

*Il gioco impari.*

*A proposito dell'epistemologia lacaniana*

di Sergio Benvenuto

1.

Non a caso il seminario su *La lettre volée*, cioè l'esposizione più sistematica della teoria lacaniana del simbolico, introduce gli *Ecrits* di Lacan. Lo scritto che li chiude è "La scienza e la verità". Possiamo dire che in ambedue i casi – di apertura e chiusura – si tratta di manifesti epistemologici. Ovvero, di due modi in cui Lacan situa la psicoanalisi rispetto al sapere scientifico.

L'idea di base di Lacan: come nel gioco del pari-dispari descritto da E.A. Poe nel racconto "I delitti della Rue Morgue", è sempre possibile, almeno in teoria, trovare la legge che descriva (e preveda) le mosse dell'altro – del mio avversario nel gioco. Il simbolico, allora, non sarebbe altro che l'anonima *legge* nel senso epistemico del termine (come quando si dice "legge della gravità"). In quanto tale essa insiste (per esempio nella ripetizione del sintomo) e il suo supporto è l'altro giocatore – *altro* rispetto all'*ego* del gioco. In altre parole, il simbolico si manifesta come l'ordine (anche se ignorato dal soggetto) che emerge in un "gioco", di natura, almeno in apparenza, intersoggettiva. Il gioco descritto da Dupin – il "genio analitico" dei tre racconti di Poe – è un esempio di morra. (La più nota è quella detta cinese, dove possiamo scegliere tra tre possibilità: pietra, forbice, foglio.) In questo tipo di giochi, devo riconoscere la legge (inconscia) che regola le giocate del mio avversario: vinco se, avendola riconosciuta, gioco di conseguenza.

Questo approccio "ludico" da parte di Lacan non è un semplice sofisma matematico. Anzi, mi sembra che l'illustrazione lacaniana sia un'esplicitazione elegante dell'epistemologia detta empirista (gli anni di questo seminario sono quelli in cui Lacan si mostra molto sensibile all'approccio cibernetico). E l'epistemologia empirista, malgrado la fortuna oggi del suo avversario Popper, resta quella più vicina al senso comune filosofico.

L'epistemologia empirista in effetti descrive l'attività scientifica come processo di formulazione di leggi come regolarità dei fenomeni. Formulazione da parte di un soggetto che qui chiamerò l'Epistemico: chi gioca la sua morra con la Natura. L'Epistemico gioca forbice, ad esempio, ma la Natura risponderà con carta o pietra? I fenomeni sono assimilati a "mosse" della Natura. Secondo l'empirismo filosofico, il sapere scientifico non è quindi sapere sulle *cause* (non c'è da determinare un reale *dietro i* fenomeni) ma semplice *calcolo* (e quindi previsione) di regolarità. Non a caso il sapere scientifico – ricordano gli empiristi, e Lacan con loro – si affermò dapprima in astronomia: indipendentemente da ogni teoria sulla natura degli astri, i greci riuscirono a matematizzare i cieli – a descrivere cioè ripetizioni, regolarità, senza curarsi di ipotizzare le cause di tutto quel roteare. La scienza moderna ha scommesso – vincendo – sull'idea che le regolarità dei cieli siano ritrovabili sulla terra, solo in apparenza regno del pressappoco e dell'aleatorio. "La scienza ci è caduta dal Cielo", diceva Lacan.

2.

Posso benissimo considerare la Natura come un cartesiano Demone Maligno che cerchi, come per gioco, di smentire, appena può, le leggi che ho calcolato. Per esempio, grazie a ripetute osservazioni ho concluso “tutti i corvi sono neri” – ed ecco che la Natura, come un colpo di morra, può far apparire un “corvo” bianco, costringendomi così a rivedere la legge a cui ero giunto – e anche, se si dà il caso, l’insieme delle mie classificazioni zoologiche. Una legge, per essere detta scientifica, deve avere validità *universale*; in teoria ogni eccezione dovrebbe falsificarla. Direbbe T.S. Kuhn (1962) che in questo secondo caso potrei essere tentato, dopo la bella sorpresa del corvo bianco, di cambiare addirittura il “paradigma” su cui si basa la mia attuale “concezione del mondo” biologica.

Ma le anomalie, cioè i colpi mancini della Natura, non sono una disgrazia. Occorre sicuramente *del tempo* perché l’Epistemico elabori una legge che pre-veda, che veda prima che accada, anche l’apparizione, non *una tantum* (nella scienza non ci sono fatti unici), di un corvo bianco. L’universalità atemporale della legge si modula nel tempo storico. Per esempio, tra il colpo della Natura quale fu l’esperimento Michelson-Morley [1887] e la corretta contro-mossa dell’Epistemico [teoria della relatività ristretta: 1905] passano circa vent’anni.

3.

Che cosa fa l’Epistemico in questo tempo, tra mossa e contro-mossa? Come ci fa notare Kuhn, le anomalie (i “colpi sorprendenti” della Natura) non sono considerate subito contro-fatti invalidanti la teoria-paradigma dominante: esse vengono intese come un enigma, un *puzzle* che sarà compito dell’Epistemico risolvere. Gran parte degli scienziati raccolgono la sfida delle anomalie in un’ottica conservatrice; essi partecipano a quella che Kuhn chiama *scienza normale* (a differenza delle epoche di *scienza straordinaria*). La ricerca pura della Verità – in senso filosofico, come disvelamento – non è il forte dell’Epistemico, almeno in fase di scienza normale: il suo gioco consiste nell’essere tanto *astuto* da risolvere i puzzles anche più complicati. Se la soluzione tarda – ancora il fattore tempo! – ci sarà spazio per una grande sorpresa: qualcuno (di solito un giovane, o un neofita) inventerà un nuovo paradigma, cioè una strategia di gioco completamente nuova. Prima dell’imporsi di questa strategia vincente, assisteremo – nel ramo scientifico interessato – a una lotta intensa, confusa, frammentaria, a una vera e propria “balcanizzazione”, come si esprime Kuhn prima che si raggiunga finalmente un nuovo equilibrio.

Su questa falsariga kuhniana, qualcuno potrebbe dire allora che l’attuale intenso conflitto nella psicanalisi – il suo dipanarsi in tante scuole e correnti concorrenziali, in accesa polemica tra loro – è la prova di una fase critica per cui passerebbe la psicanalisi in quanto scienza, nell’attesa che un’unica “struttura di assunti” conquisti l’egemonia al suo interno. Questa interpretazione dell’attuale dibattito psicanalitico è però inaccettabile, semplicemente perché lo psicanalista *non è* Epistemico.

Ma che cosa è questo Epistemico? Esso va compreso in opposizione a tre altre figure che proporrò in queste pagine: il Logico, l’Ortodosso, il Comprensivo. Ortodosso da *orto doxa*, opinione retta o giusta. Nel *Menone* platonico, si distingue il sapere di qualcuno come Pericle (l’uomo saggio che sa, che ha *ortodoxa*) dal sapere di Socrate, *episteme*, il sapere ben fondato. Noi oggi attribuiremmo l’*epistheme* piuttosto a Euclide o ad Archimede. Come fa

fatto notare Lacan, il “gioco” dell’analista è quello di Pericle, non quello di Socrate o di Euclide: l’analista è Ortodosso, il suo sapere resta congetturale.

