

paradoss

direzione
massimo cacciari
umberto curi
sergio givone
giacomo marramao
carlo sini
vincenzo vitiello

2012/I

l'affettività del pensiero

a cura di
umberto curi e bruna giacomini

IL POLIGRAFO

La storia del pensiero occidentale sembra mostrare, sin dalle sue origini, come la sfera della ricerca razionale sia intimamente legata alla sfera dell'affettività, ambiti ugualmente implicati nella definizione dello statuto del filosofare. In queste pagine viene descritto un percorso d'indagine che, mettendo in discussione l'opposizione tra *mythos* e *logos*, intende affrontare il nodo teorico che ne sta all'origine. La questione è se sia concepibile un esercizio dell'interrogazione filosofica del tutto immune da qualsiasi risonanza emotiva. Ovvero se, al contrario, l'*inquisitio* filosofica scaturisca da, e si alimenti di, ciò che appartiene all'ambito di quella che Martin Heidegger ha chiamato la *Befindlichkeit* (situazione emotiva). In altri termini: se l'unica modalità di espressione della filosofia sia quella dell'argomentazione logica – di un *logos* svincolato da ogni *pathos* – o se non appartenga originariamente ad essa una relazione inscindibile con un *thauma* che costantemente si rinnova e che affonda le sue radici in quella condizione di radicale spaesamento/disorientamento di cui ci parlano le celebri metafore del "tafano", della "levatrice", della "torpedine" che nei *Dialoghi* platonici raffigurano Socrate.

Nei saggi qui raccolti si è cercato di abbozzare le linee generali del problema e di coglierne alcuni snodi essenziali mediante un confronto serrato con i pensatori che più radicalmente lo hanno interrogato: da Platone a Kant, da Heidegger a Hannah Arendt.

paradazzo

saggi di
sylvia capodivacca
alfonso cariolato
umberto curi
mariannina faila
alberto giacomelli
bruna giacomini
chiara pasqualin
laura sanò
barbara scapolo
carlo sini
alessandra vigolo

con una traduzione inedita
di Martin Heidegger

€ 25,00

ISBN 978-88-7115-742-9



l'affettività del pensiero

a cura di
umberto curi e bruna giacomini

IL **P**OLIGRAFO

paradosso

rivista di filosofia
n. 1, febbraio 2012

direzione
massimo cacciari
umberto curi
sergio givone
giacomo marramao
carlo sini
vincenzo vitiello

direttore responsabile
margherita petranzan

periodicità: semestrale

sede della redazione
c/o il poligrafo casa editrice
35121 padova - via cassan, 34 (piazza eremitani)
tel. 049 8360887 - fax 049 8360864
e-mail casaeditrice@poligrafo.it

abbonamento annuale (a due numeri)
italia: privati € 40,00 - biblioteche e istituzioni € 45,00
estero: privati € 55,00 - biblioteche e istituzioni € 60,00
(per i paesi extraeuropei supplemento di € 14,00)
da versare sul ccp 10899359 intestato a il poligrafo casa editrice srl
via cassan, 34 - 35121 padova - italia (indicare la causale)

amministrazione
il poligrafo casa editrice
35121 padova - via cassan, 34
tel. 049 8360887 - fax 049 8360864
e-mail amministrazione@poligrafo.it

autorizzazione del tribunale di treviso n. 871

© copyright febbraio 2012
il poligrafo casa editrice srl
ISBN 978-88-7115-742-9

indice

- 7 Editoriale
- 13 **Umberto Curi**
Introduzione
- SAGGI
- 31 **Bruna Giacomini**
«Che cosa ci fa pensare?». *Pathos* e filosofia in Hannah Arendt
- 59 **Chiara Pasqualin**
All'origine del concetto di situazione emotiva: la lettura heideggeriana della *Retorica* di Aristotele nel semestre estivo 1924
- 85 **Alfonso Cariolato**
Risplendere dell'immagine. *Über die Sixtina* di Martin Heidegger
- 115 **Laura Sanò**
Il canto e le grida. Sul rapporto intelligenza-sensibilità in *Essere e tempo*
- 127 **Mariannina Failla**
Sul coraggio della ragione pura
- 143 **Alberto Giacomelli**
«Spirito è la vita che taglia, nella propria carne». Zarathustra e il *pathos* del linguaggio
- 161 **Silvia Capodivacca**
Psychopatologica del pensiero astratto

- 179 **Alessandra Vigolo**
Sentire il reale.
L'affettività del gesto ne *Les 400 coups* di Truffaut

TESTI INEDITI

- 203 **Chiara Pasqualin**
"Piacere" e "dolore": le situazioni emotive
fondamentali dell'essere-nel-mondo.
Un testo di Martin Heidegger
- 213 **Martin Heidegger**
Dal corso del 1924 sui
Concetti fondamentali della filosofia aristotelica
traduzione italiana a cura di Chiara Pasqualin

IN DISCUSSIONE

- 231 **Carlo Sini**
In vino veritas

A PIÈ DI PAGINA

- 241 Percorsi bibliografici sull'affettività del pensiero
a cura di Barbara Scapolo
- 257 Gli Autori

Editoriale

Con questo fascicolo, diamo avvio ad una nuova serie della rivista «Paradosso». Il progetto che è alla base di questa ripresa, di per sé articolato e relativamente complesso, in questa sede può essere compendiato in uno slogan: restituire voce al pensiero. Il panorama della ricerca filosofica italiana degli ultimi anni fa registrare un ulteriore isterilimento delle direttive di indagine che avevano tenuto il campo per un lungo periodo. Da un lato, infatti, sembra essersi bloccato il meccanismo fisiologico di ricambio generazionale, testimoniato dalla scarsa presenza di nuovi attori sulla scena filosofica nazionale (ma anche internazionale). Dall'altro lato, la crisi dell'istituzione universitaria, la quale rimane, nel bene e nel male, il principale "laboratorio" dal quale scaturisce l'innovazione anche nel campo strettamente filosofico, ha conferito un carattere perfino drammatico allo scenario di generale involuzione del dibattito e della ricerca teoretica. Quale conseguenza diretta di questi fenomeni, sopravvivono – anche se in condizioni di salute talora precarie – le indagini di ispirazione analitica (ridotte sovente a mere repliche di più mature esperienze in corso nei paesi di lingua inglese) e taluni studi di impronta sempre più tecnicamente storiografica. Latita, per contro, o è ridotto a testimonianze pressoché residuali, un lavoro di interrogazione che sappia calibrare le questioni tradizionali della filosofia nel quadro totalmente nuovo che sta emergendo in maniera prepotente da circa un ventennio a questa parte. La nostra ambizione dichiarata è quella di attribuire a «Paradosso» il compito precipuo di concorrere a riabilitare il pensiero, contro ogni liquidazione sommaria, e in controtendenza rispetto alle stucchevoli diagnosi sulla già avvenuta (o in corso) morte della filosofia.

Da queste premesse di ordine generale – qui per necessità consegnate a semplici affermazioni solo ellitticamente argomentate – abbiamo deciso di far discendere anche talune opzioni di carattere più strettamente editoriale, riguar-

danti la composizione dei fascicoli di questa nuova serie della rivista. Conserveremo e anzi renderemo ancora più rigoroso, il taglio monografico del periodico, evitando dunque perentoriamente di dibattere di "varia umanità", e restando immuni dall'allegro eclettismo che spesso connota altre imprese editoriali solo apparentemente simili alla nostra. Oltre che attraverso una prima sezione di "saggi", redatti appositamente per approfondire l'argomento scelto di volta in volta, ospiteremo altresì un testo inedito o comunque poco conosciuto di un autore antico o moderno. Seguirà poi uno spazio di "discussione", nel quale a turno i direttori della rivista, o qualcuno fra i collaboratori, si misureranno con un saggio di recente pubblicazione, evitando programmaticamente la ritualità della mera "recensione". Ogni fascicolo sarà infine corredato da una "bibliografia ragionata", relativa a scritti pertinenti al tema centrale scelto per ciascun numero.

