

Il dire e il detto

Il termine "matema", che Lacan utilizza a proposito dell'insegnamento della psicanalisi, lo potete trovare in moltissimi testi, soprattutto in quelli degli anni '70, soprattutto nell'Etourdit.

1.

Tanto per incominciare, facciamo l'etimologia; questo termine è una trascrizione della parola greca $\mu\alpha\theta\eta\mu\alpha$, che ha la stessa radice di $\mu\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\nu\omega$, che significa "imparo", e significa in senso molto generale "apprendimento". Tradurre $\mu\alpha\theta\eta\mu\alpha$ con "apprendimento" è però molto superficiale, tanto che, se voi leggete la Repubblica di Platone, in cui questo termine ha un ruolo assolutamente essenziale, e non sapete il greco, per cui non potete confrontare il testo, non vi accorgete minimamente che dietro alle parole diverse che vengono utilizzate dal traduttore per tradurre questo termine c'è una sola parola. Questa faccenda del matema ha un suo approfondimento specifico nella Repubblica ed è evidentemente da Platone che Lacan lo prende, in quell'articolo del '72, L'etourdit. Questa sera, per introdurre la questione del matema, vorrei parlarvi di questo testo di Lacan. Quelli che lo hanno letto sapranno che è uno dei testi più difficili, più scabrosi, tra quelli di Lacan. Non è del resto un testo qualunque, ma è in qualche modo l'ultimo dei grossi articoli di Lacan; in pratica dopo L'etourdit Lacan non ha più scritto altri articoli di simile mole e di simile complicatezza. Tuttavia quelli che erano qui nel lontano 1979 si ricorderanno che proprio con una lettura un poco petulante dell'Etourdit avevo cominciato a fare un poco l'abc dell'insegnamento di Lacan. Per questo motivo, perché l'ho già fatto e perché non ho voglia di farvi l'esposizione di questo lungo articolo, questa sera non vi esporrò certamente tutte le varie questioni che insistono in esso. Vi invito semplicemente a riflettere e ad inquadrare un poco la questione dell'articolo, che è quella del rapporto tra il dire e il detto. Tutto l'articolo è di fatto un commento

a due frasi iniziali, due frasi che adesso vi cito e che alcuni di voi sicuramente ricorderanno bene: "Che si dica resta dimenticato dietro ciò che si dice [qui se dit] in ciò che si intende". La seconda frase è: "Questo enunciato, che sembra di asserzione perché si produce un una forma universale, di fatto è modale, come tale è esistenziale: il congiuntivo su cui si modula il suo soggetto lo testimonia".

Con queste due frasi entriamo immediatamente, secondo quanto ci dice Lacan, in questa differenza tra il dire e il detto rispetto alla quale si potrebbe, volendo, sintetizzare tutto l'insegnamento della psicanalisi fatto da Lacan. E' perché si dimentica - si dimentica che cosa? Il fatto che si dica nel detto - che tutta la questione dell'inconscio può essere riassunta nella distinzione tra il dire e il detto. Adesso non enterei nel merito di un commento di queste due frasi. Mi limito ad affermare che non è sbagliato quello che dice Lacan nella seconda frase (che la prima frase è esistenziale, nonostante il fatto che sia una frase di tipo universale); non è affatto sbagliato perché è del tutto evidente che Lacan sa che la prima frae è una frase il cui enunciato è un enunciato universale, e nonostante questo riconosce a questa prima frase il carattere modale, per via del congiuntivo del suo verbo; il congiuntivo si riferisce al fatto che si dica: se la frase fosse stata "che si dice resta dimenticato" allora sarebbe stato tutto un altro discorso; ma chiaramente "che si dice" sarebbe stata una frase grammaticalmente scorretta, il congiuntivo del "che si dica" lascia aperta la dimensione dell'eventualità di questo dire, cioè lascia al dire la dimensione dell'evento; da qui deriva il fatto che la frase, pur essendo formulata in termini universali, è una frase esistenziale.

A partire da queste due frasi Lacan, dopo tutta una serie di giri e di rigiri, giunge alla questione del matema. Vi giunge piuttosto avanti nel testo e quindi non seguiremo tutta l'esposizione, per non farla troppo lunga. Cerchiamo di vedere che relazione c'è tra il rapporto tra il dire e il detto e la verità, perché è attraverso questo versante che dobbiamo introdurre la questione del matema. Facciamo un esempio stupido, ho scritto alla lavagna queste due parole che non ho pronunciato, le ho soltanto scritte:

OGGI PIOVE.

Possiamo chiederci: la frase scritta alla lavagna è vera oppure è falsa? Qualcuno di voi potrebbe dire che è una frase falsa perché oggi non sta piovendo. In realtà noi non possiamo dire né che è vera, né che è falsa, perché questa frase non sappiamo minimamente né chi, né quando l'ha pronunciata, e neppure se l'ha pronunciata qualcuno. Ad esempio, se la frase fosse stata scritta ieri, ieri quella frase sarebbe stata vera, perché ieri si dà il caso che piovesse. In altri termini non possiamo dire che la frase è vera o è falsa, perché non c'è assolutamente nessuno che la stia enunciando. Abbiamo una frase scritta, cioè semplicemente delle Wortvorstellungen, delle parole rappresentate. Una frase che non venga enunciata, che non stia nella dimensione dell'enunciazione, non ha alcuna possibilità né di essere vera, né di essere falsa. Se invece io dico che oggi piove, se lo dico sul serio, se non lo dico fra virgolette, è del tutto evidente che la frase che sto dicendo è falsa, perché oggi non sta piovendo. Se vi dico che oggi non piove, io vi espongo una mia opinione, e quindi voi mi potete dire se questa opinione coincide o no con la vostra; voi potete guardare dalla finestra, dirmi che non piove e che io sto dicendo una menzogna. Qui incominciamo a cogliere la differenza tra il detto e il dire in cui il detto si anima. Il puro detto voi lo trovate anche scritto alla lavagna: la frase "oggi piove" scritta alla lavagna è sicuramente un detto ma è un detto di cui non abbiamo alcun dire. Il dire dunque ex-siste, come scrive Lacan, rispetto al detto, ma dobbiamo riconoscere - questo è il punto cruciale di tutto L'etourdit - che senza questa ex-sistenza del dire rispetto al detto non si potrebbe assolutamente dire nulla.

Senza entrare adesso in molti dettagli è del tutto evidente che il dire agisce sul detto in una maniera molto precisa, cioè situa il detto nella dimensione del tempo e dà dunque al detto una sussistenza soggettiva. Senza il dire, il detto è una parola assolutamente vuota; la circostanza del tempo è dunque fondamentale per giungere a dire se una frase è vera oppure no. Senza il tempo, in altri termini, non c'è verità e non c'è neppure falsità.

Facciamo il caso di un'analisi. La parola piena da che cosa si riconosce? Non dal fatto che sia più pesante della parola vuota. Si riconosce, diciamo così, da una certa accentuazione del dire. Nelle due frasi iniziali dice Lacan che il dire, cioè questa azione del dire, resta dimenticato dietro ciò che si intende, che qualcun altro intende; se dit, "si dice", riflessivamente: in altri termini nella frase che qualcuno intende, si dice qualche cosa senza che necessariamente qualcun altro lo abbia detto, mentre il fatto che qualcun altro lo abbia detto è precisamente ciò che viene dimenticato.

Detta così sembra una cosa molto arzigogolata, in realtà è piuttosto semplice. Rifacciamo un attimo l'esempio di prima; se io dico che oggi piove, in questo mio detto ognuno che lo intende dimentica immediatamente il fatto che io lo sto dicendo e costituisce, al posto del fatto che io lo sto dicendo, un soggetto supposto di quella frase, che dice qualche cosa perché in quella frase qualche cosa si dice riflessivamente.

Questa operazione di dimenticare il fatto che l'altro dica e di costituire una sorta di soggetto fittizio, nel detto, è l'operazione che facciamo dalla mattina alla sera quando ci trasmettiamo messaggi di qualunque tipo. Se noi andiamo a chiedere in strada "Scusi dov'è l'Upim?", che noi abbiamo qui di fronte, non stiamo a pensare che lo stiamo chiedendo a un tizio di cinquant'anni o a un bambino di sette, ci interessa sapere dov'è e a partire da questo supponiamo che chiunque lo sappia ci darebbe la stessa risposta.

E' precisamente ciò che non accade in analisi; se un analizzante va in seduta a dire "L'Upim è in via Cavour", il fatto di dirlo ha un significato completamente diverso da quello che ha l'indicazione del passante per la strada.

Con la dimenticanza del fatto che si dica, siamo messi in una sorta di piano unico nel linguaggio. Facciamo un esempio più vicino alla situazione in cui siamo. Se voi siete qui ad ascoltarmi e non vi dimenticate, come temo che vi dimentichiate, che, mentre vi sto dicendo, io vi sto dicendo, e che il fatto che io lo dica è l'aspetto essenziale dell'essere qui a parlare, se voi non dimenticate questo siete nella posizione migliore per imparare qualche cosa da ciò che

io vi insegno. La cosa, ripeto, non è molto facile, perché, se io vi parlo dell'Etourdit, tutti voi sarete lì a cercare di capire che cosa io sto dicendo dell'Etourdit, laddove a me dell'Etourdit non mi frega assolutamente nulla, ciò che mi interessa è che voi mi seguiate nel fatto che io vi sto dicendo alcune cose. Se voi non avete questa attenzione al fatto che io dica, allora, nella migliore delle ipotesi, cioè nell'ipotesi in cui voi apprendete dei contenuti di sapere, siamo nel discorso universitario, non nel discorso analitico.

Detto questo ciò non significa che sarebbe male se le cose funzionassero nel senso del discorso universitario, perché si tratterebbe pur sempre di una trasmissione di sapere. Sta di fatto che dal punto di vista universitario non mi sembra di dire delle cose molto trasmissibili, perché ciò che mi interessa è piuttosto il fatto di sottolineare il dire. Allora che ciò che vi dico, in questo seminario ad esempio, abbia una precisa collocazione in un discorso analitico e non in un altro discorso, isterico od universitario o del padrone, non dipende tanto dal mio detto, dipende piuttosto dal rapporto che il mio detto ha con il dire e che a questo mio detto fa da sostegno. Si tratta qui, se mi sono spiegato bene, di una questione essenziale nella trasmissione della psicanalisi. Con questa questione essenziale nell'insegnamento della psicanalisi siamo entrati di peso all'interno della questione del matema, cioè dell'insegnamento.

2.

Se voi aveste inteso quello che io vi sto dicendo adesso, il seminario di quest'anno potrebbe essere finito. Naturalmente suppongo che ognuno di voi avrà inteso quello che io sto dicendo, ma resta da sviluppare tutta la questione del matema. Se io fossi un maestro di Zen forse potrei fermarmi ad una frase di questo genere e lasciare che voi ve la sbrogliate da soli. Siccome l'insegnamento Zen non so neanche dove cominci e dove vada a finire, da occidentale sarò costretto a cercare di sbrogliare più in dettaglio la questione del matema. E' su questo aspetto, del rapporto del detto con il dire, che la parola "matema" si introduce nel testo di Lacan e noi cerchiamo

adesso di avvicinarci un po' di più all'Etourdit e di vedere da dove spunta fuori questo termine "matema".

Questo termine emerge nell'articolo - vi prego di farci un attimo di attenzione - a proposito di che cosa? Nell'Etourdit Lacan distingue tre dimensioni dell'impossibile e cioè la significazione, il sesso e il senso. Il termine matema emerge - ed è questo che mi sembra importante - a proposito del senso. Questo potrebbe già farvi aprire un po' gli occhi sulla dimensione in cui ci troviamo parlando del matema. Se vi ricordate un po' le cose che io ho cercato di dirvi intorno al senso, in quanto distinto dalla significazione, questo vi può fare capire che a proposito del matema ci troviamo nel registro del movimento. La cosa a dire il vero in Lacan non è tanto evidente. Vi leggo un piccolo brano tanto per introdurre la questione. Dice Lacan a proposito del senso:

"Importa qui che il senso si produca sempre soltanto per la traduzione di un discorso in un altro. [...] Una volta che ci siamo provvisti di questo lumicino, trasale l'antinomia che si produce tra senso e significazione: un debole senso sorge alla luce radente delle cosiddette "critiche" della ragion pura e del giudizio [...] non appena ne sorge il senso, i detti di Kant non hanno più significazione. La significazione, essi non la trattengono se non dal momento in cui non avevano senso, nemmeno il senso comune."

Cerchiamo un attimo di fermarci qui, perché la questione del rapporto tra significazione e senso, come viene impostata da Lacan, è detta in termini piuttosto espliciti in questo brano. Prima di tutto importa sottolineare la prima frase, cioè il fatto che il senso si ottiene per traduzione di un discorso in un altro. Traduzione di un discorso in un altro non vuol dire traduzione da una lingua in un'altra. Passare da un discorso in un altro implica una rotazione di quei quattro marchingegni che formano la scrittura dei quattro discorsi, in altri termini un passaggio da un tipo di organizzazione soggettiva ad un altro tipo di organizzazione soggettiva. Mi pare perfettamente coerente con le indicazioni che ho cercato di darvi sul senso in quanto precede non solo cronologicamente, ma direi anche logicamente, la significazione. Tuttavia non mi sembra indifferente che questo senso io abbia

cercato di ricavarlo dal movimento corporeo, anche se evidentemente il solo movimento corporeo non è sufficiente a dare il senso nel senso che noi diamo a questo termine.

Tuttavia in Lacan questo pensiero del movimento corporeo, come avrete potuto facilmente constatare, non c'è né poco né tanto in tutti gli scritti. Ciò su cui Lacan insiste, per ragioni storiche del tutto evidenti, è il fatto che il significante c'è già e che quindi, essendoci già, ci determina con le sue relazioni nelle nostre significazioni. Il linguaggio (questo è quello che in altri tempi si sarebbe detto strutturalismo, ammesso che Lacan abbia a che vedere con lo strutturalismo) gli si presenta come una sorta di struttura già data che determina il soggetto, il che è effettivamente e strutturalmente vero nella misura in cui il linguaggio - per lo meno le varie relazioni simboliche nelle quali ci troviamo precipitati per il fatto stesso di parlare, quindi di essere soggetti - costituisce una griglia, un piano di riferimento, che non ci possiamo sicuramente togliere di dosso.

Non ce lo possiamo togliere di dosso totalmente, ma è proprio vero che da questa griglia non possiamo trarre delle articolazioni non previste nel linguaggio dato in quanto tale? Sicuramente non è vero, perché il fatto stesso che, senza il dire, il detto non abbia alcun valore di verità esclude che noi non possiamo modificare il piano simbolico dal quale tuttavia siamo determinati. Mi chiedo, d'altra parte, se l'impasse della passe, se così possiamo dire, su cui ho cercato di porre qualche punto interrogativo nei seminari precedenti, non possa avere qualche cosa a che vedere con questa difficoltà di non dimenticare il dire all'interno del detto.

Tuttavia nelle frasi che seguono subito dopo la breve citazione che vi ho fatto prima devo dire che trovo piuttosto difficile essere perfettamente d'accordo con quanto Lacan dice sul fatto che quando sorge il senso la significazione è scomparsa. Ripeto la frase: "Non appena ne sorge il senso, i detti di Kant non hanno più significazione". In che senso è vera questa affermazione di Lacan? Se voi prendete in mano Kant, o non ci trovate nulla, non ci capite nulla, e allora questi detti non hanno per voi alcun senso, oppure giungete a capire

universitariamente qual è la significazione di questi testi, e questa è un'operazione già più approfondita, ma non è ancora un'operazione di riscrittura di questi testi. Oppure giungete anche a dare, attraverso la vostra lettura, un senso al testo di Kant. In quest'ultimo caso, dice Lacan, la significazione è come cancellata. Ora, è proprio vero questo? Mi sembra che sia assolutamente vero nel caso cui si riferisce Lacan. Se Lacan cita in questo brano Kant, e lo cita accanto a Sade, è esplicitamente con riferimento al suo vecchio articolo Kant con Sade. Non c'è il minimo dubbio che nell'articolo di Lacan su Kant, che viene confrontato con Sade, la significazione dei detti kantiani viene, per così dire, azzerata. Tuttavia dobbiamo riconoscere che c'è una significazione nei testi di Kant che non c'è minimamente nei testi di Sade e, se devo dirvi la verità, posso leggere Kant con una certa passione, mentre Sade lo si legge con una passione completamente diversa, ammesso che lo si legga con passione, perché poi è piuttosto noioso. Allora mi chiedo se, cogliendo il senso, cioè il passaggio di discorso, in Kant, è giusto dire che noi perdiamo la significazione. Io, ripeto, non sono tanto d'accordo sulla generalizzazione che Lacan compie di questo annullamento della significazione. Credo piuttosto che la cosa più importante e anche più difficile non sia tanto di perdere la significazione nel momento in cui si passa al senso, ma che la cosa più importante sia di far passare la significazione nel senso senza, con questo, farla scomparire. Se volete, quando leggiamo Kant e ci sembra di comprendere quello che stiamo leggendo, (cosa che non sempre è molto facile, perché per comprendere Kant bisogna già avere in qualche modo in mente il tema di cui parla Kant) io credo che ci appassioniamo alla lettura e vogliamo sapere come la cosa procede oppure facciamo delle obiezioni, solo se non stiamo semplicemente cancellando la significazione del testo di Kant, ma la stiamo facendo passare in qualche cosa che per noi ha a che fare piuttosto con il senso, cioè con il nostro movimento soggettivo in quanto lettori di quel testo.

Del resto non è un caso che i testi scritti di Lacan si rifiutino completamente a questo tipo di comprensione perché sono scritti in

modo tale da impedirla. La difficoltà dei testi di Lacan sta nel fatto che il lettore è completamente impedito dal poter stabilire i collegamenti fra un concetto e quello successivo, perché questi collegamenti vengono interrotti; è questo il barocchismo, se volete, della scrittura di Lacan, per cui per comprenderne i testi bisogna avere già costituito quegli elementi di passaggio che Lacan tace negli scritti (ma tace molto meno, bisogna dire, nei seminari). La questione di questo rapporto tra la significazione e il senso è decisamente importante dal punto di vista della psicanalisi, perché non riguarda minimamente Kant, del quale potremmo tranquillamente non occuparci, ma riguarda essenzialmente l'interpretazione, cioè la molla stessa dell'analisi. Dice giustamente Lacan: "L'interpretazione concerne il senso e va contro la significazione".