Possiamo dire che il Logico punta ad un vero senza senso, alla tautologia (come nell’enunciato “piove o non piove”); per Wittgenstein, logica e matematica sono puramente tautologiche. L’Epistemico invece punta ad enunciati che hanno senso (come “domani poverà”) ma rischia sempre di dire il falso. L’Ortodosso mira invece ad un senso possibile, e quindi ad una verità impossibile (come in “che piova o non piova, dipende dal mondo in cui siamo”). Ovvero, il Logico non sa nulla ma proprio per questo dice sempre la verità. L’Epistemico sa e può sapere, ma rischia continuamente di dire il falso. L’Ortodosso non sa, come il Logico, ma indica il senso e sospende la verità. Del Comprensivo parleremo poi.

Per l’epistemologia moderna, il *progresso* delle scienze è un processo darwiniano per cui si selezionano scoperte e teorie all’interno della comunità, o istituzione, scientifica, in quanto si rivelano le più adattabili... ai dati empirici? Insomma, teorie e paradigmi scientifici sono come organismi viventi, la cui evoluzione è darwiniana: vengono selezionate positivamente ipotesi e teorie che si adattano meglio all’ambiente (vedremo quale). Il progresso è reso possibile proprio dalla condizione storico-culturale della comunità scientifica, dal suo isolamento rispetto ad altre comunità o élites addette a “giochi” diversi (anche se questi altri giochi hanno nella società una certa supremazia, com’è il caso dei discorsi politico, religioso, economico). Per non essere equiparato a Lysenko, lo scienziato deve render conto ad un solo tribunale: quello dei suoi colleghi. La comunità scientifica quindi, non meno della massa di dati, è l’ambiente che seleziona le teorie.

Non è però il caso della psicanalisi: l’analista praticante deve render conto, in grandissima parte, piuttosto al suo cliente – o al supervisore che lo forma. La non-scientificità della psicanalisi non è tanto una questione di contenuto o di ortodossia metodologica delle sue teorie, quanto piuttosto delle regole costituenti il suo «gioco»: la grammatica che ne fa una pratica non-analitica (malgrado il suo nome: la ragione scientifico-sperimentale è quella veramente analitica) deriva da una «forma di vita» – per usare la terminologia wittgensteiniana – simile a, ma diversa da, quella dell’Epistemico. Questa scelta risale a Freud (anche se lui credeva di operare all’interno della scienza: perciò scelse il nome psico-*analisi*), quando slittò dal discorso (o gioco di linguaggio) dell’Epistemico, quale pretendeva essere quello dei suoi ispiratori Fechner o Charcot, ai discorsi di “guaritori” come Bernheim o Breuer, dando così avvio a quel che Lacan chiama discorso dell’Analista – dell’Ortodosso, come propongo di chiamarlo io.

Mi rendo conto che la mia argomentazione può apparire debole. In effetti, il “programma di ricerca” freudiano potrebbe essersi dimostrato scientifico a dispetto delle sue origini (si sa che le origini di una teoria scientifica non sono mai “scientifiche”). In realtà gli sviluppi della teorizzazione psicanalitica non hanno portato a nulla dell’ordine di un sistema di calcoli a funzione predittiva. Ad esempio, basta leggere quanto Freud dice a proposito della ricostruzione della vita amorosa di una giovane omosessuale: dice che la sua analisi dei nessi causali ha valore solo *après-coup*, *nachträglich*, retrospettivamente, ma non è possibile l’inverso – prevedere cioè l’esito omosessuale partendo dai dati storici sulle scelte oggettuali del soggetto infante.

4.

Il modello a cui ho qui accennato del “gioco epistemico” è stato applicato anche nel

campo dei “giochi logici” (Luce e Raiffa 1957), in particolare nelle quantificazioni in linguaggi del primo ordine (Hintikka 1973, capp. II, III, V). I “giochi linguistici” vengono cioè considerati non solo nel senso generale datogli da Wittgenstein (1953), ma anche nel senso preciso, calcolabile, della teoria matematica dei giochi. Ad ogni enunciato di un linguaggio del prim’ordine (quantificazionale) può essere applicato un gioco a due persone (il gioco è con informazione perfetta e può essere considerato a somma zero), cioè “il Logico” e “la Natura”. In un numero finito di mosse, verrà raggiunta una espressione tale che essa sarà vera o falsa. Se è vera, ha vinto il Logico e la Natura ha perso; se è falsa la Natura ha vinto e il Logico ha perso (Hintikka 1973, pp. 115-117). Se gioca correttamente, il Logico può – e deve – vincere sempre. Il Logico è come quel personaggio del film *L’anno scorso a Marienbad* di Alain Resnais, il quale vince sempre al Nim. Vince perché conosce la struttura del gioco.

D’altra parte, su questa linea, posso attribuire alla Natura il desiderio di ingannarmi; anzi, niente impedisce di considerare i fenomeni naturali come i significanti di questo desiderio. La Natura, come partner nel gioco scientifico, non sarebbe altro che desiderio di ingannarmi, per farmi perdere. Se alla base di ogni gioco c’è una qualche *Wille zur Spiel*, una Volontà di giocare, questa Natura-desiderio in fin dei conti non potrà non essere il rovescio del desiderio dell’Epistemico, che è desiderio – per dirla in termini nietzscheani, “genealogici” – di non essere ingannato.

Questo perché l’operare scientifico – e anche l’empirio-positivismo – non è cartesiano. Come è stato fatto notare da Lacan, la presupposizione dell’inganno da parte del Demone Maligno non rende affatto impossibile la formulazione di leggi vere, cioè a pretesa universale. A differenza di Descartes, l’Epistemico non è interessato alla certezza, in quanto la verità per lui ha a che fare con la forza predittiva non con la certezza. La scienza moderna trae massima forza dalla sua incertezza. La verità è funzione di un gioco, quello dell’Epistemico, impegnato nel progetto, la cui realizzazione è asintotica, di cercare di pre-dire o pre-vedere ogni mossa della Natura. Ma nemmeno è suo compito dover predire tutte le mosse, perché se mai l’Epistemico ci riuscisse, semplicemente finirebbe il suo gioco; la verità scientifica non può mai essere necessaria, può essere solo contingente. Come ci fa notare Wittgenstein, una proposizione necessariamente vera, come “piove o non piove” (non smentibile cioè da parte della Natura) è *sinnlos*, senza senso; non ha alcun valore né informativo né esplicativo. Se il Fisico (in ultima istanza, l’Epistemico è il Fisico: tutte le scienze propriamente tali sono casi particolari della fisica) spiegasse tutto, avrebbe allora descritto tutti i mondi possibili – avrebbe cioè fatto coincidere possibile, contingente e necessario – e quindi il suo discorso sarebbe *sinnlos*, non spiegherebbe più nulla.