Il lettore deve sapere che ci siamo deliberatamente proposti di assoggettare ad una verifica il lavoro che verrà svolto di qui a due anni, e dunque alla luce dell'esperienza che avremo fatto pubblicando quattro fascicoli della rivista. Se saremo riusciti – come fermamente intendiamo fare – a tenere fede al nostro impegno, di dar vita a ciò che manca nel panorama filosofico italiano, vale a dire una sede e uno strumento di pensiero, proseguiamo con slancio e convinzione anche maggiori. Altrimenti, se la sfida dovesse essere perduta, piuttosto che riproporre stancamente la testimonianza di una resa, abbandoneremo realisticamente l'impresa.

Per venire al presente fascicolo, si può preliminarmente osservare che esso intende riportare al centro dell'attenzione la questione dello statuto stesso del filosofare. Nelle pagine che seguono, viene descritto un percorso d'indagine che, mettendo in discussione l'opposizione tra mythos e logos, si volge a ricercare l'arché che intimamente costituisce il pensare filosofico. In questa prospettiva, è apparso sterile attardarsi a rinnovare la querelle tra i due diversi "modi" del filosofare, per affrontare piuttosto il nodo teorico di fondo che ne sta all'origine. La questione è se sia concepibile un esercizio dell'interrogazione filosofica del tutto avulso da ogni forma di "affettività" – un "domandare" razionale immune da qualsiasi risonanza emotiva. Ovvero se, esattamente al contrario, nel suo più proprio statuto l'inquisitio filosofica scaturisca da, e si alimenti di, ciò che appartiene all'ambito di quella che Martin Heidegger ha chiamato la *Befindlichkeit*. Per dirla in altri termini: se l'unica modalità di espressione della filosofia sia quella dell'argomentazione logica – di un logos svincolato da ogni pathos. Ovvero se non appartenga originariamente al filosofare una relazione inscindibile con un thauma che costantemente si rinnova.

Come è intuitivo, una risposta almeno tendenzialmente esauriente a questo problema implicherebbe lo sviluppo analitico di un ragionamento che non è possibile avviare in questa sede. In questo fascicolo di «Paradosso» si è cercato, se non altro, di abbozzare le linee generalissime, e alcuni snodi essenziali, di un percorso impegnativo e complesso, sul quale sarà necessario ritornare non occasionalmente anche in futuro.

Massimo Cacciari
Umberto Curi
Sergio Givone
Giacomo Marramao
Carlo Sini
Vincenzo Vitiello

Silvia Capodivacca

Psychopathologica del pensiero astratto

L'anima umana è contenuta nei nervi del corpo, sulla natura fisica dei quali io, come profano, non so dire altro se non che essi sono conformazioni di straordinaria finezza, paragonabili ai più sottili fili di refe, e che sulla loro eccitabilità da impressioni esterne si fonda tutta quanta la vita spirituale dell'uomo.

DANIEL PAUL SCHREBER, *Memorie di un malato di nervi*, 1903

Con *codice psicopatologico* intendiamo riconoscere un insieme di caratteri che trasversalmente incorrono nelle differenti forme dell'alienazione e della malattia mentale, così come nei discorsi e nelle istituzioni a esse relative. Quanto alle diverse manifestazioni dei disturbi psichici, non introduciamo dunque alcuna distinzione tassonomica, ma, al contrario, tentiamo una ricomprensione della vasta eterogeneità dei medesimi nella serie più generale della psicopatologia. Il codice è il timbro che consente un'identificazione immediata, qualunque aspecifica, della semantica che traccia il solco dell'anormalità e degli apparati ermeneutici, euristici, teorici e terapeutici a questa annessi. Dalla schizofrenia di Artaud all'ipnosi di Charcot, dalla perizia dello psichiatra X al delirio del monomane Y, dalla *Traumdeutung* a *L'anti-Edipo* o, ancora, dalle stanze di Bicêtre alle aule della Salpêtrière, il codice struttura ed elabora le componenti costituenti dei disordini in combinazioni od opposizioni. Esso rappresenta pertanto la cifra segreta che profondamente accomuna gli elementi del quadro, e che al contempo evita la giustapposizione o una asettica funzionalità degli uni rispetto agli altri: medico, ospedale, letteratura, malato sono tutti iscrivibili in una formula codificata che non si limita ad assegnare ruoli e gestire incarichi, ma che invece, di volta in volta, manifesta aspetti di un nucleo partecipato. Tramite il codice la psicopatologia smette di aggettivare uno stato morboso per sostantivarsi in una specifica estensione ontologica. Con il codice prende forma la *psychopathologica*. In terzo luogo, l'abbreviazione in "codice patologico" della dicitura proposta viene consentita poiché risulta funzionale all'esplicitazione della relazione di contrappunto che globalmente sussiste tra la patologia e il cosiddetto stato di normalità. Anche se la nostra interrogazione ruota intorno alle fratture e infrastrutture psichiche, e anche se, come vedremo, la separazione tra i due contesti è affatto da discutere, è innegabile che il referente al negativo del percorso che intraprendiamo è l'idea di equilibrio

psichico comunemente inteso come antitetico a qualsivoglia nosografia, sia essa ascritta al corpo o alla mente. Il codice è quindi patologico nella misura in cui delinea i contorni di un'afezione che traspone il soggetto lontano dal livello di esistenza che gli viene richiesto da determinate circostanze sociali. Per di più, non neghiamo che con l'istanza *patologica* proponiamo un'allusione meno implicita a quella regione del *pathos* di cui il presente contributo tenta di mostrare una delle molteplici possibili flessioni. Patologia e psicopatologia sono dunque intese, limitatamente alla presente circostanza di indagine, come sinonimi contestuali a una medesima diffrazione d'ordine.

Per quanto malcerta ed esposta ai rischi più evidenti, attraverso l'idea del codice scegliamo la strada dell'estensione d'ambito per poter porre a confronto una serie di dichiarazioni e manifestazioni biografiche delle convergenze che sussisterebbero tra pensiero astratto e patologia. Quella che da molti può venire salutata come una cagionevole assonanza, una infausta parentela, riserva in realtà alcuni spunti di riflessione con i quali è doveroso almeno tentare un confronto, senza fuggire – e cadere vittime di una sconveniente attribuzione di autismo intellettuale. Ricominciamo, dunque, dalla posizione del problema: quale rapporto sussiste tra filosofia e codice patologico? L'ordine di risposte possibili a tale interrogazione è racchiuso in quattro posizioni opposte e speculari, che riproduciamo di seguito:

- | | |
|---|---|
| a. <i>I filosofi sono patologici</i> | c. <i>I filosofi non sono patologici</i> |
| b. <i>I soggetti patologici sono filosofi</i> | d. <i>I soggetti patologici non sono filosofi</i> |

Usciamo dall'imbarazzo del tono apparentemente "povero" delle quattro proposizioni associandole ai pensatori che di esse si sono fatti portavoce. Trattasi, rispettivamente, di Sigmund Freud (*a, b*), Michel Foucault (*c*) e Gilles Deleuze (*d*). Esplichiamo brevemente il senso di ciascuna formula enunciata.