Questo è del tutto evidente; per fare l'esempio stupido di prima, se uno viene a fare una seduta d'analisi dicendo che l'Upim di Padova sta in via Cavour, l'interpretazione dell'analista può consistere nel far passare il detto dell'analizzante dal registro del dimenticare il dire, cioè dal registro in cui il tizio vi dice dov'è l'Upim di Padova, a fare emergere in quel detto qual è la posizione soggettiva che in questo detto si costituisce. L'interpretazione è sostanzialmente questa. Questa operazione di interpretazione ha effettivamente una sorta di effetto di cancellazione della significazione, perché di dove è l'Upim di Padova, a livello della significazione in una seduta di analisi, non interessa assolutamente nulla; effettivamente l'interpretazione analitica annulla la significazione per produrre un senso.

Tuttavia dovremmo coglierla forse a questo punto, la questione della passé, perché, nel momento in cui l'interpretazione è andata a segno, che cosa ne rimane a livello della possibilità per l'analizzante di trasmettere i contenuti della propria analisi? Mi spiego meglio: questo senso che si è prodotto e che voi potete cogliere come un effetto, per esempio, di sorpresa o di smarrimento o di riso, nell'istante dell'interpretazione, per potersi conservare, per poter essere trasmesso, deve trovare una nuova significazione in cui quel

senso possa essere iscritto? Il problema della passe, in altri termini, non è di trovare delle significazioni che possano dire quale è stato il senso dell'analisi? Senza di questo, l'analisi lacaniana ci lascia assolutamente sospesi a questi istanti, a questi momenti per comprendere, dei quali non potremmo trarre alcun contenuto trasmissibile, dai quali non potremmo, in altri termini, trarre nulla di raccontabile. Senza questa operazione, invece di prodursi una nuova significazione, si produrrebbe semplicemente un senso momentaneo, dopo il quale si tornerebbe alla significazione, cioè al pregiudizio, cioè alla parola vuota, cioè al transfert.

Quello che mi pare di poter dire in base a qualche decennio di psicanalisi lacaniana è che gli psicanalisti lacaniani hanno dimostrato di essere assolutamente capaci, nella dimensione dell'analisi, di aprire la dimensione del senso, azzerando, nel signolo istante dell'interpretazione, la dimensione della significazione (il che va perfettamente); hanno invece dimostrato di essere assai meno capaci di trasmettere, con una nuova significazione, il senso che può prodursi nell'esperienza d'analisi, essendo - dirò la cosa in termini un poco antipatici, spiacevoli - piuttosto inclini a ricadere facilmente nella perfetta ideologia, con la scusa di ridurre la situazione analitica al matema, inteso come riferimento teorico al testo di Lacan.

Mi spiego meglio. Ai tempi in cui Lacan faceva il suo seminario non era di moda, lacanianamente, raccontare le storie cliniche, il che era sicuramente discutibile, perché faceva apparire che la psicanalisi lacaniana fosse una sorte di astrazione di tipo intellettuale (per lo meno questo era il pregiudizio corrente negli ambienti che lacaniani non erano). Successivamente, quando è stata fondata l'Ecole de la Cause freudienne, invece si è puntato molto, giustamente, sul fatto che si potevano raccontare delle storie cliniche lacaniane per fare emergere quali erano le dimensioni pratiche di alcuni detti di Lacan che sembravano altrimenti estremamente curiosi e che invece poi sono semplicemente una sorta di modesta ritraduzione di frasi che si sentono dire in analisi da persone che non hanno mai letto Lacan. Tuttavia, qual è il risultato di questa operazione di racconto

dei casi in termini lacaniani? Il risultato di questa operazione è la semplice illustrazione di un detto di Lacan con un detto tratto da una sequenza di analisi, con una sorta di procedimento ricorsivo che, a dire la verità, nonostante qualche volta risulti interessante, preso nella sua estensione (andate a sentirvi due giornate intere di casi di questo tipo) è di una noia assolutamente mortale. La noia dipende dal fatto che vi sentite ripetere, in prosa e in musica, sempre la stessa storia: il matema da una parte, il caso dall'altra, e vediamo come combaciano assieme.

3.

E' questo il senso del termine "matema" su cui mi riferivo prima quando parlavo del movimento? Evidentemente no. Se prendiamo un prodotto lacaniano di infimo ordine e prendiamo un prodotto lacaniano di ordine eccellente, c'è sicuramente una differenza enorme, ma dove il prodotto lacaniano ottimo va nella direzione giusta è da vedere se va nella direzione giusta sul versante del detto o sul versante del dire. Se restiamo semplicemente sul versante del detto, fra la coglionata lacaniana e l'osservazione giusta lacaniana la differenza che sicuramente c'è non è tuttavia capace di mettere in moto il passaggio da un semplice contenuto di sapere comune ad un livello di enunciazione propriamente psicanalitico. In altri termini, tra la coglionata giusta e la coglionata sbagliata non c'è poi tanta differenza quanto ai modi della loro possibile trasmissione. Tutto ciò, chiaramente, non serve a invitarvi a dire coglionate sbagliate.

Cerchiamo allora di trarre le conclusioni di questo modesto disaccordo (modesto perché limitato) su questo passaggio dalla significazione al senso, tenendo conto del fatto che lo scopo della formazione dovrebbe essere di far coincidere la significazione con il senso. Si tratta di dare senso alla significazione per un verso (è ciò che accade nell'interpretazione durante una seduta d'analisi) e di dare, per un altro verso, significazione al senso, cioè di rendere il senso trasmissibile. Quest'ultimo versante mi sembra essenziale, quanto al problema della trasmissione della psicanalisi.

Vediamo ora come stanno le cose in Lacan a proposito del matema. Il matema è posto da Lacan nella dimensione dell'esigenza di dire il vero del reale (è con queste parole che introduce la questione), ma, per poter essere effettivo, cioè per poter dire il vero, deve intervenire nel rapporto tra il dire e il detto. Per accostarsi alla questione del matema Lacan, in modo del tutto tradizionale, parte dalla stessa cosa da cui partiva Platone e da cui sono partiti tutti gli altri quando hanno dovuto trattare della questione della verità, cioè della matematica (matematica e matema hanno evidentemente la stessa radice). Parte dal numero ed estende ciò che dice del numero alla intuizione. Ripeto, si tratta di un terreno essenzialmente platonico, ma del resto c'è tutta una tradizione evidente. Quanto però alla relazione fra il dire e il detto, che cosa salta fuori? Voi direte che cosa c'entra il dire e il detto con il numero? "Tre per due sei" è vero sia che lo dica io, sia che lo dica tu, è vero sempre; la matematica sarebbe un detto in cui il dire sembra non trovare assolutamente nessun rilievo, questo almeno nella metafisica classica; ciò che Lacan nota invece quanto alla questione del numero è che il problema dell'enunciazione, cioè del dire, salta fuori assolutamente in modo evidente con la questione dell'indecidibile, cioè, se volete, tanto per chiamare le cose con il proprio nome, con il teorema di Gödel.

Che cosa dice il teorema di Gödel? Dice che un sistema matematico qualunque (che noi possiamo chiamare un detto, anche se certamente Gödel non lo chiama così) non è dimostrabile all'interno di quello stesso sistema. In altri termini il teorema di Gödel dimostra, in termini matematici e senza alcuna possibilità di dubbio, che non esiste il sistema matematico che possa dimostrare la verità di se stesso. Per poter dimostrare la verità di un sistema matematico, bisogna ricorrere ad un secondo sistema matematico che inglobi il primo, e così per dimostrare la verità del secondo bisogna ricorrere ad un terzo, e così via, all'infinito. Ogni teoria matematica è fondata in un'altra teoria che la sostiene e quindi non c'è nessun detto, non c'è nessun sistema matematico che possa fondare se stesso. Ma perché? E qui interviene Lacan: perché la seconda teoria occupa nel

detto della prima la posizione di che cosa? Evidentemente la posizione del dire. Il teorema di Gödel significa questo: la verità di una teoria matematica qualsivoglia è assicurata da una seconda teoria la quale sottolinea l'emergenza della funzione del dire rispetto a quella del detto; questo, dice Lacan nell'Etourdit, è un progresso rispetto al Menone. Il Menone è quel dialogo, su cui avrò modo di parlarvi prossimamente, nel quale Platone dimostra, diciamo così, che il sapere matematico è per così dire innato anche all'interno della mente più ignorante di matematica.

"Non si può negare che qui c'è un progresso rispetto a quanto resta da interrogare nel Menone a proposito di ciò che costituisce l'insegnabile. Certo, l'ultima cosa da dire è che fra l'uno e l'altro c'è un mondo: si tratta cioè del fatto che in questo posto viene il reale, di cui il mondo è una caduta irrisoria. Eppure qui occorre limitare proprio il progresso, e infatti io non perdo di vista il corrispettivo rammarico, legato al fatto che l'opinione vera con cui Platone fa senso nel Menone per noi ha ormai soltanto assenza di significazione, e il riferirla a quella dei nostri benpensanti lo conferma. Questa opinione avrebbe portato un matema come ce lo fornisce la nostra topologia?"

Per entrare un poco più nel merito, in termini più articolati di quanto il semplice ascolto di questo brano possa permettere, bisognerebbe andarsi a rivedere che cosa dice il Menone. Lo faremo prossimamente. L'opinione di Lacan, tuttavia, cerchiamo di isolarla, prima di andare a vedere come stanno le cose nel Menone. L'opinione di Lacan è che l'opinione vera o l'opinione retta è, cito i termini di Lacan, "la verità nel reale in quanto esso ne sbarra il dire". In altri termini l'opinione vera è la verità nel reale, ma solo in quanto il reale sbarra, cioè elimina, toglie la possibilità del dire. L'opinione vera sarebbe, per dirla in altri termini, la verità di qualcosa che continua a ritornare in quanto fa parte del reale. Ma da questa verità abbiamo tolto il dire su cui questa verità si sostiene, per cui l'opinione vera "Oggi il cielo è grigio" è un'opinione che possiamo ritenere vera a prescindere da chi la stia dicendo (è la vecchia storia della dimenticanza del dire nel detto).

A questo punto, per mettere alla prova quanto diceva prima, cioè

se questa opinione retta avrebbe portato un matema così come lo fornisce a Lacan la topologia, Lacan mette in opera le sue figure topologiche, mostrando come l'operazione del taglio, per esempio su quello che si chiama un toro, assicuri la trasformazione topologica di una struttura in un'altra. Il taglio è, in altre parole, un'operazione che fa passare da un modo del detto ad un altro modo del detto; il taglio, in questa equivalenza, è il dire stesso. A proposito del matema dice Lacan alla pagina successiva:

"Il punto è quindi l'opinione che può essere detta vera giacché il dire che ne fa il giro in effetti la verifica, ma soltanto perché il dire è ciò che la modifica con l'introdurvi la ∂ ∂ ∂ come reale. Così un dire come il mio appunto perché ex-siste rispetto al detto ne consente il matema, ma non fa matema per me e si pone così come non insegnabile prima che di esso si sia prodotto il dire, si pone come insegnabile solo dopo che io l'ho matematizzato secondo i criteri del Menone che tuttavia non me l'avevano attestato. Il non insegnabile io l'ho reso matema assicurandolo con la fissione dell'opinione vera, una fissione scritta con la doppia s, ma non senza la risorsa dell'equivoco."

Il matema, dice Lacan, è permesso dal dire. Segnatamente dal dire di chi? Dal dire di Lacan stesso, in quanto Lacan insegna. Questo comporta che attraverso il dire Lacan sostiene di riuscire a trasmettere, a trasmettere come vera opinione che cosa? Intanto cerchiamo di situare questi punti.

Esiste un dire di Lacan che chiaramente, finché Lacan insegnava, era il suo, semplicemente il suo. Questo dire di Lacan fornisce, trasmette delle opinioni vere che sono, per esempio, ciò che Lacan dice sull'isteria, sulle psicosi o quello che volete; su queste opinioni vere si possono introdurre i casi clinici di cui parlavo prima. Ciò che Lacan sostiene in questo brano è che, attraverso queste opinioni vere, egli riesce a trasmettere, grazie al suo dire, nientemeno che il non insegnabile. In altri termini il non insegnabile sarebbe detto da Lacan stesso nell'operazione topologica, cioè nel taglio, cioè nel dire.

Mi rendo conto che probabilmente qui non vi ci orientate molto; il fatto è che questo testo è praticamente illeggibile se non abbiamo

un poco di pratica dei testi ai quali si riferisce e sui quali opera. "Opinione vera", "matema", "insegnabile" sono tutti e tre termini della Repubblica di Platone e anche del Menone. E' curioso che Lacan si riferisce molto al Menone e non faccia nessun accenno alla Repubblica, dove invece la questione del matema è molto più sviluppata. Quello che mi pare certo è che, se noi non sappiamo bene cosa dice Platone in questi testi, non ci orientiamo mica tanto in questo curioso progresso. E' curioso, tra l'altro, che Lacan utilizzi questo termine "progresso" in questo contesto.

4.

Quando sono andato a rileggermi per l'ennesima volta il Platone di cui si tratta, ho fatto delle curiose trovate. In questi testi di Platone, che avevo letto prima senza in realtà leggerli, perché li avevo letti attraverso gli schemi di quello che raccontano orrendamente le storie delle filosofie, ho trovato delle cose che sembrano nient'affatto platoniche, e che sembrano andare proprio nel senso, se volete, dell'indecidibile. In altri termini, spero di mostrarvi prossimamente, se avrete la pazienza di seguirmi in questa lettura, che in Platone c'è in modo chiaro e con un peso assolutamente enorme (che non trovate minimamente, ripeto, nelle letture delle storie della filosofia) la logica del dire e la logica del non insegnabile.

Con questo temo di dover dire che il non insegnabile di cui parla Lacan, dicendo che egli è riuscito a renderlo matema attraverso la fissione dell'opinione vera, resti altrettanto non insegnabile in Lacan né più né meno di quanto fosse non insegnabile in Platone. Questa affermazione ve la dico in termini assolutamente brutali, perché non ve la posso per ora motivare, perché non vi sto leggendo i testi di Platone. Che tuttavia l'opinione vera lacaniana, benché ovviamente sia preferibile ad una opinione falsa, non contenga il non insegnabile, è del tutto evidente a partire dal momento in cui il dire di Lacan si è concluso. Lacan aveva perfettamente ragione a dire che nel suo dire si trasmetteva il non insegnabile, ma aveva perfettamente ragione solo nella misura in cui lui, Lacan, insegnava,

ciò aveva un suo dire. In altri termini, la fissione di cui egli parla non mi sembra affatto possibile all'interno della vera o della retta opinione, se viene a mancare il dire e il soggetto di questo dire, che possa sostenere all'interno dell'insegnamento la posizione del non insegnabile. Dire questo non significa sicuramente eliminare l'importanza del detto; sottolinea però - mi pare di poter dire soltanto in forma introduttiva a questa terza e ultima parte di questo seminario - che quel detto, senza il dire di Lacan, richiede l'introduzione di un elemento diverso che possa riportare l'opinione vera nel registro del matema.

Che cosa può essere questo elemento che sostituisca, che dia il cambio al dire di Lacan? Forse un ridire? Non lo penso minimamente. A patto che quel detto sia assodato nel registro dell'opinione vera (questo è sicuramente il presupposto necessario per giungere alla dimensione del matema), è necessario che intervenga non un ridire, perché il ridire non è la stessa cosa del dire, ma per l'appunto un dire, che nella semplice opinione vera, nella misura in cui possiamo identificare l'opinione vera o l'opinione retta con il detto, non è minimamente incluso. Senza questo dire che non sia semplicemente un ridire, credo che l'opinione vera di Lacan sarebbe condannata nel giro di non moltissimi anni a ridursi come si riducono di solito le opinioni vere degli altri, cioè a ridursi a semplice luogo comune, cosa del resto cui Lacan stesso sembrava accennare quando diceva che tra vent'anni i suoi scritti sembreranno delle cose assolutamente ovvie e trasparenti per tutti - il che è possibilissimo che accada, perché certi scritti che qualche anno fa sembravano particolarmente oscuri adesso cominciano ad essere molto più trasparenti, per esempio quelli degli anni cinquanta.

Fatta questa brevissima lettura un po' di scorcio dell'Etourdit, spero che non vi annoierete le volte prossime a seguirmi in una lettura platonica, che magari a qualcuno di voi potrà sembrare noiosa, ma che mi sembra estremamente istruttiva; ripeto, avendo letto dei testi che mi erano sembrati, molti anni fa, assolutamente noiosi, assolutamente metafisici nel senso deteriore del termine, mi sono accorto

che basta leggerli effettivamente, possibilmente nel testo originale, per accorgersi che le cose non stanno in questi termini. Incominceremo la volta prossima per l'appunto con una breve lettura del Menone.

G.L. ZARAMELLA: - Lei ha detto cose abbastanza sensazionali questa sera, tutto sommato. Tutto sommato la scuola lacaniana, come funziona adesso in Francia, si può chiamare discorso universitario, non certo discorso analitico. Questo probabilmente perché l'etica di Lacan diventa qualcosa di astratto. Io credo che bisognerebbe andare al di là della propria etica per funzionare eticamente, non funzionare come se l'etica fosse scritta da qualche parte, come se avesse una significazione una volta per tutte.

Sì, devo dire che lei ha detto le cose che io non volevo dire; è del tutto evidente che le ho dette, queste cose che lei sta dicendo; se non le ho dette così chiaramente non era perché non mi piace fare polemica (anche perché non c'è nessun motivo per fare della polemica). Insisto tuttavia nel dire che, nonostante questo inconveniente, bisogna essere assolutamente grati alle persone che compiono questo lavoro "scolastico", se vogliamo (anche se non sempre è scolastico, perché di tanto in tanto intervengono delle cose che non sono semplicemente questo "riportarsi a"). Bisogna essere assolutamente grati a queste persone di svolgere questo lavoro di trasmissione delle rette opinioni, senza il quale queste rette opinioni non giungerebbero mai dove debbono giungere, cioè a diventare luoghi comuni. Perché è vero che quando queste rette opinioni giungeranno ad essere dei luoghi comuni, vi giungeranno svuotate del sostegno del dire; ma è anche vero che questo effetto di entropia di qualsiasi invenzione è assolutamente fatale ed è giusto che avvenga. Facciamo un esempio stupido. Per noi è assolutamente banale che la terra giri intorno al sole e non viceversa, e questo che per noi non è che un luogo comune qualche secolo fa poteva essere una sorta di sconvolgimento dei luoghi comuni per altre persone. Se non ci fosse questo lavoro di messa in luogo comune, diciamo così, il solo dire porterebbe al lacanismo degli anni scorsi, in cui tutti erano capaci di dire e poi dicevano grandi fesserie. Il problema è come passare da quel detto ad un dire che non sia in grado di sostenere il matema nella

propria dimensione. Non sappiamo ancora quale sia la propria dimensione, quindi teniamo in sospenso questa parte.