Questo scarto modale, per cui sono da distinguere i giochi *sinnlos* (es. la logica) da quelli referenziali (es. la fisica), ci rimanda all’evidenza per cui la Natura, agli occhi dell’Epistemico, è il non-tutto-il-possibile che è ogni mondo. La Natura per la scienza non è riducibile all’insieme delle mosse effettuate, cioè al suo passato (la fisica non è una scienza storica!). Perché negare dogmaticamente la possibilità che la Natura sia libera, che possa inventarsi del nuovo? La Natura va concepita dunque come quel limite che rende possibile il gioco della conoscenza, e che salva il discorso conoscitivo dall’insensatezza logica.

5.

Benché il seminario su “La lettera rubata” sia una buona descrizione del fare scientifico, poi Lacan sembra sposare il punto di vista “realista” (che è poi quello di A.

Koyré, suo ispiratore) per il quale invece il sapere scientifico mira alle *cause*.

Direi che per Lacan – anche se non usa questi termini – la scienza partecipa della forma di vita del cercare e del trovare. Del resto, è agevole riportare le varie spiegazioni che si basano sui vari tipi di cause – sulle quattro cause aristoteliche – a forme di vita e atti specifici a ogni tipo di causa, e quindi di spiegazione possibile. Per esempio, la causa efficiente può essere riportata alla prassi del “tirare e spingere”; la causa finale all’ “essere diretti a...” (cfr. Gargani 1975); la causa materiale al “con che cosa si opera”; la causa formale al “dare alle cose una certa forma”. L’Epistemico ha privilegiato, a seconda delle epoche, cause diverse. La fisica aristotelica si basava su una fusione di causa formale e finale; la meccanica classica ha privilegiato la causa efficiente; la fisica contemporanea fa sistematicamente ricorso alla causa formale (lo spin, la parità, la “stranezza”, ecc., sono tutte proprietà formali non immaginabili meccanicamente) (Kuhn 1971).

Anche Freud inizialmente sembra costruire la sua metapsicologia sulla causa efficiente – il rimosso “spinge” verso la coscienza, ma anche “tira” i rappresentanti verso l’inconscio; le tensioni endogene “attivano” le pulsioni, ecc. L’efficienza del “tirare e spingere” caratterizza il modello detto “idrodinamico” della teoria freudiana. Il piacere in questo modello è la causa finale. L’introduzione dei concetti di pulsioni di vita e di morte segna invece l’introduzione della causa formale nella metapsicologia. Perciò anche fedelissimi di Freud hanno trovato grandi difficoltà ad assimilare i concetti di Eros e Thanatos, in quanto costoro erano in fondo “fissati” a un’immagine, diciamo newtoniana, della spiegazione scientifica come ricorso alla causa efficiente. Anche chi, come M. Klein, accetta la nozione di pulsione di morte, riducendola però ad efficienza aggressiva, riporta in effetti l’ultima dicotomia freudiana nel registro delle cause efficienti, cioè nel gran teatro delle attrazioni e repulsioni – l’aggressività, in effetti, funziona da pulsione efficiente tra le altre. È vero però che lo stesso Freud oscillava: talvolta sembra che Thanatos sia un tipo di pulsione tra altre, tal’altra che sia componente di ogni pulsione e meta finale dell’Eros (Freud 1933).

Il ricorso al *Todestrieb*, pulsione di morte, cambia in effetti lo statuto di contro-fatti alla teoria del *Lustprinzip*, principio di piacere – i sogni traumatici, il gioco infantile, la ripetizione delle delusioni nella vita e nel transfert, ecc. – che ora vengono messi sul conto della coazione a ripetere. Freud per questi casi non ricorre ad ipotesi esplicative *ad hoc*, ma ne fa manifestazioni (effetti) di una causa formale, cioè la *ratio*, per così dire, tra Eros e Thanatos.

Per fare un esempio, erano *ad hoc* le interpretazioni freudiane di certi incubi – come, ad esempio, quello del piccolo Hans, quando sogna che la madre ne era andata (Freud 1909, p. 494). In questo caso Freud fa quadrare quest’incubo con la sua teoria del sogno come adempimento di un desiderio: supporre allora un “vero sogno”, inverso a quello ricordato, e narrato, da Hans: il sogno cioè che la madre coccoli Hans. L’incubo sarebbe cioè una sorta di anti-sogno che, completando il sogno, vi si sovrapporrebbe e quindi lo rovescerebbe. Eppure questo tipo di sogno d’angoscia confuta non di meno la teoria del sogno come adempimento di desiderio (*Wunscherfüllung*), in quanto esso non si riduce a ritorno del rimosso, ma finisce con *l’essere* la rimozione stessa. Il sogno-incubo di Hans non “rappresenta” (né significa) il rimosso – come vorrebbe la teoria di Freud – ma “realizza” la rimozione. Potremmo dire, al limite, che questo tipo di sogni, stando alla teoria freudiana, non sono sogni, ma l’effetto, o la traccia, dell’impossibilità di sognare. Allora, se *alcuni* sogni (quelli d’angoscia) sono anti-sogni, cosa ci impedisce di pensare *che in ogni* sogno non ci sia (per esempio in ogni insistenza di *Unlust*, di dispiacere) una parte

di anti-sogno? Allora, il sogno *non è del tutto* realizzazione di desiderio? *Al di là del principio di piacere* sembra dare una risposta in senso affermativo a questa domanda.

In effetti, quando Freud (1920 b) ristrutturava la sua teoria, introducendo le pulsioni di vita e di morte, di fatto cambia lo statuto esplicativo di una serie di nozioni psicoanalitiche precedenti. Così l'aggressività – sadica o masochistica – cessa di essere vista come causa efficiente, nel nuovo sistema funziona piuttosto da manifestazione complementare all'amore oggettuale: l'aggressività sta all'auto-distruttività come l'amore oggettuale sta alla pulsione auto-erotica; ambedue sono un tempo secondo – di legame in fondo “erotico” – delle due pulsioni originarie. Così l'aggressività nel suo aspetto oggettuale è Eros, e nel suo aspetto auto-distruttivo e anoggettuale è Thanatos. È l'insieme dei rapporti “formali” tra le pulsioni che assegna di volta in volta ai singoli impulsi il loro valore causale.

6.

Come abbiamo accennato, le varie cause dipendono da sistemi esplicativi inerenti a diverse forme di vita e prassi. È anche vero però che la psicoanalisi non può accettare il pluralismo wittgensteiniano delle forme di vita e dei rispettivi giochi. Nella concezione freudiana non può non esserci una gerarchia di “giochi”, la cui misura, per così dire, è il rapporto a quel che Lacan chiama *la Chose, das Ding*, la Cosa. In Lacan, la Cosa è l'oggetto (o piuttosto la sua assenza) non ritrovabile e irraggiungibile nel registro del *Lustprinzip* (*Se VII*). Al posto di *das Ding*, la fisica pone quella realtà costituita dal “mondo” (mondo dalla forma “completamente chiusa, completamente cieca, completamente enigmatica”), mondo definito dal fatto che si ritrovano le cose sempre allo stesso posto. Il ritrovare le cose sembrerebbe essere effetto, per Lacan, di una forma di etica degradata: il mondo della fisica è questo aldilà del principio del piacere, quel *Sublimierung*, sublimazione, della ricerca che si arresta, ed arrestandosi si ripete – ricerca che sempre naufraga alle soglie della Cosa.