Le affermazioni del maestro della psicoanalisi circa (*a*) il carattere morboso delle elucubrazioni concettuali lasciano poco spazio di manovra a chi volesse interpretarle diversamente da una risoluta presa di distanza dalla speculazione teoretica. Il fatto che con la sua opera di "scenziato della psiche" l'autore abbia concepito alcune tra le nozioni più significative per la filosofia del XX secolo non lo ha certo fatto recedere dall'intransigenza con la quale sempre si è relazionato alla "folle impresa" di pensare per concetti. La filosofia può essere utile alla psicoanalisi, «divenendone essa stessa oggetto»¹, sulla base dell'inferenza cosiddetta elementare stante la quale «se pensiamo in termini astratti corriamo il rischio di trascurare le relazioni delle parole con le rappresentazioni inconscie

¹ S. FREUD, *Das Interesse an der Psychoanalyse*, in ID., *Gesammelte Werke chronologisch geordnet*, in 19 voll., a cura di A. FREUD, E. BIBRING, W. HOFFER, E. KRIS, O. ISAKOWER, Fischer Verlag, London-Frankfurt a.M. 1999, vol. 8, trad. it. di E. Fachinelli, *L'interesse per la psicoanalisi*, raccolto in *Opere di Sigmund Freud*, in 12 voll., a cura di C.L. MUSATTI, Bollati Boringhieri, Torino 1980 ss., vol. 7, p. 261.

delle cose; e non si può negare che il nostro filosofare acquista allora un' indesiderata somiglianza, nell'espressione e nel contenuto, con il modo di fare degli schizofrenici², categoria di malati ritenuti peraltro incorreggibili dalla terapeutica psicoanalitica. Ciò che Freud non dice espressamente, ma che noi possiamo arguire dall'impianto complessivo della sua opera, è che (b), paradossalmente, l'intera configurazione psicoanalitica accorda un'attenzione particolare ai propri pazienti, come se il loro inconscio potesse produrre argomentazioni nonché intraprendere percorsi dialettici con il terapeuta. La psiche patologica diviene con Freud un teatro filosofico, uno spazio concettuale che il medico ha il compito di portare alla luce – e riportare alla normalità. Le due affermazioni circa la follia dei pensatori e la filosoficità dei folli non collidono l'una con l'altra, ma anzi si giustificano vicendevolmente: in tanto pensare per astrazioni genera follia, in quanto è doveroso almeno tentare un intervento per raddrizzare questa condizione di devianza mentale. Che lo psicopatico si curi *a causa e mediante* le elucubrazioni speculative che egli sviluppa nella sua più nascosta interiorità raffigura l'antinomia e l'acme della struttura posta in essere dal medico di Vienna. Per Freud, in altri termini, è necessario ammettere che il delirio mentale dell'isterica abbia un senso preciso e compiuto, che questo stesso discorso si dimostri erroneo a un accurato esame scientifico, che, in terza istanza, sia passibile di "raddrizzamento" attraverso la instaurazione/restaurazione di più solide evidenze di realtà e che, infine, l'evenienza della guarigione utilizzi la medesima piattaforma di pensiero che in precedenza aveva indotto al deterioramento psichico. La filosofia, dunque, non è un *quid* inconsistente, ma anzi ha una sostanzialità propria, definita, fallace e foriera di patologie.

La ricerca che più di qualsiasi altra si è contrapposta a tale catena di inferenze si condensa senza dubbio attorno all'amicale *koinonía* di pensiero creata tra Gilles Deleuze e Félix Guattari i quali, da *L'anti-Edipo* in poi, hanno dato voce alla (d) radicale a-filosoficità della follia, al fine di rendere al pensiero astratto così come alla psicopatologia la grandezza che spetta a entrambi. L'operazione non è semplice; la recuperiamo per sommi capi attraverso le parole degli autori: «non c'è né materiale inconscio né interpretazione psicoanalitica, ma solo usi, usi analitici delle sintesi dell'inconscio che non si lasciano definire né dall'assegnazione di un significante né dalla determinazione di significati. La sola questione è: come funziona. La schizoanalisi rinuncia a ogni interpretazione, perché rinuncia deliberatamente a scoprire un materiale inconscio: l'inconscio non vuol dir nulla»³. Consolidando l'assunto secondo cui l'operatività della psicoanalisi consiste nella riconduzione dell'inconscio emerso a griglie se

² S. FREUD, *Metapsychologie*, in ID., *Gesammelte Werke chronologisch geordnet*, cit., vol. 10, trad. it. di R. Colorni, *L'inconscio*, in *Metapsicologia*, raccolto in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. 8, pp. 87-88.

³ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo. Capitalisme et schizophrénie*, Paris 1972, trad. it. di A. Fontana, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002², p. 202.

non precostituite certamente ermeneutiche ed esplicative di “stati”, “complessi” e “psicosi” ben individualizzati, i due autori parigini tacciano Freud e i suoi sforzi medicali di «interpretosi», ovvero di aver appiattito l’eterogeneità infinita dell’inconscio a una molteplicità stabilita di possibili combinazioni patologiche dei suoi componenti.

Si potrebbe (e in una certa misura se ne ha l’obbligo) dire che l’analisi di Freud non è consistita soltanto di questo, o meglio che non è affatto ragionando per categorie preconcrete che lo psicoanalista è messo nella condizione di poter interpretare i segnali che provengono dal profondo. Anche nel caso lampante della simbologia onirica diffusamente sessualizzata di cui l’autore, nella *Traumdeutung*, fornisce ampie esemplificazioni, infatti, in più di qualche occorrenza testuale viene sottolineata l’importanza della funzione di vigilanza rispetto alla manifestazione durante lo stato di sonno di qualsivoglia oggetto o situazione, «contro la sopravvalutazione dell’importanza dei simboli per l’interpretazione del sogno, contro l’eventuale riduzione del lavoro di traduzione del sogno a traduzione dei simboli e la rinuncia alla tecnica che utilizza le associazioni di chi sogna»⁴. La critica di Deleuze e Guattari, d’altro canto, non si arresta alla semplice dissociazione da qualsivoglia predeterminazione dei sintomi; ciò che viene contestato è finanche la possibilità di contestualizzazione di un fattore psichico. Fosse anche relativizzato a una singolarità esistenziale e biografica, si prestasse anche attenzione costante all’ambiente psichico in cui il sintomo o il segnale hanno preso forma, l’errore resterebbe quello di aver voluto produrre un’associazione, di aver costruito un ponte che non tiene, tra un “caosmo” di molteplicità irriducibili e amorfe e un cosmo ordinato di forme e inferenze.

«Gli psichiatri e gli psicoanalisti non hanno mai prestato attenzione a un delirio. Basta ascoltare qualcuno che delira: <<Umburri, umburri, umburri. Miecken brava buona moglie, Miecken maledetta carogna, dov’è quel maledetto di Albert, dice di essere il vice. No, questo non lo voglio, povera cara borsa, no, voglio essere svegliato alle sette e mezzo. Maledetta femmina, l’acqua non è acqua, il sapone non è sapone, il burro non è burro. Sono innocente, non ho mai fatto nulla di male. Divento un lupo mannaro, sono un lupo mannaro>>. Psichiatri e psicoanalisti non ci capiscono nulla, si mettono sulla difensiva tanto sono indifendibili. Distruggono il contenuto dell’inconscio sotto gli enunciati di base prefabbricati: “Lei mi parla di cinesi, ma suo padre?” – No, non è cinese. – Allora ha un amante cinese?»⁵. Sintonizzarsi con la follia significa lasciare scorrere il flusso della sua creatività segmentata, l’immediatezza sconcertante

⁴ S. FREUD, *Die Traumdeutung*, in ID., *Gesammelte Werke chronologisch geordnet*, cit., voll. 2/3, trad. it. di E. Fachinelli e H. Trettl Fachinelli, *L’interpretazione dei sogni*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. 3, p. 331.

⁵ G. DELEUZE, *Gilles Deleuze, Félix Guattari*, in M.-A. BURNIER (a cura di), *C’est demain la veille*, Paris 1973, raccolto in *L’île déserte et autres textes*, Paris 2002, trad. it. di D. Borca, *Sul capitalismo e il desi-*

delle sue fughe dal noto o dal prevedibile. Agli antipodi del rapporto intrecciato da Freud, per Deleuze e Guattari la filosofia otterrà un guadagno esplicito dalla patologia nel momento in cui diverrà spettatrice attenta delle sue stupefacenti manie: proprio in quanto non-filosofi, proprio perché irraggiungibili da qualunque schema di pensiero classico e assodato, i soggetti patologici rappresentano l'*étron* di cui il pensiero si nutre per sopravvivere a una esiziale autoreferenzialità.