Padova, 10 aprile 1986

XVIII.

Gli educandi.

MEN. Ἐχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδασκὸν ἢ ἀρετή; ἢ οὐ διδασκὸν ἀλλ' ἀσκητὸν; ἢ οὔτε ἀσκητὸν οὔτε μαθητὸν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῃ τῷ τρόπῳ;

Cominciamo questa sera quella che è, secondo me, la parte principale del seminario di quest'anno, anche se sarà costituita da una lettura, che spero non vi annoierà troppo, di testi di Platone. Siccome il testo di Platone, che Lacan cita nell'Etourdit a proposito del matema, è il Menone (ma la questione del matema ricorre essenzialmente nella Repubblica), cominciamo questa sera la lettura di Platone proprio a partire dal Menone, che è uno dei dialoghi principali di Platone attorno alla scienza, come suppongo sappiate.

1.

La questione ci si poneva, come ricorderete, a proposito dell'affermazione di Lacan sul fatto che un enunciato, acquistando senso, perde la significazione. Se sostenere questo nelle situazioni psicanalitiche è sicuramente dire qualcosa di vero (per esempio nell'interpretazione), affermarlo in linea generale mi pare eccessivo. Se è vero che Lacan, quando legge Kant, facendo quel famoso parallelo con Sade, ottiene un senso sicuramente nuovo e impreveduto, è pur vero che una lettura come la sua non c'insegna molto del testo di Kant nel suo peso concettuale. Suppongo che il problema vero non sia di passare dalla significazione senza senso al senso senza significazione, ma di riuscire a dare senso alla significazione. Facciamo un esempio qualunque per vedere come stanno le cose. Prendiamo un testo qualsiasi: ho scritto alla lavagna l'inizio del Menone, sul quale ritorneremo dopo; è del tutto evidente che, se non conosciamo abbastanza bene il greco, il testo che sta scritto alla lavagna risulterà assolutamente privo di significazione. Se conosciamo un po' il greco, allora saremo in

in grado di tradurlo e di dargli una certa significazione. Per non azzardarmi a tradurlo io, vi leggo la traduzione di Adorno (Opere di Platone nell'edizione Laterza):

"Sapresti dirmi, Socrate: è insegnabile la virtù? O non insegnabile, ma frutto di esercizio? Oppure non è né frutto di esercizio né di scienza, ma per natura si viene formando negli uomini o in altro modo?"

Questa traduzione ci dà del testo una certa significazione, che suppongo avrete compreso. Ma si tratta di una significazione piuttosto riduttiva rispetto al testo greco. Per esempio "virtù" è una traduzione assai debole di ἀρετή: ai tempi dei greci, quella della virtù era una questione essenziale, oggi non sappiamo più bene che cosa sia; tradurre ἀκρίβειαν con "frutto di esercizio" fa perdere tutta la questione dell'ἀκρίβειαν di cui abbiamo parlato; in μαθητόν c'è chiaramente il matema, ma la traduzione fa perdere chiaramente senso a tutto ciò.

Fatte tutte queste specificazioni, che già appesantiscono, cioè riempiono di significazione, la frase, possiamo dire che essa ha per noi un senso? Ricordandovi il peso che alcuni termini hanno avuto per noi, forse incominceremo ad avvicinarci un po' di più a dare un senso a questa frase. Ma è del tutto evidente che, se vogliamo far questo, se vogliamo fare di questa frase non una frase scritta da Platone ma qualcosa d'importante per noi, dobbiamo incominciare ad inserirla all'interno di un ragionamento. La cosa, in questi termini, resta del tutto astratta: in quest'astrazione, che per noi ha l'enunciato di Platone, possiamo dire che quest'enunciato ha senso per noi, ma non a prescindere dalla sua significazione.

Allora, potremmo dire che questo senso dipende dalla significazione? Certamente sì, perché se al posto di quelle parole ve ne fossero altre questo testo non avrebbe il senso che ora può avere. Certo, in analisi le cose vanno diversamente. Qui si passa per le significazioni, per giungere a qualcosa di diverso, attraverso l'interpretazione. Come è noto il risultato essenziale di una seduta non sta a livello di un'elaborazione concettuale di qualche argomento preciso. Qualche volta questo può prodursi a fianco, dopo o anche durante la seduta, ma lo scopo della seduta non è questo: ciò cui si giunge in essa

è il senso, ma nella direzione del nonsenso. In altri termini, ciò che si tratta di far emergere è il senso di un preciso e singolare soggetto a prescindere dalle significazioni. Lacan dice che, quando in certi sogni emergono significanti che non hanno significazione, essi hanno un valore determinante, in quanto sono l'indizio nudo e crudo della presenza del soggetto in quel sogno, per esempio nella formula della trimetilamina che c'è nel famoso sogno di Freud.

G.TASCA: - Perché la trimetilamina sarebbe un significante senza significazione?

Perché la formula non ci dice nulla di chimico e ha quella sottolineatura perché è proprio l'emergenza del punto soggettivo.

E.MACOLA: - Ma proprio perché ha tante significazioni, perché è un nodo attorno al quale confluiscono molte catene significanti.

Il fatto che vi confluiscono molte significazioni, come notava Lacan, non porta acqua al mulino dell'infinità dei sensi, ma mette in rilievo il nonsenso del significante come semplice marchio, a prescindere da tutte le significazioni. Se noi ci mettiamo sulla strada della molteplicità delle significazioni, nella migliore delle ipotesi arriviamo ad una pessima critica letteraria.

Nell'Etourdit dice Lacan: "Con questo dire che io chiamo all'esistenza, questo dire da non dimenticare del detto primario, la psicanalisi può pretendere di chiudersi". Questo dire è ciò che essenzialmente viene messo in rilievo dal significante in quanto significante di nonsenso, che è nel detto il rappresentante del dire. Vedete comunque - e le stesse domande che mi avete fatto lo dimostrano - che questo senso senza significazione che possiamo estrapolare da pochi significanti nel corso di un'analisi è relativamente senza significazione, perché vi possiamo attaccare tutte le significazioni. Diciamo che questo significante ci dà la direzione del senso senza significazione, essenzialmente nell'attimo del chiudersi dell'esperienza d'analisi, non necessariamente della fine dell'analisi, ma per esempio del chiudersi della singola seduta.

Ora, noi non ci stiamo occupando tanto dell'analisi, quanto del Dopo l'analisi, anzi dell'insegnamento della psicanalisi, che non si svolge come una seduta. Abbiamo un bel dire che io vi parlo dalla

posizione dello psicanalizzante, come ricordava Lacan; quel che è certo è che non sto parlandovi come parlassi in una seduta d'analisi, c'è tutto un lavoro dietro questo seminario, tutto uno studio, tutta una serie di calcoli e controcalcoli. In altri termini, nell'insegnamento non ci troviamo dinanzi a questo "dire a prescindere dal detto", non ci troviamo neppure dinanzi a questo enigmatico detto primario cui si riferiva Lacan nella frase citata prima, ma almeno - lo spero - a dei detti dotati di significazione, ai quali si aggiungerà anche, se tutto va bene, un po' di senso. Ed è proprio su questo punto che le indicazioni di Lacan, sul senso che cancella la significazione, ci lasciano piuttosto sul versante di quel senza speranza di cui vi ho parlato altre volte.

E.MACOLA: - Ma allora questo detto di Lacan avrebbe più senso se dicesse che il nonsenso cancella la significazione.

Ho appena detto che il nonsenso non è la mancanza di senso, non è un detto che non significa nulla, perché il non senso (scritto staccato) in realtà è mancanza di significazione più che di senso. Il nonsenso, come ho spiegato alcuni anni fa, come semplice inserzione ritmica, può essere una frase musicale che non ha alcuna significazione, ma può avere un senso ben preciso all'interno di un pezzo musicale, quindi questo nonsenso è dotato tuttavia di un senso; quando vi parlo di nonsenso parlo del senso.

Allora, se prescindiamo dalla situazione analitica, l'indicazione di Lacan, sulla significazione che si esaurisce e sul senso che prende il suo posto, ci lascia completamente all'asciutto quanto alla possibilità di dar senso alle significazioni; se non c'è possibilità di dar senso alle significazioni, è meglio chiudere i battenti e rinunciare a qualsiasi tipo d'insegnamento di qualunque argomento, a meno che non sia precisamente tecnico. Nel caso in cui la significazione non acquisti senso, che cosa succede? Che questa significazione, invece di riempirsi di senso, si riempirà di senso comune, cioè diventerà un semplice luogo comune. Il problema dell'insegnamento dell'analisi e, se volete, del dopo l'analisi, è questo: la psicanalisi, nel momento in cui s'insegna, che sia lacaniana, freudiana, kleiniana, tende, come tutte le cose di questo mondo, a subire un effetto di entropia

assolutamente strangolante, per cui enunciati pieni di senso, che siano di Lacan, di Freud o di chi volete, nel trasmettersi diventano inarrestabilmente, per il semplice fatto di essere ripetuti, luoghi comuni. Questo è assolutamente evidente nell'insegnamento di qualunque altra cosa.

Non dovremmo forse dire, se le cose stanno in questi termini, che, quando l'analisi finisce su questo senso senza significazione, in cui, nella migliore delle ipotesi, finisce con questo senso che si è sicuramente prodotto ma che non ha trovato ancora nessuna possibilità di trasmettersi, il vero lavoro comincia proprio qui? Qui dove occorre enunciare degli enunciati dotati di significazione, ma che siano in grado di rispondere del proprio senso? Non dovremmo dire inoltre che il lavoro che si fa nell'analisi, ben lungi dall'essere l'effettivo scopo, invece è solo un lavoro preliminare, preparatorio? Così come un buon disegno è preliminare ad una buona pittura, almeno quando c'erano i buoni disegnatori e i buoni pittori? Tutto ciò serve per dire che il problema vero, nella trasmissione della psicanalisi, comincerebbe effettivamente dopo l'analisi. Dire questo non è poi dire nulla di nuovo, dal momento che, sin dal tempo di Freud, si pensava che le analisi didattiche fossero analisi che potevano essere più brevi, preparatorie al lavoro in cui si doveva dimostrare il coinvolgimento di qualcuno nel lavoro psicanalitico. Successivamente le analisi didattiche sono diventate sempre più lunghe, ma ciò non ha eliminato il problema di quel che capita dopo le analisi.

2.

Cerchiamo di affrontare la questione dell'insegnamento, per avvicinarci al testo di cui vi ho detto che vi avrei parlato questa sera, il Menone. Il Menone per esempio dice che insegnare è un lavoro piuttosto difficile e che non è il caso d'insegnare a chiunque, bisogna anche scegliere gli allievi. Ben inteso, Platone poteva porre la questione in questi termini perché al suo tempo l'assortimento sociale della città era molto diverso da quello che è oggi. Esistevano, almeno in teoria, degli uomini nobili, per cui li poteva scegliere per educarli

(qualunque significato si desse poi a questo termine "nobili", che chiaramente poteva averne uno di classe e uno morale). Oggi come oggi possiamo dire che di questa nobiltà - di classe o morale - non è che si vedano tante tracce. Anche perché le nostre città sono solo angoletti di quell'unico grosso paesotto che è il pianeta terra attualmente. Voglio dire che, prima di scegliere chi educare, bisognerebbe incominciare a formare degli uomini "nobili", e usate tutte le virgolette che volete: formateli dagli schiavi che siamo tutti quanti. Se uso questi termini, "nobili", "schiavi", è perché nel Menone interviene il nobile e lo schiavo, come vedremo.

Forse il lavoro preparatorio dell'analisi dovrebbe essere proprio questo di preparare questi uomini "nobili" ed è possibile che i primi cento anni dell'analisi siano stati dedicati proprio a questo (anche se, a dire la verità, con risultati assai scarsi, perché capita spesso di vedere che persone toccate dall'analisi, dopo un poco, tornano facilmente a riaddormentarsi). E la procedura stessa della psicanalisi in estensione spesso ha facilitato questo riaddormentarsi. La passee probabilmente doveva essere un modo, nelle intenzioni di Lacan, di tenere in tensione lo psicanalizzato. Ma bisogna anche dire che la stessa passee, una volta rilasciata la qualifica di A.E., poteva tranquillamente portare acqua al mulino del riaddormentarsi. Qui vi sto solo accennando delle cose, senza pretendere di portarle troppo avanti. Mi chiedo se lo psicanalista formato, lo psicanalista in atto, che riesce a fare il suo lavoro, che riesce a svolgere il suo compito, non sia ancora una sorta di pietra grezza, nella quale nessuno ha sinora mai incominciato a lavorare in direzione di quell'insegnamento di cui un po' indirettamente, un po' obliquamente, sto cercando di parlarvi. Dal momento che l'oscuro oggetto - non del desiderio in questo caso, ma del seminario - è per l'appunto l'educazione, ammesso che questo termine consumato dagli usi sociali di cui sopra possa ancora essere usato. Lo psicanalista oggi come oggi, stando agli psicanalisti che circolano - io per primo, nel mio piccolo - non è l'educatore; lo metterei piuttosto dalla parte degli educandi, senza per questo voler spingere troppo sul doppio senso del termine

"educando", che al femminile ha un significato più o meno ironico. Chiamiamoli pure educandi. Per le psicanaliste mettersi nella categoria delle educande sarebbe sicuramente molto più buffo.

Mi sono accorto adesso, rileggendo gli appunti del seminario, che lo avevo addirittura datato, perché mi era parso simpatico che avessi scoperto questo uovo di Colombo, del fatto che gli analisti in realtà non sono un risultato, ma una pietra grezza (la data, anche se non v'interessa, è il 14 febbraio). Se posso dire che il lavoro che sto facendo qui da alcuni anni ha un senso che per me sia sensato e cioè che sia un senso effettivamente, devo dire che questo lavoro non punta essenzialmente a produrre degli psicanalisti. Con ciò non voglio dire che io non voglio produrre degli psicanalisti, voglio dire che produrre degli psicanalisti è il primo gradino di un lavoro che dovrebbe andare su di qualche altro gradino. Se fosse possibile fare una cosa di questo genere, sarebbe forse possibile uscire da quella che chiamiamo la "modernità". Sarebbe possibile in altri termini inventare una sorta di antichità senza cadere nel neoclassicismo. Non lo so, vi dico queste cose semplicemente per aprire una direzione, per suggerirvi la direzione nella quale si dirige ciò che mi capita di fare (dico proprio che mi capita di fare, perché si fa da solo: non è che poi ci impieghi molto tempo per prepararlo). E' come trarre delle conseguenze, che si traggono da sole, da alcuni presupposti che, non so come e non so perché, mi si sono trovati tra le mani. Voglio dire insomma che, se tutto lo scopo della psicanalisi fosse semplicemente produrre degli educandi e poi ci fermassimo a questo, sarebbe tanto lavoro non dico per nulla, ma sicuramente per poco.

Mi fermo un attimo perché mi sembra che le cose che vi dico possono suggerire un equivoco da chiarire immediatamente. Qualcuno potrebbe dire, per esempio, che io starei parlando di psicanalizzare gli analizzati, cosa assolutamente impossibile, ma che costituisce essenzialmente il sogno dell'isteria. La prima isterica che vi capita sul divano non fa infatti altro che cercare di farvi la psicanalisi, in quanto voi siete gli psicanalisti. Il sogno dell'insegnamento isterico è precisamente questo di psicanalizzare lo psicanalizzato. E' evidente

che non sto qui parlando di psicanalisi, ma di qualcosa che sarebbe dopo, e la chiamo con questo termine assolutamente approssimativo di educazione (che è sicuramente una cosa diversa). E' possibile, ripeto, che l'educazione effettiva, che non è certamente quella che si dà sui banchi di scuola o che si dà nei mezzi di comunicazione di massa, possa cominciare da qualche parte con un'analisi o con qualche cosa di questo genere. E vedremo poi, in questa lettura non so quanto allegorica di Platone, che c'era per Platone un luogo ben preciso dove impartire la sua educazione, era la famosa Accademia, in cui Platone per l'appunto svolgeva questo suo insegnamento di cui ci si fa un'idea molto limitata leggendo i suoi testi, che non erano i testi che Platone scriveva per i suoi educandi. Allora, per concludere questa parte introduttiva, diciamo pure che è possibile che quella che Nietzsche chiamava la "grande educazione" incominci timidamente, incominci balbettando, come del resto incominciano tutte le cose che incominciano con l'analisi, mentre il problema vero di questa educazione sarebbe ciò che accade dopo. Non so che effetto vi faccia sentire queste cose che vi sto dicendo adesso ma, ripeto, prima di suonare squilli di tromba di entusiasmo o campane a morto, vorrei che vedessimo come andavano le cose in questo Platone che più o meno allegoricamente sto prendendo per spunto per mostrare che cosa potrebbe essere una educazione degna di questo nome.

3.