Ed è qui forse che si disegna lo strazio della dottrina psicoanalitica: sin dal suo sorgere essa ha posto un *jenseits*, un aldilà – un porre che molti hanno scambiato per l'insistenza di un dualismo ricorrente nel pensiero freudiano. Questo aldilà resta però sempre, allo stesso tempo, un aldilà della psicoanalisi stessa e del suo ambito di discorso e di gioco. La dottrina e la pratica freudiane consistono in questo darsi un limite che è il limite di ogni origine essenziale, qual è appunto in questo sistema *die Lust*, desiderio e/o piacere. Ma allo stesso tempo (qualcuno direbbe: dialetticamente) dottrina e pratica freudiane si danno un aldilà di questo limite (la Cosa) che può essere concepito dall'analista solo come assenza, ammanco, vuoto, scarto. Limite fondante il discorso, e limite del discorso stesso.

7.

Allorquando ci poniamo il problema della specifica pulsione (della *deriva*, come la considera Lacan) che sosterrrebbe la scienza come calcolo e *mathema*, allora siamo riportati a quel che Lacan ha isolato come Discorso del Padrone. Nel caso dell'Ortodosso (come lo psicoanalista), non si tratta solo di padronanza della Natura (a cui l'Epistemico consente sempre, abbiamo visto, la replica). E' allora la padronanza così come si rivela nella struttura della nevrosi ossessiva? In effetti, l'ossessivo si impunta nel padroneggiare le proprie pulsioni. Sarà utile confrontare la dimensione ossessiva e la pratica scientifica, data

l'analogia della loro partecipazione al gioco della padronanza. Tenteremo qui però un confronto trasversale, attraverso il fenomeno particolare della rappresentazione nella rappresentazione.

Certi psicodrammatisti (Anzieu 1956) hanno notato che gli ossessivi tendono molto spesso a proporre come canovacci psicodrammatici la rappresentazione di persone che fanno teatro. Cavarsela con il solito *refrain*, che questo accade perché l'ossessivo scinde l'affetto dalla rappresentazione, non è sufficiente.

È il caso piuttosto di interrogarsi sul perché, in autori che pur non ne sono adusi, talvolta questo marchingegno barocco del "teatro nel teatro" viene usato. Per fare esempi classici: *La Bisbetica domata* di Shakespeare, *I Sei personaggi in cerca d'autore* di Pirandello, *Il cerchio di gesso del Caucaso* di Brecht. Perché questa necessità di dover incorniciare una storia entro una storia che la rappresenta? Si noterà che nei tre casi ora citati gli autori cercano di far passare qualcosa che, per ragioni soprattutto di gusto (proprio, o del pubblico), non si può lasciar passare tranquillamente: lo stratagemma del cinico Petruccio (Shakespeare), la storia da telenovela in cui sono coinvolti i sei personaggi pirandelliani, la parabola delle due madri e del giudice Azdak ad un tempo buono e cattivo (Brecht), sono tutti racconti di "astuzie". Su queste l'autore, è il caso di dirlo, non se la sente di metterci la firma (Pirandello del resto lo dice candidamente nell'introduzione al lavoro: la storia di quei sei personaggi era un polpettone improponibile). Più che di trame degne del loro tipo di teatro, si tratta di apologhi, che solo come tali – distanziati – possono essere rappresentati. Lo stratagemma del "teatro nel teatro" è quindi un'astuzia per aggirare una censura – in questi casi, forse, quella del 'buon gusto' che scatta quando si rappresentano astuzie. Ma occorre allora capire a qual tipo di censura risponde questo tipo di astuzia, dallo stile inequivocabilmente ossessivo (invece di spiegare sempre, psicobiograficamente, le opere con le nevrosi, si potrebbe arrischiare di spiegare le nevrosi con le opere).

In effetti quel che il "teatro nel teatro" fa passare è, come *en abîme*, a sua volta un'astuzia: quella di Petruccio, di Pirandello, del giudice Azdak. Il "teatro nel teatro" mette in scena la padronanza di un qualcosa che si denota come l'emblema dell'indomabile – la donna (Shakespeare), l'incesto e "la vita" (Pirandello), l'amore materno che sfida il mondo (Brecht). "Facendo la commedia", l'astuzia tenta l'estrema chance sul non padroneggiabile.

Che ha a che fare tutto ciò con la scienza? Lo scienziato "normale" (nel senso di Kuhn) in effetti con la propria firma non assicura alcuna espressività o significanza o stile (l'Epistemico è "oggettivo"). Ma appunto, nel "teatro" costituito dai giochi della vita, lo scienziato è iscritto come il punto ultimo, sublime, dell'Astuzia. La scienza è l'avamposto più avanzato, e perciò venerabile, della rinuncia ad esprimersi, a "significarsi", il cui albore, nell'arte, è il "teatro nel teatro", o il "racconto nel racconto" (come accadeva già in certi dialoghi platonici, in particolare nel *Simposio*). In queste forme rappresentative, come nella scienza, si consuma il sacrificio dell'*acting* a favore di una pura padronanza, nella forma di distanza e di calcolo, dell'enigma degli enigmi (la Natura, che per la scienza è riempimento della Cosa). L'Epistemico gioca con la Cosa nella forma fenomenalizzata, piena, positiva, della Natura. Quanto al nevrotico, quando si accosta alla Cosa con la tecnica della "rappresentazione nella rappresentazione", sembra giocarci nella forma della Fortuna. La nevrosi è un voler forzare la Fortuna?

*The purloined letter* di Poe – “La lettera rubata” o “La lettera sottratta” – non è esattamente un “racconto nel racconto”, ma vi assomiglia: il narratore è distinto da Dupin, e riporta quel che prima il prefetto di polizia, poi Dupin stesso, raccontano.

Le critiche mosse da Derrida (1975) alla lettura lacaniana della novella mi paiono un po’ *à côté*, dato che l’intenzione di Lacan non era quella di dare una descrizione, adeguata ed esaustiva, del racconto – si trattava in fondo di un pretesto a scopo didattico. Il commento di Derrida, invece, prosegue la tradizione veneranda del *commentaire de texte* (cavallo di battaglia dell’educazione letteraria francese) e tematizza piuttosto il testo scritto stesso – è la trama della scrittura, non la struttura intersoggettiva illustrata dal racconto, ciò che gli interessa.

Ciononostante, se, come Derrida, miriamo al testo – all’insieme dei tre racconti dupiniani – non potremo allora ritenerci soddisfatti, come Derrida, dall’aver messo in evidenza il gioco degli sdoppiamenti – di Dupin, di Dupin e del narratore, ecc. Derrida è interessato soprattutto a ciò che incornicia i vari racconti, al gioco di bamboline russe in cui il testo consiste, insomma è interessato alla “trascendentalità” del testo: non a quello che dice, ma alle sue condizioni di possibilità, potremmo dire.

