Dolore autentico del mondo e delle cose del mondo.

> Là risplende in pura luce
> Sopra la tavola pane e vino.

> Dove splende la pura luce? Sulla soglia, nel dolore che fonda e compone. È la cesura della Dif-ferenza che fa risplendere la pura luce. Il suo congiungere illuminante de-cide quel rischiararsi del mondo, per il quale il mondo si fa mondo. La cesura della Dif-ferenza porta il mondo a quel realizzamento della sua essenza di mondo, che consente le cose. Schiarandosi così il mondo e giungendo esso al suo aureo splendore, anche pane e vino pervengono al loro splendore.

Il mondo si rischiara, consentendo alle cose del mondo, pane e vino, di apparire, alla luce del mondo, nella loro luce, ma la luce del mondo non è il chiarore originario, la "pura luce". Essa è fatta risplendere dalla Dif-ferenza. Gli essenti hanno fondamento nell'Essere, ma l'Essere (degli essenti) non è l'Originario, bensì riceve esso stesso fondamento dall'essere-del-Ni-ente, nell'essere-del-Ni-ente prendendo sopraggiunta dimora, localizzazione ossia contro-mediata o deutero-dedotta dall'immediata auto-entificazione rifrattiva dell'Originario in-sé Ni-ente, Dolore, Dif-ferenza, Soglia, Fram-mezzo (*Zwischen*, ΔΙΆ), Contraddizione, Alterità.

> L'originario chiamare, che si volge all'intimità di mondo e cosa e a questa dice di venire, è l'autentico chiamare. Questo chiamare è l'essenza del parlare. Nella parola della poesia *è* il parlare. Questo è il parlare del linguaggio. Il linguaggio parla. Parla dicendo a quel che chiama, cosa-mondo e mondo-cosa, di venire nel framezzo della Dif-ferenza. Ciò che in tal modo è chiamato, mentre è sollecitato a muovere dalla Dif-ferenza (presso cui dimora) per portarsi qui, è insieme affidato alla Dif-ferenza.

Ma dimorare (= essere) presso la Dif-ferenza non altro significa se non dimorare nella Storia dell'~~Essere~~, ossia nella storicizzazione (Geschehen) dell'essere-del-Non-essere, ebbene, e altrettalmente, nella Storia dell'Uomo (*Mensch-Geschichte*), per questo, ciò che è qui alla presenza portato dalla chiamata, affida contemporaneamente il chiamato alla Differenza, alla Lontananza, poiché non lo depone nell'Essere-dell'essente, bensì in quell'~~Essere~~ autentico, immorsato nella sua stessa essenza en-dia-dica, che del Ni-ente autoctico e autoprincipiativo è la co-implicazione necessaria e co-originaria, in quell'~~Essere~~ archeo altresì e abissale in cui il medesimo Essere-dell'essente diviene deuteriormente deposto trovando-*vi* la solo propria dimora.

> La Dif-ferenza è la Chiamata dalla quale soltanto ogni chiamare è esso stesso chiamato, alla quale pertanto ogni possibile chiamare appartiene. La Chiamata della Dif-ferenza ha già sempre raccolto in sé ogni chiamare […]. Il chiamare che raccoglie in sé ogni possibile chiamare, la Chiamata, identificandosi con la quale la Dif-ferenza chiama mondo e cose, è il suono della quiete. Il linguaggio parla in quanto la chiamata della Dif-ferenza chiama mondo e cose alla semplicità della loro intimità. Il *linguaggio parla in quanto suono della quiete*. La quiete acquieta, portando mondo e cose alla loro essenza. Il fondare e comporre mondo e cosa nel modo dell'acquietamento

> è l'evento della Dif-ferenza. Il linguaggio, il suono della quiete, *è*, in quanto Dif-ferenza *è* come farsi evento. L'essere del linguaggio è l'e-venire della Dif-ferenza.

La Quiete, in sé, altrimenti a ostendersi il Medesimo già differentemente datosi, null'altro è se non il Ni-ente, e il Suono della Quiete, il Linguaggio, null'altro è se non l'essere-del-Ni-ente. Ogni umano dire, *ovverosia ogni ente storico*, non può che dunque risuonare entro questa Dia-lacerazione (*Hiatus*) originaria che tutto e avvolge e fonda.

Der Herr und der Hirt: l'Uomo e l'Essere

> Il suono della quiete non è nulla di umano. Certo l'uomo è nella sua essenza parlante. Il termine "parlante" significa qui: che emerge ed è fatto se stesso dal parlare del linguaggio. In forza di tale e-venire, l'uomo, nell'atto che è dalla lingua portato a se stesso, alla sua propria essenza, continua ad appartenere all'essenza del linguaggio, al suono della quiete. Tale evento si realizza in quanto l'*essenza* del linguaggio, il suono della quiete, si *avvale* del parlare dei mortali per essere dai mortali percepita come appunto suono della quiete. Solo in quanto gli uomini rientrano nel dominio del suono della quiete, i mortali sono a *loro* modo capaci di un parlare attuantesi in suoni […]. Il parlare dei mortali ha il suo fondamento nel rapporto col parlare del linguaggio […]. Il modo con cui i mortali, quando la Dif-ferenza li chiama a sé, a loro volta parlano, è il cor-rispondere. Il parlare mortale presuppone l'ascolto della Chiamata, identificandosi con la quale la quiete della Dif-ferenza chiama mondo e cose nella cesura della sua semplicità. Ogni parola del parlare mortale parla sul fondamento di questo ascolto e solo come questo ascolto. I mortali parlano in quanto ascoltano. Essi prestano attenzione al richiamo della quiete della Dif-ferenza, anche quando non lo conoscono […]. Il linguaggio parla. Il suo parlare chiama la Dif-ferenza, la quale porta mondo e cose nella semplicità della loro intimità, consentendo loro di essere se stesse […]. L'uomo parla in quanto cor-risponde al linguaggio. Il cor-rispondere è ascoltare. L'ascoltare è possibile solo in quanto legato alla Chiamata della quiete da un vincolo di appartenenza.

Certo, l'uomo, per Heidegger, come è noto almeno a partire dalla *Lettera sull'Umanismo* del 1947, "non è il padrone dell'ente", e l'~~Essere~~ non è nella piena disponibilità utilizzante dell'uomo come lo è qualsivoglia semplice presenza: "il suono della quiete non è nulla di umano", pertanto. Ma neppure l'uomo – l'Esserci ovvero quell'ente che è quest'esistenza sempre nostra – è, in essenza, una semplice presenza utilizzabile (*Mensch ist das transcendens schlechthin*), giacché è pur egli "il pastore dell'Essere" – ossia, come già a quest'altezza sappiamo, dell'~~Essere~~ –, colui epperò a cui l'~~Essere~~ stesso demanda e affida la salvaguardia e la custodia della propria Verità (pertanto del proprio gregge [*tà ónta, tà pánta*] dispiegantesi per ordinamento d'ecceità nel Tempo dell'~~Essere~~, ovvero nell'orizzonte di impressione d'incontraddittorietà per successione elenctica del tutto dell'affermazione o entelechia della contraddizione alla *sive* della Contraddizione originaria), attraverso il "suo" pensiero, egualmente attraverso il "suo" linguaggio, ove il genitivo (suo = dell'essere), è a un tempo sia oggettivo che soggettivo: il pensiero è pensiero dell'Essere poiché *gli* appartiene; il pensiero è pensiero dell'Essere poiché – anzitutto o presuntivamente – *lo* pensa.

Ecco dunque che tra Uomo ed Essere, tra Uomo e Linguaggio, si instaura – e da sempre –, come qui in principio indicato, bicondizionalità: l'uomo, consentaneamente con quanto posto e da Aristotele e da Humboldt, è essenzialmente ente di pensiero e parola, ma è tale giacché e solo poiché con-risponde a un parlare più originario del proprio, ossia al parlare del Linguaggio stesso. Solo in quando gettato nella disponibilità originaria dell'Essere, di questo ~~Essere~~, all'uomo possono venire incontro gli enti (utilizzabili e intra-mondani). Nondimeno, questo stesso Linguaggio, la sua essenza, ossia il Suono-della-Quiete (l'Essere-del-Non-Essere) "si avvale" dell'uomo per "essere percepito", per di-venire condotto a destinazione completa, a estremo adempimento.

> Non ha alcuna importanza proporre una nuova concezione del linguaggio. Quel che solo conta è imparare a dimorare nel parlare del linguaggio. Perché ciò sia possibile, è necessario un continuo

esame di se stessi per vedere se e fino a che punto siamo capaci di un autentico cor-rispondere: di prevenire la Chiamata permanendo nel suo dominio.

Il compito (*die Aufgabe*) dell'uomo pertanto, per Heidegger, in definitiva, consiste nell'insistere presso l'ascolto della chiamata, dimorando nel dominio del parlare del Linguaggio, ossia, egualmente, nel persistere presso il pensiero *dell*'~~Essere~~.

Ciò che rimane purtuttavia sullo sfondo nel discorso heideggeriano (sul Linguaggio come sull'Essere), è precisamente il fondamento di necessità di quell'avvalersi dell'uomo, di cui il Linguaggio ha esigenza, per essere percepito, egualmente per essere, ossia, ancora portandoci nella co-implicazione di esistenza umana (*Dasein*) ed ~~Essere~~, il ruolo che l'Uomo ha nella *Seinsgeschichte*.

In questa prolusione al Ni-ente autentico, preferiamo lasciare che sia il discorso heideggeriano a emergere, trattenendo il nostro sullo sfondo. Ci limitiamo nonpertanto, in clausola, ad accennare, a mo' di epiclesi, quanto segue: se l'Essere è autenticamente concepito come essere-del-Ni-ente, *tale* Ni-ente, per *esserci*, ossia per farsi evento, deve necessariamente attraversare *tutta* la vicenda del proprio Dolore, *tutta* epperò la teoria della propria Dia-lacerazione particolarizzantesi, deve ovvero realizzare e concretare, attuare ed entificare, la Storia completa altresì della propria contraddittorietà o negazione (dunque della propria attualità e medesimezza, positività e coerenza, presenza e identità, egualmente sotto differenti categorie inquadrando il sempre Medesimo), disvolgendo completamente la successione o l'ordinamento del suono della Quiete.

L'uomo, pertanto, è l'agente del Dolore, il suo pastore (*der Hirt*), *si magis placet*: ogni sua azione, ogni suo pensiero, ogni sua parola, e anzitutto ogni sua parola poetica, ossia *creatrice*, incide la Quiete, egualmente imprime concretezza allo stare in principio presso prolettica concretezza del Negativo, così consentendogli in ultimo di essere Non-essere compiutamente o in pienezza d'essere (*Entelécheia*).

Ma questo Non-essere è l'a-bisso stesso dell'Uomo, di cui egli – e solo egli – è padrone (*der Herr*), e l'essere-del-Non-essere è la sua stessa – e solo sua – Storia, il solo e sempre proprio E-vento trascendentale e terribile (*Tremendum*), inaudito (*Deinós*), maliardo (*Fascinans*) e meraviglioso (*Thaumásios*). Con-stituisce infatti, in ultimo, e viepiù determina (*Bestimmung*) o conduce a destinazione il Destino stesso dell'Uomo (**Klèwos* **Ndhgwitom, Geviert, Ólympos Éschatos, Kléos Ouranòn ikánei, Héros-Theós*), l'affidare e da principio l'Uomo – categoriale (*Olympikoí*, *Göttern, Athánatoi*) – all'uomo – individuale (*Chthónioi*, *Sterblichen, Thetoí*).

Sigmund Freud

Irene Milazzo

1. Un'intricata situazione familiare

Sigmund Freud nacque nel 1856 in Moravia, nella cittadina di Freiburg, dove visse fino al suo terzo anno di vita per trascorrere poi la sua intera vita a Vienna, da cui si sposterà solo nel 1938, anno precedente alla sua morte.

Era figlio di Jacob Freud, un commerciante di lana ebreo e della sua terza moglie, Amalia Nathanson. Del passato del padre precedentemente al suo terzo matrimonio poco sappiamo. Dalla prima moglie ebbe due figli, Emanuel e Philipp, che alla nascita del piccolo Freud, erano già grandi; il primo era sposato con figli ed era più vecchio della matrigna, mentre il secondo era scapolo e aveva un anno di meno; la situazione era dunque molto complicata: il padre, di vent'anni più grande della sposa (il matrimonio avvenne nel 1855) sembrava il nonno, mentre i fratelli maggiori sarebbero potuti essere i suoi genitori. Inoltre sulla madre di Freud, che visse molto a lungo, non sappiamo molto ma, secondo quanto riporta lo studioso Ellenberger, le fonti concordano su tre punti: "la sua bellezza, la personalità autoritaria e la sconfinata ammirazione per il primogenito"[1].

Freud fu infatti il prediletto della casa fin dalla nascita; secondo quanto narra la sorella Anna egli fu l'unico ad avere sempre una sua stanza piena di libri; inoltre, poiché era infastidito dal suono del pianoforte, quest'ultimo fu venduto ed ella dovette privarsi di tale tipico piacere borghese. Nell'"Interpretazione dei sogni" Freud racconta che, quando era piccolo, una vecchia contadina aveva detto alla madre di "aver messo al mondo un grand'uomo"[5]. Inoltre, quando aveva circa dodici anni, un poeta si avvicinò al loro tavolo mentre stavano seduti in uno dei ristoranti del Prater, e disse che un giorno sarebbe divenuto ministro. La carriera politica era un buon auspicio per una famiglia borghese come quella di Freud.

Un'altra persona che indica gli strani rapporti familiari che dovette affrontare il piccolo Freud, è la presenza di suo nipote e suo compagno di giochi John, che aveva un anno in più di lui. Tale rapporto fu alla base delle nevrosi che si portò nelle amicizie.

2. Le condizioni di vita degli Ebrei

Prima dei moti del 1848 gli ebrei vivevano in gruppi diversi: alcuni venivano tollerati, altri ghettizzati in alcune zone della città; altri ancora godevano della protezione del sultano, provenendo da Costantinopoli e Salonicco. Essendo gli unici mercanti delle città, lavoravano duramente e rispettavano il sabato e le feste ebraiche in maniera ortodossa. La tipica famiglia ebraica era patriarcale e la mentalità tendeva a reprimere gli impulsi.

Dopo il 1848 iniziò un periodo di politica liberale e nel 1867 gli ebrei ottennero parità di diritti politici. Molti si trasferirono nelle città e mutò il loro modo di vivere.

Il 1873 fu un anno particolarmente difficile: era appena stata inaugurata un'esposizione universale a Vienna quando il colera colpì la città e molti visitatori dovettero fuggire; inoltre il crollo della borsa comportò una violenta depressione economica e morale. Gli ebrei furono usati come capro espiatorio e ci furono molte manifestazioni antisemitiche. Freud narra di essere stato molto deluso da suo padre quando seppe che da giovane, mentre camminava per le vie di Vienna, era stato provocato da un gentile che gli aveva buttato il berretto in terra urlando "giù dal marciapiede, ebreo!"; di fronte a questo episodio il padre aveva semplicemente raccolto il berretto andandosene. Questo portò Freud a vedere suo padre già da allora in modo ambivalente, come un uomo senza dignità e orgoglio. Gli abitanti ebrei a Vienna aumentarono in modo vertiginoso e verso il 1880 almeno la metà dei giornalisti, medici e avvocati erano ebrei.

---

[1] Henri F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio,* Boringhieri vol. 1, capitolo settimo, p.491 [5] P. Gay, *Freud*, op. cit., p.12

3. La scelta di Medicina

Secondo quanto riporta Freud egli scelse di intraprendere la facoltà di medicina dopo aver ascoltato una conferenza del professor Carl Brül, in cui lesse un saggio di Goethe "Sulla natura", che tra l'altro fu male attribuito al poeta tedesco in quanto sembra non essere una sua produzione.
Inizialmente era propenso per gli studi giuridici. È però in verità più probabile che tale decisione stesse già maturando nella mente di Freud.
Nonostante la sua libera scelta, nell' "Autobiografia" scriverà di essere stato mosso più che altro da una sorta di "brama di sapere"[2]. Inoltre nel 1924 sosterrà "in quegli anni giovanili non sentivo alcuna predilezione speciale per la professione medica, né ebbi del resto a sentirla in seguito"[7].

Freud iniziò i suoi studi nel 1873 ma li terminò solamente il 31 marzo 1881. Questo ritardo ci sorprende in quanto Freud riporta di essere sempre stato il primo della classe durante tutti i suoi precedenti studi. Possiamo però trovare una causa soddisfacente per giustificare tale rallentamento negli studi nel suo eclettismo.

Il primo anno lo dedicherà infatti a seguire corsi umanistici, in primo luogo i corsi di filosofia di Brentano. La filosofia tornerà sempre nel pensiero di Freud, che nelle lettere la descrive come "il suo primo obiettivo, [la sua, n.d.r.] originaria ambizione, prima di sapere per quale fine fossi al mondo"[3].
Brentano era un ex prete che credeva in Dio ma rispettava Darwin. I suoi scritti rimarranno impressi nella mente di Freud.

Nel periodo in cui frequentò l'università, la facoltà di medicina era piena di figure emergenti, tra cui Carl Claus, Ernst Brücke e molti altri.
Nel 1875 Freud lavorerà nel laboratorio di Claus, il quale lo inserì in una spedizione di ricerca per Trieste, dandogli così l'opportunità di mettersi in luce. Freud portò avanti i suoi studi e alla fine riuscì a trovare l'organo di Syrski nelle anguille, motivo del suo viaggio. Nonostante ciò Freud non menzionerà mai Claus con parole di gratitudine, tanto che egli non viene mai nominato nei suoi scritti autobiografici.

Dopo due semestri si trasferì nel laboratorio di fisiologia di Brücke. Qui Freud troverà un po' di soddisfazione e di "tranquillità"[9]; gli occhi del maestro vengono spesso assimilati a quelli di Freud.

Freud ricorderà i suoi penetranti occhi azzurri che lo rimproverarono per essere arrivato in ritardo nel laboratorio. Qui Freud imparerà l'autodisciplina e conoscerà Josef Breuer, in cui trovò un amico paterno che lo sostenne spesso anche dal punto di vista economico. Quando i rapporti con lui si deterioreranno, Freud sentirà molto il peso del debito in denaro.

A Breuer Freud dovette molto di più che una somma in denaro; egli gli insegnò il metodo psicoterapeutico della catarsi e gli si accostò come padre e collega. Freud chiamerà sua figlia più grande come la moglie di Breuer e dedicherà a quest'ultimo il suo primo libro su "L'afasia".

La collaborazione tra i due cessò nel 1894, tanto che Freud dovette fare molte pressioni sul collega per convincerlo a pubblicare insieme i casi clinici su cui avevano lavorato. Il motivo principale della loro rottura fu il fattore sessuale che, se in Freud stava divenendo sempre più importante per indagare l'etiologia delle nevrosi, per Breuer non era poi così fondamentale. In realtà l'atteggiamento di quest'ultimo fu particolarmente ambiguo; in alcuni momenti sembrava sostenere le teorie di Freud, mentre in altri si dimostrava ostile. Ad esempio nelle "Considerazioni teoriche" leggiamo "riconosciamo già nella sessualità una delle grandi componenti dell'isteria"[4] e ancora "una parte degli elementi patogeni sessuali…conduce, secondo la scoperta di Freud, non all'isteria, ma alla nevrosi d'angoscia"[5].