Ci eravamo lasciati con questo riferimento al matema e al matematico in Lacan e nel Menone. Vediamo dunque questo testo di Platone, che si chiama Menone dal protagonista del dialogo; è piuttosto famoso per la faccenda della maieutica (per chi non se lo ricordasse, la maieutica è quella sorta di arte della levatrice con cui Socrate riesce a far dimostrare a qualcuno, che si suppone non saperne nulla, delle cose che il tizio non sapeva di sapere). Vedete che con la maieutica socratica ci troviamo su un terreno abbastanza affine, anche se non certamente identico, a quello che può essere il lavoro della psicanalisi, in cui qualcheduno che non sa è portato a dire

ciò che non sa di sapere. Per quanto riguarda Platone, è assolutamente certo che facendo, per esempio, dimostrare a uno schiavo che non ha mai sentito nulla di matematica, un teorema di geometria, Socrate, o per lo meno Platone attraverso Socrate, arriva a certe conseguenze che, nella lettura di Platone che possiamo fare solitamente, ci possono lasciare anche su conseguenze che ci possono sembrare datate, ad esempio quella del fatto che l'animo umano è immortale o dell'idea platonica che tutto ciò che noi, in quanto esseri umani, sappiamo, in realtà è semplicemente un ricordo perché avremmo vissuto in altre precedenti esistenze; tutti questi contenuti mitici per un verso arricchiscono e per un altro verso pesano sul testo di Platone. Arriviamo direttamente, attraverso la maieutica, al cuore dell'idealismo platonico, cioè al concetto platonico del fatto che l'essenziale nella conoscenza sono le idee.

Questo idealismo platonico, quando studiamo Platone sui banchi del liceo o dell'università, ci può rendere Platone piuttosto antipatico da leggere. Devo dire che, per preparare questi seminari platonici, mi è toccato di rileggere diversi testi di Platone, e devo dire di averli letti in un modo completamente diverso di come li avevo letti altre volte in cui, se potevo prescindere da alcuni testi come il Fedro, il Simposio o qualche altro testo di questo genere, restava nella mia lettura una sorta di ombra assolutamente schiacciante dell'idealismo, di questo mattone assolutamente intollerabile che è stato costruito mettendo insieme Platone con Hegel; questa mia lettura appesantita dal mattone idealistico non era giunta a capire molto delle cose assolutamente straordinarie che dice Platone. La mia modesta ambizione, facendovi questi seminari platonici, è di farvi vedere che le cose che ci hanno insegnato su tutti i libri di storia della filosofia sono delle assolute stupidaggini.

La questione che pongo, quella del matema e della retta opinione, è posta nel Menone e negli altri due testi che prenderemo in considerazione, in particolare la Repubblica e la Lettera VII. Non so se i filologi sarebbero d'accordo su quello che io penso, e cioè che il Menone sarebbe precedente alla Repubblica come data di composizione,

se non altro perché la Repubblica riprende alcune questioni del Menone sviluppandole radicalmente. Teniamo questa comunque, che sia giusta o sbagliata, come ipotesi; d'altra parte le datazioni dei dialoghi di Platone sono tutte ipotetiche e l'unica cosa sicura che si sa è che l'ultimo dialogo è Le leggi. Quello che tuttavia distingue il Menone dalla Repubblica è che il Menone è uno di quei dialoghi che si chiamano aporetici, cioè uno di quei dialoghi che pongono un problema senza poi risolverlo. Il fatto che esistano moltissimi dei dialoghi platonici, praticamente quasi tutti, oppure la maggior parte, che sono aporetici, ci indica che Platone non scriveva i suoi dialoghi per insegnare. I dialoghi platonici erano dei testi essoterici, come si dice con termine poi tratto da Aristotele, laddove i testi di Aristotele che ci sono pervenuti sono essenzialmente dei testi esoterici, cioè non destinati alla pubblicazione. Per quanto riguarda Platone, delle lezioni di Platone non sappiamo nulla, e ci sono giunti soltanto questi dialoghi che erano scritti soltanto per un pubblico esterno. Allora, il Menone è un dialogo aporetico, che pone una questione che non risolve, questione che poi viene ripresa nella Repubblica. L'unica traccia dell'insegnamento effettivo di Platone (ed è una traccia assolutamente blanda, perché non tutti sono d'accordo sul fatto che questo testo sia di Platone) starebbe nella Lettera VII che Platone, se fu lui a scriverla, scrisse negli ultimi anni della sua vita, più o meno nel periodo in cui scriveva Le leggi, ai siracusani che chiedevano il suo aiuto per una faccenda di Siracusa che poi vedremo. Personalmente credo che la Lettera VII, se non è di Platone, è di qualcuno che ha imitato Platone così bene da lasciare l'impressione che questo Platone non fosse Platone, laddove qualunque imitatore avrebbe cercato di essere il più platonico possibile; comunque su questa questione della Lettera VII ritorneremo più tardi; credo comunque essenziale per lo meno il cosiddetto excursus della Lettera VII, perché ci può dare il bandolo della matassa per comprendere l'essenziale dell'insegnamento di Platone. Il bandolo della matassa sta in una breve frase in cui Platone dice che ciò che gli sta veramente a cuore lui non lo aveva mai detto per iscritto, non lo aveva mai reso pubblico.

Allora, veniamo al Menone. Come in tutti i dialoghi di Socrate c'è una sorta di situazione drammatica in cui si inserisce il dialogo stesso. Capita dunque che Socrate incontra Menone ad Atene. Questo Menone pare che fosse un giovane ricco di Larissa, che era ed è tuttora una delle principali città della Tessaglia. Siamo inoltre informati, suppongo dagli scolii delle edizioni antiche, che questo Menone era amato da un certo Aristippo, che era nientemeno che un Aleuade. Questi Aleuadi erano una ricchissima famiglia della Tessaglia, che avevano sostenuto le parti dei persiani durante le guerre persiane. Inoltre Menone sarebbe, come risulta anche dei dialoghi di Platone, un seguace di Gorgia, quindi uno di questi giovani ricchi di belle speranze e di luminosi avveniri che erano sottoposti all'influsso della sofistica, contro la quale Platone non risparmia le sue frecciate. Ci troviamo naturalmente, con il Menone, nel pieno della polemica antisofistica di Platone. Ci troviamo tuttavia in questa polemica, con un garbo, una sottigliezza, ma anche con una sorta di costruttività, che ci fa pensare che questo Menone, benché precedente alla Repubblica, non debba poi essere molto precedente.

Il dialogo comincia con la domanda di Menone che è segnatamente quella che ho scritto alla lavagna, perché la traduzione dell'Adorno di cui vi dicevo ci fa perdere tutto il peso di significazione dei termini principali che vi compaiono. Questi termini principali sono il μαθητόν, l'insegnabile, l'ἄπειρή, che sarebbe quella che comunemente viene tradotta la virtù, ἀσκετήν che ha a che fare con l'allenamento nel senso ginnico, il διδασκτόν, che ha a che fare con l'insegnamento nel senso del matema, la φύσις, che viene tradotta ancora una volta in termini insufficienti con "natura". Con queste poche righe ci troviamo in altri termini precipitati in tutta una serie di questioni che a noi possono sembrare un poco archeologiche (spero che non vi appaiano tali dopo tutto l'uso che ne abbiamo fatto), ma che, al tempo di Platone, erano questioni assolutamente vive, polemiche, brucianti, erano essenzialmente delle questioni cruciali riguardo all'educazione non di chiunque ma degli aristocratici. Menone è un aristocratico e parla da aristocratico, ponendo la questione dell'ἄπειρή. L'ἄπειρή è un termine che non ci dice un gran che: era il

sapersi difendere, il saper donare che era proprio della classe aristocratica, era amare l'arte, era saper parlare, era avere un aspetto fisico non solo accettabile, ma essenzialmente bello, era tutto quello che il termine "virtù", come noi lo conosciamo, non ci indica. Allora il problema se l'ἀρετή fosse insegnabile o non fosse insegnabile non era un problema dei tempi di Platone, era un problema che trovate già posto in Teognide, in Alceo e in Pindaro. Quindi il problema se fosse insegnabile o si ereditasse per discendenza, era un problema essenziale dell'educazione classica greca, che era un'educazione assolutamente aristocratica. La virtù, in altri termini, non è certamente quella cristiana e non è neppure quella postplatonica, ha ancora un valore politico, e anche estetico.

Allora, Menone fa a Socrate questa domanda già tradizionale, anche se comportava diverse risposte, se l'ἀρετή fosse o no insegnabile, oppure se fosse il frutto di esercizio propriamente ginnico, quindi non di un insegnamento attraverso le parole ma attraverso l'azione, oppure se fosse semplicemente data per natura: φύσις è semplicemente l'esplicarsi dell'essere di un soggetto per sua spontanea generazione; Vedete dunque che, a proposito del matema il termine μαθητόν riprende immediatamente διδακτόν. In altri termini ciò che è insegnabile è anche formulabile nei termini dell'insegnamento essenzialmente verbale. In altri termini il matema è l'apprendimento, è il sapere sul versante di quella che, a un certo punto, diventerà la "episteme" la scienza propriamente detta. Ciò che si può insegnare è senza dubbio μαθητόν.

Questa prima frase con cui inizia il dialogo (non andremo molto più avanti di questa prima frase, questa sera) concentra in tre righe, in questa domanda che ha un po' l'aria di quelle che si fanno quando si va a passeggio, con disinvoltura, quello che per la Grecia arcaica, preplatonica, sino all'epoca delle guerre del Peloponneso, era il problema cruciale. E il fatto che Platone scelga Menone, che ha questi rapporti con gli Aleuadi, con tutta questa storia delle guerre persiane che ci sta dietro, è significativo. Le problematiche politiche, come voi sapete, non sono mai state estranee agli interessi di Platone.

Dietro il problema filosofico si delinea in modo chiaro un problema politico e da questo passeremo poi facilmente a vedere le storie di Platone con Siracusa. Se pensiamo che solo una generazione più tardi Aristotele sarebbe stato il maestro di Alessandro il Macedone, possiamo vedere che la posizione di Platone è assolutamente diversa da quella di Aristotele.

Che cosa risponde Socrate a questa domanda di Menone? Dopo avere fatto un poco di ironia velata su Gorgia e i Sofisti, dice Socrate:

"Qui da noi, invece, amico Menone, avviene tutto il contrario. C'è stato una specie di isterilimento della sapienza, che temo abbia abbandonato questi nostri luoghi per accasarsi presso di voi. [Tenete presente che, per i Greci dell'età classica, la Tessaglia era una specie di luogo remoto e periferico.] E così se desideri porre una simile domanda a qualcuno di noi, non c'è nessun che non ti riderà in faccia e dirà: - Forestiero, c'è proprio il rischio ch'io ti sembri un beato se mi ritieni capace di sapere se la virtù possa insegnarsi o si acquisisce in qualche altro modo; io che sono tanto lontano dal sapere se sia o no insegnabile, che neppure ho la minima idea di che cosa sia virtù."

Con questa risposta Socrate, con la sua solita ironia, sposta completamente la questione di Menone. In altri termini, dice Socrate, prima di vedere se l' $\alpha\rho\epsilon\tau\eta$ è insegnabile, dobbiamo prima chiederci che cosa sia. Questo non sapere da parte di Socrate è certamente essenziale per capire tutta la manovra maieutica. Comunque questa overture delinea già precisamente il campo su cui verrà a porsi la questione del matema: è sicuramente un campo politico, ma di una politica che è ancora quella precedente alle vicende delle guerre del Peloponneso e poi dei successivi sviluppi.

Per rispondere a Socrate, che gli chiede che cos'è la virtù, Menone incomincia a fare tutto un elenco di virtù: la virtù è la forza, il coraggio ecc. Al che Socrate, con gran faccia tosta e grande ironia, gli risponde:

"Quale mai fortuna sembra mi sia toccata, Menone! Andavo cercando una sola virtù, ed ecco che grazie a te già ne trovo uno sciame."

Stavolta la frecciata non è contro Atene e la sofistica, ma è più precisamente contro il modo sofisticato di impostare le questioni;

in altri termini Menone non deve fare un elenco di virtù, cosa di cui sarebbe capace, ma trovare la forma della virtù, il che è molto più difficile che fare l'elenco delle varie virtù. E con questo problema della forma entriamo precisamente nel terreno platonico. A questo punto Menone tenta una prima definizione: "Virtù - dice - è la capacità di comandare agli uomini". Al che Socrate gli chiede che cosa sarebbe allora per gli schiavi la virtù. Vedete che, alla posizione nettamente aristocratica di Menone, Socrate replica ampliando il problema e generalizzandolo. E non è causale che in questo testo che, benché riguardi essenzialmente la scienza, mette in questione come problema il discorso del padrone (la cosa ritorna dall'inizio alla fine del dialogo), la funzione dello schiavo abbia questo ruolo centrale in tutto il dialogo. Ed è proprio dinanzi alle varie difficoltà che si propongono per definire l' $\alpha\rho\epsilon\tau\eta$, che Socrate afferma che bisogna seguire un metodo matematico. Per esempio, se uno chiede che cos'è una figura, non si può rispondere che figura è un cerchio, figura è anche un quadrato, bisogna seguire un altro procedimento. Il problema non è quali siano le varie figure, ma che cos'è la figura, $\sigma\chi\eta\mu\alpha$. Che cos'è lo schema esso stesso in sé e per sé? Evidentemente Menone non ci si raccapezza, nonostante tutta la sua educazione gorgiana.

Per concludere il seminario di questa sera vi leggo il passo (80, c-d) in cui Socrate dice: "So bene perché mi hai paragonato a una torpedine". E Menone: "Per quale ragione secondo te?". Socrate:

"Perché a mia volta ti paragoni a qualcosa. So bene che tutte le persone belle godono ad essere paragonate: da simili immagini traggono vantaggio, perché, credo, belle sono le immagini delle persone belle. Io, invece, non ti paragonerò a nulla. Quanto a me, se la torpedine fa intorpidire gli altri perché torpida essa stessa, io allora le somiglio; se no, no, perché non è che io sia certo e faccia dubitare gli altri, ma io più di chiunque altro dubbioso, fo' sì che anche gli altri siano dubbiosi. E così, tornando alla virtù, io non so che cosa essa sia; tu, forse, lo sapevi prima di toccare me: ora, invece, sei divenuto simile a uno che non sa. Comunque voglio cercare e indagare che cosa essa sia."

Padova, 17 aprile 1986.

L'opinione vera e la scienza

Torniamo al Menone, che avevamo cominciato a leggere la volta scorsa; come ricorderete ci eravamo fermati a quello che possiamo considerare il preludio del dialogo, al punto in cui Socrate si impegna a mostrare a Menone che cos'è lo $\sigma\chi\eta\tilde{\mu}\alpha \tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, la figura di per sé, a condizione che poi Menone gli mostri che cos'è la virtù.

1.

Così, nel capitolo XIV, entriamo nel dunque del dialogo, ed è a questo punto che Menone, utilizzando uno dei sofismi alla moda in quel periodo, chiede a Socrate come potesse cercare la figura di per sé, quando diceva di ignorare cosa fosse. L'argomento sofistico consiste nel dire: se sai qualche cosa non c'è bisogno di cercarla, se la cerchi non la sai, ma se non la sai non la puoi neppure trovare. A questo ragionamento dall'apparenza logica di Menone, Socrate risponde con un mito, non uno qualunque, ma un mito che ha un certo peso in tutti gli scritti di Platone, un mito poetico e religioso. Risponde a Menone che non c'è un imparare a partire dal nulla: quando crediamo di imparare, in realtà soltanto ricordiamo. E' la famosa questione della ἀνάμνησις: ricordiamo perché l'anima, immortale, ha già vissuto, ha già conosciuto tutto quello che poteva conoscere; ci troviamo dunque nel mito pitagorico della reincarnazione, di cui ci possiamo chiedere che cosa venga a fare qui, a proposito della ψοφίη e della scienza. Se ci mettiamo in una prospettiva di tipo religioso, l'argomento di Socrate appare stridente con il contesto della conversazione fatta per istrada. In realtà questo mito assume qui una sua precisa funzione logica, per dare una risposta, su un argomento - ripeto - logico, che è quello del passaggio dal non sapere al sapere, che poi è la questione dell'insegnamento evidentemente centrale in tutto il testo.

Potremmo chiederci banalmente se Platone credeva a questo mito che, fra l'altro, spunta fuori in moltissimi passi cruciali delle

sue opere; ma se noi ci poniamo così a bruciapelo una questione di questo genere, non cogliamo la funzione logica che il mito assume in questo contesto. Dobbiamo invece restare a quello che ci dice il testo stesso, e in particolare a quello che Socrate vi dice, e cioè che l'anima non ha bisogno di imparare assolutamente nulla perché ha già imparato tutto: $\text{ὄνκ' ἔστι ὅτι οὐ μεμάθηκε}$, non c'è alcunché che non abbia imparato, e vedete che il termine μάθησις , matema, da μάθω , ricorre già in questa formulazione. Non c'è dunque da meravigliarsi che l'anima possa ἀναμνησθῆναι , ricordarsi, di ciò che già prima, dice il testo, ἔπιστάτο , sapeva; ma non è un sapere qualunque, è un sapere nel senso della ἐπιστήμη , della scienza. Vedete che dal tema etico di che cosa sia la ἀρετή siamo passati al problema di come sia possibile il passaggio dal non sapere al sapere, cioè ad un problema di tipo scientifico, e in particolare il Menone è uno dei principali testi di Platone sulla questione della scienza. Dice letteralmente il testo:

"poiché d'altra parte la natura tutta è imparentata con se stessa, e l'anima tutto ha appreso [$\text{καὶ μεμάθηκε αὐτῆς τῆς ψυχῆς ἅπαντα}$] nulla impedisce che l'anima, ricordando (ciò che gli uomini chiamano μάθησιν , apprendimento) una sola cosa, trovi da sé tutte le altre, se uno è coraggioso [ἀνδρείος] e non si stanca di cercare".

Vedete dunque come la questione scientifica per Platone si inserisce immediatamente sul problema etico, della virtù, della ἀρετή . Qui non ricorre il termine ἀρετή , ma ἀνδρείος , "coraggioso" al modo di possedere la virtù nel senso maschile, certamente, del termine. Cercare e apprendere sono ἀναμνησις , ricordarsi, e per riuscire ad ottenere questo ricordo in cui consiste l'apprendimento ci vuole una capacità etica, la capacità della ἀρετή .