I tre racconti ci paiono descrivere il “fenomeno Dupin” – *a freak of fancy*. Questo fenomeno consiste nella strabiliante abilità analitica del Nostro, e non solo nel risolvere *riddles* polizieschi. Comunque, il *narrative* è proposto solo *in the light of a commentary*, a mo’ di commento, ad una teoria dello “spirito analitico” in quanto superiore allo “spirito ingegnoso” (nei nostri termini: dell’Ortodosso come superiore all’Epistemico). La vera abilità di Dupin consiste soprattutto nel trovare ai segni il loro registro. Nel trovare, fra l’altro, il registro più utile: per vincere a dama, per raggiungere “quella perfezione che include la comprensione di tutte le risorse che permettano di ottenere vantaggi legittimi”, per fare soldi (alla fine della “Lettera rubata” Dupin accetta il compenso della polizia). Ben prima della psicoanalisi, Dupin ritrova la funzione dell’Ortodosso – incluso l’onorario per i propri servizi. In un’epoca in cui, tra l’altro, nascono le scienze umane, le scienze dei segni, Poe tiene a dirci che ricchezza e potere (Dupin all’inizio è poverissimo, poi guadagna cinquantamila franchi) non possono esser più ottenuti con la magia (benché anche quest’ultima sia manipolazione di segni) né solo con l’ingegno calcolativo, ma con un’astuta politica dei segni. A suo modo, buona parte dell’opera di Poe è una *réclame* delle nuove scienze (umane, della mente, cognitive) come scienze di segni.

Nei *Delitti della rue Morgue* circostanze che sembravano effetto di raffinate intenzioni umane vengono lette da Dupin come semplici *indexes* – indizi o indici – di una non intenzionale animalità (l’assassino è un urangutang). All’inverso, ne *Lo scarabeo d’oro* segni illeggibili, di apparenza naturale o geroglifica, sono riportati ad un messaggio perfettamente comprensibile in lingua inglese. Nel romanzo *Gordon Pym*, forme geologiche naturali (passaggi labirintici tra colline, segni sulle rocce) vengono interpretate come lettere arabe e geroglifici egiziani, insomma come significanti puri. Ecc. In tutti questi racconti, e in molti altri, si tratta di un gioco – di sorprese – con le possibili e svariate intersezioni tra segni e fatti di natura. Fino a che punto ci troviamo di fronte a fatti naturali o a segni?

Il narratore de *La lettera rubata* è americano, benestante, borghese, viaggiatore. Dupin è francese, povero, “cavaliere”, sedentario. Il narratore quindi, lungi dall’essere un semplice doppio di Dupin, è l’americano a Parigi che ivi trova un tesoro (*a treasure beyond price*), Dupin. Rispettando astutamente le eccentricità dell’amico, il narratore si mette così in condizione di fornire al lettore americano la prova dell’astuto *saperci fare* di Dupin



con i segni, ch'egli chiama *ratiocination*. Questo saper-fare si definisce in una sintesi, a tratti incerta, tra *esprit de finesse* ed *esprit de géométrie*. Questi due “spiriti” certo sono presenti, oltre che in Dupin, anche nel Ministro mariolo de “La lettera rubata”, così abile perché ad un tempo matematico e poeta.

Come nel “teatro nel teatro”, anche qui il gioco della cornice nella cornice, delle virgolette tra virgolette, ecc., su cui si sofferma particolarmente Derrida, è il modo di dire qualcosa che non può essere firmato: Dupin risolve, ma non firma. Da qui allora, di converso, l'esigenza di Dupin di “firmare” il fac-simile della lettera lasciata al Ministro diabolico? Quel che non si può firmare è il saper-fare come ‘impossibile’ sintesi tra due forme di vita: da una parte il calcolare, dall'altra il comprendere-intuire. È vero che se Dupin non avesse un interlocutore, il narratore, il suo saper-fare non potrebbe essere saputo; eppure la maieutica di Dupin nei confronti del narratore è insufficiente, perché la vera “competenza” di Dupin resta *nel buio*, e *dal* buio (in uno spazio fisico e mentale invisibile) si esercita. Da qui i tratti di “malinconia” di Dupin, il suo fuggire la luce del giorno, variante di una tradizione che, da Aristotele fino al Romanticismo, associa l'ingegno filosofico e scientifico all'*acedia* e alla malinconia.

L'incertezza che dà *verve* al racconto è nel fatto che ogni manifestazione *successful* di questo saper-fare di Dupin dipende strettamente dalla fortuna, la quale attribuisce la posizione nel gioco: la *fortuna* del narratore di incontrare Dupin, quella del Ministro di sorprendere la regina mentre legge una lettera compromettente, ecc. Ma questa incertezza, e divergenza, tra due “forme di vita” è ciò su cui poggia l'effetto del racconto: da una parte l'insegnamento non-insegnabile di un saper-fare, dall'altra il sorprendere-divertire il lettore narrandogli un gioco. Su questa linea ha senso il lapsus – ma forse voluto – di Lacan tra *dessein* e *destin*, compiuto nel citare la citazione finale di Crébillon Fils scritta da Dupin: “Un dessein si funeste, s'il n'est digne d'Athrée, est digne de Thyeste”. Questo lapsus o pseudo-lapsus di Lacan può voler dire che l'arte, a differenza della scienza, *non è una* forma di vita, ma il gioco, il *tour de passe-passe*, tra disegno e destino, tra abilità e fortuna.

9.

La ricostruzione lacaniana della logica della morra non delinea un'epistemologia del gioco della scienza – mi si dirà – bensì definisce la Legge come ordine simbolico. Se Lacan appare così incomprensibile, esso è nell'idea che la legge (ordine simbolico) *insista* in quanto tale nella vita individuale, e che in questo insistere manifesti una soggettività. Lacan, insomma, è interessato a una teoria del soggetto – un programma che di per sé è già un paradosso per l'epistemologia empirista per la quale il soggetto è solo un oggetto tra altri. La sua scommessa consiste nell'affermare che il soggetto ha rapporto con la Ragione (il simbolico), ma non nel senso di un'adesione adattata o normativa; né nel senso di subire, di questa Ragione, la sanzione o l'effetto materiale. La Ragione nel soggetto non è cioè la legge-regolarità comportamentale che lo descrive, perché Essa invece insiste nel soggetto *in quanto tale* – l'uomo è soggettivato da questa Ragione che lui ignora e a cui è assoggettato.

Questa *insistenza* è ciò per cui il soggetto, di fronte al simbolico, si articola come *tempo* di questo simbolico. Evidentemente questo tempo nulla ha a che vedere con la temporalità della tradizione fenomenologica, anche in psichiatria (da Gebattel a Binswanger) – si tratta di un “tempo logico” come preciseremo.

Il sintomo di un analizzante di Lacan (*Se I*, p. 221), un arabo europeizzato,

consisteva nel suo non poter usare una mano. L'analisi fa emergere la pertinenza di un articolo della legge coranica – al ladro verrà tagliata una mano. Questa legge agisce nel soggetto in quanto egli si è identificato al padre, supposto ladro. Il taglio della mano, fantasia (*fantasme*) inconscia, è insistente come sintomo in quanto è comando (superegoico), sanzione inscritta nella Legge (qui nel suo senso giuridico e religioso) nella sua insensata, e quindi crudele, letteralità.