---

[2] S. Freud, *Autobiografia*, tr. It. in *Opere,* vol. 10, Boringhieri, Torino 1978, p.76 [7] Ibid.

[3] S. Freud, *Le origini della psicoanalisi. Lettere a Wilhelm Fliess 1887 – 1902*, Boringhieri p.103 [9] S. Freud, *Autobiografia*, op. cit., p.77

[4] S. Freud, *Studi sull'isteria*, tr. It. in *Opere*, vol. 1, Boringhieri, Torino 1967, p.387

[5] Ivi, pp.389 - 390

Torniamo ora alla sua carriera medica. Dopo aver lavorato per sei anni nel laboratorio di Brücke, nel 1882 ci fu una "svolta"[6]; decise, su consiglio del suo maestro, di lasciare la carriera scientifica e di esercitare la libera professione di medico. Probabilmente questa decisione fu dettata dal fatto che nel 1882 si era fidanzato con Martha Bernays e desiderava guadagnarsi i soldi per poterla sposare. Lavorò per tre anni nell'ospedale generico di Vienna, spostandosi da un reparto all'altro e scalando varie posizioni fino a giungere al rango di Privatdozent, posizione di prestigio ma senza stipendio. È il primo passo verso l'ottenimento di una cattedra propria.
Iniziò con due mesi di pratica nel reparto di chirurgia per poi lavorare con il grado di aspirante nel reparto di Hermann Nothnagel. Nel 1883 verrà assunto come Sekundärarzt nel reparto psichiatrico di Meynert. Sono questi gli anni delle ricerche sulla cocaina; iniziò a lavorarvi nel 1884, scoprendo che tale sostanza poteva essere molto efficace contro i sintomi nevrastenici. Parlando con i colleghi Koller e Königstein, accennò al fatto che la cocaina produceva un intorpidimento della lingua; Freud non andò avanti in questo campo e Koller, a partire da questa conversazione, riuscì a scoprire le proprietà anestetiche della sostanza. Più avanti Freud scoprì, a spese di un suo amico, che il farmaco, se assunto in dosi eccessive, poteva portare tossicomania.

4. Due idealizzazioni

Nel marzo 1885 Freud fece domanda all'università per una borsa di studio valida per un viaggio di sei mesi e, in particolare grazie all'intervento di Brücke, la ottenne; dopo una vacanza di sei settimane a casa della fidanzata, partì per Parigi, dove incontrò Charcot. Quest'ultimo rientra, insieme a Fliess, nelle figure che influenzarono e affascinarono la personalità di Freud tanto da fargli perdere parte dell'obiettività nel giudicare.

Charcot era in quegli anni al culmine della sua fama; egli aveva classificato l'isteria tra le malattie e aveva sostenuto che essa colpisce gli uomini non meno delle donne. Inoltre aveva usato l'ipnosi per guarire le paralisi isteriche. Freud si avvicinerà a Charcot proponendogli di tradurre un suo libro.

Quando nel 1886 tornò a Vienna, Freud presentò alla Gesellschaft der Ärzte un rapporto sull'isteria maschile, comunicando le scoperte di Charcot, la sua distinzione tra isteria grande e piccola, la tesi secondo la quale i pazienti isterici non erano malati immaginari. Il punto di discussione principale era dato dalla distinzione tra isteria maschile classica accettata da tutti e isteria traumatica di Charcot, successiva a traumi o incidenti. Quello che più irritò fu il fatto di sentir elogiare le tesi di Charcot come scoperte uniche, di cui non si era mai parlato prima. In realtà che l'isteria non era né una malattia simulata né il risultato di disturbi degli organi genitali, era a Vienna già noto da tempo. Probabilmente Freud era sotto il fascino della figura di Charcot, che aveva idealizzato. Nel 1893 scriverà un elogio funebre per quest'uomo attribuendogli una teoria dell'isteria che in realtà apparteneva già in larga parte ai suoi predecessori.

Qualcosa di molto simile, ma in modo ancora più esteso, avverrà con la figura di Wilhelm Fliess, con cui Freud intrattenne una forte amicizia che andò avanti per più di dieci anni. Fliess era un otorinolaringoiatra di Berlino che nel 1887 si recò a Vienna per proseguire i suoi studi. Su consiglio di Breuer, seguì alcune lezioni di neurologia di Freud, a partire dalle quali iniziò il rapporto tra i due, che andò sempre più approfondendosi. Fliess era convinto che il naso sia l'organo che regola nell'uomo salute e malattie; credeva inoltre nella bisessualità degli esseri umani e nell'esistenza in ogni individuo di un doppio ciclo, nella femmina di ventotto giorni e nei maschi di ventitre. Questi periodi determinavano secondo lui le fasi della nostra crescita, l'epoca delle nostre malattie e la data della nostra morte.

Freud si lascia trasportare da Fliess in un modo che stupisce noi come all'epoca stupì i suoi contemporanei. Il Freud razionalista aiuta Fliess a ricercare i suoi numeri, probabilmente anche per il fatto che un po' di superstizione fu in lui sempre presente.

[6] S. Freud, *Autobiografia*, op. cit., p.78

Fliess è colui a cui Freud può dire tutto: gli invia i suoi manoscritti e le sue scoperte, gli comunica i suoi sentimenti personali, la sua nevrosi. Per alcuni aspetti sembra conferirgli un ruolo analogo a quello dell'analista.

Ernest Jones tratta in modo approfondito il rapporto tra i due e cerca di mostrarci cosa trovò Freud in Fliess, tanto da arrivare ad idealizzarlo in tal modo, difendendolo anche nei casi in cui aveva torto.

L'approfondirsi del rapporto tra i due è parallelo allo sciogliersi del legame tra Freud e Breuer. Sembra quasi che Freud volesse trovare un sostituto per quel collega paterno che tanto gli aveva dato. Poteva sembrare il suo successore con due pregi in più:

1) l'importanza data alla sessualità.
2) la disinvoltura e l'entusiasmo nelle sue idee; Breuer era più cauto e riservato e probabilmente più realista.

Inoltre Freud e Fliess avevano vari punti in comune:

1) avevano una posizione nella vita molto simile: medici specialisti, provenienti da un ceto medio ebraico e miranti a farsi una clientela per mantenere la famiglia.
2) avevano ricevuto un'educazione umanistica, che sapevano ben riutilizzare.
3) Avevano una formazione scientifica quasi uguale; entrambi erano cresciuti con l'insegnamento della scuola di fisica e fisiologia di Helmholtz.

Fu proprio negli anni di Fliess, all'incirca tra il 1890 e il 1900, che Freud soffrì di una psiconevrosi abbastanza forte, di cui riuscì a liberarsi solo tramite l'autoanalisi, che lo aiuterà anche a vedere Fliess per ciò che realmente era e a rompere con lui tutti i rapporti. La sua nevrosi, di cui era perfettamente consapevole, consisteva in bruschi cambiamenti d'umore, in rari attacchi di paura di morire e nell'ansia per i viaggi in ferrovia. È proprio a causa di tali disturbi nevrotici che Ellenberger sostiene l'ipotesi che "l'autoanalisi di Freud sia stata uno degli aspetti di un complesso processo…e che tale processo costituisca un esempio di quella che si può chiamare malattia creativa"[7]. Essa si può ritrovare in varie situazioni e, quali che siano i sintomi presentati, essi vengono sentiti in modo penoso, come qualcosa di opprimente, con un'alternanza di momenti di sollievo e peggioramento. Anche se il soggetto continua a mantenere i suoi rapporti sociali, si chiude in isolamento interno e spesso esce dalla malattia con una personalità diversa. Tutte queste fasi sembrano ritrovarsi nella vita di Freud, testimoniate anche dalle sue lettere a Fliess. La sua viene vista come una "disperata ricerca di una verità sfuggente"[8] e il sua dipendenza da Fliess rientrerebbe nel bisogno di una guida che lo aiuti in questa ricerca.

Lo scontro tra i due avvenne nell'estate del 1900, dopo il quale non si rividero più. Vi fu però un ultimo strascico nel 1904; Fliess aveva scritto a Freud per comunicargli che Otto Weininger aveva pubblicato un libro dove la sessualità svolgeva un ruolo preponderante. Freud era accusato di aver fatto giungere le sue teorie fino all'orecchio di Weininger tramite un suo allievo. Alla fine Freud confessò di essere stato trascinato dalla voglia di privare Fliess della sua priorità su tali teorie. Ci fu poi un ultimo strascico nel 1912, ma oramai il rapporto tra i due era già stato sepolto. Freud bruciò tutte le lettere inviategli da Fliess, mentre quest'ultimo le conservò. Poco dopo la morte di Fliess, nel 1928, la vedova, rendendosi conto del valore rappresentato da quelle lettere, decise di venderle ad un libraio di Berlino insieme ai manoscritti e agli appunti di Freud, a condizione però che esse non giungessero nelle mani di quest'ultimo, per paura che egli le avrebbe distrutte. Le lettere fecero un lungo viaggio, passando dalle mani di Marie Bonaparte, che ne mise al corrente il suo analista Freud, il quale si irritò moltissimo; nonostante ciò ella decise di non fargliele pervenire e di depositarle in una banca a Vienna. Da qui esse passarono a Parigi e furono infine messe in salvo a Londra, dove furono tradotte da Anna Freud e Ernst Kris, che scelsero quelle adatte alla pubblicazione.

[7] Henri F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, Boringhieri, vol. 2, capitolo settimo, p.515
[8] Ivi, p.516

5. La sua vita in breve dopo l'autoanalisi

Dopo aver lasciato l'Ospedale generale di Vienna, si dedicò alla neurologia puramente clinica. Assunse l'incarico nella clinica di Kassovitz, dove visitò i bambini affetti da paralisi cerebrale e divenne un esperto nel campo, tanto che Nothnagel nel 1897 gli affiderà la trattazione di tale materia nel suo "Manuale di terapia generale e speciale".

Il matrimonio con Martha Bernays avvenne nel 1886, dopo un fidanzamento di quattro anni durante il quale i due poterono vedersi pochissimo. Per quel che ne sappiamo fu un legame felice dal quale nacquero sei figli, e non ci sono prove riguardo ad una vita extra – coniugale di Freud, che sembra essere stato un marito fedele. Martha fu però sempre vista come una perfetta donna di casa e un'amabile madre, ma mai come una confidente. Freud non la teneva quasi per nulla al corrente del suo lavoro scientifico né delle sue scoperte. Questo ruolo sembra essere stato più affidato alla cognata Minna.

Dopo la psicoanalisi e la rottura con Fliess, la vita e la personalità di Freud iniziarono a cambiare. Nel 1897 i professori Nothnagel e Kraft – Ebing chiesero al collegio dei professori di proporre Freud per il titolo di professore straordinario. Ottenerlo realmente fu però qualcosa di molto lungo e faticoso, che richiese l'intervento dello stesso Freud. Solamente nel 1902 infatti l'imperatore Francesco Giuseppe firmò la nomina. La carriera di Freud fu sicuramente rallentata. I motivi per cui il governo fu riluttante a riconoscere i suoi meriti scientifici sono complessi e difficili da comprendere fino in fondo.

Nel 1902, dopo la realizzazione di questo suo ambito desiderio, ci fu per Freud un periodo di intensa attività. Egli riunì a casa sua ogni mercoledì sera un piccolo gruppo per discutere di problemi relativi alla psicoanalisi, che si diede il nome di "Società psicoanalitica del mercoledì". Da qui in poi la sua vita fu legata in particolar modo agli sviluppi del movimento psicoanalitico.

Nel 1910 fu fondata l'Associazione psicoanalitica internazionale, ma vi furono dei dissidi interni che portarono alcuni membri all'allontanamento; tra questi vi era Adler che decise di fondare una società dissidente. A breve sarebbe avvenuta anche la rottura con Jung.

Allo scoppio della guerra Freud, come molti dei suoi connazionali, fu assalito dall'entusiasmo patriottico, ma la guerra e le difficoltà che essa portò cambiarono nuovamente la persona di Freud, che inizierà a inserire nel suo pensiero le cosiddette pulsioni di amore e odio.

Nel 1920 fu ufficialmente nominato professore ordinario ed espose le sue teorie rivedute in "Al di là del principio di piacere".

Il 1923 fu poi un anno particolarmente doloroso: morì il nipote Heinerle Halberstandt e scoprì di avere il cancro al palato e alla guancia. Questa malattie lo sottopose a trenta operazioni che dovette subire fino alla morte avvenuta al Londra il 23 settembre 1939.

6. L'influsso di Fechner

Abbiamo parlato soltanto delle tappe mediche della sua carriera, ma tutto ciò è ovviamente collegato alla sua vasta produzione di opere, dove ritroviamo l'evoluzione di tutto il suo pensiero.

La prima opera di Freud riguarda l'afasia e fu pubblicata nel 1891. Fino ad allora il campo era dominato dalle scoperte di Wernicke e di Lichtheim, che avevano scoperto l'esistenza di aree specifiche nel cervello dove venivano conservate le immagini sensoriali, la cui lesione portava particolari tipi di afasia.

Le opere più importanti di questi anni sono "Gli studi sull'isteria" in collaborazione con Breuer e il "Progetto per una psicologia", poi abbandonato da Freud, di cui parleremo in seguito in modo più esteso.

Per ora basti dire che tra le fonti più importanti del "Progetto" vi è Fechner, che si ritroverà anche alla base di "Al di là del principio di piacere" (1920).

Gustav Fechner viene considerato il fondatore della psicofisica e con il suo lavoro ha sicuramente influenzato Freud e la psicoanalisi. Egli aveva già collegato il principio di piacere – dispiacere con l'idea "dell'avvicinamento e allontanamento della stabilità approssimata"[9].
Egli distingueva infatti tre tipi di stabilità:

1) assoluta, quando le parti di un tutto si trovano in uno stato di immobilità permanente.
2) completa, quando i movimenti delle parti di un tutto sono talmente regolari da far sì che esse ritornino nello stesso punto a intervalli precisi.
3) approssimata, quando vi è una tendenza più o meno perfetta delle parti a ritornare nello stesso punto.

"Non può lasciarci indifferente il fatto che un ricercatore dell'acutezza di G.T. Fechner abbia sostenuto una teoria del piacere e del dispiacere che coincide sostanzialmente con le conclusioni a cui il lavoro psicoanalitico ci costringe"[10]. Leggiamo queste parole in "Al di là del principio di piacere", libro in cui più si fa riferimento alle tesi di Fechner; qui Freud supera la regola basilare, esposta anche nel "Progetto", secondo la quale si tende a ricercare piacere ed evitare il dispiacere, e aggiunge a ciò la *coazione a ripetere*. Questo libro è molto vicino alla filosofia e riprende le tesi che aveva esposto nel "Progetto per una psicologia" ampliandole e rivedendole. È curioso che questo libro, che verrà pubblicato postumo, non venga nominato neanche in tale opera, che è quella che, a distanza di più di vent'anni, più gli si avvicina. L'opera è inoltre molto vicina alle tesi esposte nel settimo capitolo dell' "Interpretazione dei sogni", non a caso quello considerato più filosofico e di cui più avanti ci occuperemo in modo ampio.

Siamo nel periodo in cui Freud tenta di definire la sua "metapsicologia", sistema che deve descrivere i fatti psicologici da tre punti di vista:

1) topico, nel senso della distinzione tra inconscio, preconscio, conscio.
2) dinamico, riferito alle forze psichiche in conflitto l'una con l'altra.
3) economico, il quale considera la regolazione delle forze mentali fondata sul principio di piacere – dispiacere.

Il cosiddetto "principio di costanza"[17], che nel "Progetto" viene chiamato "principio di inerzia neuronica", viene definito da Freud come un caso particolare del più generale 'principio della tendenza alla stabilità' di Fechner; "il principio di piacere deriva dal principio di costanza"[18].

Anche nell'"Autobiografia" Freud cita tale pensatore tra le sue fonti principali: "sono stato tuttavia sempre attratto dalle idee di G.T.Fechner, al cui pensiero, in effetti, ho fatto riferimento per alcuni importanti punti della mia dottrina"[11].

Nel 1896 Freud abbozzò la sua nuova classificazione delle nevrosi e chiamò il proprio metodo "psicoanalisi". Distinse le nevrosi in nevrosi attuali, le cui fonti sono rintracciabili nella vita presente del paziente, e psiconevrosi, le cui fonti sono invece riconducibili alla sua vita passata. Uscì in quest'anno l "Etiologia dell'isteria".

7. Dall'ipnosi al metodo delle associazioni libere

Nella sua "Autobiografia" Freud descrive il percorso che lo ha portato alla fondazione della psicoanalisi e del metodo delle libere associazioni su cui essa si basa. Inizialmente egli si approcciò ai suoi pazienti isterici utilizzando il metodo di Breuer della catarsi, che prevedeva la liberazione dei pazienti dai loro sintomi tramite l'esposizione a parole della scena da cui essi avevano avuto origine. Freud abbandonò tale metodo dopo il 1889, anno del suo viaggio a Nancy, in cui vide Bernheim utilizzare sui suoi pazienti una tecnica non dissimile dalla vita vigile, che conduceva, anche se con più fatica, agli stessi risultati dell'ipnosi. Si riuscivano a recuperare, tramite la guida del terapeuta e l'aiuto della pressione della sua mano, quei ricordi che erano apparentemente stati rimossi dalla vita

[9] Henri F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, op. cit., p.550
[10] S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, Boringhieri, pp.18 - 19 [17]
Ivi, p.20 [18] Ibid.
[11] Freud, *Autobiografia*, op. cit., p.126

psichica del paziente. Quando il paziente, uscito dal suo sonnambulismo, asseriva di non ricordare nulla, il terapeuta doveva insistere e ripetere che in verità egli era perfettamente a conoscenza di ciò che sosteneva di non sapere e, tramite l'ausilio della sua mano sulla fronte, doveva indurlo a ricordare tutti i fatti verificatesi durante quello stato. "Questo procedimento appariva naturalmente più faticoso di quello ipnotico, ma era presumibilmente più istruttivo"[12]. Fu così che Freud abbandonò l'ipnosi di cui mantenne solo la posizione supina; il paziente doveva sdraiarsi sul divano ma, se prima poteva vedere il terapeuta, ora quest'ultimo si trovava seduto dietro di lui in modo tale da vedere il paziente ma non essere a sua volta visto. Secondo quanto riporta lo stesso Freud, in tal modo riuscì a pervenire alla teoria della rimozione, elemento base per la comprensione delle nevrosi, nelle quali "l'Io si era per così dire ritratto al primo incontro con il moto pulsionale sconveniente, gli aveva sbarrato l'accesso alla coscienza, nonché alla scarica motoria diretta; nel contempo, però, il moto pulsionale aveva mantenuto intatto il proprio investimento energetico. È questo il processo che chiamai rimozione",ovvero un meccanismo di difesa primario. Adesso però il compito del terapeuta non era più l'abreazione dell'affetto, bensì il mettere a nudo le rimozioni sostituendole con l'accettazione o la condanna di ciò che all'epoca era stato ripudiato e respinto nell'inconscio. "In considerazione di questa nuova visione delle cose denominai il mio metodo d'indagine e di terapia psicoanalisi, in sostituzione del termine catarsi"[13]. Il passo successivo per giungere alla formulazione definitiva di tale metodo fu l'indurre il paziente a lasciarsi andare alle "libere associazioni", esponendo tutto ciò che gli veniva in mente, anche quello che riteneva superfluo o inadeguato. Fondamentale in tale metodo è la cosiddetta "traslazione", ovvero il rapporto che si instaura tra il paziente e lo psicoanalista. Essa viene considerata come il principale strumento della tecnica psicoanalitica; è infatti necessario individuare e isolare la traslazione, nel momento in cui essa si trasforma in passione o in ostilità verso il medico e diviene dunque il principale strumento tramite cui si attua la resistenza. Questo non era stato compreso dall'ipnosi, tanto che Breuer, nel caso di Anna O., non comprese se non quando ciò fu evidente, che la sua paziente aveva sviluppato verso di lui uno stato di amore di traslazione. Ritorneremo su tale caso in seguito.