Il mito dell'anima immortale dunque serve a dire che il passaggio non è dall'ignoranza assoluta al sapere, perché allora il ragionamento di Menone sarebbe valido, ma da un sapere dimenticato a un sapere saputo. Allora, il concetto di questo sapere dimenticato, che noi potremmo appiccicare immediatamente all'idealismo (cosiddetto, dalla storia della filosofia, platonico), in realtà svolge qui una funzione cruciale, di un certo tipo che possiamo svolgere abbastanza facilmente

a partire dagli insegnamenti, se così possiamo dire, della psicanalisi. Possiamo dire questo dal momento che non credo sia semplicemente stabilire delle analogie superficiali, dicendo che questa anima immortale, che ha già imparato tutto, *ἄπαντα μεμαθηνώς*, come dice Platone, ha in definitiva, logicamente, seppure in una logica per molti aspetti diversa, la stessa funzione che noi, nell'esperienza della psicanalisi, attribuiamo a qualche cosa che in definitiva non è molto più percepibile di quello che per Platone poteva essere il famoso iperuranio, il mondo delle idee, cioè segnatamente all'inconscio. Ripeto: la funzione di questa anima, che ha già imparato tutto, è la stessa, sia pure in due strutture differenti, è la stessa dell'inconscio. Ma qual è la differenza fra la teoria platonica delle idee e la teoria freudiana dell'inconscio?

Cominciamo col dire che l'inconscio resta un concetto psicologico: a partire dall'osservazione di alcuni fatti di tipo psicologico, Freud formula l'ipotesi dell'inconscio, che rende alcuni fatti di tipo psicologico spiegabili. Per Platone invece non si tratta affatto di un concetto di questo tipo, si tratta piuttosto di una esigenza logica di spiegare l'apprendimento a partire dal sapere tutto ciò che c'è da sapere da parte dell'agente del sapere, cioè da parte della *ψυχῆ*. In altri termini, per Platone non si tratta di psicoterapia o di qualcosa di questo genere, ma del problema della sapienza e della *ἐπιστήμη*, della scienza, e Socrate, nel testo di Platone, trova il mito religioso per introdurre questo concetto, ma per introdurlo con un funzione essenzialmente logica.

Freud introdurrà un concetto che mi sembra svolgere una funzione assolutamente simile, a partire dall'esperienza clinica. Questa seconda soluzione ci appare più concreta, più scientifica, anche se l'inconscio nessuno lo ha mai visto né misurato, se non in alcuni suoi effetti. La prima soluzione, quella di Platone, ci appare sicuramente meno concreta; quando Platone nel Fedro parla di questo mondo che sarebbe al di sopra delle sfere celesti e in cui abiterebbero le idee, tutto ciò ci appare assolutamente inscrivibile nel registro immaginario, e tuttavia saremmo dei pessimi lettori di Platone se non cogliessimo

nel testo che il tono mitico con cui egli introduce questo mito religioso e questo stesso concetto di un mondo delle idee svolgono una funzione essenzialmente logica (il mito viene introdotto, come sempre il mito nei testi di Platone, a partire dall'angolo ironico). In Platone è assolutamente evidente che i miti entrano come una sorta di discorso fra virgolette, per permettere di indicare una direzione verso la quale il semplice strumento dialogico, riportato nello scritto, non sarebbe sufficiente ad andare. Vedremo poi più avanti che i miti possono corrispondere a quella direzione di ciò verso cui tende la conoscenza, ma verso cui le semplici parole non sono sufficienti a condurci; ma prima di arrivare a questo punto abbiamo ancora un pezzo piuttosto lungo di strada da fare. Ci si apre in ogni caso già qui uno spiraglio sull'insegnamento di Platone, su questo insegnamento che Socrate dice, in definitiva, che non c'è, perché quando passiamo dal non sapere al sapere, in realtà, ricordiamo. Potete dunque vedere come le strade, quella platonica e quella freudiana, benché immensamente distanti sia nei punti di partenza sia nei punti di arrivo, sia nei procedimenti sia nelle articolazioni logiche, sono tuttavia delle strade parallele.

Se il concetto di quest'anima che ha già imparato tutto ci appare lontano, bisogna anche dire che, dal punto di vista del problema che si pone Platone, questo concetto è assolutamente essenziale per spiegare il passaggio dal non sapere al sapere. Alla fin fine vedremo che questo passaggio, che per quanto riguarda la versione lacaniana potremmo mettere in conto al fatto che c'è del linguaggio, per Platone coincide col problema dell'essere stesso; ma non ci precipitiamo, perché questi termini filosofici hanno per noi un peso assolutamente enorme, che rischia di far andare a fondo la barchetta con cui stiamo cercando di procedere sul filo di questo dialogo.

2.

Il ragionamento di Socrate verte attorno a questi tre punti:
1) imparare è possibile perché non si impara mai a partire da nulla, bensì a partire dal fatto di avere già imparato; 2) da una sola cosa

che si sa, si può passare a tutte le altre; 3) per compiere questa operazione occorre questa virtù, l' $\alpha\upsilon\delta\epsilon\iota\alpha$, il coraggio, questa capacità etica di affrontare i problemi quando e come si presentano. Il primo punto è una sorta di constatazione empirica: l'apprendimento è possibile; il secondo dice che il passaggio dal già saputo a tutto il resto è possibile, dunque è possibile l'apprendimento; il terzo, che per andare avanti sulla strada della conoscenza non si tratta semplicemente di manovrare delle astrazioni, come potrebbero essere delle formule matematiche o dei marchingegni di questo genere, ma ci vuole una attrezzatura etica. E' del tutto evidente che noi facciamo fatica a manovrare questi concetti platonici perché nella nostra formazione scientifica non esiste il concetto che per andare avanti sulla strada della scienza ci vuole un'attrezzatura etica: un concetto di questo tipo non lo trovate, da Galilei in poi, da nessuna parte, nemmeno vagamente inscritto nell'epistemologia moderna. E' del tutto evidente, nel Menone, che questo ultimo punto della $\alpha\upsilon\delta\epsilon\iota\alpha$ fa slittare il discorso aristocratico di partenza di Menone da un concetto classista a un concetto di aristocrazia che non ha più nulla a che vedere con le classi sociali ma che diventa una sorta di aristocrazia spirituale: chiunque può riuscire nella conoscenza, purché abbia il coraggio di procedere per la sua strada. Socrate riuscirà, nel testo, a dimostrare a Menone che la capacità di andare avanti nella conoscenza ce l'ha, letteralmente, chiunque, purché abbia una guida opportuna per giungere a questa conoscenza, e ci riuscirà facendo dimostrare ad uno schiavo niente meno che una sorta di teorema di geometria, mostrando così che un soggetto supposto non sapere, in quanto non sapeva assolutamente nulla di matematica, poteva giungere ad una conoscenza vera nel campo della matematica.

Nei capitoli successivi, dunque, Socrate interroga questo schiavo, che Menone si portava appresso, su un quadrato, che egli disegna per terra, tanto per mostrargli di che si tratta, e riesce a far dire a questo schiavo ciò che lo schiavo in un primo momento non sapeva, e cioè come è possibile ottenere un quadrato che abbia la superficie doppia del quadrato di partenza. Socrate disegna un quadrato

e chiede come si può costruire un quadrato la cui superficie sia doppia. La prima risposta è naturalmente: costruiamo un quadrato con il lato doppio, al che Socrate dimostra che sarebbe uguale a quattro volte il quadrato di partenza; salta fuori poi la soluzione, semplicissima, che è quella di costruire un quadrato il cui lato sia dato dalla diagonale del quadrato di partenza, come è del tutto evidente dividendo attraverso le diagonali il quadrato.

Così Socrate afferma, al capitolo XX, che "in chi ignora sono insite opinioni vere sulle cose che non sa". Vedete che i termini che ci interessano, le opinioni vere e i matemi, cominciano a profilarsi nel ragionamento del Menone: non c'è ignoranza assoluta; anche nell'ignoranza esistono opinioni vere sulle cose che si ignorano, opinioni vere che noi potremmo tranquillamente definire inconscie se questo termine non stonasse con Platone.

Sulla base di domande correttamente poste, dunque, anche chi è supposto non sapere dimostra di poter giungere ad una conoscenza effettiva, ad una ἐπιστήμη, ad una scienza. La verità delle cose che sono in quanto sono è già insita in noi, anche se noi siamo inconsapevoli di questa verità. Vedete che tutto il mito platonico dell'anima che ricorderebbe cose che aveva già saputo è semplicemente un modo allegorico di spiegare il fatto che, anche se ignoriamo la verità, abbiamo tuttavia la possibilità, attraverso delle opinioni vere che tuttavia possediamo, di giungere a trovarla. Tutta l'azione di Socrate attraverso la tecnica della levatrice, come Socrate stesso, in Platone, dice, dipende da questa possibilità di risvegliare delle verità addormentate nella ignoranza stessa del soggetto.

Dopo aver fatto questa dimostrazione attraverso la matematica (e il passaggio attraverso la matematica non è certamente casuale) Socrate vuole tornare alla definizione di che cos'è la virtù, ma a questo proposito Menone insiste sulla questione da cui era partito, di sapere non tanto che cosa è la virtù, ma se la virtù è o non è insegnabile, questione cruciale dal punto di vista aristocratico. Socrate preferirebbe, prima, sapere che cosa è la virtù, per poter poi giungere a porsi la questione se sia insegnabile, ma Menone vuole

sapere quale è la virtù. Il dialogo acquista qui una sorta di svolta, per cui la questione della virtù non viene più affrontata in termini decisi (questo con un procedimento che è abbastanza tipico dei dialoghi di Platone, che non ci conducono mai immediatamente al cuore del problema, ma acquistano spesso delle svolte che sembrano più di tipo drammatico che logico e che sembrano avere la funzione di non farci avvicinare troppo in fretta al cuore dei problemi). Di fatto il Menone si concluderà su una specie di non risposta, mentre la questione verrà poi ripresa in termini diversi nella Repubblica. Nel Menone Socrate accetta la sollecitazione di Menone, sia pure ipoteticamente, perché non può essere certo di dimostrare se la virtù è insegnabile o no, a partire dal fatto di non sapere che cosa sia la virtù; Socrate accetta di chiedersi se la virtù è una scienza, perché se è una scienza, è certamente insegnabile: tutto ciò che è ἐπιστήμη è immediatamente διδακτόν, insegnabile. Il dialogo passa così all'interrogazione di un altro personaggio, che non è uno schiavo, ma è un personaggio piuttosto in vista, a quanto pare, nell'Atene di quei tempi, un certo Anito, che tra l'altro avrebbe poi avuto un ruolo piuttosto importante nella condanna a morte di Socrate.

3.

Anito viene interrogato sulla questione degli insegnanti di virtù, e se questi sono i sofisti; Socrate certamente non accetta questo approccio alla questione. Anito propone allora che sia maestro di ἀρετή ogni ateniese per bene, e qui l'ironia è stridente, in quanto ogni ateniese per bene è proposto da Anito, che fu poi uno dei principali accusatori di Socrate stesso. A questa risposta di Anito Socrate fa osservare che gli ateniesi per bene più in vista - e fa un elenco che comprende Temistocle, Aristide, Pericle, Tucidide (non lo storico), tutti uomini dotati di virtù - non ebbero figli che fossero alla loro altezza, e quindi non si dimostrarono maestri di virtù. Lo stesso Teognide, dice Socrate, si contraddice, in alcuni luoghi dice che la virtù è insegnabile e in altri che non si può. Concludono dunque che la virtù non è insegnabile.

Tuttavia Socrate non si accontenta di questa conclusione e insiste sulla retta opinione; vi cito un brano (parla a proposito di un soggetto qualunque, a proposito della virtù), che dice:

"e finché avrà retta opinione di ciò di cui altri ha scienza, credendo d'esser nel vero, ma senza averne intelligenza, non sarà una guida peggiore dell'altro che ne ha intelligenza".

Tutto ciò è detto evidentemente di un qualunque maestro di virtù, che può anche non avere perfetta scienza, ma se si comporta secondo l'opinione retta della virtù può essere una guida; poco dopo aggiunge: "l'opinione vera, dunque, relativamente alla rettitudine dell'azione [πρὸς ορθότητα πράξεως] non dirige meno bene dell'intelligenza [προνέσεως]".

Allora, possiamo cominciare a situare la opinione vera, retta, nel percorso che sta compiendo qui Socrate: l'opinione vera è un grado intermedio verso la scienza, anche se non è identica ad essa. Per quanto riguarda la $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, l'azione, non è tuttavia meno utile della scienza, perché chi si comporta in un certo modo, secondo vera opinione o secondo scienza, compie le stesse azioni giuste. Tuttavia c'è una differenza tra opinione vera e scienza: la scienza è utile sempre, nel senso che se si fa una certa azione piuttosto che un'altra per scienza, si è sempre in grado di dimostrare che occorre fare quello e non altro; l'opinione vera invece talvolta può trarre in inganno, può non essere vera, senza che il soggetto abbia gli elementi per dimostrare se è vera o no. Perché - dice Socrate - le opinioni vere sono come le statue di Dedalo, che erano delle statue mitiche scolpite così bene che si muovevano per i fatti loro, cosicché andavano legate per non farle scappar via; le opinioni vere devono esser a loro volta legate per poter funzionare, e legate, dice Socrate, $\alpha\iota\tau\iota\alpha\varsigma \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omega}$, con un ragionamento della causa, potremmo tradurre, anche se c'è un riferimento proprio al "legare", che del resto è della stessa radice del logos; e aggiunge: "ma proprio questo, compagno Menone, è l'anamnesi di cui abbiamo ragionato prima". L'anamnesi sarebbe questo ragionamento causale che può tenere legate le opinioni vere per permettere ad esse di divenire scienza, cioè $\mu\acute{o}\nu\eta\mu\alpha\iota$, convin-

zioni stabili su cui potersi fondare. Per concludere, "la differenza fra scienza e retta opinione sta dunque nel legame", δεσμῶν, il laccio.

Rispetto alla prassi, opinione vera e intelligenza si equivalgono, ma la scienza e la retta opinione non sono di per sé equivalenti. La scienza e la retta opinione si possono insegnare, mentre la virtù non si insegna, come era stato dimostrato in precedenza. Vedete che in tutto il ragionamento di Platone il primo posto è sempre occupato dalla ἀρετή, da una questione etica prima che logica. La ἀρετή è dunque un bene che viene assegnato per sorte, dice Socrate, per τύχη, che è ciò che capita per caso; questa parola, che compare qui come a risolvere o per lo meno a tenere in sospeso la questione dell'insegnabilità della virtù, riapparirà con un peso imprescindibile nella Lettera VII.

Cercando di concludere, per ora, sul testo del Menone, la virtù non si può insegnare, e sembra pertanto non provenire dalla scienza, che invece si può insegnare. Tutti i virtuosi che erano stati nominati, lo erano per retta opinione, non per scienza e, dice testualmente Socrate:

"mediante essa, i politici governano gli stati, in nulla diversi, per ciò che riguarda la scienza, dagli indovini e dai vati: anche questi dicono, per entusiasmo, molte verità, ma non sanno quello che dicono."

Dunque, questa capacità di essere nella virtù, senza sapere scientificamente come e perché, è assimilata da Platone alla capacità poetica di dire delle verità, senza sapere quali sono le verità che si dicono (è questo il ragionamento dello Ione, in cui si tratta della poesia). Il dialogo si conclude dunque equiparando la virtù al sapere poetico, a questo sapere che non si sa, e in questo contesto la ἀρετή è frutto di un destino divino, θεῖα μοῖρα; in ogni caso il dialogo si conclude su un nulla di fatto: la conclusione è data solo in via ipotetica e indica più che altro una direzione di ricerca; questo è il procedimento di quasi tutti i dialoghi di Platone, anzi, potremmo dire, di tutti con qualche eccezione. Si tratta di testi non dimostrativi, si tratta di testi che hanno il compito di mettere il lettore sulla

strada di un certo ordine di apprendimento, ma non di condurlo fino in porto di questo apprendimento. Vedremo successivamente perché per Platone è necessario lasciare il lettore in sospenso su questa strada. Il motivo di questa sfiducia di Platone nella lettera scritta, nello scritto, è spiegato del resto nel Fedro, dove si parla dell'invenzione della scrittura, che permette di riprodurre dei discorsi senza che poi i libri possano rispondere alle domande che il lettore potrebbe fare. Stando ai punti di partenza del Menone, si arriva soltanto a questo divino destino, ma è solo un passo preparatorio, ripeto, per Platone, su una strada che sarebbe molto più lunga e complicata di quanto non sia dato indovinare ad una semplice lettura del Menone. Il problema del Menone viene infatti affrontato molto più ampiamente nella Repubblica, che tocca e, in un certo modo, risolve anche il problema del Menone, in termini molto più radicali.

4.

Dopo questo breve esame del Menone, che spero di essere riuscito a staccare, nelle vostre orecchie, da tutto quell'apparato di tipo idealistico cui di solito ci si riferisce quando si legge o si sente riportare il contenuto di un testo come questo, torniamo per un attimo al testo di Lacan da cui eravamo partiti.

E. MACOLA: - Quando si parla di scienza, non capisco cosa significhi in Platone, cos'è? Non è semplicemente il sapere?

No, la $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\sigma\iota\varsigma$ è un sapere logicamente dimostrato; il sapere propriamente scientifico è dire che il quadrato con la superficie doppia del primo è quello che ha per lato la diagonale, nella misura in cui ciò si dimostra attraverso un teorema di matematica; se viene semplicemente intuito, senza che uno sappia dire perché, è una vera opinione.

E. MACOLA: - Poi non sono riuscita ad inserire, tra la vera opinione e la scienza, il luogo della virtù. Uno che sta nella vera opinione, è un virtuoso?

No. la virtù è a monte di tutto ciò; l'opinione vera e la scienza servono a mettere in questione se la virtù è insegnabile o no. Abbiamo visto che il Menone conclude che non lo è: uno può avere tutta la

scienza di questo mondo, ma semplicemente attraverso di questo non giunge alla virtù, che è una sorta di dono divino. Adesso possiamo tornare al testo di Lacan da cui eravamo partiti, al brano che vi avevo già letto, che riguardava l'indecidibile, cioè il teorema di Gödel, sul quale, dice Lacan nell'Etourdit: "non si può negare che qui c'è un progresso rispetto a quanto resta da interrogare nel Menone, a proposito di ciò che costituisce l'insegnabile".

Dopo che abbiamo leggiucchiato, per lo meno, il Menone, chiediamoci in che cosa consiste tale progresso che c'è nel teorema di Gödel rispetto all'uso della matematica com'era impostato nel Menone. Quel che è sicuro è che in Platone non c'è la minima traccia dell'indecidibile matematico, questione che non si è posta prima dell'inizio di questo secolo, come sapete, a partire dal paradosso di Russell. Sicuramente, dal punto di vista della storia della matematica, a passare dalla matematica di Platone a quella del nostro secolo, non c'è dubbio che c'è un progresso.