È chiaro che la sanzione mutilativa, performante nel soggetto, non è isolata, ma si inserisce nel sistema (Altro al soggetto) della cultura religiosa coranica. Eppure la sua insistenza come sintomo nel soggetto ha la forma di un masso erratico, di un'intrusiva ripetizione. Solo il ripetersi della sua contingenza manifesta la necessità della Legge. Questo sintomo, insomma, non è legato a nessun tipo di *habit*, di abitudine, di training educativo attraverso l'attaccamento e la perdita, che selezionerebbe certe interpretazioni (della legge) nel flusso di una semiosi infinita.

L'autonomia dell'ordine simbolico in Lacan (ma il concetto lo si trova già in Lévi-Strauss) non è, quindi, un'applicazione da linguista della *langue* saussuriana. Per il linguista saussuriano, la lingua è un *système de valeurs* (sistema di valori) che in fondo è astrazione del linguista: il linguista opera un taglio nel flusso diacronico della parola tale che l'oggetto-*langue* risulti un'entità sincronica. Insomma, per il linguista la lingua è provvisoria e contingente; il simbolico invece per Lacan è necessario (perciò, come egli dirà, quel che lui fa non è linguistica ma *linguisterie*).

10.

Tutto ciò ha una qualche analogia con l'impostazione dell'epistemologica ermeneutica. Ad esempio, con quella del filosofo britannico P. Winch quando scrive delle scienze sociali. Anche questa impostazione – ripresa da Wittgenstein – esclude che il modello della spiegazione sociologica debba essere quello delle scienze naturali. Winch sostiene che il compito del *social scientist* è – secondo la terminologia di Max Weber – il *deutend verstehen*, il “comprendere interpretativo” del significato del comportamento sociale, e non il *kausal erklären*, la “spiegazione causale” dello stesso comportamento. Allo scienziato sociale interessa *capire* i motivi degli atti umani, non ricostruire le loro cause nel senso delle scienze naturali. “Le relazioni sociali” – scrive Winch (1958, p. 133) – “rientrano nella stessa categoria logica in cui rientrano le relazioni tra idee. Ne segue che le relazioni sociali devono essere un soggetto improprio – come le relazioni tra idee – alle generalizzazioni ed alle teorie di tipo scientifico che possono essere formulate su queste relazioni”. Lo studioso dell'agire umano non è un Epistemico, piuttosto la sua funzione è quella del Comprensivo – come è *comprendivo* chiunque capisca e parli una lingua, o chi esegua correttamente calcoli seguendo certe regole.

Ma è sufficiente questo *verstehen* – l'essere “comprendivi” – per essere uno studioso di scienze umane? La funzione del linguista, per esempio, è solo quella di capire e parlare (“comprendere”) le lingue, e non – anche e soprattutto – quella di elaborare teorie e quindi di *erklären* (anche se non nel senso dell'Epistemico) la competenza linguistica? In psichiatria, ad esempio, il solo approccio possibile alle psicopatologie sarebbe quello fenomenologico che ha privilegiato il *verstehen* sull'*erklären*?

Ora, il sintomo dell'analizzante arabo di cui sopra è un *sintomo* proprio perché è un comportamento *incomprensibile*. Ma l'averlo interpretato, come Lacan, in rapporto all'insistenza inconscia della legge coranica lo rende per questo più comprensibile? Non è detto che l'Ortodosso si identifichi al Comprensivo.

Immaginiamo una cultura in cui sia proibito mangiare carne suina, come quella ebraica o mussulmana. È chiaro che un antropologo, posto di fronte al fatto che un membro di questa cultura vomiti non appena gli offrano salsicce, dovrà innanzitutto *comprendere* questa reazione mettendola in relazione con questa regola alimentare. Cadrebbe in errore se, anziché capire il valore del tabù della carne suina, si mettesse ad elucubrare sulle dispepsie e sulle particolarità dello stomaco dei membri di quella società come causa del vomito. Ma il compito dell'antropologo potrà limitarsi a “comprendere” questo fenomeno? Anche i bambini di questa società lo comprendono, ma non per questo sono antropologi.

Così, il compito di uno psicoanalista posto di fronte ad un'anoressica mentale, ad esempio, sarà solo quello di capire la “regola” implicita, di natura intersoggettiva (dato che in ogni caso ogni sintomo implica l'altro), che struttura e dà senso al suo rifiuto del cibo? Per es., gli basterà supporre che la madre dell'anoressica, nella sua relazione con la figlia, avrà tacitamente instaurato qualche regola a cui la figlia reagisce non mangiando? Insomma, il desiderio dell'Altro – in questo caso il desiderio materno nei confronti della figlia, futura anoressica – è una “regola” intersoggettiva o una “legge” (nel senso dell'Epistemico)?

Tutto lascia pensare che l'analista sia una figura a metà strada tra l'Epistemico (che descrive regolarità per pre-vedere) e il Comprensivo (che partecipa delle regole umane, sociali, esercitando perciò influenza sugli altri uomini). Ho il sospetto quindi che l'*insight* proposto dall'analista non sia propriamente *kausal erklären* di fenomeni né *verstehen* di significati. E' quel che vuol dire Lacan, quando distingue la pratica analitica sia dalle tecnologie su base esplicativa, sia dall'ermeneutica comprensiva (a cui Winch – e gran parte dell'antropologia ispirata da Wittgenstein – nel fondo aderisce).

È quello dell'analista un esercizio di *phronesis*, come dicevano i greci, o di *prudentia* come dicevano i latini? Da una parte la giurisprudenza, dall'altra la *psicoprudenza* psicoanalitica? L'interpretazione ermeneutica della psicoanalisi giunge a questa conclusione. La *prudentia* implica un sistema di regole da applicare nei casi specifici, quindi si tratta in fondo di una attività da Comprensivo.

Eppure questa *no man's land* della psicoanalisi – né scienza, né ermeneutica – ci appare tale solo se adottiamo fino in fondo l'opposizione tra i due metodi, come in Winch. La nostra attenzione dovrebbe spostarsi dal tipo di oggetto studiato dalle varie scienze – regolarità naturali o regole umane – alla diversità delle forme di vita che queste scienze esprimono; allora si vedrà fino a che punto la psicoanalisi è profondamente diversa sia dalle scienze che dalla comprensione psicoprudenziale. È indubbia la difficoltà delle scienze umane o delle *social sciences* a costituirsi sul modello del gioco *dell'episteme* (cioè, in ultima analisi, sul modello della fisica). I behavioristi hanno tentato seriamente di riportare le scienze “umane” alle “naturali” – con risultati abbastanza scoraggianti, come è ormai noto (per lo meno da Chomsky in poi). Ma, in linea di principio, che cosa impedisce di applicare i metodi delle scienze naturali ai fatti umani? È vero che la guerra, ad esempio, non è una semplice generalizzazione che descrive una serie di urti fisici tra individui, bensì un'istituzione sociale – come ci ricordano Winch e qualsiasi filosofo ermeneutico. Ciò non toglie che i giovani americani che scappavano in Canada per non andare in guerra nel Vietnam fuggivano questa Istituzione in modo non completamente diverso da come si possa fuggire un ciclone o un'alluvione. È vero che il comando è un gioco linguistico con le sue regole – ma lo si può guardare naturalisticamente come uno strumento puramente animale per costringere un altro individuo a fare certe cose. Anche nella società più solidale e coesa abbiamo la chiara percezione di essere *costretti* da norme sociali e dagli altri come fossero forze fisiche irresistibili.