La proposizione che afferma (c): «I filosofi non sono patologici» è forse la più difficile da sostenere, se non altro per il fatto che sembra andare contro una serie di episodi, puntualmente censiti da biografie e documenti connessi. Se il caso di Nietzsche è di certo il più eclatante e discusso, anche volendo allargare lo spettro di incidenza dalla filosofia al pensiero in generale, sembra evidente – e Foucault è il primo a riconoscerlo – che molto spesso personalità particolarmente significative del panorama culturale sono state affette da altrettanto notevoli stati di debolezza mentale. In *Storia della follia* sono enumerati e presi in considerazione Sade, Goya, Artaud, Tasso, Rousseau, Nerval, Hölderlin, Van Gogh... e viene registrata una costituzionale incompatibilità tra i loro disordini psichici e le opere che, malgrado ciò, hanno prodotto: «La follia è l'assoluta rottura dell'opera; essa rappresenta il momento costitutivo di un'abolizione che fonda nel tempo la verità dell'opera; essa ne delinea il confine esterno, il punto di sprofonamento, il profilo contro il vuoto. [...] dove c'è opera non c'è follia; e tuttavia la follia è contemporanea dell'opera, perché inaugura il tempo della sua verità. L'istante in cui nascono e si compiono insieme l'opera e la follia è l'inizio del tempo in cui il mondo si trova citato in giudizio da quell'opera e responsabile di ciò che è davanti a essa»⁶. Di qualsiasi genere e stile si tratti, un'opera, un gesto di creazione intellettuale, non è mai decifrabile attraverso il ricorso alla follia. Il codice patologico, in sostanza, non riconduce a sé le formazioni culturali, anche quelle che possono provenire dai soggetti affetti; con esso viene anzi delimitata e confinata l'opera stessa, il cui

derio, in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, p. 346. Fedeli ai moniti della schizoanalisi, crediamo che mai un tentativo di immedesimazione "a freddo" di uno stato di delirio potrà eguagliare la forza rizomatica di un delirio *tout court*. È per questo motivo che alla simulazione del discorso del folle proposta da Deleuze abbiamo sostituito tra virgolette (<< >>) la trasposizione di uno stralcio di conversazione che Aby Warburg tenne con un'infermiera durante la sua permanenza nella clinica psichiatrica di Bellevue. L'esternazione di Warburg circa il suo «divenire-lupo mannaro», e l'evidente, inaspettata, assonanza con il «divenire-animale» di *Mille piani* ci dà conferma del fatto che la ricerca dei due parigini ha effettivamente imboccato la direzione sperata. Il colloquio che abbiamo citato è stato trascritto da Ludwig Binswanger ed è rintracciabile in L. BINSWANGER, A. WARBURG, *La guarigione infinita. Storia clinica di Aby Warburg*, a cura di D. STIMILLI, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 64-65.

⁶ M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique suivi de Mon corps, ce papier, ce feu et La folie, l'absence d'oeuvre*, Paris 1972, trad. it. di F. Ferrucci, E. Renzi, V. Vezzoli, *Storia della follia nell'età classica con l'aggiunta di 'La follia, l'assenza di opera' e 'Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco'*, Rizzoli, Milano 2006⁸, pp. 454-455.

contenuto rimarrà avulso allo statuto di follia, sempre eccessiva ed eccedente rispetto a ogni discorso di verità. Il raggio di influenza della psicopatia, d'altronde, non si accorcia proporzionalmente, ma, al contrario, estende la propria incidenza sul mondo. La seconda parte della citazione riportata, in effetti, dà mostra di una conseguenza nient'affatto trascurabile, che il filosofo di Poitiers qui esplicita senza riserve: la follia del filosofo *lato sensu* è ciò che trascina il mondo dinnanzi a un tribunale – e lo condanna. L'assenza d'opera è infatti concepita come la colpa più grave per una società, che ha messo a tacere, annientandone le fervide capacità, ciò e chi essa avrebbe dovuto custodire e coltivare. Se c'è una cosa che non si può perdonare al mondo, è che sia riuscito ad ammalare le sue ricchezze più preziose: «Astuzia e nuovo trionfo della follia: questo mondo che crede di misurarla e di giustificarla con la psicologia deve giustificarsi dinnanzi ad essa»⁷. La patologia che riduce il filosofo al livello inferiore dell'animalità permette l'interrogazione genealogica: quali concatenamenti hanno dato vita a un tale vituperio della ragione? Quale legge della storia ha permesso tanta indegna sregolatezza? Rendere conto della follia, fare i conti con essa significa quindi, specularmente a ciò che diranno nel decennio successivo Deleuze e Guattari, allontanarla dalla filosofia, eliminarla dall'orizzonte del pensiero, per renderle la potenza plastica di tutta la sua libertà.

La quadruplica forma di opportunità scaturita dalla relazione filosofia-patologia ci pone in una condizione tutt'altro che confortevole: se “emotivamente” saremmo portati ad accordare il nostro favore al *côté* dei filosofi, non possiamo non rilevare un certo numero di discrepanze dalle convinzioni fin qui riportate che, con le dovute riserve, ci farebbero propendere per le posizioni freudiane, ossia che ci permettono di porre daccapo a esame l'eventualità di tale scabrosa relazione. Espressamente, la sensazione che ricaviamo dal rapido percorrimiento delle quattro opzioni di rapporto è quella di non aver detto tutto ovvero di non aver detto bene ciò che ci sarebbe da riferire, forse anche rispetto all'effettiva articolazione delle riflessioni degli stessi Foucault, Deleuze e Guattari. Ci poniamo dunque nuovamente a confronto con l'*affaire* filosofia-follia, immergendoci questa volta nel *mare magnum* del codice patologico, sceverando cioè i termini della questione dal lato opposto a quello fin qui considerato: di cosa parlano i soggetti psicopatologici con le loro follie e che cosa dicono alla filosofia saranno le nostre domande-guida nonché, allo stesso tempo, le interpellanze liminari con le quali tenteremo un'altra modalità di approccio alla questione. Dopo Freud e la critica alla psicoanalisi, infatti, non ci è più possibile chiedere ragione del discorso del folle: sarebbe reazionaria e finanche estranea alle nostre competenze l'idea di rimettere in moto la macchina dell'interpretazione psicoanalitica dei “deliri dei matti”. La nostra

⁷ *Ivi*, p. 455.

si configura piuttosto nei termini di un'“operazione matriciale”, orientata a comprendere la struttura dell'impianto invece che a ponderarne la capienza. In questo caso, la voluta genericità del codice sopperirà in anticipo a ogni presunta sclerotizzazione nel particolare: psicopatologico non sarà mai soltanto un singolo elemento estrapolabile dal contesto, ma l'intero complesso fisico, mentale e istituzionale che funziona in un unico sistema di ingranaggio. Nella speranza che tali premesse fungano da monito oltre che da chiarimento, apriamo quindi il sipario sul teatro della follia, principiando da uno dei casi psichiatrici più importanti e meglio documentati all'interno di quel bacino di scandalo che è la psicopatologia del pensiero intellettuale.

Eminente innovatore della storia e critica d'arte, Aby Warburg dall'aprile del 1921 all'agosto del 1924 venne internato nella clinica di Bellevue a Kreuzlingen; fu affidato a un'altrettanto insigne personalità dell'epoca, lo psichiatra Ludwig Binswanger, che lo ebbe in cura per tutta la durata del suo soggiorno e che, dopo le dimissioni dalla struttura, mediante una duratura corrispondenza epistolare rimase legato al proprio paziente ricondotto *ad integrum*. È celebre, e in effetti suscita una certa meraviglia, l'episodio con il quale si identifica il momento di svolta verso il risanamento: il 21 aprile 1923 Warburg intrattenne i compagni degenti con una conferenza a proposito del *Rituale del serpente* presso le popolazioni degli indiani d'America. Commentando alcune fotografie della vita quotidiana degli indiani Pueblo, Warburg giunse alla conclusione che «le loro danze mascherate non siano un gioco, bensì la formulazione primitiva e pagana della risposta all'immane, tormentoso interrogativo intorno alla causa prima delle cose: all'inafferrabilità dei fenomeni naturali l'indiano oppone la sua volontà di comprensione, trasformandosi egli stesso nella causa di quei fenomeni. Istitintivamente egli sostituisce, nel modo più intellegibile ed evidente, l'effetto inesplicito con la causa. La danza mascherata è causalità danzata»⁸. Non è questa la sede per un approfondimento delle tematiche affrontate dal relatore; anche a uno sguardo superficiale, tuttavia, l'acutezza e precisione delle riflessioni riprodotte non possono non stupire, soprattutto se rapportate alle invettive ed esternazioni che appena qualche mese prima invadevano la vita e obnubilavano la lucidità del paziente. Allora, le unghie delle mani e dei piedi annunciavano telegrammi, l'acqua del lago non era bagnata, il burro non era altro che grasso di moscerino, le mucche si dovevano rammaricare per non vestire stivali di gomma e mangiare svariati generi di cibo significava sterminare, uno per uno, tutti i componenti del proprio albero genealogico, fossero essi già morti o ancora in vita. Fa sorridere, ce ne rendiamo conto. Il punto è che la que-