Tuttavia, chiediamoci: siamo sicuri che l'opinione vera, con la sua insufficienza a rispondere, per esempio, della questione della ἀρετή, non aprisse proprio il posto logico, nel ragionamento di Platone, dell'indecidibile stesso? Non nel senso della teoria matematica ma dell'indecidibile nel senso della prassi, in cui, per Platone, si pone la questione? Ricordiamoci che la matematica interviene, nel testo di Platone, soltanto come un mezzo, come un punto di attraversamento in una questione etica. In altri termini questo destino divino, che interviene come una specie di precipitato in un discorso completamente diverso, non ha forse proprio il posto di questo indecidibile? Non c'è, in questo non dire da parte di Socrate, un modo per porre la questione? Mi sembra che una lettura un poco snodata del Menone debba necessariamente portare a dire di sì; l'indecidibile che non c'è sul piano dei contenuti matematici, c'è, tuttavia, sul piano dei contenuti tragici, cioè dei contenuti etici.

Del resto, Lacan prosegue poco dopo:

"Eppure qui occorre limitare proprio il progresso, e infatti io non perdo di visto il corrispettivo rammarico legato al fatto che l'opinione vera, con cui Platone

fa senso nel Menone, per noi ha ormai soltanto absenso di significazione, e il riferirli a quella dei nostri bempensanti lo conferma."

Dunque il senso, che nel Menone viene dall'opinione vera, è per noi assenza di significazione: ciò si inserisce immediatamente su quella questione che vi avevo detto in precedenza, sul fatto che per Lacan, nell'Étourdit, dove interviene il senso, scompare la signifi- cazione; ma perché accade questo? L'ultimo brano che ho letto sembra che dia una risposta indiretta a questa domanda, perché l'opinione vera a cui Lacan si riferisce è quella, semplicemente, dei bempensanti che confermano questa assenza di significazione. Credo che due millenni e mezzo di bempensanti bastino a schiacciare l'opinione vera del Menone e di chiunque altro nella più perfetta imbecillità, che è poi quella che si ritrova nei riferimenti storici a testi come questo.

Tuttavia, se noi leggiamo il testo di Platone come va letto, cioè non per dire "questa è la teoria di Platone", ma per metterci sulla strada per porci la questione che Platone voleva porre, possiamo dire ancora che il senso che possiamo trarre dal Menone elimina la sua significazione? Non mi pare che sia così, mi pare anzi che la significazione del Menone, si chiarisca in termini di assoluta compren- sibilità soltanto se noi entriamo nel suo senso, se riusciamo cioè a dargli un senso per noi. Se dunque prescindiamo dal fatto che il Menone è solo un'introduzione alla Repubblica, e quindi un primo abbozzo di una questione molto complicata, sulla quale lo stesso Platone ritornerà successivamente, possiamo dire che già in Platone si apre la questione dell'Indecidibile, sia pure senza l'uso di questo termine, rispetto alla questione etica.

Cito ancora una volta Lacan: "Questa opinione avrebbe portato un matema come ce lo fornisce la nostra topologia? Mettiamola alla prova". Passa poi a fare tutto il ragionamento con le sue figure topologiche. Ma effettivamente quest'ultimo passaggio di Lacan, che cerca di passare dalla opinione vera al matema attraverso l'uso della topologia, è sicuramente un passaggio antiplatonico. In realtà, in Platone, vediamo che l'opinione vera, di per sé, non genera mai, per quanto possa essere vera, nulla che sia dell'ordine del matema.

Al livello dell'opinione vera siamo alle dipendenze, per così dire, della $\tau\upsilon\chi\eta$, dell'incontro, mentre il matema si pone ad un livello completamente diverso, ontologico, cioè anche logico. Allora, si può passare dall'opinione vera al matema? O fare matema dell'opinione vera? L'ipotesi di Lacan è la seguente; cito ancora dall'Etourdit:

"così un dire come il mio, appunto perché ex-siste rispetto al detto, ne consente il matema, ma non fa matema per me e si pone così come non insegnabile prima che di esso si sia prodotto il dire; si pone come insegnabile solo dopo che io l'ho matematizzato secondo i criteri del Menone, che tuttavia non me l'avevano attestato".

Bisogna dire che quest'ultima frase sui criteri del Menone, che non avevano attestato a Lacan la possibilità di passare, attraverso il dire, dal registro dell'opinione vera al matema, è un'affermazione piuttosto imprecisa, perché i criteri del Menone non sono affatto dei criteri esaustivi. Ripeto: il Menone si conclude su una specie di sfrangiamento di questioni poste, ma certamente non concluse. Ciò che Lacan vuol dire è che il non insegnabile diventa matema passando attraverso il dire, segnatamente il dire suo, di Lacan; il che è sicuramente vero; solo che questo matema non funziona come matema per lui, Lacan, in quanto il dire è il suo, ed è esattamente questo il problema dell'indecidibile: non esiste, dice Lacan, un matema assoluto, ciò che io dico può essere matema per voi, ma non lo è per me in quanto sono io che lo dico.

La questione che si pone è dunque questa: se il dire possa rendere matema il non insegnabile, assicurandolo con la fissione o finzione (secondo la grafia ambigua di Lacan) dell'opinione vera. Certamente, nel momento della $\mu\alpha\theta\eta\sigma\iota\varsigma$, nel momento, per esempio, in cui Lacan parlava nel seminario, questo accade, ma che cosa si trasmette di questo non insegnabile, che viene tuttavia insegnato nel dire, in quel caso, di Lacan? Tutto ciò che dell'insegnamento di Lacan si trasmette sicuramente, perché ognuno se lo può andare a studiare, è esplicitamente ed esclusivamente la opinione vera. Se voi prendete qualunque seminario di Lacan, nel suo svolgimento vi accorgete immediatamente che è in gioco qualche cosa che è esclusivamente di quel dire e che, anche se non sapete bene che cos'è il matema, vi accorgete

tuttavia che quando avete finito la lettura, ciò che nella migliore delle ipotesi potete trarre e conservare per voi di quella lettura, una volta che va perso l'entusiasmo e la piacevolezza dell'inseguire il percorso stesso del seminario, sono alcune formule (che Lacan stesso, del resto, scriveva) e che hanno a che fare esclusivamente con la opinione vera. L'opinione vera (ed è questo il contributo che dà il Menone) è un'opinione che, per quanto possa essere vera, corre sempre il rischio, come giustamente dice Platone, di divenire falsa, se non è legata assieme al livello della scienza, con quello che Platone chiama *to althos logos*, il ragionamento della causa.

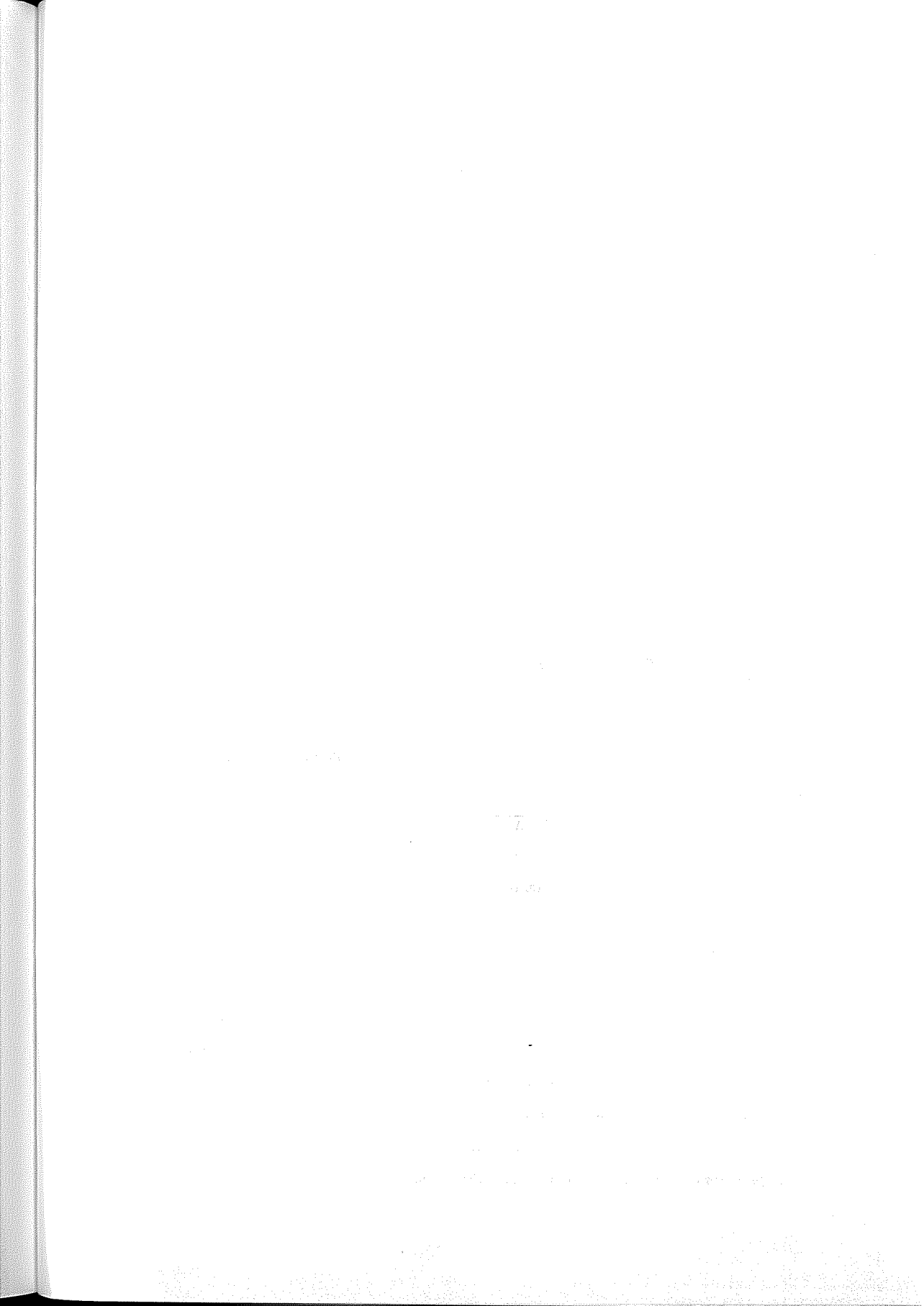
Che cosa si trasmette, allora, di essenziale? Sicuramente l'opinione vera, ma ciò che fa da limite a questa trasmissione resta indiscutibilmente il fatto che un allievo di Lacan, per quanto possa essere un ottimo allievo, resta un allievo, cioè non è Lacan; può dunque ridire le verità di Lacan, che per lui sono semplicemente delle vere opinioni, e non è garantito di un rapporto con questa verità, cioè con la verità di queste opinioni. Questo limite dell'insegnamento non è limite solo dell'insegnamento di Lacan, è il limite dell'insegnamento di chiunque. Qualunque geniale insegnante può trasmettere, nel suo insegnamento, soltanto delle opinioni vere.

Se, tuttavia, andiamo a scartabellare un poco più a fondo nell'insegnamento di Platone, per quel poco che ce ne è dato di intuire a partire da ciò che viene detto, e soprattutto da ciò che non viene detto, nei dialoghi e nella Lettera VII, dobbiamo supporre che l'insegnamento di Platone prima di tutto non era svolto attraverso i dialoghi, né attraverso altri strumenti di questo genere. Direi che Platone aveva cercato di risolvere, come insegnante, proprio il problema che si pone Lacan nell'Etourdit, con una differenza di soluzione che mi sembra enorme. Arriveremo, nei prossimi seminari, a vedere qual è questa differenza. Non c'è dubbio che anche Platone, in questo insegnamento, fallì, se non altro perché dopo di lui non ci furono altri: ci fu una scuola di Platone, ma che non restò al livello di Platone stesso. Mi sembra tuttavia un tipo di fallimento diverso rispetto al (non so neppure se chiamarlo così) fallimento di Lacan,

perché il fallimento di Lacan è già previsto nel testo stesso dell'E-tourdit. Quel che è sicuro è che c'è in Lacan, rispetto a Platone, qualche cosa di meno ambizioso, nell'insegnamento. Tanto per restare molto sulle generali, è sicuro che in Lacan non c'è la minima ombra di quel senso del sacro, per esempio, che invece trapela nel testo di Platone.

Sicuramente sia il senso del sacro sia la mancanza del senso del sacro possono essere delle illusioni, ma è fuori di discussione che, con Platone, riusciamo a inseguire il percorso del suo insegnamento, sia pure per via di ipotesi, molto più avanti di quanto non sia possibile farlo con il testo di Lacan. Cercherò di mostrarvi questa cosa attraverso la lettura della Lettera VII, la quale ci dà una sorta di spaccato (se, come credo, è di Platone) di quello che fu il suo fallimento nell'insegnamento.

Padova, 24 aprile 1986.



XX.

La città

Cerchiamo di riepilogare. Possiamo dire che il progetto di Lacan, del 1973 - quello di fare matema dell'opinione vera passando attraverso il proprio dire - sia fallito? Poiché è di questo che ci stiamo occupando, anche con questo lungo giro attraverso i testi di Platone.

1.

Sì e no. Non possiamo dirlo se pensiamo all'apertura - alla apertura temporale, cioè all'attimo dell'apertura - che il dire di Lacan produceva in chi era lì per ascoltarlo. In questo tempo, il suo dire produceva davvero dell'insegnamento, del matema, ma questo non consisteva nel contenuto di ciò che veniva trasmesso. Il matema stava, per così dire, nell'apertura stessa. Soltanto l'apertura è l'essenziale. Ma l'opinione vera che viene da Lacan resterà per sempre un'opinione vera, una volta trasformata in ricordo, in "Lacan dice che ...": la scolastica lacaniana, benché sia senza dubbio più giusta di altre, resta una scolastica.

Era questo che Lacan si prefiggeva? Nell'Eoturdit sembra di no, sino al 1974 sembra di no. Più tardi invece mi pare che Lacan abbia modificato la sua posizione in proposito. Ed è proprio su questo punto che vorrei mostrarvi adesso che Lacan non è affatto in una posizione più avanzata, di "progresso", rispetto a Platone. Forse è anzi addirittura vero il contrario. Certo, nel 1973 l'Ecole freudienne era ancora in una fase di apertura. Le cose cominciano a modificarsi - a chiudersi - solo pochi anni dopo. Quel che è certo è che l'impalcatura scolastica (nel senso anche migliore del termine) non favorisce affatto l'apertura, anzi la ostacola. Ciò non significa certo tuttavia che la mancanza di scolastica favorisca qualcosa quanto all'apertura. Perché ci possa essere quest'apertura che abbiamo identificato con il matema, l'impalcatura scolastica - cioè in definitiva il sapere - è necessaria.

Ma veniamo alla Repubblica, in cui questi problemi sono trattati lungamente, e vediamo che cosa Platone aggiunge ai punti che aveva

lasciato in sospenso nel Menone. Questa lettura richiederà un certo tempo, perché si tratta di un dialogo lungo e complesso, che bisogna seguire nel suo svolgimento essenziale, per giungere ai punti che ci interessano maggiormente. Dovremo di conseguenza dedicare due seminari alla lettura del testo.

2.

La Repubblica è un'opera matura di Platone, anche se sarà seguita da molte altre. Io la collocherei in un tempo successivo - anche se non molto - all'esperienza sicilianiana. Questo non perché vi è così prevalente il tema politico (questa è solo la buccia del dialogo, in realtà siamo in piena metafisica), ma perché si avverte, quando parla della tirannia, che Platone sta parlando di cose direttamente vissute. I riferimenti alla Sicilia sono del resto numerosi.

Incominciamo prima di tutto col toglierci dalla testa l'idea schematica che la Repubblica sia un trattato del tipo: adesso vi spiego io come dev'essere fatto lo stato. Il discorso sullo stato è solo un'allegoria, scelta non a caso, evidentemente, ma un'allegoria. Il nocciolo del dialogo non sta nel problema politico (se non in un'accezione molto lontana da quello che noi diamo al termine "politica"), ma nei rapporti che il singolo ha con l'etica. Lo stato, anzi la città, è una specie di cardine fra il desiderio e l'etica. Incominciamo dunque col dimenticarci le stupidaggini che vengono dette dalle storie della filosofia, che per cercare la storia perdono l'essenziale, cioè la permanenza. In realtà dopo venticinque secoli non siamo affatto più avanti di Platone su questo punto, siamo anzi molto più indietro. Credo che solo Nietzsche avrebbe potuto leggere la Repubblica, se lo avesse voluto. Ma non lo volle, perché gli serviva mettere Platone nel sacco della distruzione dello spirito tragico, che è un altro luogo comune delle storie della filosofia, che vedremo falso.

Socrate racconta: con Glaucone (fratello di Platone, come altri personaggi del dialogo) è andato al Pireo per la prima festa di Bendis, divinità tracia. Al ritorno incontrano Polemarco, figlio di Cefalo. Arrivano anche Adimanto (altro fratello di Platone), Nicerato e altri.

Polemenco invita tutti a casa di suo padre, un siracusano (non a caso) emigrato da tempo in Attica, per assistere alle corse notturne con le fiaccole. Da Cefalo incontrano i fratelli di Polemarco (Lisia ed Eutidemo), Trasimaco, Carmantide e Clitofonte. L'ouverture del dialogo è data da un ritratto, quello del vecchio Cefalo. Nella vecchiaia, dice Cefalo, diminuiscono i piaceri del corpo ma aumentano quelli della conversazione. Ora, questo splendido ritratto di vecchio non è certo messo qui per decorazione. Siamo già entrati nello spirito dell'Accademia: la sfrenatezza dei sensi impedisce l'apprendimento:

Quando le passioni cessano di essere ardenti e si allentano, s'avvera integralmente il detto di Sofocle, è una liberazione da molti e pazzi padroni. Però sia in queste faccende, sia nelle relazioni con i familiari è una sola la causa, non la vecchiaia, Socrate, bensì il carattere degli individui. Se sono persone dabbene e si sanno accontentare, anche la vecchiaia è un peso sopportabile. In caso diverso, a un tale individuo risulta penosa, Socrate, non solo la vecchiaia, ma anche la giovinezza.