La differenza tra i due approcci – lo scientifico (esplicativo) e l'ermeneutico (comprensivo) – non mi sembra quindi tanto consistere nell'oggetto, nel fatto che uno tratti di processi non-umani, e l'altro di processi umani. La differenza consiste piuttosto nel fatto che i due approcci esprimono due diverse forme di vita, due “aperture” diverse rispetto al mondo. Lungi da noi, comunque, il voler qui mettere in rilievo la funzione terapeutica della psicoanalisi – come è noto, gli scopi della pratica analitica non sono quelli semplicemente di una “terapia”, di una eliminazione di sintomi.

In effetti, riportare un sintomo alla legge coranica – oppure l'anoressia di una ragazza ad implicite regole materne – non ha nulla in comune né con il calcolare dell'Epistemico né con la comprensione di motivi e regole. È qualcosa, piuttosto, dello stesso ordine delle mosse di una partita di morra, o di un atto politico in senso lato: come la diffusione di teorie sociali e religiose, manovre diplomatiche, ecc. L'analista, come l'Epistemico, punta ad una padronanza – e anch'egli, come il Comprensivo, deve partecipare al mondo delle motivazioni, regole, ecc., del soggetto. Ma ciò che contraddistingue il suo sapere è il suo tendere non a pre-vedere fenomeni, bensì a “legare” significanti, se così si può dire. Questa Ortodossia – come quella di Pericle – porta a cambiare la forma di vita dell'altro, e della propria.

11.

In effetti per vincere ad un gioco – anche per vincere le guerre – occorre sì innanzitutto conoscere le regole esplicite per giocare, ma anche quelle implicite per vincere. A morra, per esempio, per vincere occorre non tanto seguire una strategia ottimale, quanto piuttosto intuire, o ipotizzare, delle regolarità nei colpi dell'altro. Insomma, nei giochi di vita umani una pura regolarità, aldilà delle regole, emerge sempre come “cosa”, nel senso che si coagula in un'insistenza di cui l'altro “giocatore” potrà sempre valersi. È interessante però che il soggetto si renda conto di queste regolarità *malgré lui*, sorprendenti per lui stesso, soprattutto quando perde. La regolarità – il demone che ci gioca, di cui già parlava Freud (1920 b) – si impone a noi nell'*Unlust*, nel dispiacere dello scacco e della sconfitta. La regolarità si rende riconoscibile, nel campo soggettivo, come coazione a ripetere lo spiacevole.

A quale ordine appartiene questa regolarità? È un insinuarsi surrettizio di una “natura” nel tessuto stesso – umano, comprensibile – dei giochi e delle regole? È vero che questa regolarità è inscindibile dalle regole del gioco, dalla Legge, ma è anche vero che la “grammatica” delle ripetizioni, degli scacchi subiti, non è implicata ipso facto da queste regole. Ciò che Freud chiama “pulsione di morte” è l'ordine della pura causalità (*via* ripetizione) all'interno dell'ordine delle regole e dei giochi umani.

In Lacan, invece, la mitica pulsione di morte freudiana, come rappresentante del biologico puro, è sostituita dal registro simbolico. Il Simbolico si articola nella ripetizione, interpretata non più come limite, scacco, dell'ordine umano, ma al contrario come *insistenza* significativa. Ma questa insistenza significa che cosa? Significa l'insistere della Regola, per così dire, affinché venga riconosciuta dal soggetto. La ripetizione non è più il limite del riconoscimento analitico (come in Freud), ma essa stessa effetto del desiderio di riconoscimento – o meglio, come afferma Lacan, questa insistenza è effetto del desiderio che un desiderio venga riconosciuto.

L'ordine della prassi analitica – del saper-fare psicoanalitico – sembra basarsi (esplicitamente in Lacan) non sul “comprendere”, non sullo “spiegare”, ma sul *saper-far-riconoscere*. Né scienza né fenomenologia ermeneutica, ma azione quasi politica di

riconversione soggettiva.

Si potrebbe obiettare che anche l'Epistemico non fa altro che riconoscere identità tra fenomeni. Per esempio, sin dai tempi antichi gli astronomi riconobbero nella stella del mattino la stella della sera, identificandole come Venere (ogni riconoscimento è identificazione). Solo che i riconoscimenti-identificazioni dell'Epistemico si risolvono in identità di calcolo che permettono di descrivere regolarità – non c'è alcun bisogno di supporre che “stella del mattino” e “stella della sera” *significhino* Venere. La significazione invece, almeno secondo Lacan, presiede al riconoscimento (cioè all'interpretazione) analitico – d'altra parte la teoria analitica fornisce non un'ipotesi di calcoli predittivi, ma una *chiave* per far-riconoscere. L'analista, come Ortodosso, si avvale di una teoria che, in quanto tale, non è radicalmente diversa dalle “concezioni del mondo” su cui gli esseri umani hanno basato, sempre, il loro saper-fare politico. Come negare che quella di Freud è una concezione, alquanto metafisica, del vivente e dell'essere umano? Ogni sistema interpretativo si risolve sempre, in fin dei conti, in una macchina di riconoscimento. In altre parole, la teoria fornisce l'ambito e i limiti del “riconoscibile” come base di quel saper-far-riconoscere che è appunto il legame (sociale) analitico.

In che cosa consiste ciò che il soggetto, per Lacan, dovrebbe riconoscere? Ha da riconoscere come Regola (del proprio desiderio) ciò che si presenta come regolarità, cioè come “natura”. Ma questa Regola (o legge) ci impegna allo stesso tempo come Altro, cioè come quell'insieme di regolarità di cui abbiamo da riconoscere la Regola. Da qui l'essenziale *interminabilità* del riconoscimento e quindi dell'interpretazione: tutto ciò che è riconosciuto come Regola al di là della tiritera delle ripetizioni, a sua volta, riducendosi la Regola stessa ad un certo modo di regolarità, va ri-conosciuto e interpretato, e così via.

12.