⁸ A. WARBURG, *Schlagenritual. Eine Reisebericht*, Berlin 1988, trad. it. di G. Carchia, F. Cuniberto, *Il rituale del serpente. Una relazione di viaggio*, Adelphi, Milano 2006, pp. 60-61.

stione non può venire liquidata con l'appello e appiglio alla varietà delle affezioni nelle quali sono classificabili tali manifestazioni di demenza. Psicotico allucinatorio, marcatamente fobico, dominato da rappresentazioni ipocondriache, pieno di rituali, totalmente egocentrico, non suicidale⁹: questa tipizzazione psichiatrica non è bastevole, o meglio non è esaustiva per la comprensione della meccanica che intercorre tra i diversi elementi che, paralleli e contraddittori, hanno concorso alla formazione esistenziale di Warburg. Come è possibile sospendere il giudizio su una di queste due facce complementari e contemporanee della persona, ovvero si è in grado di giustificarle contestualmente senza confondere l'una con l'altra? Si badi, non sono questioni di carattere esistenziale: non si sta cercando di comprovare una eventuale integrità caratteriale del pensatore Warburg per fugare il dubbio circa la preponderanza dei suoi lati oscuri. E nemmeno si vuole promuovere un opposto sbilanciamento verso l'ammissione della prepotenza della malattia rispetto a occasionali emergenze di lucidità mentale. Le domande si dispiegano invece al livello dell'"apparecchiatura", che chiede del funzionamento intrinseco della macchina Warburg, di quali siano effettivamente i congegni che lo rendono operativo.

Per fare venire in chiaro la risposta, diciamo che Warburg ha prodotto, e non ha mai smesso di creare, *scene dagherrotipe* del reale. Una scena è dagherrotipa quando si estende su un'immagine di realtà, in relazione alla quale essa si costituisce come essenza autonoma e sviluppa due rapporti simultanei, la contrarietà e l'irriproducibilità. Cifra di espressione della scena, la funzione dagherrotipa permette la cattura di una frattura di divenire, e la imprime in un'immagine inedita e densa di sviluppi. Il caso del *daguerréotype* fotografico è emblematico: un lampo di luce impressiona una lastra di un segmento di realtà, che *nel* e *dal* momento della marcatura acquisisce un'autonomia dinamica propria. Il calco è infatti innanzitutto minuziosamente capovolto, nella composizione dei suoi elementi, rispetto a ciò che ha visto – le immagini vengono riflesse al contrario. Secondariamente, senza una fissazione giustapposta e posteriore (una miscela chimica elimina i residui d'argento che era stato applicato sulla lastra di rame per renderla fotosensibile), la lastra scaturisce modificazioni continuate, giungendo alla consunzione del dato sensibile che già essa aveva letteralmente invertito. Il terzo carattere che sottolineiamo è ciò che abbiamo nominato in termini di irriproducibilità e che, nel caso del procedimento fotografico, distingue il dagherrotipo da tutti i successivi sviluppi della medesima tecnica su pellicola. Con tale idea non intendiamo affermare che la scena dagherrotipa escluda la riproposizione o perfino la serialità, bensì che essa si

⁹ Cfr. L. BINSWANGER, A. WARBURG, *La guarigione infinita. Storia clinica di Aby Warburg*, cit., p. 56.

produce in un percorso a senso unico, che non concede cioè il viaggio a ritroso, dalla *poietica* alla *mimetica*. La scena ritorna, può venire recuperata e riutilizzata, ma soltanto nella misura in cui si potrà accettare l'invasione nella medesima di eventuali mutamenti che possono nel frattempo essere incorsi sulla superficie. A differenza di quanto accade nel procedimento fotografico vero e proprio con il cosiddetto "negativo", il dagherrotipo non dispone di alcuna pellicola dalla quale sia poi possibile riprodurre indefinitamente in immagine la scena materiale. Si tratta di un'unica lastra: non vi è una matrice dalla quale possa prendere avvio un nuovo sviluppo e, se la scena dovesse riaffiorare, ciò avverrebbe solo nei termini di un ritorno della differenza nell'uguale, qualora cioè il divenire autonomo della lastra riprofilasse, tra le infinite modificazioni, anche la sua previa configurazione. Come autoposizione della differenza, alla scena dagherrotipa non si può quindi chiedere di recedere dalla propria tipicità, consistente in una radicata eteroclisia rispetto a qualsivoglia *dato*.

Le considerazioni proposte tramite l'adozione dell'azzardata tecnica di trasposizione semantica servono l'intento di evocare un insieme di tratti i quali, se si adeguano alle manifestazioni psicopatologiche, allo stesso tempo possono venire riportati ai periodi di limpido intendimento intellettuale, nei confronti dei quali non si instaura dunque alcuna soluzione di continuità. Guadagno di indipendenza dall'empirico, critica per opposizione al dato sensibile, irrevocabile singolarità e totale potenzialità evolutiva ci appaiono e il timbro di fondo dei deliri inconsulti, e alcuni tra i dogmi cruciali per il darsi di qualsivoglia opera culturale, di Warburg in particolare, così come di ciascun pensatore in generale. Quale contributo di pensiero (filosofico, artistico, scientifico) non è connotato dalla capacità di porsi in linea di opposizione con la semplice registrazione del dato, per ricomprenderlo entro un paradigma affatto originale? E che genere di innovazione culturale potrebbe convincere se si presentasse alla stregua di un monolite del pensiero, *in toto* occluso verso ogni ulteriore processo di arricchimento? Parallelamente, l'affezione psicopatologica nasce dalla rottura (patita) con l'immediatezza sensibile, alla quale è fraposta la malia di immagini inattese, che nessuna contingenza o necessità possono riprodurre e che, tuttavia, autonomamente possono riaffiorare – uguali o distanti un infinito da ciò che erano già state. Con la scena dagherrotipa non si crede di esaurire l'ampio spettro degli ingranaggi che compattano la struttura del pensiero astratto ovvero psicopatologico; ma se con essa è lecito convenire sulla possibilità di adeguamento reciproco di tali universi, allora la distinzione tra i due domini incomincia a vacillare, o almeno ci consente di procedere nel tentativo di messa in esame di quest'ultima.

La seconda concatenazione che proponiamo in seno al codice patologico investe alcuni altri elementi dello stesso, quali la triangolazione medico-paziente-società, la struttura di internamento e l'alternativa verità/errore a partire dalla quale è deciso il ruolo assegnato alla follia. Ci atteniamo a una visione decisa-

mente esplicativa; descriviamo alcune sequenze di *Shutter Island*¹⁰.

Teddy Daniels è un agente federale chiamato in un'isola dell'arcipelago Harbor, nella baia di Boston, che ospita un manicomio criminale. Dalla struttura è misteriosamente fuggita una tale, Rachel Solando, sulle tracce della quale si pongono l'agente e il suo sottoposto, Chuck Aule. Con il procedere delle investigazioni la situazione si fa sempre più inquietante e Ashecliffe appare sempre più come un luogo ambiguo, dove verrebbero addirittura effettuati esperimenti chirurgici sul cervello dei pazienti detenuti. È la stessa Rachel Solando, che l'agente scova nascosta in una grotta dell'isola per fuggire alle spietate sperimentazioni, a spiegare il complotto a Teddy.