Questo è il tono, la vecchiaia è il simbolo della saggezza, come Cefalo è il simbolo di quello che avrebbero potuto essere i siracusani. Nella vicinanza con la morte, si pone la questione dell'al di là, del bene e del male. La ricchezza è importante, ma non basta ad essere sereni, senza la giustizia. Dopo questa splendida introduzione, Cefalo esce, per occuparsi dei sacrifici, ma la questione è posta. Essa non è la politica, ma l'individuo posto dinanzi a ciò che l'individuo non è - alla morte -, e la giustizia come guida per l'individuo in ciò che non gli appartiene. Il tema del dialogo è questo: la giustizia è il riflesso sul soggetto (termine che certo qui non compare) di ciò che lo sclude, di quel reale che possiamo metaforizzare con il termine "morte".

Polemenco ha ereditato la discussione e sostiene una tesi di Simonide: giustizia è far bene agli amici e male ai nemici. In poche pagine Socrate demolisce questa definizione, che porta ad identificare la giustizia con il furto. Allora interviene, furente, Trasimaco: che dica Socrate che cos'è la giustizia. Socrate, naturalmente, dice di non saperlo e Trasimaco propone: la giustizia è l'utile del più forte, cioè del governo che detiene il potere. Trasimaco è una figura

gigantesca e comica; alla fine elogia l'ingiustizia e la tirannide. Se dietro questa scena, che si svolge in casa di un siracusano, non c'è Siracusa, che cosa c'è? Per Trasimaco l'ingiustizia è virtù - è il tema del Menone - perché fa l'interesse di chi opera. Questo suo parere viene conutato - andiamo velocemente - ma Socrate è insoddisfatto perché non si è ancora definita la giustizia né si è stabilito se è una virtù. Qui finisce il primo libro.

3.

Col secondo, finto il preudio, saliamo di livello. Interviene Glaucone, che pone la questione dei beni. Ce ne sono di tre tipi: che si desiderano per essi stessi, che si desiderano solo per i vantaggi. Socrate pone la giustizia nel secondo tipo. Poi interviene Adimanto:

"Non limitarti a dimostrare con il tuo discorso che la giustizia è superiore all'ingiustizia, ma dimostra quale è l'effetto dell'una e quale quello dell'altra, ciascuna per sé, rispettivamente sul giusto e sull'ingiusto; e poi che l'ingiustizia è un male, la giustizia un bene. E prescindi dall'opinione, come ha raccomandato Glaucone. Che se in un caso come nell'altro prescinderai dall'opinione vera, e vi aggungerai la falsa, dovremo dire che tu lodì non la giustizia, ma il sembrare giusto, e che biasimi non l'ingiustizia, ma il sembrare ingiusto."

Vedete che qui siamo tornati sul tema dell'opinione vera, come nel Menone; ma mentre lì era considerata equivalente alla nell'agire, qui non lo è. L'opinione vera porta alla parvenza, cioè alla *δόξα*, non all'essere giusti o ingiusti, e inoltre si può mescolare con la falsa. Non è dunque con l'opinione che si agisce bene. Bisogna cercare la giustizia in quel che fa *ἀληθινῆς*. Socrate accoglie con entusiasmo questo suggerimento e propone di passare dall'individuo alla città, perché questo permetterà di vedere meglio che cos'è la giustizia.

La città si fonda sulla scambio delle competenze. A questo si aggiunge la volontà di grandezza, quindi la guerra. I guardiani - *φύλακες* - sono però quelli che custodiscono, vegliano e sorvegliano; diciamo meglio i custodi - devono però essere educati. Come? Con la filosofia, ma cominciando con la musica, per educare gli animi, e

la ginnastica, per educare i corpi. Per la musica si deve proibire ai poeti di affermare che gli dei si trasformano e mentono, perché la divinità è una e semplice. Dobbiamo andare velocemente, per giungere a situare nel tessuto del dialogo i punti che più c'interessano e tenendo conto del fatto che la città è una sorta di ingrandimento della soggettività.

Col libro terzo entriamo nell'iconoclastia platonica. La musica deve educare all'onestà, non alla menzogna. Perciò ai custodi è vietata l'imitazione di cose non oneste: l'imitazione diviene abitudine e crea delle nature deformi. La ginnastica del resto deve formare più gli spiriti che i corpi. Così la medicina non deve far sopravvivere chi non è più utile allo stato. Ora, queste considerazioni, come prenderle? Prendiamole per contrasto con Atene e Siracusa (che è qui citata di nuovo come cattivo esempio). Si tratta di una ripresa del modello educativo arcaico, che vi ho illustrato l'anno scorso a proposito della ginnastica e delle "società segrete". Se leggerete questo terzo libro sulla scorta di quanto detto l'anno scorso, i suoi contenuti non vi appariranno affatto dittatoriali, come appaiono di solito. Socrate descrive solo un modello che è un'amplificazione della soggettività. Queste indicazioni fanno parte del resto della sua politica siciliana, su cui torneremo.

In questo quadro s'inserisce la dissoluzione della famiglia. Tutti i cittadini sono fratelli, tutti gli anziani sono padri. Ci muoviamo qui su tutt'altro piano che quello edipico-familiare. Ma non si tratta di comunismo o tirannia, si tratta di una concezione arcaica che ai Greci appariva già lontana, ma di cui serbavano ancora una memoria precisa, per lo meno negli ambienti aristocratici. E' su questo sfondo che si profilano le questioni educative, verso cui ci stiamo dirigendo.

Col quarto libro continuiamo a salire; viene finalmente definita la giustizia. Adimato chiede se i custodi non saranno infelici ma Socrate risponde che questo non è il problema, perché felice dev'essere la città. Di fatto la città deve crescere, ma solo fino al punto in cui può restare una.

Una volta elencate le virtù delle tre classi della città, finalmente

La giustizia viene definita come "esplicare i propri compiti". La giustizia

consiste nell'adempiere i propri compiti [δικαιοσύνη] non esteriormente ma interiormente, in un'azione che coinvolga veramente *κατὰ τὴν ἐξουσίαν*, la propria personalità e carattere, per cui l'individuo non permetta che ciascuno dei suoi elementi espliciti propri di altri né che le parti dell'anima s'ingeriscano le une nelle funzioni delle altre.

Questa traduzione, di Franco Sartori, adopera termini che non esistono in greco e in Platone: "funzione", "compito", "esteriormente", "interiormente". Ne viene fuori una descrizione grottesca in cui veramente il senso cancella la significazione, facendo significare al testo delle cose che non solo non dice ma che a quel tempo non esistevano neppure. Una traduzione coi termini concreti sarebbe stata più oscura ma più fedele.

Col libro quinto facciamo un altro passo avanti. Si precisa la nozione della comunanza dei beni e dei sessi. Ma un simile stato per reggersi ha bisogno della filosofia. I filosofi sono *τοὺς ἀληθινὰ φιλοσοφῶντας*, coloro che amano considerare la verità. Chi ama le cose belle fa uso dell'opinione, chi cerca ed ama il bello in sé è filosofo. Il pensiero (*διάνοια*) del filosofo è conoscenza *ἐπιθυμία* si distinguono qui nettamente. La scienza riguarda le cose che sono, l'opinione quelle che sono e che non sono. "La scienza riguarda ciò che è e conosce com'è ciò che è". Scienza e opinione, filosofi e filodossisti sono distinti. La città dev'essere retta dai primi.

Solo col libro sesto entriamo propriamente nel tema che ci interessa più da vicino, quello dell'educazione dei filosofi. Per poterlo leggere dobbiamo però dimenticarci che i filosofi sono gli studiosi di filosofia; a questa obiezione viene già data una risposta nel testo. Ma siccome a questo problema sono dedicati i libri sesto e settimo conviene considerarli assieme la volta prossima. Vedremo che potremo trarne una nozione di come la questione era posta nell'Accademia. Oggi ci siamo solo preparati a questo compito.

Al di là dell'essenza

Giovedì scorso avevamo iniziato a fare la lettura della Repubblica, molto velocemente, perché avevamo riassunto i primi cinque libri del dialogo, cosa che mi sembrava necessaria per intendere il punto cruciale sulla questione del matema, che invece sta nel VI e nel VII libro.

1.

Col libro VI si pone la questione dell'educazione dei filosofi, mentre in precedenza si era posta già quella dell'educazione dei φύλακες, dei custodi. Evidentemente la questione dell'educazione dei filosofi deve approssimarsi in qualche modo alla pratica della Accademia di Platone, cioè della sua scuola. Tutto parte nel VI libro con una descrizione di quelle che devono essere le doti naturali che devono avere queste persone che Platone chiama i filosofi, filosofi, di cui abbiamo detto la volta scorsa, che non sono da intendere nel senso attuale del termine; queste doti corrispondono a quell'aristocrazia, di cui abbiamo avuto già modo di parlare, che doveva essere il presupposto primo per poter ingaggiare, diciamo così, la partita dell'educazione. Dice il testo, 385b:

"Possiamo dunque convenire così attorno alle nature dei filosofi, esse amano [ἐρωστίν : il riferimento è proprio all'eros, al desiderio propriamente detto] sempre un matema [la traduzione qui l'ho chiaramente modificata; nella traduzione Laterza al posto di matema trovate "disciplina", che non è un termine che rende molto l'idea della questione che qui ci interessa] che sveli loro di quell'essenza che sempre è e non attraversa la generazione e la corruzione".

Vedete come il matema si ponga qui in netta distinzione, se non addirittura in antitesi, all'opinione vera, con una differenza molto più marcata, come abbiamo visto giovedì scorso, che nel Menone. Naturalmente, fra una opinione vera determinata e un matema che riguardi la stessa questione, può non esserci nessuna differenza, nel senso che l'opinione vera può essere anche identica a un matema, ma nonostante

cio c'è una differenza assolutamente radicale e insuperabile, che sta nel fatto che solo il matema è legato all'essenza stessa, al $\tau\alpha\upsilon\upsilon$, dice Platone, alla cosa stessa, cioè alla verità quale è possibile coglierla nell'identità e nel concetto. Se però noi assumiamo termini come "verità", "identità" e "concetto", nel senso che ci ha consegnato la filosofia occidentale, difficilmente possiamo intendere il peso di parole come $\epsilon\pi\omega\upsilon\upsilon\upsilon$, come questo "bramano", come questo desiderio che interviene qui a proposito del matema stesso. L'eros interviene in questo contesto a proposito del matema, perché l'insegnamento filosofico è per Platone una vera e propria forma di $\alpha\kappa\eta\sigma\iota\varsigma$, non diciamo di asceti, perché questo porterebbe acqua al mulino di interpretazioni troppo immediatamente mistico-religiose dell'insegnamento platonico, ma sicuramente dell' $\alpha\kappa\eta\sigma\iota\varsigma$ nel senso dell'allenamento, come ne abbiamo già parlato. Questa $\alpha\kappa\eta\sigma\iota\varsigma$ richiede dunque un lungo percorso e una formazione continua.

"E allora, chi ama realmente apprendere [$\tau\omega\upsilon\ \alpha\mu\alpha\ \phi\iota\lambda\omega\sigma\phi\iota\alpha\sigma\iota\varsigma$], cioè colui che ama il matema [deve fin da fanciullo desiderare] $\epsilon\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\iota\lambda\alpha\ \tau\omega\upsilon\ \alpha\mu\alpha\ \tau\omega\upsilon\ \alpha\mu\alpha\ \tau\omega\upsilon\ \alpha\mu\alpha$ tutta la verità."

Questo "tutta la verità" ci può rendere un poco perplessi dal punto di vista lacaniano, dal momento che sappiamo che la verità non la si può dire tutta; "dire tutta la verità" non sta scritto da nessuna parte, in Platone. Qui si tratta di una sorte di spinta verso questa verità. Per giungere a questa forma di apprendimento, bisogna che i piaceri dell'anima siano vittoriosi su quelli del corpo. Qui si tratta sicuramente di una sorta di ideale di castità che ai lettori del nostro tempo può risultare piuttosto ostico, tuttavia per intendere questo moralismo, senza necessariamente dare al termine una connotazione negativa, dobbiamo intendere questo ideale di castità del filosofo in relazione allo statuto dell'oggetto del desiderio, e di questa persona che ama imparare.

Questo oggetto è definito, nel testo della Repubblica, con un termine che ha per noi ancora una volta, dopo due millenni e mezzo di rimesticature di questi concetti, un peso assolutamente schiacciante e che costituisce un poco il nucleo attorno cui ruota la $\mu\alpha\theta\eta\sigma\iota\varsigma$, l'insegnamento stesso; questo concetto è quello che viene

fuori immediatamente dopo nel libro VI, che è niente meno che quello del bene. In altri termini, il filosofo deve essere contraddistinto, diciamo così, da una sorta di aristocrazia morale e deve guardare con distacco i beni della vita umana, in quanto è interessato a questo qualcosa che il testo di Platone designa con questo termine del bene. Fra l'altro anche in questo ideale di distacco dalle vicende e dai beni quotidiani (che del resto Platone si guarda dal disprezzare, pur non facendone degli elementi essenziali), si potrebbe intendere che, più che un annullamento della spirito tragico, in Platone c'è una sorta di Aufhebung, di annullamento-riutilizzazione. Mi sembra di poter intuire, senza avere elementi per dimostrarlo, che nonostante tutte le cose contro il mito tragico che vengono dette nella Repubblica, si può parlare qui più di un superamento del tragico che di un suo annullamento.

Oltre a queste doti che ho considerato adesso, il filosofo dovrà avere tre qualità essenziali: memoria, misura, grazia. Inutile dire che la memoria ci può sembrare un bene piuttosto secondario, in questi tempi in cui di memoria non ce ne serve molta, ma che invece un tempo occorre avere perché, nonostante il fatto che si scrivesse, al tempo di Platone, gli scritti non avevano una invadenza come quella che hanno attualmente. La misura certamente ha a che fare con l'ideale geometrico, potremmo dire, e la grazia più che alla grazia nel senso cristiano, si riferisce alla $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ nel senso della bellezza (etica più che fisica), che è un concetto abbastanza diffuso nei testi poetici arcaici.

Allora, tutte queste sono le disposizioni che fondano l'aristocrazia della città, della πολιτεία , di quella che ingiustamente viene tradotta come la repubblica; si tratta dunque di disposizioni di un'aristocrazia non certo familiare o di classe, ma di una sorta di aristocrazia teoretica, che dovrebbe essere il campo a partire dal quale si possono scegliere e formare, con un percorso piuttosto lungo e faticoso, i filosofi.

2.

A questo punto della descrizione che Socrate dà della educazione

dei filosofi, un altro interlocutore, Adimanto, osserva che i filosofi di quel tempo sembravano molto diversi da questo ideale, il che si potrebbe dire anche per i filosofi dei nostri tempi, ammesso che ce ne siano. Socrate risponde che le cose stanno in questi termini perché le città non incoraggiano la formazione filosofica, per cui la loro incapacità di azione nell'ambito della città viene loro da questa sorta di fondamentale discordia tra la filosofia e la città. Queste indicazioni sul rapporto fra il filosofo e la città a noi possono apparire piuttosto vaghe, una sorta di esercitazione scolastica, in realtà, ripeto, dobbiamo intendere queste affermazioni sui rapporti fra il filosofo e la città non nel senso astratto, ma sullo sfondo della vicenda siciliana di Platone, che non era stata affatto una questione astratta, era stato un impegno assolutamente concreto, che lo aveva esposto a diverse situazioni non certamente molto tranquille dal punto di vista di quella che potremmo chiamare la sicurezza personale. In altri termini, Platone esprime una teoria che, anche molto indirettamente, è pure soltanto per allusioni, è una sorta di teoria del proprio fallimento o della sua politica alla corte di Dionisio II. E' sicuramente su questo sfondo tragicamente sfavorevole (perché questa storia di Dionisio II poi non era come le lotte politiche dei nostri giorni, era sullo sfondo di morti ammazzati in continuazione, Platone stesso ci sfuggi piuttosto difficilmente), si delinea chiaramente il problema della educazione dei filosofi, vi si delinea proprio in uno sfondo, in una sorta di contrasto fra la dimensione propriamente politica e la dimensione della scuola di Platone. Cito di nuovo il testo, 492a:

"Dunque, quella natura che abbiamo considerato prima del filosofo, se riceve un'istruzione conveniente [ἀγαθήν]... crescendo a tutta la virtù; ma se non è seminata e non mette radici e non viene allevata con un'istruzione conveniente, consegue un risultato opposto, se non la soccorre per caso un dio [θεῶν τῶν τυχῶν]".

Interviene qui questo concetto della τυχή, dell'accadimento, dell'evento, che poi ha un ruolo essenziale per comprendere il pensiero di Platone sulla possibilità di confrontare l'esperienza filosofica

con quella propriamente politica diciamo in senso etimologico, politica nel senso della πόλις . Nelle condizioni politiche delle Πόλεις del tempo, era assolutamente un caso divino, una sorta di aiuto divino, se la natura filosofica poteva giungere al matema. Evidentemente, il caso di cui si tratta, ripeto, è un caso non nel senso della semplice combinazione probabilistica di occasioni diverse, ma un caso nel senso greco, cioè un caso che è posto al livello del gioco, del gioco della divinità. Il compito dell'educazione sarebbe di allargare le possibilità di questa τύχη , ed è questo il compito etico prima ancora che teoretico dell'educazione, compito che, osserva Platone, è tanto più importante in quanto le nature filosofiche, che ben condotte dalla τύχη operano nella direzione del matema, invece se sono guidate dai beni terreni (ricchezze e piaceri di tipo genericamente sessuale), producono effetti ancora peggiori, dice Platone non senza fondamento, di quelli che producono invece le nature mediocri. Ripeto, tutto questo ragionamento, che ad una lettura non storicizzata della Repubblica, può apparire di tipo profondamente idealistico, è in realtà un ragionamento assolutamente concreto se proiettato sullo sfondo sia delle vicende dell'Accademia, sia delle storie di Platone in Sicilia. Il progetto politico-educativo di Platone viene per esempio enunciato in questo brano:

"Pure sotto l'imperiosa esigenza del vero, abbiamo finito col dire che, né uno stato, né una costituzione, né similmente nemmeno un uomo, sarebbero mai divenuti perfetti, finché volenti o nolenti codesti filosofi, pochi e non perversi, ma oggidì tacciati da inutili, non si trovassero in una certa necessità nata dal caso, di occuparsi dello stato e lo stato di divenirne suddito, o finché nei figli degli attuali signori e re o in questi stessi, non sorgesse per una divina ispirazione vero amore di vera filosofia. Che sia impossibile realizzare l'uno o l'altro di questi casi, io la dico una affermazione insensata; se così fosse, sarebbe giusto deriderci come autori di castelli in aria."