Ellenberger riporta che "il metodo psicoanalitico è la creazione di Freud, e costituisce la più intima originalità della sua opera. Freud fu l'inventore di un nuovo modo di occuparsi dell'inconscio…questa è l'incontestabile innovazione di Freud"[14].

8. Una passione che non morirà

Come abbiamo già accennato in precedenza, Freud fu sempre legato alla filosofia, fin da giovane quando leggeva i testi di alcuni filosofi o ascoltava le lezioni di Brentano all'università.

Tra i filosofi che lo affascinavano molto, almeno inizialmente, vi era Feuerbach, che si avvicinava molto al suo definirsi uno "studente di medicina senza Dio"[23]. L'intento di Feuerbach era infatti trasformare la teologia in antropologia, mostrarne le radici umane. La religione è un'illusione che bisogna smascherare e Freud ben si identificava in un distruttore di illusioni. L'uomo ha proiettato delle qualità che gli appartengono, in quanto appartenenti al genere umano, al di fuori di lui; le ha alienate da sé, "rese straniere", così come si può comprendere analizzando l'etimologia della parola tedesca "Entfremdung" (alienazione), che al suo interno contiene il termine "Fremd", che significa proprio "straniero". Inoltre Feuerbach non era critico solo nei confronti della teologia, ma anche verso la filosofia e non dobbiamo stupirci nel sapere che anche Freud aveva con essa un rapporto di amore – odio. Era molto critico ma senz'altro riprese molto del pensiero di alcuni filosofi a lui precedenti.

Peter Gay ci riporta che il fatto che "a Freud piace descrivere la propria carriera medica come un'ampia digressione che partendo da una passione adolescenziale per i più profondi enigmi

[12] Ivi, p.96
[13] Ivi, p.98
[14] Henri F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, op. cit., p.632 [23] P. Gay, *Freud*, op. cit., p.27

filosofici, ritorna alle speculazioni di fondo di un vecchio dopo un lungo e indesiderato esilio tra i dottori"[15]. Anche se spesso disprezza e critica i filosofi e la filosofia, egli perseguirà per tutta la vita le mete filosofiche. Nella lettera a Fliess del primo gennaio 1896 scrive "vedo che, per le vie traverse della medicina, ti stai sforzando di raggiungere il tuo primo obiettivo, la comprensione fisiologica dell'uomo, mentre io nutro segretamente la speranza di arrivare per le stesse vie al mio primo obiettivo, la filosofia. Perché questa fu la mia originaria ambizione, prima di sapere per quale fine fossi al mondo"[16].

9. Una panoramica delle sue fonti

Per capire Freud fino in fondo e riuscire a distinguere ciò che realmente rappresenta una sua innovazione, dobbiamo collocarlo nella cultura e nell'ambiente dell'epoca. Ellenberger, come già abbiamo detto, ritiene che l'origine delle più importanti nozioni della psicoanalisi sia stata data a Freud dalla sua malattia creativa. Indipendentemente dal sapere se ciò sia vero o meno, è incontestabile che le fonti di Freud furono innumerevoli e che molte di esse sono probabilmente ancora ignote. Freud era un uomo di elevata cultura e un accanito lettore.

Tra i primi maestri che ebbe ritroviamo sicuramente i nomi di Brücke, Meynert ed Exner. È dalle loro idee e dall'opera di Fechner, di cui abbiamo già parlato, che Freud trasse gran parte del materiale per la stesura del "Progetto per una psicologia".

Colossale fu poi l'influsso di Breuer, di cui abbiamo già avuto modo di parlare; dobbiamo poi citare il nome di Herbart, la cui psicologia era predominante in Austria ai tempi della giovinezza di Freud: egli aveva già creato una soglia tra il conscio e l'inconscio, distinguendo tra rappresentazioni che lottano per giungere alla coscienza e rappresentazioni che vengono rimosse ma tendono a ritornare o a produrre un effetto indiretto su di essa.

Secondo Ellenberger inoltre, la personalità di Freud può essere paragonata a quella di un romantico. Tale tendenza si può rintracciare nella sua appassionata relazione con Fliess, nelle cene tra amici, nella selezione di alcuni discepoli per difendere la psicoanalisi; era inoltre dotato di una forte curiosità intellettuale e della cosiddetta credibilità, consistente nella capacità di far credere plausibile anche la teoria più improbabile.

Tra i grandi scrittori dichiarava sue fonti Shakespeare, Goethe e Schiller, ma non possiamo trascurare Börne, il quale, in un saggio sull'arte di divenire uno scrittore originale, raccomandava di chiudersi per tre giorni con carta e penna e scrivere tutti i pensieri che venivano alla mente, spontaneità che non può non richiamare il metodo delle libere associazioni di Freud.

Tra le altre fonti letterarie Freud ammirava moltissimo Arthur Schnitzler, ebreo nato a Vienna nel 1862. Dopo essersi laureato in medicina, seguì le orme del padre dedicandosi alla stesura di articoli relativi al campo medico. Col passare del tempo però i suoi interessi si spostarono sempre più sul teatro e sulla letteratura, tanto che intorno al 1890 riunì un gruppo di giovani poeti e drammaturghi austriaci che si diedero il nome di "Giovane Vienna". Il suo pensiero colpì molto Freud; Schnitzler sosteneva che nell'ipnosi e nell'isteria era presente un forte elemento di artificialità; inoltre, come Freud, era molto interessato all'ambito dei sogni.

Come sopra detto, Freud fu molto influenzato dalla filosofia, anche se tentò sempre di criticarla. La sua può considerarsi una sorta di filosofia materialistica, che tenta di smascherare l'illusione della metafisica. È forte in lui la "tendenza demistificante", che ricerca l'inganno per riportare alla luce la verità sottostante. Ciò è sicuramente presente in filosofi quali Schopenhauer, Marx e soprattutto Nietzsche, di cui Freud possedeva l'intera opera, negando però per gran parte della sua vita di averla letta. "Le notevoli concordanze fra la psicoanalisi e la filosofia di Schopenhauer, il quale non solo ha sostenuto il primato dell'affettività e l'importanza preminente della sessualità, ma ha conosciuto addirittura il meccanismo della rimozione, non possono essere ascritte alla mia conoscenza delle sue teorie. Ho letto Schopenhauer molto tardi nella mia vita, e per un lungo periodo di tempo ho evitato

[15] Peter Gay, *Freud*, op. cit., p.108
[16] Freud, *Le origini della psicoanalisi*, op. cit., p.103

di leggere Nietzsche, l'altro filosofo le cui intuizioni e scoperte coincidono spesso, in modo sorprendente, con i risultati faticosamente raggiunti dalla psicoanalisi"[17]. Abbiamo già sostenuto la vicinanza e l'influsso di Brentano sul pensiero freudiano, la cui nozione di intenzionalità è molto vicina a quella di investimento in Freud. Per entrambi la percezione non è un processo passivo, ma "un'attività dotata di energia psichica"[18]. Anche se non si trova tra le fonti più citate di Freud, egli sicuramente lesse Kant e trasse dalla sua filosofia l'importanza della sintesi.

Fondamentale è poi il clima positivista che il nostro autore si trova a respirare. Il positivismo è una corrente di pensiero sviluppatasi in particolar modo nella seconda metà del 1800; il nucleo fondamentale di questo pensiero è ritrovabile nell'idea di voler riportare tutto al linguaggio scientifico; la scienza viene esaltata e vista come lo strumento principale per risolvere tutti i problemi dell'umanità. Essa è la forma di sapere per eccellenza della modernità e deve regolare, non soltanto i rapporti tra soggetto – oggetto ma anche quelli tra soggetti (relazioni umane). Freud vuole infatti annoverare la psicoanalisi tra le scienze; come ogni scienza, essa deve riportare la verità e smascherare ogni illusione.

Tra le altre fonti, non meno importanti, abbiamo i suoi pazienti, Charcot, Janet e tutta la psichiatria dinamica a lui precedente. Con tale espressione indichiamo un indirizzo della psichiatria che, all'inizio del suo percorso, utilizzava l'ipnosi, metodo di cui per un periodo si servì anche Freud, e ebbe particolare attenzione per i casi clinici isterici, punto di partenza delle indagini freudiane. Inoltre essa delineò nel tempo due modelli di psiche, che corrispondono in parte a quelli riportati da Freud:

1) divisione tra conscio e inconscio; è il primo modello che delineerà Freud, inserendo come parte dell'inconscio anche il cosiddetto preconscio.

2) formato da un insieme di sottopersonalità; è quello che Freud delineerà nell' "Io e l'Es" dove distinguerà nella psiche tre istanze psichiche che interagiscono tra loro: Io, Es e Super Io.

In un ultima analisi essa considerava il rapporto medico – paziente come qualcosa di basilare per la terapia, e ciò corrisponde alla traslazione in Freud.

È importante notare, per concludere questa panoramica, che spesso Freud è stato slegato dal contesto a cui apparteneva e molto spesso è stato anche distorto. Egli poté portare il suo grande contributo alla nostra cultura grazie all'ambiente in cui si trovò e agli spunti che prese dai suoi contemporanei e da molti pensatori che erano venuti prima di lui. Come fa notare Ellenberger fu "la rivoluzione radicata nei cambiamenti socioeconomici"[19] a coinvolgere Freud.

[17] Freud, *Autobiografia*, op. cit., p.126 - 127
[18] Henri F. Ellenberger,*La scoperta dell'inconscio*, op. cit., p.623
[19] Ivi, p.631

Introduzione alla logica di Hegel in André Leonard
Franca Sera

Questo paragrafo deve servirci a posizionare la logica nell'insieme delle scienze filosofiche. Compito arduo perché, per far ciò, si deve poter dare una *divisione* (*Einteilung*) generale della filosofia nelle sue diverse branche. E questa divisione presuppone una comprensione del tutto che, per definizione, fa ancora difetto all'inizio dell'esposizione sistematica. Di nessuna filosofia, d'altronde, si può dare una rappresentazione preliminare e generale che sia soddisfacente, perché il contenuto e l'articolazione di questa rappresentazione anticipata non si giustifica, in fin dei conti, che attraverso la genesi sistematica, progressiva e necessaria della stessa esposizione scientifica.
La filosofia è, infatti, la scienza dell'Idea, come vedremo immediatamente, e solo il *tutto* della scienza è la vera *rappresentazione* (*Darstellung*) dell'Idea in se stessa e non soltanto la sua *presentazione* (*Vorstellung*) schematica, atta cioè a soddisfarei bisogni della nostra intuizione o della nostra immaginazione. Pertanto la suddivisione della filosofia in scienze particolari non può essere realmente "concepita" o "compresa" (*begriffen*) - e dunque non soltanto "rappresentata" – che a partire dall'Idea stessa nel suo sviluppo totale. Pertanto, come noi la presentiamo ora, questa divisione non è ancora il prodotto dell'auto-partizione dell'Idea -come sarà invece nei §§244 e376-, ma soltanto un qualcosa di anticipato, una classificazione astratta dei diversi momenti dell'Idea[1]. Quanto al concetto proprio dell'Idea, anch'esso è soltanto anticipato, esattamente come la divisione che ne deriva, perché sarà proprio e solo nel corso della Logica, e precisamente al § 212, che si produrrà il concetto dell'Idea. Da ciò segue che, qualora si voglia offrire una classificazione delle scienze filosofiche e collocarvi all'interno la scienza della logica, si deve necessariamente iniziare con il chiarire questo termine "Idea", "Idea assoluta", per quanto ovviamente sia possibile fare al di fuori di una stretta genesi sistematica.
Per prima cosa, per cogliere la portata speculativa dell'"Idea" hegeliana, ci si può riferire al Νοῦσ di Anassagora o all'Idea platonica o, ancora, al Logos stoico. Si può anche pensare alla terza Idea kantiana, l'Idea teologica della Ragion pura, ma a condizione di notare che, in Hegel, il fossato tra l'Idea noumenale e il fenomeno è livellato al punto che l'Idea, contrariamente a ciò che accade in Kant, è per il filosofo di Stoccarda sovranamente oggettiva ed è anche, come in Cartesio e soprattutto in Spinoza, l'oggetto proprio del Cogito, per quanto esso si espanda alle dimensioni del pensiero puro o dell'intelletto divino. L'Idea è, dunque, l'intelligibilità di ogni cosa, il pensiero che anima tutto e di cui tutto è un riflesso, una partecipazione. È il tutto nella sua intelligibilità. L'Idea, è ogni cosa in quanto forma intelligibile trasparente per il pensiero, ed è questa stessa trasparenza. Essa è l'Εἶδος, l'Ιδέα, la "Visione" nel triplo senso soggettivo, oggettivo e assoluto di ciò che vede, di ciò che è visto e dell'atto stesso del vedere. Per meglio dire, l'Idea, come suggerisce lo stesso Hegel[2], è la Νόησις νοήσεως di Aristotele, il pensiero che si pensa e che, pensandosi, pensa tutto ciò che è pensabile, vale a dire ogni cosa. È ad essa che sono sospesi i cieli e la terra, perché al fondo di ogni cosa c'è il pensiero e fuori di esso (ma non esiste un fuori) tutto il resto (ma non esisteun resto) è "errore, confusione, opinione vana, agitazione, volontà arbitraria e apparenza passeggera: solo l'Idea assoluta è Essere, vita imperitura, verità che si sa essa stessa e ogni verità"[3]. Ora, se anticipiamo i §§che vanno dal 213 al 215 e il §236, vediamo come l'Idea si rivela essere il pensiero puramente e semplicemente identico a se stesso, e ciò, nello stesso tempo, sia in quanto attività che consiste, al fine di essere per sé, nel porre se stessa davanti a sé (*sich gegenüber*) sia, d'altro canto, nel non essere che presso se stessa. In altri termini, l'Idea è prima di tutto un universale, una Totalità dalla quale, in poche parole, non si esce mai. È il Pensiero che, qualunque cosa sia e qualunque cosa pensi, s'afferma e si conferma sempre come Pensiero e così rimane identico a se stesso. L'Idea, colta in quella purezza e in quella astrazione attraverso le quali è pura intelligibilità che si coglie come intelligibilità pura, è l'oggetto della Scienza della *Logica*, che è pertanto la scienza dell'Idea come Logos universale o, come dice

[1]Il carattere superficiale e inadeguato di questa "divisione" sarà sottolineato nel corso stesso della Logica al § 229.
[2] Cfr. 236, Addizione.
[3] L. II, 484a.

Hegel, dell'*Idea in e per sé*, con la duplice sfumatura di astrazione e di purezza ma anche di totalità e di assenza di unilateralità, implicita nell'espressione "in-e-per-sé". Ma, a ben guardare, in questa definizione dell'Idea considerata come il pensare identico a se stesso, c'è ben più della semplice universalità logica del Pensiero. Infatti, come verrà verificato più di una volta in seguito, non c'è in Hegel una vera affermazione se non attraverso la prospettiva della negazione della negazione. Allo stesso modo in cui l'Infinito hegeliano, per esempio, non è nient'altro che la negazione di quel nulla che è il Finito, così l'identità con sé che è il Pensiero, altro non è se non la negazione della sua differenza con sé. Nell'espressione "identico con sé" (e specialmente nella preposizione "con") si trova così descritto un simile *processo* di identificazione con sé: il Pensiero è identico a sé perché differisce da sé e nega questa differenza. La distanza da sé a sé implicata da questa identificazione *con* sé costituisce l'Idea come Natura e, per questo, fonda la *Filosofia della Natura*, che è, nella terminologia hegeliana, la scienza dell'*Idea nel suo essere-altro*, cioè dell'Idea nella sua alterità, nella sua differenza con sé, nel suo allontanamento da sé, nella sua particolarità nel senso etimologico di "partizione", "separazione". Quanto all'atto stesso dell'identificazione con sé proprio del Pensiero, atto implicato dal "sé" dell'espressione "identico con *sé*", quanto cioè al processo di ritorno a sé fuori dalla differenza e dalla coincidenza attiva con sé, esso è, invece, costitutivo dell'Idea come Spirito e fonda la *Filosofia dello Spirito*, vale a dire la scienza dell'*Idea che, dal suo essere-altro, ritorna in sé*. È la scienza dell'Idea non più nella sua universalità logica né nella sua particolarità naturale, ma nella sua singolarità spirituale di atto che dispone sovranamente di sé.
Tali sono dunque, a livello di una rappresentazione anticipatrice, le grandi divisioni della scienza filosofica. Il risultato che ci interessa in primo luogo in questa classificazione è che la Logica può essere definita provvisoriamente come la scienza dell'Idea "in e per sé". Questo modo di vedere ci richiede, però, qualche nota.