– Lei crede che io sia pazza, e se dico che non sono pazza? È una trovata geniale. Una volta che sei dichiarato pazzo, tutto quello che fai è ritenuto parte di quella pazzia. Confermano solo quello che vogliono loro. Le ragionevoli proteste sono negazione, le paure giustificate paranoia...

...e l'istinto di sopravvivenza, meccanismi di difesa.

– La Sua intelligenza purtroppo non la aiuterà. Ho fatto indagini attorno alle droghe psicotiche, indagavo sugli interventi chirurgici, lobotomia trans-orbitale. È dal cervello che viene generato il dolore, la carne non c'entra nulla. Il cervello controlla dolore, empatia, sogno, fame, rabbia, tutto. Pensi, se si potesse controllarlo? Ricalibrare un uomo, cosicché non senta più dolore, o amore o passione... Spero si renda conto che non La lasceranno andare via.

– Sono un agente federale...

– Io ero una stimata psichiatra, una famiglia rispettabile; non è servito. Nessun dramma passato?

– Sì. [Daniels ha preso parte alla liberazione dei prigionieri dal campo di sterminio di Dachau, alla fine della seconda guerra mondiale]

– Lo useranno come ragionevole motivazione, così i Suoi amici diranno: “È per questo, naturale che è crollato”.

– E di chi non si potrebbe dire questo?

– Il punto è che lo diranno di Lei.

In seguito all'incontro, il climax narrativo, prepotentemente ascendente, mostra Teddy avvinghiato alla sua convinzione, sempre più rafforzata da ulteriori inferenze. Giunto alla sommità del faro che il protagonista ha individuato come lo spazio di azione delle manipolazioni cerebrali di stampo nazista,

¹⁰ M. SCORSESE, *Shutter Island*, USA 2010. Pur basato su un romanzo di D. LEHANE (*Shutter Island*, New York 2003, trad. it. di C. Bellitti, *L'isola della paura*, Piemme, Milano 2005), scegliamo di prendere spunto soltanto dai dialoghi e dalle scene desunte dal film; sul rapporto fra trasposizione cinematografica e matrice letteraria possiamo, per questo caso, valere le parole di G. DELEUZE, che chiedendosi cosa spinga un cineasta ad adattare un romanzo, rispose che un grande regista «può avere bisogno del romanzo mediocre e questo non esclude che il film sia geniale», *Qu'est-ce que l'acte de création?*, «Trafic», 27, 1998, raccolto in *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris 2003, trad. it. *Che cos'è l'atto di creazione?*, in *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, a cura di D. BORCA, Einaudi, Torino 2010, p. 260.

l'agente "incontra" un personaggio fino ad allora rimasto totalmente trascurato dalla scena.

Il suo nome è Andrew Laeddis, reduce del secondo conflitto mondiale, durante il quale ha partecipato alla liberazione degli ebrei a Dachau (!), e dal quale ha guadagnato una nevrosi di guerra che lo ha condotto all'alcolismo. Sua moglie Dolores, maniaco-depressiva, ha causato un incendio nell'appartamento in città in cui avevano preso dimora; in seguito all'episodio, con i tre figli i coniugi si sono trasferiti in una casa dirimpetto a un lago. Colta dall'ennesimo accesso di prostrazione mentale, la donna un giorno uccide i suoi bambini annegandoli uno a uno. Rincasato, presa contezza della tragedia e straziato dal dolore, l'agente federale Laeddis ammazza sua moglie con un colpo di pistola. Viene rinchiuso ad Ashecliffe, dove sviluppa una coazione allucinatoria per difendersi dal ricordo di ciò che ha compiuto nei confronti della sua amatissima compagna e di ciò che non è riuscito a fare per i figli adorati.

La scoperta dell'altro è paradossale per entrambi i personaggi: da qualsiasi angolazione venga percepita la scena, pare che l'esistenza dell'uno escluda la persistenza dell'altro. Eppure sono molti gli aspetti che i due personaggi condividono, Dachau è un evento per il quale nessuna scrollata di spalle sarà mai possibile; eppure le ragioni profonde della violenza di Laeddis non sono affatto estranee agli istinti di Teddy – forse *al suo posto* avrebbe fatto *lo stesso*, si sarebbe lasciato andare a una pari *efferatezza*; eppure le macchinazioni di Teddy non suonano assurde agli orecchi di Laeddis – egli ha sperimentato Ashecliffe, sa di quanta *spietatezza* sono capaci gli uomini. I loro ruoli si riassumono nella duplice riproposizione della «geniale trovata» che Rachel Solando aveva già potuto condividere con l'agente Daniels. Laeddis invoca Teddy:

– Lei crede che io sia pazzo, e se non sono pazzo?

A sua volta, nello stesso istante, Teddy provoca Laeddis:

– Lei crede che io non sia pazzo, e se invece lo fossi?

Se Laeddis non fosse pazzo, egli sarebbe trattenuto nel manicomio criminale contro la sua volontà e al fine di subire sperimentazioni cerebrali non autorizzate; se le elucubrazioni di Teddy fossero frutto di vaneggiamenti, egli non sarebbe che un pazzo estroso e violento, che la legge sociale impone di detenere in una struttura idonea e restrittiva della sua libertà. Il paradosso di Rachel Solando riduce a un impensabile monologo il dialogo tra i due. E l'unica risposta che scioglie il nodo della circolarità della follia che essi tentano di portare a evidenza è quella di una formula di ineguagliabile universalità, che un guardiano della struttura confida a Teddy: – L'unico ordine è questo: può la mia *violenza* vincere la tua?

È curioso, da un lato, osservare che lo stesso Warburg nelle sue memorie

ha manifestato un simile “delirio” (la narrazione appena conclusa ci concede le virgolette del sospetto!) di persecuzione nei confronti dei medici, i quali lo avrebbero rinchiuso con la forza, per raggirarlo e congiurare contro la sua persona: «mi tormenta il dubbio che contro di me, senza che io sappia nulla a riguardo [...] esista in qualche modo un'accusa, della quale non sono mai venuto direttamente a conoscenza. [...] sono un oggetto passivo, che cerca inutilmente di difendersi contro una restrizione della libertà personale, quale viene applicata solo nei confronti di un imputato»¹¹. Dall'altro lato, è parimenti notevole precisare che pratiche di *role play* delle illusioni mentali dei soggetti psicopatologici sono state effettivamente utilizzate dalle istituzioni psichiatriche fino agli inizi del XIX secolo. Il medico Mason Cox, ad esempio, così descrive l'opera del dottore «coscienzioso», che non voglia venire meno al suo compito di rimuovere patologie «deplorabili» anche presso quei soggetti che si sono dimostrati refrattari ai «metodi usuali»: «di qui l'impiego di ciò che potremmo nominare nei termini di *pia fraus*: dal momento in cui una singola idea erronea caratterizza l'affezione, il malato è privato di parte dei comuni piaceri della società. Benché egli possa mantenere la capacità di ragionare propriamente (solo un po' ingenuamente) su qualsiasi argomento che non sia connesso alla sua allucinazione, se quest'ultima ha resistito ai nostri migliori sforzi di correzione e qualora non vi siano evidenti indisposizioni fisiche, è certamente permesso al medico di tentare l'effetto di taluni inganni escogitati per rendere più forti le impressioni del malato, attraverso il concorso di elementi inaspettati, inusuali, sorprendenti o soprannaturali [...]. Per quanto ridicoli possano apparire tali espedienti, essi risultano non soltanto ammissibili, ma in qualche caso strettamente necessari [...]. Ciascun inganno e raggiro che siano stati ritenuti necessari nel trattamento del paziente, devono venirgli accuratamente celati, anche dopo la guarigione»¹².