Tuttavia, calcolare non è in sé analizzare. Un giocatore di scacchi, per esempio, fa la prima cosa senza sforzarsi di fare l'altra. Come abbiamo visto, il fatto che alcuni siano più bravi di altri nel giocare a morra non dipende, come pensava Poe-Dupin, dall'identificazione al grado di stupidità dell'altro – il saper vincere non si riduce allo stare sempre un passo, giusto solo un passo, oltre il livello di intraprendenza calcolativa dell'avversario. In effetti, nel tempo preparatorio (lacaniano “tempo per comprendere”) i due avversari possono pensare a tante combinazioni possibili. Ora la bravura del giocatore di morra consiste non nel pensare tutte le combinazioni possibili, scegliendo la migliore (?), ma proprio nel trovare quel *tempo* chiamato da Lacan “della decisione”. In effetti questo tempo non deve esser visto come l'estensione di una durata, ma come *kairos*, momento opportuno. Anche negli scacchi, dove non è programmata la durata tra una mossa e la successiva, agisce il “tempo di decidere”: e questo perché, a differenza del Nim del suddetto film di Resnais, negli scacchi le possibilità combinatorie sono non infinite, ma pressoché infinite. Grazie a questa quasi-infinitezza de facto, lo scacchista non può identificarsi al Logico. Ma questa quasi-infinitezza determina appunto il rischio di ogni gioco, nel senso che anche il più grande campione di scacchi può essere battuto, da un altro scacchista o da un computer. Ma questo rischio non è diverso da quello dell'Epistemico, dato che lo scacchista non è interessato tanto *a prevedere* le mosse del partner, quanto piuttosto *a costringerlo* a certe mosse. Così il computer può essere un ottimo giocatore di scacchi (combinazioni non infinite), ma sarà un cattivo giocatore di morra (e si può essere un buon giocatore di morra con un computer?). Si capirà così non la falsità, ma l'inopportunità del behaviorismo: esso fa pensare ad un giocatore di

dadi che ragionasse seguendo le leggi della meccanica – come fa il baro – e non seguendo quelle della probabilità.

L'anno del corso di Lacan sul tempo logico è lo stesso in cui veniva pubblicato il libro di von Neumann e Morgenstern (1944) sulla teoria dei giochi. La tesi della teoria dei giochi applicata all'economia è questa: definire delle leggi (regolarità) economiche è derisorio, perché il conoscerle tende a cambiare la regolarità stessa – ogni sapere sul gioco entra ben presto a far parte del gioco stesso. Se gli altri sanno quello che so, agiranno diversamente; se loro sanno quel che so su di loro, essi saranno diversamente da quel che io so... Quindi ciò che so è sempre effimero, esso stesso mossa tra altre mosse. Analogamente l'interpretazione psicoanalitica si delinea come il riconoscimento di qualcosa che, proprio per il fatto di essere riconosciuto, è modificato. Così per esempio il far sapere all'analizzante che tutti i sogni sono l'adempimento di un desiderio produce spesso e volentieri sogni che smentiscono questo sapere.

Ma allora sorge il sospetto che il 'riconosciuto' in psicoanalisi sia strettamente connesso a quel "tempo per decidere" – il riconoscimento ha un suo "tempo". In questo senso la giustizia dell'interpretazione (e quindi dell'identificazione tra due segni), produce un effetto di verità e non viceversa come l'ideologia psicoanalitica dominante tende a far pensare. ("Effetto di verità" su cui ci sarebbe da interrogarsi. Prima di ogni effetto, in analisi si produce piuttosto un *affetto* di verità, come sa bene ogni analista: ad un certo punto l'analizzante *sente* che si tocca una verità. E fino a che punto questa è un'illusione?)

Per concludere, provvisoriamente. Scienze fisiche e scienze umane – Lacan propone di chiamare queste ultime congetturali – hanno in comune un progetto di intelligibilità (e solo secondariamente di pre-visione). Ambedue comunque sono, o si pretendono, *calcolo*. *Calcolo* viene da *calx*, "sassolino", quello con cui si facevano i conti, e significava anche "traguardo". Possiamo dire che scienze fisiche e congetturali non hanno a che fare con gli stessi *calces* (calcoli), benché abbiano in comune certi traguardi. Anche se il loro progetto è analogo, in realtà finiscono con il manifestare due forme di vita diverse: le scienze fisiche manifestano la forma dell'*episteme*, del sapere trasmissibile; le congetturali manifestano la forma dell'*ortodoxa*, dell'opinione retta. L'Ortodosso lacaniano, quindi, aldilà della sua funzione di saper-far-riconoscere, è soprattutto uomo del cambiamento – non perché lo progetti, ma perché lo produce col suo gioco (quando funziona). Lo psicoanalista, come il rivoluzionario politico, come lo scrittore che trasforma la lingua, come l'artista che riforma le nostre percezioni, è uno che mette in comunicazione *systeme e discours*, sistema e discorso. Ovvero, connette regole e produzione. Ma per certi versi l'*ortodoxa* non è insegnabile. Da qui il carattere "ortodosso" dello stesso insegnamento lacaniano: si voleva trasmissione paradossale di un qualcosa che in sé e per sé non è insegnabile. E questo perché il sapere congetturale qui in questione è una forma di saper-fare.

## Bibliografia

ANZIEU, D. (1956) *Le psychodrame analytique chez l'enfant et l'adolescent*, PUF, Paris, 2004 (trad. *Lo psicodramma analitico del bambino e dell'adolescente*, Ubaldini Astrolabio, Roma 1979).

DERRIDA, J. (1975) *Le facteur de la vérité*, « Poétique » 21 ; in DERRIDA 1980, pp. 439-524 (trad., *Il fattore della verità*, Adelphi, Milano 1978).

DERRIDA, J. (1980) *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris.

FREUD, S. (1900) *Traumdeutung*, G.W. II/III (trad. *Interpretazione dei sogni*, OSF III).

FREUD, S. (1909) *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben*, G.W. VII (trad. *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni*, OSF V).

FREUD, S. (1920 a) *Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität*, G.W. XII (trad. *Sulla psicogenesi di un caso di omosessualità femminile*, OSF IX).

FREUD, S. (1920 b) *Jenseits des Lustprinzips*, G.W. XIII (trad. *Aldilà del principio di piacere*, OSF IX).

FREUD, S. (1933) *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G.W. XV (It. XI).

GARGANI, A. (1975) *Il sapere senza fondamenti*, Einaudi, Torino.

HINTIKKA, J. (1973) *Logic, Language-Games and Information*, Oxford University Press, Oxford (trad. *Logica, giochi linguistici e informazione*, Il Saggiatore, Milano 1975).

KUHN, T.S. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago (trad., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969).

KUHN, T.S. (1971) "La notion de causalité dans le développement de la physique" in AA.VV., *Les théories de la causalité*, PUF, Paris (trad., AA.VV., *Le teorie della causalità*, Einaudi, Torino 1974, pp. 3-15).

KUHN, T.S. (1976) "Riflessioni sui miei critici" in I. LAKATOS, A. MUSGRAVE (1976), pp. 313-365.

LAKATOS, I. (1976) "La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici", "La storia della scienza e le sue ricostruzioni razionali" in I. LAKATOS, A. MUSGRAVE (1976), pp. 164-276, 366-408.

LAKATOS, I. e MUSGRAVE, A. (1976), a cura di, *Critica e crescita della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1976.

LUCE, R.D. e RAIFFA, H. (1957) *Games and Decisions*, New York, Dover 1989.

VON NEUMANN, J. e MORGENSTERN, O. (1944) *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University, Princeton NJ.

WINCH, P. (1958) *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London (trad. Il Saggiatore, Milano 1972).

WITTGENSTEIN, L. (1918 ), *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London 1961 (trad., *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1964).

WITTGENSTEIN, L. (1953) *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford (trad. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967).