§ 18 Nota

Come indicato nel corpo del paragrafo, le differenze fra le diverse scienze filosofiche particolari non sono che determinazioni dell'Idea stessa: esse corrispondono ai differenti momenti dell'Idea. È dunque l'Idea stessa e soltanto l'Idea che si rappresenta (*sich darstellt*) in quei differenti elementi. In effetti l'unica Idea della filosofia si rivela essere il pensiero puramente e semplicemente *identico* con sé (è l'Idea-Logos) e questo, nello stesso tempo, –e qui si trova esplicitato ciò che è contenuto nell'espressione "pensiero identico con *sé*"- come l'attività che consiste, al fine di essere per sé (è l'Idea-Spirito), nel porre se stessa di fronte a sé e, in questo *altro* (è l'Idea-Natura), a non essere che presso di *sé* (è l'Idea logica posta dallo Spirito nella sua identità e nella sua continuità assolute con sé).
Pertanto, il Logos, la Natura e lo Spirito non sono che tre momenti parziali e passeggeri dell'unica Idea assoluta la cui totalità si riflette in ciascuna di queste tre Idee determinate, Idee che, evidentemente, riprendono le Idee del primo Schelling e, oltre Schelling, le tre Idee kantiane della ragione: Dio, il mondo e l'anima (cfr. §15). Da allora, non c'è nella natura qualcosa d'altro dall'Idea che potrebbe essere conosciuto ma unicamente l'Idea – la stessa Idea del Logos -;esclusivamente, nella natura, l'Idea è nella forma del suo essere-altro o, più precisamente, della sua *esteriorizzazione* o della sua *alienazione* (*Entäusserung*)[4]. Ugualmente, nello Spirito, non c'è nient'altro che l'Idea e neppure un'altra Idea che si presenti; è la stessa Idea, ma la stessa Idea *in quanto essente per sé e diveniente in e per sé.* Che significa tutto ciò?
Abbiamo visto che il Logos è l'Idea *in e per sé* e che così la Logica è la scienza dell'Idea *in e per sé*, cioè la scienza dell'Idea pura, della pura intelligibilità nell'astrazione del suo solo pensiero di sé, la

[4] L'*Entaüsserung* è una categoria della psicologia hegeliana che designa il momento in cui il Pensiero pone *all'interno-di-esso-stesso* un'esteriorità nella quale non *si disfa di sé* se non per meglio *accedere a sé.* La Natura è dunque qui considerata come essente, nell'Idea assoluta, il momento in cui l'Idea pone un'alterità radicale nella quale si spossessa della sua purezza e intimità solamente logiche al fine di tornare a sé e di gioire di sé come Spirito.

scienza dell'Idea che non ha ancora né la parzialità di un in sé-naturale, né quella di un per sé-spirituale, ma che dimora nell'imparzialità del suo *in-e-per-sé* logico e così non ha altra parzialità che la sua stessa imparzialità. Il culmine di questa scienza della logica, è, dunque, l'Idea assoluta in quanto Idea logica, vale a dire in quanto Idea che si pensa essa stessa come Idea pura al di fuori del tempo e dello spazio, dell'uomo e della storia. In questo movimento e attuazione di sé si trovano certamente già iscritti in filigrana il momento naturale dell'opposizione di sé a sé e il momento spirituale del ritorno attivo a sé. Invero, in quanto Pensiero che si pensa, esso è, allo stesso tempo, il soggetto (*il Pensiero*), l'oggetto (*si*) e l'avvenimento assoluto (*pensa*) di quest'atto del pensare. Ma nella Logica, questi due altri momenti dell'Idea, il momento naturale e quello spirituale, non sono pensati che, precisamente, nella loro universalità logica, nella loro idealità pura: il primo in quanto oggettività e il secondo in quanto soggettività o concetto dell'Idea assoluta[5]. Il Concetto, l'Oggetto e l'Idea sono di fatto i tre momenti logici dell'Idea assoluta. La Natura e lo Spirito non sono allora nient'altro che l'esistenza reale (*real*), autonoma e, in certo modo, separata di questi due aspetti, soggettivo e oggettivo, dell'Idea assoluta, ai quali si rende così piena giustizia. Come l'Idea logica è l'Idea assoluta esistente liberamente, o meglio allo stato libero, nel suo momento universale di pura intelligibilità che comprende essa stessa *in e per sé*, la Natura è la stessa Idea assoluta che esiste liberamente nel momento particolare e contraddittorio della sua oggettività o del suo *in-sé*, cioè nella coincidenza immediata e statica con sé in cui si aliena la pura mobilità dell'Idea, e lo Spirito è la stessa Idea assoluta che esiste liberamente nel momento singolo del suo *per-sé*, ovvero nella sua attiva liberazione da sé e nel suo ritorno soggettivo a sé grazie alla posizione di sé per sé.
Ciò nondimeno, al culmine del suo sviluppo, lo Spirito, in quanto Spirito assoluto, coglie ancora una volta e in modo nuovo la sua pura intelligibilità ideale attraverso l'arte, la religione e la filosofia e torna così, percorse le vicissitudini della libertà umana e della storia universale, all'apprendimento dell'Idea assoluta nell'in-e-per-sée della sua trasparenza logica a se stessa. È per questo che lo Spirito non è soltanto l'Idea in quanto *essente* per sé, ma anche l'Idea in quanto *diveniente* in e per sé. Ecco che allora il sistema enciclopedico delle scienze filosofiche si chiude con il ritorno al suo punto di partenza, cioè alla scienza della logica come scienza dell'Idea pura in e per sé, con la differenza, tuttavia, che quell'Idea logica che all'inizio non era ancora che la possibilità di ogni cosa, si avvera essere, al termine del cammino, la realtà sostanziale di ogni cosa, la fine ultima nella quale si cancella, a profitto dell'in-e-per-sé dell'Idea logica assolutamente universale, la doppia unilateralità, oggettiva e soggettiva, della Natura (Idea in sé) e dello Spirito finito (Idea essente per sé e diveniente in e per sé).
Il fatto che né il Logos, né la Natura, né lo Spirito siano altra cosa rispetto all'Idea assoluta si traduce nella fluidità e nella continuità del loro passaggio gli uni negli altri. La verità del sistema è, in effetti, l'unica Idea assoluta. Certo, essa non esiste astrattamente al di fuori delle tre sfere del Logos, della Natura e dello Spirito, ma nondimeno essa trascende ognuna di queste come un momento astratto di sé. Questa trascendenza dell'Idea assoluta in rapporto alle tre Idee particolari nelle quali pure si presenta, si manifesta proprio nel passaggio necessario da una sfera all'altra. Sia che si tratti del Logos, della Natura o dello Spirito, tale determinazione, nella quale l'Idea si mostra, è dunque e nello stesso tempo, malgrado l'alterità o la distinzione dell'elemento particolare che essa costituisce, un momento *fluido* (*fliessendes*), ossia un momento transitivo che, man mano che si compie e si totalizza, scorre e passa nel successivo. È per questo che ogni singola scienza (la Logica, la Filosofia della Natura o la Filosofia dello Spirito) non ha per vocazione esclusivamente la conoscenza del suo proprio contenuto(il Logos, la Natura o lo Spirito) come un oggetto che è (*seienden*), ossia come un oggetto marcato dall'immediatezza, l'immobilità e l'identità astratte dell'Essere[6]: invero, essa consiste anche nella conoscenza di come, immediatamente, avvenga in ciascuno di questi contenuti il passaggio a una sfera superiore. La Logica non conosce quindi soltanto il Logos in quanto Logos, ma anche il Logos come passaggio dal Logos alla Natura (§244); analogamente, la Filosofia della Natura non

[5] Cfr. § 162.
[6] Cfr. §§ 84 e 86.

conosce soltanto la Natura in quanto Natura, ma anche la Natura come passaggio dalla Natura allo Spirito (§376) e, ancora, la Filosofia dello Spirito non conosce soltanto lo Spirito in quanto Spirito, ma anche lo Spirito come ritorno dello Spirito assoluto al pensiero puro del suo principio logico originale (§574).
In conseguenza a quanto appena detto, la rappresentazione che suddivide in tre parti distinte la totalità della scienza ha questo di non corretto: che pone le parti o scienze particolari le une giustapposte alle altre, senza indicare la loro fluidità in seno all'unica Idea totale, come cioè se si trattasse soltanto di parti immobili che poggiano sostanzialmente su se stesse, allo stesso modo in cui, in un genere, le specie diverse hanno la loro sostanzialità propria e autosufficiente[7].

§ 19

La Logica è la scienza dell'Idea in e per sé. Abbiamo visto che l'espressione "in e per sé" designa allo stesso tempo l'assenza di unilateralità e, attraverso questa, l'astrazione dell'Idea logica come intelligibilità che comprende se stessa. È questo aspetto d'astrazione che è messo per primo in evidenza quando si dice che la Logica è la scienza dell'*Idea pura*. È la scienza dell'Idea in quanto questa è il Pensiero di sé e soltanto di sé e non la scienza dell'Idea in quanto essa si realizza nelle forme più concrete della Natura e dello Spirito. La "purezza" che qui è in questione ha, pertanto, un significato originariamente privativo, nel senso che la Logica viene a indicare la scienza dell'Idea nell'elemento *astratto* del pensiero o, meglio, del pensare (*des Denkens*): non riguarda che la pura forma della verità in quanto tale, o il pensare del pensare. Tuttavia, se la Logica è sicuramente la scienza dell'Idea pura, cioè dell'Idea che si muove nell'elemento o nell'ambiente *astratto* del pensare come tale, resta il fatto che è l'*Idea* che è presente in questo elemento, che è essa che *ci si mette*, e solo così si dispiega effettivamente in essa la ricchezza del *pensare*. Quindi, per quanto possa apparire vera, la definizione secondo cui la Logica è la scienza del *pensare*, delle sue *determinazioni* e delle sue *leggi* rischia nondimeno di velarne la ricchezza se, in questa definizione, non si presta attenzione che a un solo pensiero il quale, considerato astrattamente in quanto tale, è soltanto l'*elemento* o la *determinazione generale* nella quale è l'Idea in quanto logica. Ma, ripetiamolo, in questo elemento astratto, è l'Idea che si trova e che *si mette*. Questo è vero perché l'Idea logica, sebbene abiti nell'elemento astratto del pensare, rimane comunque e sempre sovranamente concreta. Essa è il pensare, non in quanto pensare formale – come nella logica formale tradizionale – ma in quanto totalità in sviluppo di determinazioni e di leggi proprie che il pensare dà a se stesso dispiegandosi, determinazioni e leggi che esso non ha e che quindi non trova in se stesso come cosa nota, ma che genera lasciando dispiegare in sé la ricchezza in movimento e vitale dell'Idea. Benché sia la *forma* assoluta della verità e anche la *pura* verità, il Logos non è dunque, nonostante la sua astrazione e la sua purezza, una entità puramente e semplicemente formale, sprovvista di contenuto. Non solamente il Logos è la *verità in e per sé* e quindi la *forma* assoluta della verità, ma esso dispiega anche, secondo la totalità del suo sviluppo, la ricchezza di tutte le determinazioni che formano il contenuto del

[7]La rappresentazione della suddivisione in Logica, Filosofia della Natura e Filosofia dello Spirito non ha solo l'inconveniente che abbiamo appena segnalato. Essa comporta anche e soprattutto la parzialità di un ordinamento speculativo unilaterale, quello che va dal Logos alla Natura e dalla Natura allo Spirito. Il Logos appare cioè come il punto di partenza, lo Spirito come il punto di arrivo e la Natura come l'elemento mediatore che assicura la connessione tra i due. Ora, questo è parziale e fazioso perché il Logos non è solamente un punto di partenza, essendo anche ciò che è generato dalla riflessione dello Spirito e ciò che penetra ovunque nel dispiegamento dell'Idea. Lo Spirito, a sua volta, non è soltanto un punto di arrivo poiché esso è anche l'atto che, da sempre, presiede liberamente a questo stesso dispiegarsi e che presuppone la manifestazione assoluta del Logos. Infine, mediare l'uno e l'altro tramite la Natura, cioè per mezzo dell'esteriorità a sé dell'Idea, è in realtà un unirli tramite ciò che è meno unificante, relazionarli per mezzo di ciò che è meno relazionale nell'Idea ed è anche non considerare la Natura che come un elemento mediatore mentre essa è, allo stesso tempo, anche il punto di partenza presupposto dello sforzo spirituale e il termine consistente cui si oppone eternamente l'Idea della filosofia. È per questo motivo che il tutto del sistema è da cogliere, in tutta la sua verità, non solamente secondo la successione Logos-Natura-Spirito, ma anche secondo il doppio scorrere Natura-Spirito-Logos e Spirito-Logos-Natura. Del resto, è proprio con questo problema capitale che Hegel si misura nella sua teoria dei sillogismi della filosofia ai §§ 575-576-577 della sua *Enciclopedia* del 1830.

pensiero e la cui logica speculativa è la scienza sistematica. Se dunque il Logos è astratto in rapporto alle realtà naturali e spirituali di cui è pur sempre essenza intelligibile, esso è nondimeno sovranamente concreto, non solo perché è il fondamento intelligibile di queste realtà, ma anche e soprattutto perché è in se stesso la vita e il movimento del Pensiero che si pensa.
Dovremo tenere bene in mente tutto questo all'inizio della logica propriamente detta, ovvero al § 86. L'Essere puro, che è la prima categoria della logica, vi sarà infatti presentato come "puro pensiero" (*reiner Gedanke*). A questo stadio iniziale è evidentemente la *purezza* o l'astrazione del pensare immediato e originale ad essere sottolineata e non già il fatto che questa immediatezza incoativa sia quella *del pensare*. Per questo Hegel si serve, nel § 86, del termine *Gedanke* ("Pensiero"), che designa il prodotto del pensare -e dunque l'oggetto della logica – in ciò che esso hadi più formale e di più indeterminato[8]. Non sarà che in seguito, nel corso progressivo e soprattutto finale della logica, che si rivelerà la ricchezza concreta di questo pensiero e che il Logos si manifesterà non più soltanto come "puro pensiero" ma anche come totalità pensata e pensante dell'Idea assoluta, come universo concreto del Pensiero che pensa se stesso. A dispetto della sua importanza, la bella Nota di questo § 19 non necessita di un commento dettagliato, pertanto ne abbiamo riportato i passaggi più significativi, secondo il nostro punto di vista, nel commento del corpo del paragrafo.

§ 79

La Logica è la scienza della logica, ossia del Logos o dell'Idea pura in e per sé. Vedremo nel § 83 che, dal punto di vista del contenuto, la logica si divide in tre parti nelle quali si espone la totalità delle determinazioni del pensiero. Ma, in ogni momento della logica, la Logicità stessa ha, secondo la forma, tre lati o aspetti: α) l'aspetto *astratto o rilevante per l'intelletto*(*verständige*); β) l'aspetto *dialettico* o *negativamente-razionale*; γ) l'aspetto *speculativo* o *positivamente-razionale*. Questi tre aspetti della logica saranno studiati nei tre paragrafi seguenti. Prima di iniziare la loro lettura, ci attarderemo però qualche istante sulla Nota del § 79.

§ 79 Nota

I tre lati o aspetti formali della logica non costituiscono tre *parti* nelle quali si suddivide il contenuto totale dell'Idea logica. Sono piuttosto *momenti di completa realtà logica* (*jedes Logisch-Reellen*), cioè di ogni concetto logico e di tutto ciò che è vero in generale. Essendo il primo di questi momenti, il momento dell'intelletto astratto, ovvero quello della separazione delle determinazioni del pensiero - come vedremo tra breve - è possibile, afferma Hegel, porre anche tutti questi tre momenti formali sotto il segno di un tale isolamento astratto e tentare allora di far corrispondere ciascuno di questi momenti a una parte determinata della logica, ma, così facendo, essi non verrebbero più considerati nella loro verità, come cioè aspetti formali onnipresenti, risultando, al contrario, privi del loro significato proprio.
Notiamo infine che l'indicazione qui fornita delle determinazioni formali della Logicità (§§ da 79 a 82), esattamente come quella circa la divisione del contenuto della logica (§ 83),è soltanto anticipata e storica, allo stesso titolo della classificazione delle scienze filosofiche offerta nel § 18. Detto altrimenti, si fa qui soltanto l'inventario (ίστορία) del pensiero senza mostrarne ancora la necessità processuale e immanente.

§80

α) In quanto INTELLETTO astratto, il pensare (o il pensiero) si attiene alle determinazioni isolate e fisse del Logos. Esso poggia sulla determinazione rigida e rigidamente separata, e dunque sul suo carattere differenziato (*Unterschiedenheit*) in rapporto ad altre determinazioni; ed è una tale entità astratta, una tale astrazione delimitata (*beschränktes Abstraktes*) che vale per l'intelletto come avente

[8]È chiaro d'altronde che, nel contesto del § 86, la designazione dell'Essere puro come "puro pensiero" non riguarderà soltanto l'astrazione mediante cui l'Essere puro è puro pensiero *originario* ma ancora e soprattutto, l'astrazione per mezzo della quale, esso è puro pensiero *logico* e non pensiero realizzato nella Natura e nello Spirito finiti. Ci ritorneremo nel commentare lo stesso § 86.

per sé consistenza e quindi come essente per sé. É cosi, per esempio, che nella triade dell'Essere, del Nulla e del Divenire, l'intelletto si aggrappa a ciascuna categoria presa isolatamente, come se avesse una verità in se stessa e per se sola e si sforza di preservarla dalla contaminazione derivante dal rapporto con le altre categorie. Non si dovrebbe, pertanto - malgrado le espressioni hegeliane che ci invitano a farlo – considerare questo "intelletto" da un punto di vista soltanto soggettivo ed esteriore. L'intelletto è, invero, un momento formale del pensiero logico come tale e non soltanto un aspetto della *nostra* riflessione soggettiva. Il pensare logico è dunque esso stesso oggettivamente intelletto, nella misura in cui comincia a dispiegare discorsivamente le determinazioni del pensiero sotto forma di categorie rigide, separate astrattamente le une dalle altre.

§81

β) Il secondo aspetto formale della Logicità è il MOMENTO DIALETTICO o NEGATIVAMENTE-RAZIONALE. È il momento, presente ovunque nella logica, nel quale le determinazioni finite dell'intelletto, cioè le categorie logiche isolate le une dalle altre e astrattamente opposte le une alle altre, si sopprimono da sole, per il loro movimento proprio, e passano nelle loro determinazioni o categorie opposte. É così, per esempio, che il positivo, determinazione finita che l'intelletto mantiene astrattamente in disparte dal negativo, si rinnega esso stesso con il suo movimento immanente e passa nel suo opposto, il negativo.
Questo aspetto della Logicità è chiamato "dialettico" perché in esso è messo in evidenza il momento intermediario o transitivo (διά), quello attraverso il quale il Logos (λόγος) passa da una categoria all'altra e le attraversa tutte. La Nota preciserà ancora il senso propriamente hegeliano di tale vocabolo. Il momento dialettico è chiamato anche "negativamente-razionale" perché nella misura in cui, all'opposto dell'intelletto separatore, la ragione qui si presenta come capacità di cogliere l'unità concreta dei contrari, il suo lavoro comincia negativamente con la dissoluzione delle determinazioni fisse e la loro transizione nei loro opposti.