In *Storia della follia* prima e poi durante il corso tenuto al Collège de France a proposito del potere psichiatrico, Michel Foucault analizza alcuni casi clinici riportati da Cox come esemplificativi del metodo di cura suaccennato, che finge di assecondare il delirio per combatterlo sul suo stesso terreno. È il filosofo francese che chiarisce la relazione così solidificatasi, tra follia come veicolo dell'errore e della credenza fallace e l'istituzione come garante di un sistema codificato di verità. Il metodo di Mason Cox è ottimamente congegnato, poiché forza la patologia al livello di una logica stringente e inoppugnabile, così perfetta e compiuta da apparire forse luciferina: «il delirio è soppresso in quanto non-essere poiché è diventato essere percepito; ma siccome l'essere del delirio è interamente nel suo non essere, esso è soppresso in quanto delirio. E la

¹¹ L. BINSWANGER, A. WARBURG, *La guarigione infinita*, cit., pp. 149, 151.

¹² J. MASON COX, *Practical Observations on Insanity*, C.&R. Baldwin, London 1806³, pp. 47-49, trad. nostra.

sua conferma nel fantastico teatrale lo restituisce a una verità che, trattenendolo prigioniero nella realtà, lo caccia dalla realtà stessa e lo fa sparire nel discorso senza delirio della ragione. [...]. Infatti, dal momento in cui il delirio penetra nel campo del *percipi*, esso appartiene suo malgrado all'essere, cioè entra in contraddizione col suo proprio essere che è il *non esse*¹³.

Nell'insieme, Teddy Daniels/Andrew Laeddis, Mason Cox e Michel Foucault insinuano tutti una perplessità, ovvero aprono uno squarcio verso un fatidico sospetto: e se la psicopatologia fosse nient'altro che un modo di asservire un nucleo di verità "irresponsabili" al paradigma della comune, condivisa socialità? Se, cioè, la classificazione patologica dell'esistenza del folle fosse un mezzo per sottomettere, schiacciare, annichilire l'indomabile, colui che resta sordo alla condivisione immediata di finalità e scopi comuni? Anche per Freud, d'altronde, far subentrare l'Io all'Es è una vera e propria missione che lo psicoanalista si prefigge, «è un'opera di *civiltà*»¹⁴. *Eine Kulturarbeit* è richiesta al medico della psiche, *impiegato* della società per raddrizzare chi è colpevole di non essersi *ripiegato* al sentire collettivo. Ed è in effetti un *dispiego* di forme nuove e strutture inammissibili per una qualsiasi comunità quello che propone la patologia. Ribadiamo ruoli e funzioni: il soggetto psicopatologico è colui che *dispiega* una quantità incontenibile di qualcosa che Deleuze e Guattari chiamerebbero «linee di fuga», si diffonde incontrollato e infrange ogni ordine, ogni impianto organicistico. Ciascuna struttura viene aperta e sezionata dal folle, che propone percorsi mai battuti e mai ulteriormente percorribili. A tale fuggitivo d'ordine viene prescritta una torsione involutiva, gli si chiede cioè di *ripiegare* le proprie eccedenze verso l'obbedienza; il patologico scardina ciò che la totalità ha organizzato. Dalla parte dell'organo sociale, invece, un programma, un metodo, ma soprattutto un obiettivo irrinunciabile: far vivere tutti – anche a costo di far morire qualcuno, di far morire qualcosa in ciascuno. In questo manifesto di sopravvivenza collettiva, il medico si configura come il funzionario, il braccio della società che domanda di essere afrancata da un tale *surplus* di singolarità: egli si *impiega* dunque per la causa, impegna i propri sforzi per costruire un valore di medietà cui i folli non erano fino a quel momento assimilabili. La portata dell'immunità che egli è in grado di offrire allo Stato è pari al pericolo che quest'ultimo scorge insito nella potenza del patologico.

Il patologico non si oppone quindi a uno stato assoluto di normalità e sa-

¹³ M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, cit., pp. 276-277. Quanto alle lezioni e ai casi citati durante lo svolgimento delle stesse, vedasi ID., *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, Paris 2003, trad. it. di M. Bertani, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 43-46 e pp. 124-128.

¹⁴ S. FREUD, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in ID., *Gesammelte Werke chronologisch geordnet*, cit., vol. 15, trad. it. di M. Tonin Dogana, E. Sagittario, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, raccolto in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. II, p. 190, corsivo nostro.

lute, poiché questi due fattori si combinano ed emergono soltanto in relazione a un ambiente determinato. Lo studio di Georges Canguilhem, che prende avvio dalla biologia per descrivere il rapporto che sussiste tra normalità, anomalia e patologia, ci viene in aiuto: nel suo testo viene alla luce l'assunto, fondamentale per qualsiasi ambito di indagine, secondo cui «non esistono fatti normali o patologici in sé. L'anomalia o la mutazione non sono in se stesse patologiche. Esse esprimono altre possibili norme di vita»¹⁵. Semplificando il discorso dell'autore, partiamo dalla mera constatazione che, se esiste, anche il patologico non può non avere una norma di vita che gli consenta la sussistenza. Ciò che lo distingue dalla normalità non è dunque l'assenza di regola, ma la disposizione individuale della stessa, il fatto cioè che quella regola è fatta valere per uno e non per tutti. Il soggetto psicopatologico pensa da sé un mondo, costringe la società alla determinazione di un codice di intervento, di comprensione, di discorso, ma la sua stessa presenza crea continue vie d'uscita dalle chiusure d'ambiente in cui lo si vorrebbe intrappolare. Libero, crea scompiglio – e lo si rinchiude; internato, percorre sentieri paralleli di realtà – e lo si piega alla dogmaticità del vero; il patologico produce terrore perché genera la legge dell'autonomia in un cosmo che prevede soltanto la forma della dipendenza reciproca. Si crede sovrano in un regime dove le autorità sono imposte da altri, e viene combattuto al pari di un riottoso insubordinato: «essere folle consiste nel prendere il potere nella propria testa [...] il problema principale della psichiatria era appunto il seguente: “come riuscire a dissuadere” chi si crede re?»¹⁶. Il soggetto patologico commette un *crimen laesae maiestatis*, ma la sua carica rivoluzionaria è annientata da ironia e compassione. Alla prima versione di difesa sociale: «È l'idiota del villaggio, ci fa ridere», la psichiatria sopraggiunge con l'invasione di un «È malato, bisogna affidarlo alle nostre cure», e la psicoanalisi infine subentra con l'insinuazione più spregiudicata: «È solo incompreso. Ma prestandogli il giusto ascolto, scopriremo certamente che anche lui ci dà ragione».

Se con Warburg è stato possibile affrontare l'idea della scena dagherrotipa per constatare la vicinanza tra codice patologico e pensiero astratto, nel caso *Shutter Island* parliamo piuttosto di *conformazione eterosinaptica* come strategia del patologico. Un elemento ci pare in effetti comune alla varietà, irriducibile a una catalogazione esaustiva, delle emergenze del patologico: la proprietà di allacciare l'eterogeneo attraverso le dinamiche più inattese. È letteralmente inconcepibile lo sviluppo anticipato dei nessi che si costituiscono all'interno di una mente affrancata: dal *lapsus* momentaneo a un delirio permanente, dalla

¹⁵ G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, Paris 1966, trad. it. di M. Porro, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, p. 114.

¹⁶ M. FOUCAULT, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, cit., p. 38.

ritualizzazione ossessiva alla coazione ciclica, dall'incubo alla paralisi isterica, l'impiegato della cura (il medico) può al massimo arrivare a classificare e spiegare ciò che *già* è accaduto, ma non potrà mai avere la previsione dei termini di invenzione e delle opere di pura creazione che nel patologico prendono forma. Nessuna giovane fidanzata avrebbe potuto scorgere dietro «il portamento elegante di colui di cui stava per prendere il titolo nobiliare [...] l'infermità della sua mente e la bassezza delle sue abitudini», così come, da uno specifico trauma o particolare propensione degenerativa, nessun medico avrebbe mai potuto predire che il medesimo giovane sposo «consacrava le sue mattinate a fare con estrema diligenza delle palline con i propri escrementi e ad allinearle in ordine di grandezza sul marmo del caminetto, di fronte al pendolo»¹⁷. L'eterosinaptica raffigura l'incorrere dell'inatteso, e, dall'altro lato, la stupefazione del concatenamento che ancora non era stato considerato: «Si direbbe che lo schizofrenico passi da un codice all'altro, che *confonda tutti i codici*, in un rapido scivolamento, a seconda delle domande che gli vengono poste, senza dare da un giorno all'altro la stessa spiegazione, senza invocare la stessa genealogia, senza registrare allo stesso modo lo stesso avvenimento»¹⁸.