§81 Nota

1) Se l'intelletto si impadronisce esso stesso del momento dialettico e, separandolo dall'intelletto stesso (primo momento) e dalla ragione (terzo momento), lo considera separatamente per sé, vale a dire come un momento isolato, allora il dialettico (*das Dialektische*) costituisce, soprattutto se lo si applica a concetti scientifici, lo *scetticismo* coltivato nell'Antichità. Diviso dall'intelletto che esso presuppone e dalla ragione positiva nella quale sfocia, il momento dialettico non è più, in effetti, che la negazione astratta di ogni determinazione di pensiero. Lo scetticismo, che contiene così la negazione pura e semplice come risultato del dialettico astratto, è quindi quel momento del pensiero razionale nel quale la dialettica è invocata per contestare ogni posizione chiusa e rimettere in questione il potere abituale del conoscere stesso. Esso richiama, ancora vuota, una conoscenza superiore – e questo è il suo merito – senza però contenerla in modo positivo[9].
2) La dialettica – ed è questa una delle sue accezioni più ricorrenti - è considerata da coloro che la praticano abusivamente alla stregua di un'arte estrinseca e sofistica che, in modo arbitrario, genera confusione nei concetti determinati producendo in essi una semplice *apparenza* di *contraddizioni* tale che, agli occhi del buon senso popolare, non sono affatto queste determinazioni concettuali a essere screditate, ma piuttosto quel certo scetticismo superficiale e soggettivo che si diverte a trastullarsi con presunte contraddizioni. In questo contesto, è dunque l'*apparenza* (ingannatrice) di contraddizioni che appartiene al Niente e non i concetti determinati nei quali la sofistica pretende di scoprire queste contraddizioni e, invece di essere la dialettica, così intesa, a fornire la verità, è piuttosto l'intelletto ad essere nel vero, poiché conserva fermamente i suoi concetti determinati. Inoltre – ed è questo il suo peggior decadimento – spesso la dialettica non è stimata essere nulla più che un sistema soggettivo di bilanciamento: un'altalena di razionalizzazioni sprovviste di qualsiasi

[9] Su questo problema della dialettica si vedano L. I, 6b, 36-39a; L. II, 491b-494. Cfr. anche E. § 239, Nota.

contenuto consistente e costretta, per questo, a dissimulare il proprio vuoto sotto la maschera di uno spirito acuto che genera tali ragionamenti.

Nell'epoca moderna, il grande merito di Kant consiste nell'aver restaurato la dialettica in un senso oggettivo. Kant ha infatti mostrato che certe determinazioni di pensiero sono, per la loro stessa natura, necessariamente contraddittorie e capaci, qualora la ragione le applichi alle cose in sé, di inchiodarci per questo a invincibili illusioni; disgraziatamente egli ne ha tratto però la conclusione che è la Ragion pura che è inferma e impotente e non già queste stesse determinazioni finite. - Nella sua determinazione propria e autentica, la dialettica è piuttosto, contro ogni dialettica soggettiva e contro la dialettica kantiana, la natura propria e vera delle determinazioni dell'intelletto, delle cose e del finito in generale, natura immanente attraverso la quale queste determinazioni, queste cose e il finito in generale sopprimono essi stessi la loro non-verità e passano nel loro contrario al fine di formare, con esso, una unità concreta e vera. La dialettica si coniuga, così, alla riflessione, e tuttavia, al contempo, se ne distingue. La riflessione, difatti, non è nient'altro che un mettere in rapporto, in maniera esteriore ed estrinseca, le determinazioni, le quali rimangono così astrattamente ripiegate su se stesse; essa è cioè, per prima cosa, soltanto il semplice superamento (*Hinausgehen*) della determinazione isolata e una messa in relazione di quest'ultima per mezzo della quale essa è posta in rapporto a un'altra pur essendo mantenuta nel suo isolamento. È così, per esempio, che la riflessione mette in rapporto il positivo con il negativo, senza cioè contestare che il positivo sia in se stesso e per se stesso puramente e semplicemente il positivo[10]. La dialettica, al contrario, è quel superamento *immanente* in cui la natura unilaterale e limitata delle determinazioni finite dell'intelletto si presenta per ciò che essa è, ossia come loro negazione. Ogni determinazione finita e limitata è pertanto, proprio perché finita e limitata, una negazione. L'unilateralità delle determinazioni dell'intelletto e il loro carattere limitato sono dunque ciò che, dall'interno, le nega e le spinge all'annientamento. Tutto ciò che è finito ha così, per propria natura, quella di esibire la negazione attraverso la quale esso è soltanto finito, limitato, determinato e quindi negato; la sua natura propria di finito è, pertanto, di avere una fine, di finire e, infine, di sopprimersi da solo. Così intesa, la dialettica èquel movimento immanente attraverso il quale le determinazioni finite si sopprimono e passano nei loro opposti: il positivo nel negativo, il Finito nell'Infinito, ecc. In quanto assicura il superamento di ogni categoria finita, il dialettico costituisce, allo stesso tempo, l'anima motrice (*die bewegende Seele*) della progressione scientifica e il solo principio attraverso il quale una connessione e una necessità immanenti si introducono nel contenuto della scienza: è infatti solo per mezzo di un superamento esso stesso immanente, e non già mediante una riflessione estrinseca, che una transizione da una determinazione ad un'altra è assicurata; alla dialettica immanente della Cosa stessa corrisponde così la dialettica, pur sempre immanente, dello sviluppo della scienza.

Infine, a livello più generale, è nella dialettica come auto-soppressione e trasgressione immanenti alle determinazioni finite che risiede la vera elevazione, l'elevazione non esteriore, al di sopra del finito. Troppo spesso il pensiero metafisico si è elevato al di sopra del finito in modo arbitrario o esteriore; nella vera dialettica, invece, il finito si eleva da solo, si potrebbe dire, al di sopra di se stesso e passa così alla sua più alta verità.

§82

γ) Lo SPECULATIVO o POSITIVAMENTE RAZIONALE – terzo aspetto formale della Logicità– coglie l'unità delle determinazioni nella loro stessa opposizione, afferra l'affermativo che è contenuto nella loro dissoluzione (*Auflösung*) e il loro passaggio nell'opposto. Come tale, il pensiero in quanto intelletto si attiene alle determinazioni fisse, astrattamente affermative in se stesse. Al contrario, il pensiero dialettico come tale si attiene alla pura mobilità negativa tramite cuiqueste determinazioni si sopprimono e transitano al di là di esse stesse verso i loro opposti. La ragione, infine, in quanto si oppone sia all'intendere astratto sia al puro scetticismo dialettico, arricchisce la stabilità dell'intelletto con la mobilità della dialettica e, reciprocamente, coglie l'unità delle determinazioni (e dunque le

[10] Sulla riflessione si vedano anche §§ 112, Nota e 114 con Nota.

mantiene) nella loro stessa opposizione (cioè nel movimento stesso che le relativizza e le fa passare le une nelle altre); essa dunque non si ferma né all'affermazione astratta dell'intelletto né alla negazione sempre astratta del puro dialettico perché coglie piuttosto l'affermativo che è effettivamente contenuto nella dissoluzione stessa delle determinazioni finite e nel loro passaggio in altra cosa. Per esempio, essa coglie l'unità della Qualità e della Quantità nella Misura e apprende come, in quest'ultima, la Qualità si continui affermativamente passando nel suo contrario, ossia rinnegandosi nella Quantità. La Nota che segue espliciterà questo carattere affermativo o positivo della ragione dialettica.
Per concludere, notiamo soltanto che questo terzo e supremo aspetto formale della logicità è chiamato a giusto titolo lo "speculativo" o il "positivamente-razionale". È chiamato "speculativo" perché, superando le opposizioni finite dell'intelletto, penetra nell'essenza della ragione e di ogni cosa tramite la mistica senza mistero della θεωρία, del pensiero unificante per mezzo del quale gli opposti si riflettono e si fondono gli uni negli altri come in uno specchio (*speculum*) intelligibile. Ed è chiamato "positivamente-razionale" perché in esso la ragione, come unità concreta dei contrari, si manifesta non soltanto negativamente, attraverso la dissoluzione delle determinazioni dell'intelletto e il loro passaggio nei propri opposti, ma anche positivamente attraverso la loro conservazione e la loro affermazione trasfigurate. È pertanto di capitale importanza, notare – e ci torneremo molto spesso – che questa positività della ragione riposa tutta intera sulla sua più originaria e più definitiva negatività. L'affermazione vera, in Hegel, non è, infatti, mai altro che la positività del negativo, la coincidenza con sé del negativo assoluto.

§ 82 Nota

1) Benché sia essenzialmente negativa, la dialettica ha quindi un risultato positivo. E ha questo risultato *positivo* perché ha un *contenuto determinato* o, in altre parole, perché il suo risultato, in verità, non è il *Niente vuoto* e *astratto*, la negazione pura e semplice ma, piuttosto, la negazione di *certe determinazioni* e dunque una negazione determinata e un Niente concreto. Queste determinazioni sono contenute nel risultato –assicurando così la riuscita positiva della dialettica – nella misura in cui questo risultato è un "risultato" che, in quanto tale, in quanto cioè "risulta" dalla negazione di certe determinazioni, non è un *niente immediato* ma un niente mediato da esse e dalla loro negazione e quindi un niente concreto e positivo che le contiene in sé come uno dei momenti costitutivi.
2) In ragione di questo carattere positivo e concreto, e nonostante sia qualcosa di pensato e persino di astratto – poiché si mette nel puro elemento del pensare (§§ 18 e 19) –, il razionale è allo stesso tempo un *concreto*, vale a dire una realtà in cui, come indica l'etimologia (*con-crescere*), si riuniscono e si unificano più determinazioni; il razionale è pensiero speculativo ma pensiero speculativo concreto o complesso e questo perché non è unità semplice e formale, ma unità di determinazioni differenti, così come è stato appena spiegato. Per questo motivo, parlando in modo assoluto, la filosofia – e la stessa scienza della logica – non riguarda semplici astrazioni o pensieri formali, come volgarmente si crede, ma unicamente e, al contrario, pensieri concreti, in movimento e complessi: in breve "concetti" o, meglio ancora, "il Concetto" (*Begriff*), ossia il pensiero in quanto si concepisce da solo e diventa più complesso man mano che si raccoglie, si unifica e si coglie per mezzo di una comprensione totale[11].
3) Nella logica speculativa, così come sarà qui sviluppata, è contenuta interamente e può anche essere costituita staccandola dalla prima, la logica scolastica classica, ovvero la semplice *logica dell'intelletto*. A questo scopo è infatti sufficiente mettere in disparte tutto ciò che la logica speculativa contiene di dialettico e di razionale per conservarne soltanto la forma dell'intendere. Ciò che resta, allora, non è che un inventario di entità logiche rigide e disparate, inventario di cui si alimenta la logica usuale e che assomiglia a una sorta di "istoria" (*Historiae*) in cui tutte le

[11]Parlando di "concezione", "raccolta" e di "inclusione" vogliamo rendere rispettivamente le diverse sfumature del latino *conceptus* (*concipere* e *con-capere*) e del tedesco *Begriff* (*begreifen*).

determinazioni del pensiero sono tenute insieme arbitrariamente e superficialmente, in un modo tale che, nella loro finitezza, esse valgono abusivamente come qualcosa d'infinito, d'assoluto e d'immutabile[12].
Aggiungiamo, infine, che nel corso del commento stesso non tematizzeremo più che assai raramente questi tre aspetti formali della logica: il momento dell'intelletto, il momento dialettico e il momento speculativo. Dal momento che essi riguardano il metodo dell'Idea logica, essi saranno cioè costantemente esercitati ma mai esplicitamente assunti a oggetto di riflessione. Essi non riappariranno in modo tematico che al termine della Logica, quando l'Idea assoluta penserà il proprio metodo (§§ da 238 a 242). Ritroveremo allora, sotto la forma del cominciamento, della progressione e della fine del metodo, i tre aspetti formali della Logicità che abbiamo qui anticipato per i bisogni della rappresentazione.

§83

L'ultimo paragrafo di questa introduzione è anch'esso un paragrafo di anticipazione che mira a consentire al lettore di rappresentarsi il corso totale della Logica, fornendogli altresì una divisione del suo contenuto.
La Logica si divide in tre parti:

- *La dottrina dell'Essere*
- *La dottrina dell'Essenza*
- *La dottrina del Concetto e dell'Idea*

L'oggetto della Logica è il Pensiero (*Gedanke*) in quanto prodotto del puro Pensare (*Denken*). Essa è la scienza dei puri pensieri, dell'Idea *in e per sé* (§§18 e 19). La Logica è così la dottrina del Pensiero. Dal momento in cui la Logica si divide in dottrina dell'Essere, dell'Essenza e del Concetto (e dell'Idea), essa si scompone contemporaneamente nella dottrina del Pensiero:

I. Nella sua *immediatezza*, - il *concetto in sé*: l'Essere
II. Nella sua *riflessione* e nella sua *mediazione*, -*l'essere per sé* e l'*apparenza* del Concetto: l'Essenza (e il fenomeno)
III. Nel suo *essere-ritornato-in-se-stesso* e nel suo *essere-presso-di-sé sviluppato*, - il concetto *in* e *per sé*: il Concetto e l'Idea.

Riprendiamo, di seguito, ognuno di questi punti il cui contenuto, lo ricordiamo, non sarà dimostrato che nel corso della Logica e la cui concatenazione formale sarà tematizzata un'ultima volta al termine della Logica stessa negli importanti paragrafi dedicati al metodo speculativo (§§ da 238 a 242).

I. La prima parte della Logica – la dottrina dell'*Essere* – tratta del pensiero nella sua *immediatezza*, cioè del pensiero nella indistinzione, indifferenziazione e indeterminatezza proprie del suo coincidere originale con sé. Parlando in questo modo, descriviamo il *luogo* o l'*elemento* del pensiero: si tratta del pensiero nella sua immediatezza originaria. Ma, anche in questo luogo formale, il pensiero rimane il Logos che si concepisce, si sviluppa e si coglie; rimane il *Concetto* come noi lo abbiamo provvisoriamente definito al §82, Nota 2. Per questo, sul piano del contenuto propriamente detto, la dottrina dell'Essere non è soltanto, dal punto di vista formale, la dottrina del Pensiero nella sua immediatezza, ma anche, e più precisamente, la dottrina del *Concetto in sé*, vale a dire del Concetto quale resta racchiuso nella sua identità primitiva e astratta con sé, senza mediazione espressa ad altro da sé, come anche senza ritorno esplicito a sé.

[12]"Istoria" (*Historie* e non *Geschichte*) è preso qui nel senso di una recita esteriore in cui gli avvenimenti sono semplicemente giustapposti e, contemporaneamente, in quello di un inventario empirico, come quando si parla, ad esempio, dell'"istoria" degli insetti o degli animali invertebrati ecc.

II. La seconda parte della Logica – la dottrina dell'*Essenza* - tratta in modo formale del pensiero nella sua riflessione e mediazione, cioè del pensiero nel movimento con cui, uscendo dalla sua primaria immediatezza, esso torna poi su di sé e si riflette proprio perché si media con l'altro da sé. Questo momento è di natura intermedia tra quello dell'Essere e quello del Concetto propriamente detto. Esso sarà dunque marcato da una essenziale dualità, così come sarà tematizzato alla fine della Logica, al §239, dove sarà mostrato che il momento intermedio della progressione tra l'inizio e la fine è quello della relazione tra termini differenziati. Così, fuoriuscendo dalla sua immediatezza e prima di essere ritornato pienamente in se stesso, il pensiero comincia a riflettersi in se stesso, ma lo fa restando vincolato all'immediatezza dalla quale pur si distacca. In tal modo, esso si trova nel momento distorto della sua riflessione (in sé) e della sua mediazione (attraverso il termine immediato dal quale si distanzia)[13]. Questa duplicità si ritrova nel secondo membro di questo secondo punto, nel quale si dice che la dottrina dell'Essenza, cioè la dottrina del pensiero nella sua riflessione e nella sua mediazione, è, sul piano del contenuto propriamente detto, la dottrina dell'*Essere-per-sé* e dell'*apparenza* del concetto. In quanto riflettentesi in sé, il Concetto esce, in effetti, dal suo essere immediato, ritorna su se stesso, diviene Essere-per-sé a titolo di essenza autonoma fondatrice di ogni esistenza immediata. In modo preciso però, essonon è che *Essere*-per-sé, ancora troppo immediato, e non un assoluto per sé[14], come il Concetto propriamente detto. Per questo motivo esso perdura come relativo a quel resto dell'Essere immediato dal quale pur si diparte e che coincide con l'apparenza, nella quale la mediazione è ancora solo esteriore. Così la seconda sfera del Logos, quella del pensiero nella sua riflessione *e* nella sua mediazione, quella dell'Essere-per-sé infinito del Concetto *e* della sua apparenza finita, viene ad essere la sfera nella quale l'Essenza, a dispetto della sua infinità nascente o piuttosto a causa della sua infinità soltanto sorgente, rimane legata in modo imperfetto all'apparenza e all'esistenza fenomenale nella quale media in modo finito la sua riflessione-in-sé, senza cioè uguagliarla ancora all'assoluto per-sé del Concetto propriamente detto.

III. La terza parte della Logica – la dottrina del *Concetto* e dell'*Idea* - tratta, sul piano formale, del pensiero nel suo *Essere-ritornato-in-sé* e del suo *Essere-in-sé-sviluppato*, cioè del pensiero che non è più soltanto nel movimento del suo riflettersi-in-sé ma che è ritornato in sé e coniuga in tal modo l'Essere-in-sé del primo momento con la riflessività del secondo. Sul piano del contenuto propriamente detto – passiamo subito direttamente al secondo termine della definizione – questa dottrina del pensiero nel suo Essere-ritornato-in-sé è anche la dottrina del Concetto propriamente detto o del Concetto *per sé* e assolutamente per sé. Ormai, è assolutamente per sé che il Concetto si sviluppa e non più, come Essenza, in relazione all'alterità ribelle della sua apparenza finita. Ma, nel suo libero per-sé, esso si *sviluppa* in modo preciso, affinché il pensiero si trovi, dal punto di vista formale, nel momento del suo *Essere-in-sé*, certo, ma anche nel suo Essere-in-sé *sviluppato* – e torniamo al primo membro della definizione. Considerandola sotto l'aspetto dello sviluppo concreto dell'Essere-in-sé del pensiero, la dottrina logica è, sul piano del contenuto propriamente detto – e così torniamo di nuovo al secondo membro della definizione – la dottrina del Concetto *in* e *per sé*, vale a dire del Concetto che, sviluppandosi, si dona, partendo dal suo libero per sé, la consistenza di un oggettivo in-sé. L'in-sé che è qui in questione non corrisponde dunque più a quello del Concetto immediato originario o dell'Essere, ma a quello nel quale il Concetto si determina prima di diventare Idea, cioè soggetto-oggetto[15]. Conseguentemente, la dualità di questo

[13]La riflessione è sempre e congiuntamente riflessione-in-sé e riflessione-nell'altro. Questa congiunzione è stata peraltro già suggerita al § 81, Nota 2, a proposito della riflessione esteriore dell'intelletto. Qui è detto che tale riflessione sorpassa la determinazione isolata e la mette in relazione con delle altre (riflessione-nell'altro) ma, nello stesso tempo, la lascia valere astrattamente per se stessa (riflessione-in-sé). In questa sede, tuttavia, il contesto ci invita a comprendere il termine "riflessione" nel senso preponderante di "riflessione-*in-sé*" e a riservare al termine "mediazione" l'idea di una "riflessione-*nell'altro*". Questa è nondimeno l'ipotesi di lettura che noi proponiamo.

[14] L'inizio del § 112 insisterà su questa restrizione.

[15] Cfr. § 162 e § 195 in cui l'Oggetto è presentato come il Concetto solamente in sé nella misura in cui non è ancora scopo e Idea. L'Essere è dunque l'in-sé immediato originario del Concetto, mentre l'Oggetto è l'in-sé immediato finale nel quale si determina liberamente il Concetto per sé.

terzo punto della divisione del Logos non riguarda più, come nel secondo, la sua funzione mediatrice, quanto piuttosto il fatto che Hegel ha voluto qui definire contemporaneamente il Concetto propriamente detto e l'Idea. Il Concetto propriamente detto è il Concetto *per sé* o soggettivo, quello che corrisponde al pensiero nel suo Essere-ritornato-in-se-stesso e nel suo Essere-in-sé. Il Concetto *in sé* (nel senso or ora indicato) è il Concetto oggettivo o l'oggetto che corrisponde allo sviluppo dell'Essere-in-sé soggettivo del pensiero. Quanto all'Idea, essa è il soggetto-oggetto o il Concetto che è, allo stesso tempo, per sé e in sé; essa è il concetto *in e per sé* e corrisponde al pensiero nel suo Essere-ritornato-in-se-stesso e nel suo Essere-in-sé sviluppato.
Dopo questa divisione generale, possiamo infine cominciare il commento della Logica propriamente detta, muovendo dalla dottrina dell'Essere. Questa non inizia, tuttavia, che a partire dal § 86. Infatti, i §§ 84 e 85 costituiscono ancora una sorta di introduzione nella quale Hegel precisa anticipatamente lo statuto logico della sfera dell'Essere (§84) e sviluppa la portata metafisica delle categorie in generale (§85).

Menschwerdung (incarnazione) ovvero *dell'essenza divina nel concetto del Dio cristiano in Hegel*

Massimiliano Polselli

L'*incarnazione (Menschwerdung)* dell'essenza divina, comincia nella figura della scultura con la statua" che annulla la distanza presente nella religione naturale che intercorreva tra Dio e l'uomo, assimilando esso stesso le fattezze di Dio. Nella statua dimora la stessa divinità, che però è Altro ad un livello di senso interiore rispetto al senso esteriore attivato dall'artista stesso nel l'operare tale forma. L'artefice non *trapassa* nella statua. "Nella Commedia invece l'attore non è s-progettato da ciò che crea ma è egli stesso il prodotto attuato.

Cosicché il personaggio comico domina l'oggetto, come se egli stesso fosse Dio, mostrando di fatto, in termini *attoriali e per/ormanti*, la dimostrazione di un'avvenuta de-divinizzazione del dio di fronte ad un pubblico di astanti o spettatori. È l'atto dell'attore orante e agente che fa "esistere" gli dei. Ogni principio, ogni fondamento affonda o dilegua nella propria iità e l'Assoluto da Sostanza è rabbassato *(ist heruntergesunken)* a predicato del Soggetto ed ogni contenuto avente valore è ormai risolto nel Sé; mentre il Sé, che costituiva l'accidentalità *(das Selbst die Akzidentalitàt vrar*) presso la Sostanza, ora è a sua volta Sostanza stessa, in sostituzione della prima Sostanza.

Da questo momento in poi Hegel ci invita a s-chiarire diversi momenti logico-teoretici sulla morte di Dio, a partire dalla Commedia. L'azione demolitoria, *die Vernichtiing,* l'annientamento di ogni Altro ente o Entità che la *coscienza frivola* viene ad attuare-negando, volge ad una prima considerazione.

Intanto la proposizione che esprime tale risultato, cioè quello della presunta morte di Dio, è attuata in modo frivolo o con leggerezza *(mit dem Leichtsinn)* questa espressione non è spiegata solo dal fatto che la coscienza comica è realmente tale indossando una maschera e parodiando le debolezze, i limiti caratteriali e psicologici delle presunte divinità, ma perché tale azione in realtà, che ha poi come fine appunto solo *ironico* o *estetizzante* della presa d'atto che Dio muore, non avviene come vero "travaglio del negativo", non abbiamo ancora una storica, reale "via crucis" dello Spirito, ma la spoliazione, la deiezione di Dio avviene così per gioco o per recita *(spielen).* La coscienza come presunta autocoscienza, non ha "preso su di sé la fatica del concetto".

Ma la pianta dalla quale nascerà il Cristo e con esso la concezione *moderna* della morte di Dio, mantiene e conserverà una contraddizione, che lo Spirito porterà fino alle sue estreme conseguenze: il Sé comico-Dio, è ateo, non solo perché ovviamente *ex ante* rispetto alla nascita del Cristo, ma perché soprattutto non riconosce più alcuna divinità dinanzi a Sé, poiché è egli stesso la Sostanza. Ciò perché proprio nell'atto di assoluta negazione di ogni altro-da-sé. *Egli* toglie la reale e "scientifica" possibilità di una determinazione di un Dio compreso, cioè dell'Autocoscienza come Sapere Assoluto, in quanto che impedisce alla coscienza di "lavorare" per divenire Reale Autocoscienza. L'ossimoro potrebbe altresì esser detto in questa maniera: proprio perché Dio è morto (nella Commedia), *esso vive*! Proprio perché il Dio di tutti i Cieli vive, la vera Autocoscienza ancora muore. Se dunque accettiamo l'impossibilità di dare avvio al processo di liberazione e di emancipazione della Coscienza, pensandola già come *immediatamente* depositaria della Verità, allora la morte di Dio, che

proprio tale Coscienza attua, risulta inversamente proporzionale al suo risultato: ossia, di nuovo, proprio perché se la vera Sostanza è l'autocoscienza e se non esiste più nulla dinanzi alla coscienza affinché essa possa, grazie all'Altro, all'ente, al Qualcosa in tutte le sue forme, divenire Autocoscienza liberissima, allora la morte di Dio che ha un esito soltanto di totale svuotamento di ogni essere o esserci, sigilla, la vita di Dio: ossia nutre la impossibilità della *scientifica* comprensione e della *logica-ontologica mediazione essenza* di ogni aldilà e di ogni tipo di metafisica futura. Cosicché la "scientifica Morte di Dio" deve attuarsi seriamente e storicamente prima *(Vita e passione del Cristo),* logicamente poi *(Coscienza infelice, Anima bella, Autocoscienza giudicante e agente)* e sul piano Scientifico (ma ancora fenomenologico) prima con l'autoriconoscimento delle Autocoscienze e del Sapere Assoluto poi. Ed infine nella Logica (dottrina dell'Essere e dell'Essenza) con la comprensione della categoria di Dio come pensiero che pensa se stesso. Infine lo spirito verrà appunto a configurarsi dopo la Commedia greca, da assoluta soggettività a assoluta oggettività. Ossia il Sé diventa predicato e la Sostanza soggetto. Oppure il Sé diventa soggetto della sostanza, non essendo più vuoto, più frivolo, poiché è il Soggetto di una Sostanza. Con le esperienze storiche il Sé comico si riempie ed acquista serietà anche tragica, ovvero col sacrificio del Cristo. Certo si potrebbe pensare di tornare così allo *status quo* della Religione Naturale che predicava l'Assoluta oggettività dell'Essenza; ma così non accade, poiché il movimento d'alienazione non avviene verso una Sostanza che è totalmente altro dall'individuo-soggetto, ma che appartiene all'individuo stesso. Nel processo d'alienazione, f Io non si dimentica nella Sostanza ma si autoaccompagna nel momento in cui si aliena nella Sostanza: *la divinità è in noi.*

La morte di Dio vede *tre destini incrociati,* su quattro piani diversi: Coscienza comica, Coscienza infelice, il Cristo, Autocoscienza. Della coscienza comica è stato già detto quanto sopra.

Per la coscienza infelice il riferimento alla morte di Dio è espresso da Hegel nel capoverso 8, nel quale vi si legge che essa è *la perdita proprio di questo sapere di sé, della sostanza così come del Sé: è il dolore che si esprime nella dura parola: Dio è morto.* È l'opposto della coscienza comica. Non solo perché la sua genesi è strutturata nell'ambito della *bildung* riflessiva dello Spirito: per cui la coscienza infelice è il risultato di un'idea.

L'universalità, nella quale sola risiede una verità astratta; nozione questa di derivazione stoica, ma orinata anche dalla negazione di tutto ciò che *È,* con riferimento alla tradizione scettica, il cui esito pone una *stessila* o *medesimezza* del Sé, come certezza del Sé, allorquando lo scettico negando tutto ciò che è e quindi affermandolo come *essere nullo,* lo fa essere. Inoltre ponendo il proprio Sé come assolutamente negativo-negante si autoafferma. In tal senso il risultato è quello di un tragico destino in quanto l'universale in lei non è per lei ma in sé e dall'altro lato il particolare non è per sé ma in sé. In termini storici la coscienza infelice è riferibile alla coscienza ebraica poiché tende ad avvicinarsi al Dio dismettendo la propria soggettività. Questo le procura una tragica esistenza perché è cosciente che per unirsi a Dio deve rinnegare la propria corporeità e tuttavia è cosciente altresì che togliendo la propria corporeità non raggiungerà *mai* allo stesso modo *Dio.* Anche in tal senso l'impossibilità a divenire Autocoscienza è resa, non solo dal fatto di enti fi care e pietrificare l'idea di Dio come assolutamente in trasmutabile rispetto alla propria trasmutabilità e caducità del suo lo, e quindi irreprensibile non solo per l'intelletto ma anche

per il negativo in quanto tale (n.d.a.: Dio così è vuoto, senza vita, *morta spoglia*), ma anche perché l'Io della coscienza infelice, attua, come figura "anoressica", un vero e proprio "aneurisma" (n.d.a.) o "collasso" (n.d.a.) dell'Io. E dunque essa non vivrà mai veramente o storicamente (infatti non è la coscienza cristiana!) appieno l'istante della sua morte, ma la presagirà soltanto, come limite. Cosicché la sua prossimità o angoscia della morte e per la morte *è solo sentita* e *non agita.*

Anche qui dunque si ha una sorta di *morte di Dio* non autenticamente razionale, ma solo *psico-fonica.* Se la coscienza comica rappresenta il lato della morte di Dio in termini estetizzanti-performanti, qui il piano dell'espressione "Dio è morto" è fideistico o psicologistico.

Ancora non si è difronte al tribunale storico dello Spirito.

Ma ecco il *terzo elemento,* come momento, storico, della *vera* morte di Dio. Si è così giunti all'avvento del Cristo, Figlio di Dio e della successiva visione pentecostale e cristianificatrice del mondo in quanto comunità cristiana.

Ma è fondamentale ricordare che proprio la kenosi cristologica non designerà il semplice toglimento di una "rappresentazione" inadeguata del divino, bensì proprio di Dio in quanto Essere diverso e distinto dall'uomo. E che quindi l'abbassamento di Dio (*Menschwerdung di Cristo),* significa di per sé, ancora prima della morte, la negazione del Padre, del Dio trascendente il mondo. Dunque kenosis di Dio in un Altro (Cristo), ma questo Altro è a sua volta giudicato come *involucro già morto".* Ciò comporterà una morte di Dio solo storicamente accaduta e non anche *Scientifica* o *Concettuale.* È una morte data all'esterno di una vita già fuori da una Sostanza e dunque due volte *estrinseca* a Dio. Motivo questo per il quale su di un piano ancora rappresentativo.

Pur essendo entrati nel terzo elemento *(in dem dritten Elementef* - come momento del ritorno in sé ovvero momento dell'autocoscienza universale - *ali geme innen Selbstbewufitsein* -, lo spirito è la propria comunità - *er ist seme Gemeinde* - in cui vi si trova il senso dello spirito universale. Essa è libera dagli elementi rappresentativi. Parrebbe (la comunità) libera dagli elementi rappresentativi così come l'autocoscienza assoluta è effettivamente libera dalla *vorsteli ung.* Ma è solo un credere che in essa si renda per-sé (*fur-sich*) ciò che era in-sé, reduplicando in realtà un nuovo Spirito universale ma di nuovo in-sé *(ansieh*). Ossia lo sviluppo - *Entwicklung* - raggiunge un risultato - *Residtat* - ma tale risultato è esteriore o esterno al Sapere Assoluto. Come dallo *"Spirito che in esso (mondo etico) è sol dipartito"*, per cui nasce da un soggetto morto una soggettività come *"involucro già morto".* È la perdita dell'essenza divina nella certezza di sé e della perdita allo stesso tempo di Sé come autocoscienza e anche del Sé (Cristo) come Sostanza: è il dolore che si esprime nella dura parola "Dio è morto " - *Goti gestorben ist Poiché la coscienza non sarà mai veramente autocoscienza, Dio muore, proprio perché Dio vive!*

In tal senso appare che la propria certezza di Sé non ha essenzialità cioè non è in Sé verità, ma è solo coscienza senza verità. E ciò che si ritiene vero ora non lo è più. È perdita del Sé finché la propria certezza deve essere convalidata dalla sostanza dipartita, è il contesto o l'oggettività in cui agire è qualcosa che ha perso senso. Il per-sé è tragicamente separato dall'in-sé (cioè Dio). Così proprio perché Dio è morto (l'autocoscienza che muore) l'uomo teoretico non è più libero neppure in una comunità cristianizzata.

Nel capoverso [81] Hegel intende come morte di Dio dunque, l'incapacità da parte dell'uomo in quanto trasfigurato nell'autocoscienza infelice - *imglùckliche Selbstbewufitsei* - di essere Dio.

Se l'uomo è Dio e Dio stesso è morto, l'uomo non è più libero poiché l'uomo teoretico è colui che è assolutamente libero perché è diventato autocoscienza.

In effetti nel capoverso è chiaro che "l'elemento del rappresentare che inizialmente precedeva è qui dunque posto come tolto ossia è rientrato nel Sé, nel suo concetto, ciò che in quello era solo essente è divenuto soggetto ". Ovvero sul piano dello schema concettuale questa verità per cui lo spirito è presso di noi è apparente. Poiché prima di una qualche rappresentazione dell'Assoluto c'è l'idea della Sostanza. Questo sapere è dunque la spiritualizzazione con cui la Sostanza si è fatta oggetto, con cui la sua astrazione (Sostanza) e mancanza di vita (Cristo) sono morte in quanto non ancora fattesi realmente autocoscienza. Questo processo -- *Fortgan* -esprime la razionalità del contenuto cioè la verità diventa trasparente, evidente, attraverso il concetto. Ma "questa comunità non è ancor compiuta in questa sua autocoscienza e il suo contenuto è per essa in genere nella forma del rappresentare - *in der Form des Vorstellens* - e anche la spiritualità effettuale della comunità, cioè il suo ritorno del rappresentare, ha tuttavia in lei questa scissione - *Entzwehmg "* - a quel modo che ne era affetto anche l'elemento del puro pensare - *das Element des reinen Denkens* - . Ciò indica che l'uomo della religione vive quel processo del farsi - altro e del tornare in sé ancora una volta fuori del Sé; essendo infatti vissuto nel processo del Cristo. Egli è ancora qualcosa di staccato dalla comunità. La comunità partecipa al processo cristologico ma non è mai veramente proprio quel movimento. L'assimilazione è avvenuta solo nell'eliminazione dell'elemento simbolico o rappresentativo così si rimarrebbe in un *altro* terzo elemento sempre cioè nella rappresentazione dell'Assoluto. Solo in una comunità moderna, post-rivoluzionaria, ci sarà la storica e concettuale - *Begreifendes* - presa di coscienza che la comunità è il Sé in un piano contemporaneamente realizzato dell'Universale e del Particolare, tale comunità religiosa apparentemente razionalizzata non è nella forma della razionalità, in quanto comunità della Chiesa che comunque ha bisogno di un soccorso trascendentale:

Ma passato e lontananza sono soltanto la forma incompleta di come la guisa immediata è mediata o posta universalmente; questa è immersa nell'elemento del pensare solo superficialmente: è conservata quivi come guisa sensibile e non vieti posta a far uno con la natura del pensare stesso. Esso è innalzato soltanto a rappresentazione, perché tale è il collegamento sintetico della immediatezza sensibile e della sua universalità o del pensare. (...) Essa non è ancora l'autocoscienza di lui svoltasi a suo concetto come concetto; la mediazione è ancora

incompleta.

A Tubinga l'ottimismo illuministico di Hegel ed il pensiero millenaristico di Hölderlin. colorato da toni pietistici, si sono combinati con la rivendicazione kantiana dell'autonomia in vista di un progetto educativo nazionale, che avrebbe dovuto aiutare a preparare ideologicamente una rivoluzione politica in Germania (secondo il modello francese), rivoluzione ritenuta allora necessaria; attraverso una nuova mitologia si sarebbe dovuto creare una nuova religione popolare, si sarebbe edificato il "Regno di Dio" già qui sulla terra ed eliminato una volta per tutte l'alleanza, ritenuta fatale, tra l'ortodossia

cristiana ed il dispotismo politico. Il grande obiettivo era una sociatà libera, senza più signori e servi: l'ostacolo più significativo che ne impediva la realizzazione, e cioè l'idea di un Dio trascendentale e sovrano doveva cadere per primo. Il postulato che l'uomo " debba essere libero " e che per giungere a questo sia necessario ristabilire l'unità originaria tra dio e l'uomo, questo spinozismo rivoluzionario, non subisce modificazioni essenziali in Hölderlin e Hegel fino al 1798-99.

La comunità non è mai veramente universale. Per il concetto - *Begriff* - lo Spirito comunitario di una società cristianizzata è realmente universale?: "in-sé (per noi) la comunità è bensì riconciliata con l'essenza (...), ma per l'autocoscienza questa presenziai ita immediata non ha ancora figura di Spirito (...) ma esprime un in-sé che non è realizzato o che non è ancor divenuto assoluto esser-per-sé. Ma il dato ermeneutico più rilevante è dato dalla rilettura del capoverso:

Lo spirito che è espresso nell'elemento del puro pensare, consiste esso medesimo nell'essere essenzialmente non soltanto entro di lui, ma nell'essere spirito effettuale, perché nel suo concetto c'è anche l'esser-altro, cioè il togliere del concetto puro e solamente pensato.

Il puro pensare infatti nel linguaggio hegeliano è il linguaggio astratto; nel senso che non si è alienato nella rappresentazione, (anche se è preceduto dalla rappresentazione stessa del Cristo in questo caso); infatti aveva già scritto Hegel:(...) il rapporto dell'essenza eterna verso il suo esser-per-sé è quello immediatamente semplice del puro pensare; in questo semplice intuire se stesso entro l'Altro, l'esser-altro non è dunque posto come tale; è la differenza a quel modo che nel puro pensare essa immediatamente non è differenza alcuna

Mostrando che pure la generazione e la processione della Trinità nella sua purezza, ossia la generazione del Figlio e la processione nello Spirito è verosimilmente un "movimento fisso" nell'essenza divina stessa, come tale sarebbe un'anticipazione del processo realizzato annunciato da Hegel solo come processo formale nella Sostanza stessa.