La vita pone innanzi una serie di segni, che in una configurazione normale vengono immediatamente recepiti come significanti, portatori di un senso decifrabile; l'incursione dell'eterosinaptica non si limita a modificare la disposizione estensiva dei simboli, non compie cioè quell'operazione che sostituisce un elemento a un altro, quel significato a quello precedente, posteriore, opposto, contrario. Con la procedura eterosinaptica ciò che emerge sono i segni in quanto tali, nella loro primitiva vacuità di significazione. Il reale coincide così con un territorio nel quale il senso è un accessorio di mondo, non un indiscusso assodato; soltanto se l'escremento viene depauperato della propria "sensezza" biologica e sociale esso può essere reintegrato sulla superficie marmorea di un caminetto; solo attraverso una profonda critica all'aspettativa e una ingente dose di creatività si può arrivare a concepire che una manciata di unghie presagiscano un telegramma. Ebbene, quale ufficio maggiore per la filosofia se non quello di creare nuovi concetti, incessantemente? E quale meta per la sua inchiesta se non l'origine del senso, la problematizzazione del significato essenziale? Giungere al segno puro che giace alla base del sensato (del significante) e rimetterlo a nuove opzioni di realtà ci pare essere l'ambizione più affascinante dell'esercizio del pensiero, l'intimo desiderio di ogni procedura coerentemente filosofica. Se per Nietzsche «non esiste altra forma del conoscere

¹⁷ M. FOUCAULT, *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris 1999, trad. it. a cura di V. MARCHETTI, A. SALOMONI, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 137-138. A sua volta, l'autore recupera la descrizione del caso da U. TRÉLAT, *La folie lucide étudiée et considérée au point de vue de la famille et de la société*, Adrien Delahaye, Paris 1861, p. 36.

¹⁸ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 17.

se non quella del creare per la prima volta»¹⁹, con Guattari Deleuze esclude dalla definizione del filosofico alcune false esigenze: «non è contemplazione perché le contemplazioni sono le cose stesse in quanto viste nella creazione dei propri concetti. Non è riflessione perché nessuno ha bisogno della filosofia per riflettere su una cosa qualsiasi [...]. Né la filosofia trova estremo rifugio nella comunicazione, che lavora in potenza soltanto delle opinioni per creare un “consenso” e non un concetto»²⁰. La filosofia esercita dunque l'arte eterosinaptica che essa condivide con la *pathologica*, scavando entrambe nei recessi del sentito, scovandovi un sistema di segni quale circostanza integrale per il sorgere delle differenze. Si annida nella generazione di nuovi segnali di senso la vocazione del pensiero e l'afflato del folle.

A voler avvicinare filosofia e *pathologica* e scorgendo, come abbiamo cercato, tra esse assonanze e prossimità, si corre però il rischio di trascurare talune evidenze macroscopiche che può sembrare ridicolo enunciare, ma che sarebbe del tutto imprudente lasciare indiscusse. Le riassumiamo con le parole più elementari: perché al filosofo è concessa la libertà di pensare e il patologico è costretto in un regime di restrizione? Perché il pensiero astratto, nonostante tutto, governa la gestione di un certo rapporto con il mondo cui invece il patologico viene meno, per condursi alla catastrofe? Perché, banalizziamo tremendamente, ai filosofi vengono associate bizzarrie ed estrosità, ma non si arriva a rinchiuderli tutti in centri di salute mentale? La tentazione di rispondere che nella patologia consiste il segreto della filosofia, il tesoro che quest'ultima custodisce come bene più prezioso e inconfessabile, sarebbe soltanto un modo per eludere la questione; dopo le affinità, si chiede conto del *perché* delle differenze tra approcci che, nella reciprocità delle corrispondenze che producono, pure restano distinti.

Proviamo allora a riconvocare le categorie di normale e normativo proposte da Canguilhem. L'individuo che può venire definito *normale*, ci dice l'autore, è colui che detiene una norma di sopravvivenza e che è in grado di renderla normativa, autorevole e autoritaria, in relazione a un ambiente, per un gruppo di altri individui. Il normale aderisce all'idolo dell'unanimità, fa valere la legge della media come valore trasversale. Il *patologico* è pure normale, ovvero, come già accennato, possiede una condotta che gli rende possibile l'evenienza, ma ha perduto (o non ha mai avuto) la capacità di porsi come normativo. Egli si configura come *l'eccezione* all'interno di un sistema nel quale non si riconosce. Il *filosofo*, potremmo arguire, è invece l'anormale normativo, *l'eccezionale* che genera

¹⁹ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1882-1884 prima parte*, trad. it. di L. Amoroso, M. Montinari, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, in 22 voll., edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1967 ss., vol. VII, tomo I, parte 1a, § [1], n. 213, p. 198.

²⁰ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris 1991, trad. it. a cura di C. Arcuri, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002, 3a ed., p. XII.

un sistema di eccezionalità. Incarna l'operatività dell'impossibile: è normativo dentro e contro un sistema che non gli appartiene, ed è dunque anormale, nel senso che il suo eventuarsì interno e contrario è un'opzione teoricamente inammissibile dal sistema stesso – e che pure non riesce a farlo recedere dall'esistenza. Non esce dalla circolarità viziosa della legge comune, e dunque non gli si può affibbiare alcuna marca di esclusione; all'apparenza accetta il sentire collettivo ma artisticamente lotta contro di esso, attraverso la creazione di sensi sconcertanti e disarmonici – abbandona il luogo comune. È agli antipodi della figura dell'impiegato che si impegna al mantenimento della perpetuità dello Stato, e immune al ripiegamento, perché il suo dispiego è normativo, crea le condizioni per nuove leggi, senza cedere al tremendo fascino dell'anarchia patologica. Lungi dal poter essere semplicemente estromesso dal sistema, il filosofo invoca un colloquio continuo con esso e resta attivo nella destabilizzazione di ciò che il patologico *subisce*.

In cauda venenum: costretti a indicare il punto dal quale filosofia e *pathologica* si biforcano, non possiamo evitare di mostrare che la prima è tale poiché capace di soggiogare le potenze patiche, a loro volta pronte all'agguato che la manderebbero in rovina. Ciò che nel patologico rende succubi, la filosofia lo domina. Tramite l'abbrivio fornito dalla vasta gamma di riflessioni sorte in seno alla psico-patologia, il punto d'arrivo del ragionamento svolto si pone, inutile nascondere, in linea di contrasto con tutto un filone di tradizione (di cui il presente volume traccia la parabola) che, dal *ton pathei mathos* dell'antichità, si è rivolto alla reciproca implicazione e progressiva sovrapposizione tra le due sfere del patire e della conoscenza. Se da un lato la tentazione sarebbe certo quella di inglobare senza riserve il *pathos* all'interno del patologico per poterne dedurre che non vi è spazio per l'*affetto* del/nel pensiero, a meno di non venire invasi da patologie che già ci sono terribilmente prossime, anche ponendo entro parentesi il contesto dell'affettività e limitandoci alle conseguenze interne alla sfera dell'affezione, esse ci paiono non del tutto irrisorie. Abbiamo infatti cercato di assodare che il codice patologico e le sue varie implicazioni rappresentano sì il punto di contatto, ma anche un vero e proprio monito per il pensatore astratto, ché, come già aveva notato Foucault, l'*affezione* realizza il culmine e allo stesso tempo mette a tacere ogni pensiero, subissandolo con forze immani, sotto il peso delle quali l'abbandono diventa un destino inesorabile. Ma, allora, il filosofo è forse colui che predomina sulla passività e comanda l'incontenibile delle passioni, «persino la mia follia mi ubbidisce»²¹.

²¹ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1882-1884 seconda parte*, trad. it. di L. Amoroso, M. Montinari, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VII, tomo I, parte 2a, 17 [13], p. 200.