Il movimento tripartito del Padre che si fa Figlio e torna poi in sé e per sé (Spirito Santo) è solo un processo di un Intiero, ma astratto, anche se prefigura il Vero Intiero, ed è un intiero assolutamente formale, tanto che lo si può indicare in modo rappresentativo con i numeri indifferenti allo Spirito stesso:

(...) e se questi vengono numerati, sarebbe espresso (lo Spirito) come uno e quaterna o come quaternità, o, poiché la molteplicità si separa ancora in due parti, quella rimasta buona e quella divenuta cattiva, si esprimerebbe addirittura come uno e quino o come quinità

Così nella religione rivelata lo Spirito, ritornato in se stesso è però ancora affetto dalla negatività del mero rappresentare, che non è dunque ancora il concetto semplice e assoluto.

Il Dio che muore e risorge non è ancora trasvalutato: l'Assoluto è pur sempre rivelato alla coscienza da un *estraneo:*

Una forma come quella del decadere o come quella del Figlio, appartenente solo alla rappresentazione e non al concetto, rovescia del resto essa stessa i momenti del concetto e li abbassa introducendoli nel rappresentare, o innalza il rappresentare nel regno del pensiero.

Platone e il sogno

Pasquale Amato

> *... nessuno che sia nel possesso della ragione raggiunge una divinazione ispirata e verace, ma o quando nel sonno è impedita la facoltà dell'intelletto, o quando ha perduto la ragione per malattia o per qualche furore divino. Ma è dell'uomo sennato il ricordare e considerare le cose dette in sogno o nella veglia dalla natura divinatrice e ispirata, e il discernere col ragionamento tutte le immagini vedute, ricercando come e a chi annunzino un male o un bene futuro o passato o presente.* (Platone, *Timeo*)

Nel VI sec. a.C., a Mileto, si compie quello che Vernant definisce il «miracolo greco»: in una cultura il cui riferimento fondamentale è il mito, religioso e letterario, si determina un'apertura, un passaggio che introduce in una dimensione nuova, quella della razionalità. "Il pensiero razionale ha uno stato civile; se ne conosce la data e il luogo di nascita: è nel VI secolo prima della nostra era, nelle città greche dell'Asia Minore, che sorge una forma di riflessione nuova, interamente positiva, sulla natura. Burnet [...] nota: «i filosofi ionici hanno aperto la via che la scienza, poi, non ha avuto da far altro che seguire»" (J.P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, p. 249).

Il processo di razionalizzazione ha avuto il primo impulso: si cerca di darsi ragione delle cose. L'indagine si concentra sulla *physis*, sulla natura, ne ipotizza il principio, l'*archè*; si tenta una lettura smitizzante del mito; si affronta l'insicurezza esistenziale spostando l'angolo visuale, facendo scendere gli dèi dall'Olimpo, facendoli diventare, come dice Jaeger, «dèi particolari, dèi dell'istante», dèi del quotidiano. Ma il pensiero è ormai avviato: il *logos* si evolve, prende forza. Si concettualizza il divenire, il finito, l'infinito, si approfondisce l'aspetto aritmo-geometrico della realtà, si definisce l'universo come armonia del numero. Dal piano cosmologico il pensiero si sposta su quello ontologico: ci si comincia a chiedere cosa significhi qual è la verità dell'*essere*, in che relazione siano essere e pensare. L'uomo finora considerato parte del tutto, cosa tra le cose, si pone finalmente in una dimensione individuale, in un rapporto «io e mondo»: il pensiero lo distingue, lo pone in primo piano, lo stacca dal resto delle cose. È dell'uomo l'esigenza del conoscere, la potenza del conoscere. E dunque: la conoscenza sta nel pensare o nel percepire, nella *àisthesis* o nel

noèin, nella conoscenza sensibile, che è *doxa*, o nella conoscenza intelligibile? E l'anima, la *psyche*, in che rapporto è con il corpo: ne subisce e ne soffre i confini, o il corpo è per l'anima uno strumento sensibile, che le permette di relazionarsi con le cose? E il divino, il *teòs*, come e dove va collocato? E quale impulso ha avviato il divenire; e a cosa tende, quale scopo ultimo persegue?

"La nascita della filosofia appare [...] solidale di due grandi trasformazioni mentali: di un pensiero positivo, che esclude ogni forma di soprannaturale e rifiuta l'assimilazione implicita, stabilita dal mito, fra fenomeni fisici ed agenti divini; e di un pensiero astratto, che spoglia la realtà di quella potenza di cambiamento che le attribuiva il mito" (J.P. Vernant, *op.cit.*, p. 258).

In questo progressivo delinearsi di un pensiero nuovo, che costituirà le basi della cultura dell'Occidente, anche la riflessione sul sogno assumerà un carattere speculativo teorico, non più leggendo tale fenomeno come evento soprannaturale. Non bisogna dimenticare, nonostante ciò, che per il pensiero antico il sogno "non cessò mai di essere collegato a una dimensione etica e religiosa, come espressione misteriosa di facoltà misteriose insite nell'anima umana" (AA.VV., *Il sogno in Grecia*, Laterza, p. XXVII).

Del Corno afferma che la storia del sogno nel mondo antico è contrassegnata da due tendenze distinte e tuttavia complementari: "la credenza che il sogno possa preannunciare il futuro mediante un'immagine simbolica, la quale richiede dunque un'interpretazione; e d'altro lato il proposito di definire la sua natura e la sua origine (sia pure ancora in via metaforica, e nei limiti della prerogativa più rilevante per la mentalità arcaica, appunto il carattere profetico)" (D. Del Corno, introduzione a Artemidoro, *Il libro dei sogni*, Bompiani, Milano, 1985, p. XII).

Interessante è anche la distinzione che H.J. Rose espone nel suo *Primitive Culture in Greece* e che Dodds cita: "H.J. Rose distingue tre punti di vista pre-scientifici circa il sogno: *a)* «considerare realtà oggettiva la visione di sogno»; *b)* «ritenerla... cosa vista dall'anima, o da una delle anime, mentre si trova temporaneamente fuori del corpo [...]; *c)* «interpretarla mediante un simbolismo più o meno complicato»" (Eric R. Dodds, *Modello onirico e modello culturale*, in AA.VV., *op.cit.*, p. 4).

Volendo, ancora, sintetizzare i contenuti che tipicamente il pensiero greco antico ha elaborato nella sua riflessione sul sogno, Guidorizzi insiste su aspetti "alquanto lontani dalla moderna percezione dei sogni: l'incubazione; la funzione mantica del sogno; i sistemi più

conformi alla cultura greca arcaica, come quella di «doppio», di sogno mitico, di *dream-visitation"* (G. Guidorizzi, in AA.VV., *op.cit.*, p. XXXI).

Ma al di là di quelle che sono le classificazioni di chi ha approfondito questo argomento, è probabilmente necessario abbandonare l'idea di una sistematicità, nel senso di un'evoluzione cronologica della riflessione sul sogno nella Grecia antica, accontentandosi di individuare tipi interpretativi e aspettandosi, nel succedersi dei momenti, di ritrovare letture di notevole rigore razionale, a volte sorprendentemente vicine ad un approccio psicanalitico, affiancate a interpretazioni di tipo soprannaturale. Freud stesso, a proposito dei primi pensatori greci, sostiene che una straordinaria varietà di contenuti e di impressioni che il sogno produceva rendeva difficile la formazione di una valutazione unitaria, mentre causava la classificazione dei sogni in numerosi gruppi e suddivisioni a seconda della loro importanza e verosimiglianza. Naturalmente, la posizione assunta dai singoli filosofi antichi nei riguardi dei sogni era connessa entro certi limiti al loro atteggiamento verso la divinazione in generale" (S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, Newton Compton Italiana, p. 44).

Lo studio della speculazione platonica sul sogno porta alla stessa considerazione di fondo: l'approccio all'onirico in Platone non permette di seguire un filo unitario. Il fenomeno sogno risulta collocabile nella continua problematicità contestuale delle sue opere: ogni volta Platone ci proporrà contesti diversi all'interno dei quali metterà in questione il significato precedentemente affidato al sogno. "Di fatto Platone tenta parecchi approcci senza cercare di ricondurli all'unità di una definizione rigorosa. Perciò occorre riconoscere senz'altro la realtà di una certa incoerenza del pensiero platonico a questo riguardo, se si vuole esaminare a fondo, senza tradirli troppo, gli aspetti e le funzioni che il sogno ricopre all'interno della sua filosofia" (E. Vegleris, *Platone e il sogno della notte*, in AA.VV., *op.cit.*, p. 103).

Eugénie Vegleris ci offre una lettura che individua, nella problematicità della riflessione platonica, diverse modalità di approccio al fenomeno del sogno notturno.

L'approccio descrittivo si esprime nel considerare che l'"essenza del sogno sta nella confusione fra la realtà sensibile e la sua apparenza a causa della somiglianza di questa con quella" (E. Vegleris, *ivi*, p. 105). È importante sottolineare che Platone rivolge la sua attenzione, in questo senso, sia al sogno notturno sia allo stato di veglia, considerando "sogno diurno" la condizione di "chi da sveglio confonde la bellezza in sé con la cosa bella" (E.

Vegleris, *ibidem*), cioè di chi si lascia ingannare dall'esperienza sensibile, dalle apparenze, e perciò non giunge alla conoscenza. "Dunque […] *ònar* […] può denotare l'opinione falsa" o più semplicemente il racconto che deforma la realtà. *Ònar* e *oneiròttein* sono impiegati d'altro canto per indicare l'approccio, ancora confuso e parziale, ad una realtà" (E. Vegleris, *ivi*, p. 103). "Sognare non vuole dire che uno, sia dormendo sia vegliando, crede che un oggetto somigliante a una cosa non è simile, ma identico a ciò cui somiglia?" (*Repubblica*, 476c). Il sogno è dunque, sia di notte sia di giorno, *doxa*, e in quanto tale può portare all'errore, ma può portare anche alla verità. Nel *Teeteto* Platone traccia un netto confine tra sonno e veglia: "E ci rimane a dire dei sogni e delle malattie [...] se ci sono sensazioni fallaci, quelle che si generano nei casi sopra detti sono certamente le più fallaci di tutte" (*Teeteto*, 157e-158a). Ma leggendo dal *Menone* "- Dunque in chi non sa, intorno alle cose che non sa, vi sono opinioni veraci che ad esse si riferiscono? - Sembra. - E ora in lui, come un sogno, sono state suscitate queste opinioni" (*Menone*, 85c) , notiamo un accostamento tra "opinioni veraci" e sogno. E infine, nel *Fedone*: "nella mia vita passata, mi capitò, spesso, di sognare il medesimo sogno, ora sotto una forma ora sotto un'altra, che mi ripeteva sempre la medesima cosa: «Socrate, componi e pratica musica!» […] mi parve opportuno, nel caso che il sogno mi comandasse di fare proprio questa musica nel senso comune del termine, di non disubbidirgli e di farla, perché era più sicuro non andarmene prima di essermi liberato dallo scrupolo, facendo poesie e ubbidendo a quel sogno" (*Fedone*, 60e-61a). E in quest'ultimo passo forse è la chiave: Socrate, il vero filosofo, riesce a leggere i propri sogni fino a capire il messaggio che essi gli offrono.

La Vegleris ci fornisce ulteriori elementi nel porre in parallelo il sogno con le considerazioni platoniche sull'artista. Platone, nella *Repubblica*, considera l'opera d'arte come imitazione della realtà sensibile, e in quanto tale lontana di tre gradi dalle Idee (di cui la realtà sensibile è a sua volta imitazione): l'arte è dunque *doxa*. Ma anche il sogno è imitazione della realtà sensibile, e quindi anche lo stato onirico è uno stato *doxastico*, opinativo.

Opera d'arte e sogno, dunque, costituiscono messaggi che possono portare, solo attraverso la corretta interpretazione, all'essenza ideale di cui sono imitazione.

Eraclito aveva detto: "il mondo di chi è sveglio è comune a tutti gli uomini; ma il mondo di chi sogna è proprio del soggetto", decretando cosi l'egocentricità del sogno.

Platone, che accentua l'individualità del sogno, arriva, nella dimensione psico-fisiologica che la Vegleris individua in due ulteriori tipi di approccio, a conclusioni che potremmo riscontrare vicine ad una visione psicanalitica.

Nel descrivere, nel libro IX della *Repubblica*, l'uomo tiranno, all'interno di un discorso connesso con la definizione di una scala sociale riferibile a una distinzione della personalità naturale degli individui, porta a riconoscere che lo stato della irrazionalità appartiene a tutti: "Ciò che vogliamo constatare invece è che in ciascun individuo esiste una data specie di appetiti, tremenda, selvaggia e contraria alla legge: anche in taluni di noi che passano per persone molto moderate. E questo si rende manifesto appunto nel sonno" (*Repubblica*, 512b). Il bestiale, il ferino, il sensuale, il lussurioso, questi stati abnormi che delineano il momento dell'*alogico* appartengono a tutti noi, perfino al filosofo, anche se questi ha una maggiore padronanza di questo aspetto della personalità grazie alla cura della propria ragione.

E a questa irrazionalità, espressione dell'anima concupiscente, Platone assegna una collocazione fisiologica (il fegato). Nel ricostruire la dimensione del corporeo, in esso colloca le funzioni delle tre anime, assegna loro un luogo proprio, distinguendo un momento pineale (anima razionale), un momento pettorale (anima irascibile), un momento viscerale (anima concupiscente).

La ragione ha comunque il sopravvento sulle altre funzioni, e l'anima concupiscente, l'irrazionalità, non avrebbe altro modo di manifestarsi se non in sogno. "Si potrebbe quasi dire che l'anima concupiscente sogna continuamente, dando al fatto di sognare il senso più vasto di accettazione passiva di immagini confuse" (E. Vegleris, *ivi*, p. 115).

"Posta al di sopra dell'ombelico, l'anima concupiscente si trova separata dalle altre due dalla parete del diaframma" (E. Vegleris, *ibidem*), e "abitando quant'è possibile lontano dall'anima deliberante" (*Timeo*, 70e), quindi non ha rapporti con l'anima razionale. Ma Platone nel *Timeo* afferma che il fegato, luogo dell'irrazionale, viene irraggiato dalle "riflessioni" dell'intelletto e, conseguentemente, nascono quelle immagini oniriche che sono i riflessi della ragione sul desiderio.

Traducendo in termini più attuali, durante la veglia siamo in uno stato di autocontrollo razionale, ma nel sonno l'abbandono ci fa "venir fuori". E quindi, Platone afferma, interpretando il sogno entro nell'individuale, approfondisco la conoscenza della

personalità di un individuo, vado a leggere quegli aspetti dell'alogico che in ognuno sono presenti e che solo in sogno si manifestano.

Dal punto di vista fisiologico, ancora, rifacendosi alla tradizione medica ippocratica, lo stato fisico del corpo (l'aver mangiato troppo o troppo poco, l'essere particolarmente stanchi, l'aver mangiato "sardine salate" come diceva Freud) diventa una fonte di stimoli per l'attività onirica. Quindi, il sogno è lo specchio della psiche e, ancora una volta, Platone riconosce al filosofo quello stato privilegiato che gli permette, attraverso il canale del sogno, di raggiungere le "viscere" della personalità di un individuo.

Nel parlare di "sogno oggettivo" , anche noto come *dream-visitation*, Guidorizzi dice che è "il riflesso di uno schema di pensiero che considerava il sogno e le al tre manifestazioni psichiche (quali la paura o l'ira) fenomeni esogeni all'anima, che intervenivano dall'esterno a perturbarla" (G. Guidorizzi, in AA.VV., *op.cit.*, p. XIII). In questo tipo di sogno una figura onirica, che può essere un dio, uno spettro, un *èidolon* (immagine), comunque "esiste oggettivamente nello spazio ed è indipendente dal sognatore" (E.R. Dodds, in AA.VV., *op.cit.*, p. 5) e viene considerata un veicolo rappresentativo di un messaggio divino.

È chiaro che per Platone l'oggettività così intesa del sogno è ormai superata, né, forse, egli crede effettivamente al carattere soprannaturale, divinatorio del sogno, ma, come per Freud, per Platone un aspetto del sogno è quello di rappresentare un momento collettivo che porta il sociale ad entrare nell'individuo e a manifestarsi, poi, oniricamente. Quindi, se credenza sociale è che il sogno rappresenti il dio che si esprime, i soggetti vivono questo momento. Socrate stesso, nel passo dal *Fedone* già citato (60e-61a), ascolta messaggi divini in sogno, ma anche nell'*Apologia*, dove spiega la sua missione fra gli ateniesi dicendo "quanto a me io affermo: è un dovere che la divinità mi ha prescritto con oracoli, sogni, con ogni mezzo di cui un divino destino abbia mai usato per imporre una cosa a un uomo" (E. Vegleris, *ivi*, nota 40, p. 120).

Ma, in quello che la Vegleris definisce l'*approccio metafisico*, ancor più importante è il riferimento a Socrate che rappresenta, come personificazione della saggezza e della filosofia, quella consapevolezza, quelle facoltà conoscitive particolari che fanno dell'interprete dei sogni, non più un indovino (*mantis*) che in uno stato di inconsapevole abbandono traduce il messaggio onirico, ma un *prophetài*, non un "ciarlatano fuori del

tempio" (Platone si riferisce evidentemente agli indovini dei templi come quello di Asclepio) , ma il filosofo, il profeta, depositario della necessaria consapevolezza.

È ora possibile fare un tentativo di sintesi, cercare un bandolo in questa matassa di modalità platoniche di lettura del sogno.

A tutti gli uomini appartiene il momento *alogico*; a pochi appartiene il momento della *consapevolezza*. Il sogno è una preparazione alla scoperta: la realtà intelligibile è coperta di veli, ogni tanto riusciamo a toglierne uno e la verità, come il sole nel *mito della caverna*, ci acceca. Il sogno è uno degli strumenti attraverso i quali captiamo messaggi che ci indicano, in maniera simbolica, la verità. È il segno di una vitalità che continua nel sonno, è uno stato privilegiato che offre la possibilità di leggere quel mondo dell'intelligibilità presente dentro il sé. Se abbiamo consapevolezza, se abbiamo dominio dei nostri istinti più bassi, possiamo avere la capacità di interpretare questi messaggi, che siano essi soprannaturali, che siano psicologici, che siano fisiologici.

Ma rileggiamo il *Fedone*. In questo dialogo, Platone, ponendo le basi dimostrative dell'immortalità e dell'immaterialità dell'anima in contrapposizione alla transitorietà del corporeo, prepara le argomentazioni che lo porteranno poi, nel *Timeo*, a riconoscere fisiologicamente una corporeità psichicizzata. In più, rinforzando la concezione del processo anamnestico, già descritto nel *Menone*, come processo di verifica e di recupero di quella conoscenza che è dentro di noi, pone le basi per una definizione dell'*ònar* come determinazione psichica che si manifesta attraverso funzioni corporee.

Il sogno, possiamo ora ben dire, è immagine di questa immaterialità di cui l'anima è espressione nel corpo. Il filosofo, che rappresenta il momento logico, la consapevolezza continua, la padronanza conoscitiva, ha il compito privilegiato di interpretare il sogno.

E Socrate, *il* Filosofo, si trova in questo dialogo ad affrontare l'interpretazione di sogni che lo spingono a fare musica ("nella mia vita passata, mi capitò, spesso, di sognare il medesimo sogno, ora sotto una forma ora sotto un'altra, che mi ripeteva sempre la medesima cosa: «Socrate, componi e pratica musica!»" (*Fedone*, 60e-61a)); in un primo momento egli si crede esortato a continuare a fare filosofia ("Musica altissima, la filosofia, orchestrazione di problemi, dubbi, ragionamenti, soluzioni; diversa dalla poesia, musica del popolo, secondo Platone, favola o racconto, che diletta e accende passioni a scapito della verità" (M.F. Sciacca, *Platone*, Marzorati, Vol. I, p. 190, nota 5)), ma poi capisce che la musica a cui deve rivolgersi è la poesia ("mi parve opportuno, nel caso che il sogno mi comandasse

di fare proprio questa musica nel senso comune del termine, di non disubbidirgIi e di farla, perché era più sicuro non andarmene prima di essermi liberato dallo scrupolo, facendo poesie e ubbidendo a quel sogno" (*Fedone*, 60e-61a).

Socrate, il filosofo, interprete privilegiato del sogno, di questo momento di passaggio tra il reale e il non reale, tra la *doxa* e la *alètheia*, tra il corporeo e l'immateriale, ha quella padronanza conoscitiva che gli permette di attraversare quella dimensione di inconsapevolezza e, insieme, di consapevolezza che il sogno rappresenta, ma infine si rende conto che la poesia, in quanto atto creativo, è un necessario momento di sperimentazione di quelle verità che appaiono non vere nel sogno.

Quindi la poesia e il mito, in quanto atti poietici, hanno un'importante funzione per la ricerca della verità: Platone, forse, ci vuole dire che "la filosofia, se vuole comprendere qualcosa delle realtà che sfuggono alla ragione, deve rinunciare al *logos* per ricorrere al *mythos*" (E. Vegleris, *ivi*, p. 113). E opportunamente la Vegleris aggiunge: "si potrebbe affermare che il sogno del saggio è il mito del filosofo" (E. Vegleris, *ibidem*).

Il sogno è dunque, per Platone, atto psichico che porta alla luce ciò che il filosofo intuitivamente sente dentro di sé. Tradotto nell'atto crea ti vo della poesia, esso permette una sperimentazione fattiva, importante e verificabile della verità.

Bibliografia

AA.VV., *Il sogno in Grecia*, Laterza, Bari 1988

ARTEMIDORO, *Il libro dei sogni*, Bompiani, Milano 1985

Sigmund FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, Newton Compton Italiana, Roma 1970

PLATONE, *La Repubblica*, fotocopie del corso

PLATONE, *Teeteto*, fotocopie del corso

PLATONE, *Timeo*, fotocopie del corso

Giovanni REALE, a c. di, *Platone - Menone*, La Scuola, Brescia 1986

Giovanni REALE, a c. di, *Platone - Fedone*, La Scuola, Brescia 1985

Michele Federico SCIACCA, *Platone*, Marzorati, Milano 1967

Jean Pierre VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 1978

Paul Ricœur. Sul sentiero di "*Religione, Ateismo, Fede*"
a partire da una *ateologia*
Pasquale Amato

5

2. IL VOLONTARIO E L'INVOLONTARIO (III)

2.2. DECIDERE, AGIRE, CONSENTIRE (II)

2.2.3. IL CONSENTIMENTO

Ricœur afferma: «Il consentimento è il percorso asintotico della libertà verso la necessità»[1]. Basterebbe questa definizione per darci lo spessore di problematicità del terzo momento delle articolazioni del volontario e dell'involontario: il nodo dell'argomentazione è la necessità; la posta in gioco, un'ardua conciliazione della libertà e della natura.

I precedenti illustri sono noti: gli Stoici, la cui grandezza Ricœur associa proprio alla meditazione sulla necessità per farne un momento della libertà; Martin Heidegger, che in *Sein und Zeit* definisce il suo *dasein* legandolo alla nozione di "situazione", di "mondo".

Ed è il mondo stesso, fondamentalmente, la direttiva del consentimento, come risultante dei tre "fatti" della necessità corporea: il *carattere*, l'*inconscio*, la *vita*.

Il *carattere* è lo stile con il quale il soggetto, singolarmente e irriducibilmente, guarda ai valori, ed è, dunque, il modo individuale della libertà; l'*inconscio* è una sorgente di motivi; la *vita* - è facile capirlo - è indispensabile a qualsiasi volontà («questo cuore i cui battiti ci permettono di volere, fino al giorno in cui ci tradirà»[2]) e in sua assenza nessun valore sarebbe per noi.

Ma il nostro carattere, il nostro inconscio, la nostra vita, sono intrisi delle volontà altrui, della storia degli uomini, dell'ordine della natura; in più, la comprensione dei loro rapporti con la volontà ci conduce al senso del

[1] ivi, p. 342.
[2] ivi, p. 339.

rapporto più ampio tra natura e libertà. In definitiva, possiamo dire che queste tre figure del consentimento sono il mondo stesso.

Ricœur, con un dichiarato riferimento ad Heidegger, definisce la necessità come «situazione già fatta nella quale mi scopro implicato»[3]. Il consentimento non è una semplice considerazione, «è una contemplazione senza distanza, o meglio un'attiva adozione della necessità»[4]. Consentire al necessario, quindi, si esprime attraverso un imperativo, "e sia così", strano in quanto riferito a un che di inevitabile: «volendo il puro fatto, lo cambio per me non potendo cambiarlo in sé»[5]. Non dico, dunque, come se fosse esterno a me, "si deve", ma, adottandolo, dico "voglio così".

Ora, se torniamo per un momento al decidere e al muovere, i punti di vista da cui osserviamo la volontà sono, rispettivamente, la *legittimità* della scelta e l'*efficacia* dello sforzo. Il consentimento è, invece, *pazienza*. È la controparte dello sforzo, «uno sforzo impotente»[6], che può far propria la necessità non in senso di possesso ma di adozione, riuscendo però a trasformare l'impotenza in un'efficacia rinnovata, anche se «disarmata e povera»[7].

Consentire è, in fondo, un movimento della mia libertà per convertire, in me e nella mia libertà stessa, ciò che è già determinato ed è per me limitante e lacerante.

Rileviamo, in questa parte dello studio, il significativo confronto con la nozione freudiana di *inconscio*. Lo spunto riflessivo è offerto dalla constatazione di come non si possa considerare, nell'ambito filosofico in cui Ricœur si esprime, la dimensione di «questo che di nascosto della coscienza»[8] riducendola al solo inconscio psicoanalitico.

Solo un'astrazione permette di prendere separatamente in considerazione, da un lato, l'inganno in cui viene tratta la coscienza che, non avendo «accesso al proprio fondo, è incapace di fare l'esegesi dei propri

[3] ivi, p. 341.
[4] ivi, p. 340.
[5] ivi, p. 340.
[6] ivi, p. 341.
[7] ivi, p. 341.
[8] ivi, p. 386.

enigmi»[9], dall'altro, la possibilità del pensiero di ritirarsi «in un discorso seppellito dal corpo, mentre il corpo consegna all'altro una parola menzognera»[10]. Questa connotazione della maschera e della menzogna sviluppata da Nietzsche viene, secondo Ricœur, comunque reintegrata in quel fondo oscuro della coscienza che la psicoanalisi oggettivizza, per i suoi fini terapeutici, nell'inconscio.

Il realismo freudiano attribuisce all'inconscio - inteso come essenza dello psichico - il pensiero; una filosofia di ciò che è nascosto, avverte Ricœur, non può sostenere una mitologia dell'inconscio, ma deve riconoscere qualcosa che intride di impotenza ogni potere e non è né pensiero né corpo, «un che al di sotto [della coscienza], impensabile fuori di essa e senza di essa»[11], il cui statuto non può definire se non come «materia memoriale ed affettiva»[12], di cui l'interpretazione psicoanalitica può elaborare un senso. È solo a posteriori che il «*quasi* riconoscimento»[13] dell'inconscio oggetto dell'analisi può offrirci l'idea di un inconscio soggettivo le cui espressioni (sogni e sintomi) possono essere lette esclusivamente in via indiretta, nel colloquio terapeutico, in un linguaggio che è proprio della coscienza.

Il *Trattato delle passioni* cartesiano diventa polo di riferimento per un monito sui rischi di uno sconfinare del mito freudiano dell'inconscio fuori della funzione terapeutica. Cartesio definisce quella che Ricœur chiama «generosità»[14] i cui termini assegnano all'uomo la responsabilità piena dell'uso della propria volontà, l'impegno a non astenersi dall'esercitare tale volontà in favore delle cose che giudicherà migliori, la stima di sé in quanto libero arbitrio. È qui che, pur riconoscendo la validità pratica della rivoluzione copernicana che la psicoanalisi pone in atto (aggiudicando all'inconscio una centralità che spetta invece, nell'essere umano, alla coscienza e alla libertà), e pur riconoscendo all'analista la positiva e

[9] ivi, p. 393.
[10] ivi, p. 370.
[11] ivi, p. 386.
[12] ivi, p. 387.
[13] ivi, p. 387.
[14] cfr. ivi, p. 381.

suggestiva immagine di «levatrice della libertà»[15], Ricœur si mostra criticamente attento all'esegesi psicoanalitica dei significati propri della coscienza. Il processo interpretativo spiega il «desiderio per i valori superiori attraverso il bisogno sublimato dei valori inferiori»[16]. Applicando indiscriminatamente la psicoanalisi a tutte le produzioni della coscienza che rientrino, non solo nell'ambito terapeutico, ma anche in quelle dimensioni creative superiori di cui la poesia è l'esempio principale, si formerebbe un senso minore rispetto al senso più alto che l'autore ha dato alla sua opera.

Con l'apertura di questa conclusione alla «serie ascendente e discontinua delle tensioni della coscienza verso il vitale, il nobile, il bello, il sacro, ecc.»[17], cioè verso l'estetico, il morale e il religioso, Ricœur mette in guardia sulla riduttiva e purtroppo diffusa visione di una coscienza considerata esclusivamente come manifestazione ermetica dell'inconscio, espressione forse del celato desiderio di chi, soffrendo il peso di essere libero, vorrebbe declinarne la responsabilità relegandola nel sotterraneo della coscienza.

Al prezzo di un immediato esaurimento di quella generosità attraverso cui la coscienza «*dà* senso ai suoi pensieri e *accoglie* i valori»[18], questa idea svilisce l'umano: l'essere uomo esige che sia «costantemente riconquistata in un surplus di libertà»[19] la certezza - indebolita dal sospetto di un enigmatico inganno ad opera dell'inconscio - di una volontà affermabile in prima persona.

[15] ivi, p. 394.
[16] ivi, p. 400.
[17] ivi, p. 398.
[18] ivi, p. 398.
[19] ivi, p. 397.

Paul Ricœur. Sul sentiero di "*Religione, Ateismo, Fede*"
a partire da una *ateologia*
Pasquale Amato

6

2. IL VOLONTARIO E L'INVOLONTARIO (IV)

2.2. DECIDERE, AGIRE, CONSENTIRE (III)

2.2.4. LA NEGAZIONE

Nel guardare all'uomo percepiamo una lacerazione sempre dolente che sembra corrispondere al momento in cui, pensando al mistero dell'unità di anima e corpo, lo scopriamo imprendibile. Ma che il nostro pensare sia la causa di questa profonda ferita in noi è una semplificazione del problema: una segreta lesione dell'essere è inscritta già nell'esistere dell'uomo.

La strada finora percorsa ci ha condotto alla soluzione di un problema, non di esistenza, ma soltanto di riflessione: cercare nella soggettività la comune misura fra libertà e necessità non è ancora la conciliazione cui aspiriamo. Non solo: la distinzione, che è anche spaccatura, tra anima e corpo, ci rinvia inevitabilmente alla negazione reciproca di libertà e necessità.

Il consentimento, che è accettazione di sé e della propria umana condizione, comprende sempre il momento della *negazione*. La filosofia deve essere, secondo Ricœur, «meditazione sul sì e non astiosa accentuazione del no»[1], eppure è necessario affrontare il momento negativo per poter coltivare la speranza di superarlo.

La volontà è anche nolontà, o, se si vuole, il Cogito è anche passione oltre che azione: due modi per dire che la coscienza, che è il rivelatore della negazione, scopre che la sua libertà è negata e negante già sul nascere. La libertà, infatti, subisce il non-essere della necessità e, nello stesso tempo, lo rifiuta.

[1] ivi, p. 441.

La negazione *subita* determina la *tristezza*, nelle forme legate alla finitezza, all'oscurità dell'inconscio, alla contingenza della vita. Io soffro, in quanto uomo, il mio essere «prospettiva finita e parziale sul mondo e sui valori»[2]; accuso la condizione, costante nella sua precarietà, di «cavaliere sul punto d'essere disarcionato»[3] dal mio inconscio, umbratile e imprevedibile destriero; subisco la contingenza di una vita che «riassume tutto ciò che non ho scelto e tutto ciò che non posso cambiare»[4].

In più, convivo con la certezza di dover morire. Certezza che non mi si rivela, però, attraverso un sentire: la scopro, invece, conoscendone dall'esterno l'irrecusabilità.

L'idea della morte è, infatti, interamente appresa dall'esterno; il Cogito, non potendone fare esperienza, non ne contiene l'essenza: in rapporto alla mia vita, la morte è un'irruzione, è «l'accidente sopraggiunto, ove farò quel passo incommensurabile da qualcosa a niente»[5].

Ricœur paragona l'esperienza del morire alla «parola che ho sulla punta della lingua: sono sul punto di scoprirla, e sempre essa mi sfugge»[6]. Egli ci convince che, non avendo un equivalente soggettivo dell'idea della morte, la coscienza fonde la *conoscenza* di tale idea all'*esperienza* della contingenza, e dunque scambia la tristezza della contingenza (eminentemente soggettiva) con l'angoscia della morte (che ne è un equivalente oggettivo).

Il rifiuto *voluto* è, d'altra parte, il "no" come risposta della libertà: il suo desiderio di totalità nega i limiti del carattere; il desiderio della trasparenza totale si oppone alle tenebre dell'inconscio; il desiderio dell'auto-posizione è il rifiuto della passività della contingenza. Questi tre "no" sono i *corni* di un rifiuto dissimulato in un'affermazione prometeica di sovranità, la cui misura è dismisura.

Le pretese della *libertà titanica* sono le basi dell'idealismo, inteso come «filosofia della coscienza trionfante»[7]. Quando si riconosce il rifiuto

[2] ivi, p. 442.
[3] ivi, p. 444.
[4] ivi, p. 445.
[5] ivi, p. 452.
[6] ivi, p. 455.
[7] ivi, p. 460.

sotto le spoglie illusorie del desiderio di auto-posizione, esso si trasforma immediatamente in disperazione. È allora che la negazione assume la posizione di sfida e disprezzo che porta a considerare assurda, vile e bassa la condizione umana.

A questo punto, nel constatare che il suicidio è l'unica azione totale di cui l'uomo sia capace, perché gli permette di sopprimere ciò che non può porre, Ricœur contrappone ad esso una forma alternativa e propositiva di rifiuto - rispetto al quale il suicidio è evasione - che si esprime con il «coraggio di esistere nell'assurdo e di fargli fronte»[8].

È di nuovo il consentimento che, pur riconquistato sul rifiuto, «non lo rifiuterà, ma lo trascenderà»[9].

2.2.5. La speranza

Ci piace, prima di concludere questa sintesi de *Il volontario e l'involontario* - letto e riletto con crescente meraviglia -, soffermarci sulle ventisei righe del paragrafo "*Consentimento e speranza*", preparato dagli accenni allo stoico *consentimento imperfetto* e all'orfico *consentimento iperbolico*, l'uno indugiante sull'orlo dell'ammirazione, l'altro completamente immerso nella contemplazione ammirata di una natura cifra della Trascendenza.

Ricœur ha pressoché esaurito il suo intento; la descrizione pura del nostro essere liberi nella contingenza è stata sviluppata fino a condurre noi lettori nel vivo del discorso sul consentimento, l'implicazione umana più difficile da accogliere perché esigente di un'ardua capacità di equilibrio, di mediazione, di umile e, al tempo stesso, coraggiosa accettazione.

L'uomo Ricœur, ora, pur nei termini del filosofo che è, solidarizza con noi, dando voce al dubbio che sembra aver intuito nei nostri pensieri, facendolo suo: «Chi può dire sì fino in fondo e senza riserve?»[10].

---

[8] ivi, p. 461.
[9] ivi, p. 461.
[10] ivi, p. 475.

Eppure, conoscevamo già la risposta: nessuno. Rimane la sofferenza, rimane il male, inintelligibili ma presenti a rendere impossibile questo sì pronunciato fino in fondo, questo abbraccio forte del consentimento e della necessità.

E allora l'invito è a capire che il consentimento, forse, è raggiungibile, non solo passando per la contemplazione, per l'ammirazione delle meraviglie della natura, ma anche coltivando la «speranza che attende *un'altra cosa*»[11].

Questa proposta comporta un modo nuovo di leggere il consentimento e la Trascendenza in esso implicata: il mondo, infatti, è tutt'altro che la Trascendenza, pur essendone un'analogia, e alla possibilità di ammirarlo va quindi affiancata la necessità della speranza. Ricœur ci offre, a rafforzare il senso, questa suggestione: «L'ammirazione, canto del giorno, va alla meraviglia visibile, la speranza trascende nella notte»[12].

2.3. CONCLUSIONE

La libertà dell'uomo, conclude Ricœur, è soltanto «umana e *non* divina, [...]non si pone affatto assolutamente perché *non* è la Trascendenza. Volere non è creare»[13].

La descrizione della soggettività, finalizzata alla comprensione della reciprocità del volontario e dell'involontario, assume idee-limite di libertà che non sono un superamento della soggettività, ma si connotano come termini di contrasto. Ognuna di queste idee - che suppongono l'assenza di affettività, un corpo assolutamente obbediente, nessun limite del carattere - è però riconducibile all'idea-limite di una libertà che è creatrice, che è iniziativa assoluta e non-ricettività, che si autodetermina: è l'idea di Dio, grado-limite della libertà umana non creatrice.

[11] ivi, p. 475.
[12] ivi, p. 475.
[13] ivi, p. 481.

La Trascendenza, in quanto vero Altro della soggettività, in quanto più che idea-limite, in quanto *presenza*, introduce nella teoria del soggetto la novità radicale della dimensione poetica.

CONSECUTIO TEMPORUM

Rivista critica della postmodernità

Numero 20 – Febbraio 2022

www.consecutiotemporum.it