Fraasi come questa si profilano sulla storia dell'esperienza siciliana. Tutto questo riferimento alla divina ispirazione, che aveva fatto pensare che il giovane Dionisio di Siracusa si stesse interessando di filosofia, cosa che si dimostrò poi piuttosto infondata, spiega

"poiché hai sentito dire spesso che oggetto della massima
che dice Socrate:

avevo parlato prima, cioè l'idea del bene. Vi cito testualmente quello
quello che riguarda quell'oggetto del desiderio del filosofo di cui
zia; c'è un matema superiore a questi. Il massimo insegnamento è
Socrate dice che non sono né la temperanza né il coraggio né la giusti-
terlocutore di Socrate chiede quali siano questi *ἡ βέλτιστα ἡ ἀγαθὴ καὶ ἡ δίκαια*;
messi alla prova nei matemi, segnatamente in quelli massimi; al che l'in-
svolgere il loro compito, oltre alle virtù già elencate, devono essere
in 504a, dove si dice che i custodi devono essere filosofi e per
Allora, la questione salta fuori in questo capitolo, precisamente

3.

XVI del VI libro.

poco dopo i brani che ho citato prima e precisamente al capitolo
filosofi, non ha toccato tuttavia il punto più difficile, che emerge
punto, Socrate, facendo questo elenco delle virtù dei custodi e dei
mente i governanti delle città. In questa descrizione, sino a questo
compito di educare i filosofi, che nel progetto platonico sono evidente-
e quando ciò accade è necessario che la *πόλις* si faccia carico del
Trovare tutte le doti assieme in un solo soggetto è rarissimo
non è.

tutto ciò che è dicibile, e delinea anche quello che invece dicibile
vedremo essere il *ἡ βέλτιστα ἡ ἀγαθὴ καὶ ἡ δίκαια*, il massimo insegnamento, dice
blica, Platone su questa faccenda del matema, di quello che fra poco
per costruire queste vicende. In realtà mi sembra che, nella Repub-
che potevano facilmente rintracciare gli elementi che servivano loro
perché i testi di Platone sono scritti per non moltissime persone,
in realtà in qualche modo ha fatto); non è una grande domanda questa,
sulla sua esperienza siciliana (cosa che, se la VII lettera è sua,
mente queste cose, perché non avesse scritto direttamente un trattato
Ci si potrebbe chiedere perché Platone non le dicesse più chiara-
a questa operazione siciliana.

perfettamente l'interesse, sulla base di questa *ἡ βέλτιστα ἡ ἀγαθὴ καὶ ἡ δίκαια* divina, di Platone

disciplina [cioè del μέγιστον μάθημα] è l'idea del bene. E' da essa che le cose giuste e le altre traggono la utilità e i loro vantaggi".

Quindi il concetto di fondo attorno al massimo matema è questo: che il massimo matema è identico all'idea del bene. Tutto sta ad intendere qui come viene ad emergere questa idea del bene.

Come vedete, siamo passati dall'opinione vera al matema e dal matema a questo massimo matema che sarebbe questa idea del bene, dalla quale poi tutte le altre virtù traggono origine e la possibilità di esistere. Ci troviamo dunque fra le mani questa idea del bene che facciamo piuttosto fatica ad intendere, dal momento che di idea del bene, per duemilacinquecento anni, la filosofia e la religione ci hanno continuamente bombardati, per cui è un po' difficile raccapezzarsi dentro per intendere di che si tratta. Ripeto, se leggete il testo in italiano senza avere uno scorcio su quello che può essere il tono un poco stridente dei termini greci che Platone usa, vi trovate fra le mani, leggendo la Repubblica, una congerie sterminata di luoghi comuni, luoghi comuni che sono proprio il frutto del depositarsi delle stupidaggini di duemilacinquecento anni di filosofia, all'interno della lingua che noi parliamo. In altri termini, la significazione delle parole stesse del testo vi fa sfuggire il senso del testo, che è dato dal fatto che, mentre noi possiamo immaginare di sapere che cos'è il bene, per Socrate, invece, che cosa sia il bene, che cosa sia l'ἀγαθόν, è letteralmente un enigma. Ci sono alcuni che pongono il bene in una cosa e altri che pongono il bene in un'altra, c'è chi lo pone nel piacere, c'è chi lo pone nella riflessione; ma che cos'è il bene di per sé, è precisamente ciò che i custodi, ciò che i filosofi devono sapere. Lo scopo dell'insegnamento, è di sapere che cos'è il bene, e i filosofi devono necessariamente saperlo perché da questo dipende tutto nella loro condotta e dunque tutto nel benessere diciamo dello stato, della πόλις.

Il tono stesso enigmatico, con cui Socrate presenta questo concetto dell'ἀγαθόν, stimola immediatamente le domande degli interlocutori, che vogliono capire qual è l'opinione che Socrate ha di che cos'è questo bene che sarebbe l'oggetto, diciamo così, del μέγιστον μάθημα. Qui

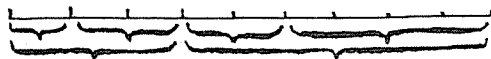
"Puoi dire dunque, che le cose conosciute, non solo ricevo-
no dal bene l'esser conosciute, ma ne ottengono ancora
l'essere [το εἶναι] e l'essenza [οὐσία]; il bene infatti
non è essenza, ma per dignità e potenza va oltre l'essenza."

stesso di Platone. Continua il testo (509b):
avviciniamo al cuore di quello che dovrebbe essere l'insegnamento
cui Socrate diventa reticente, in cui Socrate inizia a tacere, ci
Repubblica, benché sia del tutto evidente che in questo luogo in
scienza e alla verità, ripeto, non ci viene detto dal testo della
possa essere questo marchingegno che viene preposto persino alla
non sappiamo che cos'è, alla scienza e alla verità stessa. Che cosa
sto la loro condizione e che quindi deve essere preposto, anche se
che la verità non sono certamente identiche con il bene, che è peggio-
della verità, sia della scienza. In altri termini, sia la scienza
di ragione, per dirla in termini molto più tardi -, è la causa sia
"causa", che segnala che ci troviamo all'interno di un principio
Il bene dunque è la causa - bisogna sottolineare questo termine

e della verità."
è l'idea del bene, e devi pensarla causa della scienza
la verità e a chi conosce da la capacità, di pure che
"Ora, questo elemento, che alle cose conosciute fornisce

ovvia, quella del sole; dice Socrate (508e):
Socrate si riferisce, è una metafora che a noi può apparire assolutamente
che dovrebbe far trasparire, senza dire, qual è l'idea del bene cui
intende con "bene", usa tuttavia una metafora, e questa metafora,
verità di cui si dovrebbe trattare. Per lasciare intendere che cosa
parole vuote cui non corrisponderebbe nulla al livello della effettiva
dicesse che cosa opina attorno al bene, direbbe semplicemente delle
si può dire all'altezza del suo concetto. In altri termini, se Socrate
vere sono insufficienti. Il massimo matema, dice Socrate, non lo
perché quando anche rispondesse con una opinione vera, le opinioni
l'educazione e tutta la filosofia. Socrate si rifiuta di rispondere,
anche se il bene è la pietra di fondo verso cui deve tendere tutta
in tutta la Repubblica, nessuna traccia di che cosa sia il bene,
opinione, Socrate si rifiuta assolutamente di rispondere. Non c'è,
via del matema divergono, perché quando gli viene chiesta la sua
è possibile vedere immediatamente come la via dell'opinione e la

E' il massimo che Platone si lascia andare a dire su che cosa è il bene; questo oggetto massimo del desiderio viene così semplicemente accennato con questo cenno enigmatico ad un qualche cosa che sarebbe al di là dell'essenza. Tuttavia credo che questo piccolo cenno di Platone ci possa mettere sulla strada per intendere qual era il percorso, diciamo così, del suo insegnamento. Tutto ciò che sappiamo è che questo bene è raffigurabile con una immagine come il sole, che dunque permette la visione attraverso la luce, e che è al di là dell'essenza. Allora, che significa tutto ciò? Questo è un po' il punto su cui tutti gli interpreti di Platone si sono arrovellati per cercare di darne una interpretazione, visto che sembra il punto culminante, il vertice, il punto di fuga, diciamo così, di tutto l'insegnamento di Platone. Ognuno degli interpreti ha interpretato questo punto a seconda di come interpretava tutto il resto di Platone, per cui una delle interpretazioni più comuni è quella in chiave mistica, oppure più propriamente in chiave religiosa. Altre interpretazioni sono di tipo diverso; una che mi sembra estremamente corretta è quella di Gadamer, che parla di una etica dialettica di Platone, per cui questo bene non avrebbe in realtà niente di carattere essenzialmente mistico, neppure di carattere immediatamente religioso, benché sia poi connesso con una sfera religiosa, che c'è nel pensiero di Platone. Per il momento lasciamo pure in sospenso, invece, la questione di che cosa sarebbe questo al di là dell'essenza e cerchiamo invece di concludere il libro VI, con una sorta di schema, che fa Platone, di un segmento che viene diviso in due parti, una delle quali è doppia dell'altra. Di questo schema ci sono, a quanto pare, diverse interpretazioni; mi sembra che la più probabile sia una cosa di questo tipo:



Ognuna di queste due parti rappresenta rispettivamente il visibile e l'intelligibile. Nuovamente queste due parti vengono divise da Platone secondo lo stesso criterio, in due parti una doppia dell'altra. Il primo segmento, dice Platone è quello delle immagini e delle ombre (tutto ciò sarebbe una sorta di schema grafico del percorso dell'insegna-

In tutto ciò, sto lasciando da parte, forse qualcuno di voi può essersene accorto, la questione se questo oggetto del desiderio del filosofo, che Platone chiama l'idea del bene, ha qualche cosa a che vedere, come se non mi sbaglio interpreta Lacan la questione, con l'oggetto a. Sto lasciando tra parentesi la questione, perché se cominciamo a sovrapporre una rete concettuale che sicuramente non è platonica al testo platonico rischiamo di restare con fra le mani due reti concettuali assolutamente distinte, oppure di appiccicarle

al di là dell'essenza in cui consisterebbe questo oggetto del desiderio nella direzione in cui bisogna leggerlo, bisogna riferirsi a questo che per poterlo intendere con un minimo di esattezza, se non altro una specie di immagine complessiva dell'insegnamento platonico; solo il mito della caverna è certamente noto a tutti, perché costituisce i libri di storia e di filosofia, che si chiama il mito della caverna. La dell'essenza, ha tutta quella articolazione famosissima in tutti che veniva usata da Socrate in precedenza, per descrivere questo al di dialogo, perché all'inizio del VII libro quella metafora del sole alla questione. Questo libro VII è certamente il cuore dell'intero il libro successivo ci fornisce qualche chiarimento in più rispetto abbiamo però letto fino in fondo il VI libro; dobbiamo vedere se cos'è questo al di là dell'essenza in cui consisterebbe il bene, con questa quadrupartizione non ci siamo tuttavia resi conto di

4.

il pensiero.
 dialettico (διαλεκτικός) e infine la intelligenza stessa (νοησις):
 e cioè l'immaginazione (εἰκασία), la credenza (πίστις), il pensiero
 kraft; infine al quarto segmento corrispondono invece le intelligenze
 una sorta di progenitore di quella che Kant chiamava la Einbildungungs-
 spondono le esemplificazioni astratte, probabilmente si tratta di
 al terzo segmento siamo già nella sfera dell'intelligibile, vi corri-
 sta con gli oggetti sensibili restiamo ancora nella sfera del visibile);
 mento); il secondo è quello degli oggetti sensibili (sia con le immagini

in modo tale che una nasconda l'altra. Quindi prescindiamo da questo e veniamo a questo VII libro, che dicevo si apre con questo mito, con questa immagine della caverna, che adesso non sto a riassumervi perché la suppongo arcinota a tutti quanti.

Questo VII libro è un vero e proprio piano di studi, un progetto educativo per i filosofi della πόλις, ed è molto probabile che questo piano di studi rifletta in qualche modo, seppure magari non in maniera proprio identica, il piano di studi dell'Accademia stessa. Si comincia con la musica e con la ginnastica, tanto per cambiare, che però non sono sufficienti per introdurre al vero, e fin qui restiamo sul piano educativo che era quello della educazione arcaica dell'aristocrazia greca. Il passo successivo, che è quello propriamente platonico, è invece relativo ai μαθήματα, agli insegnamenti propriamente detti. Fra i μαθήματα, il primo che viene dichiarato, che viene messo avanti, è sicuramente la matematica, seguita dalla geometria, dall'astronomia e dall'armonia. Ma oltre a questi quattro μαθήματα, il più importante che viene sottolineato da Socrate è la dialettica. Tuttavia Socrate insiste sulla necessità di applicare i giovani filosofi agli altri μαθήματα prima di farli giungere alla dialettica, perché partire con la dialettica porta immediatamente ad un atteggiamento sofistico invece che etico. In altri termini, la dialettica staccata da tutto questo percorso estremamente complicato e difficile, che Platone delinea, verso il μέγιστον μάθημα, è un'arma assolutamente a doppio taglio.

A questo punto, fermiamoci pure in questa anche troppo lunga esposizione della Repubblica; oltre tutto il seguito del dialogo poi non ci interessa gran che, perché la questione essenziale sul μέγιστον μάθημα in seguito non fa altro che trarre le conseguenze di quanto precede: vi sono soltanto due altri passi del VII libro che trattano del μέγιστον μάθημα. Fra l'altro, il ruolo di questo mito della caverna è piuttosto essenziale rispetto a quei riferimenti storici personali di Platone che vi dicevo prima, perché il nocciolo del mito della caverna è che non è sufficiente per il filosofo capire che le ombre che si vedono in fondo alla caverna sono semplicemente il riflesso di una

E' evidente che qui, per Platone, il compito non è solo ascetico, quello di salire dalla caverna alla luce, cioè dall'ignoranza al massimo matema, ma è anche quello inverso, cioè quello di ritornare dentro alla caverna, per aiutare i soggetti, dotati di tutto l'armamentario di virtù che aveva elencato in precedenza, a compiere lo stesso percorso. Ripeto, tutta la storia siciliana di Platone si capisce perfettamente a partire da questo concetto della ridiscendenza. Il filosofo, in altri termini, deve compiere un doppio movimento, per un verso una $\delta\upsilon\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$, per un altro verso una sorta di $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ verso la dimensione politica, ed è per questo doppio movimento che non possiamo chiudere l'argomento dell'insegnamento platonico all'interno di una concezione essenzialmente mistica. In altri termini, questo non è sicuramente in rapporto con una fusione mistica, con una sorta di tutto divino, come è stato inteso qualche volta; su questo punto però la lettera VII è più esplicita della Repubblica. Poco più avanti Glaucone chiede a Socrate qual è il modo della dialettica e quali sono le vie della dialettica per giungere "a quella meta dove chi giunge potrà ristorarsi del cammino percorso e porre termine al suo viaggiare". Domanda alla quale Socrate non risponde. Non risponde, evidentemente, perché la domanda è posta in termini abbastanza grezzi e quindi rispondere metterebbe sicuramente sulla strada sba-

loro importanza."
 onori del loro mondo a prescindere dalla minore o maggiore
 quei prigionieri e partecipare delle fatiche e degli
 - Rimane colà, feci io, senza voler ridiscendere presso
 - E, che cosa?

non permettere loro quello che si permette ora.
 E quando l'hanno fatta e l'hanno visto pienamente, di
 ma è anche in rapporto con l'idea] e a fare quell'ascesa.
 detto massimo, a vedere [ὁρᾶν] è certamente vedere,
 gliori nature, a quel matema che in precedenza abbiamo
 di noi fondatori, quello di costringere [ἀναγκάζει] le mi-
 opera potremmo forse tradurre più precisamente] disse,
 "E' dunque nostro compito [ἔργον] nostro [ἔργον] dice il testo, nostra

in questa sorta di cinema greco.
 per spiegare agli altri che ci stanno come funzionano le faccende
 e, una volta aver capito tutto questo, tornar dentro alla caverna
 luce che sta dietro e che non si vede; l'essenziale per il filosofo

gliata per intendere la questione del μέγιστον μάθημα. Gli risponde tuttavia in questi termini (533a):

"Caro Glaucone, risposi, non potrai più tenermi dietro - non perché manchi da parte mia il desiderio - e non vedresti più un'immagine [εἰκόνα] di ciò che diciamo, ma il vero stesso, almeno quello che appare a me. Se corrisponde a ciò che è o no, non è degno di insistervi, ma bisogna sostenere fortemente che vedresti qualcosa di simile."

In altri termini, Socrate si rifiuta di far vedere a Glaucone che cosa si raggiunge una volta che questo cammino filosofico è stato compiuto. C'è da aggiungere che in questo passo Socrate, cioè Platone, non dice affatto che tutti coloro che compissero questo cammino filosofico vedrebbero una volta arrivati a questo bene, a questo μέγιστον μάθημα, la stessa cosa; infatti, Socrate distingue fra un qualcosa che appare a lui e quello che potrebbe eventualmente apparire a qualcun altro. In altri termini, la questione di questo μέγιστον μάθημα, cioè di questo "bene" che mettiamo pure fra grosse virgolette, resta assolutamente indeterminata. Penso che se in Platone ci fosse l'idea che, una volta compiuto il percorso, tutti i filosofi, nel senso platonico, vedessero la stessa cosa, questo al di là dell'essenza non sarebbe affatto un al di là dell'essenza, ma saremmo qui nel pieno della metafisica, cioè nel pieno del modo in cui è stato solitamente inteso questo testo di Platone. A dire la verità, io dubito fortemente, che Platone intenda che questo μέγιστον μάθημα sarebbe una sorta di oggetto visibile, percepibile, identico per tutti, come forse la metafora del sole potrebbe lasciarci supporre che sia. In altri termini, Glaucone chiede a Socrate di dirgli quello che deve trovare da solo e Socrate gli risponde: prendi la tua strada e vai. Allora, è del tutto evidente che noi non potremmo mai sapere che cosa sia questo massimo insegnamento; ma vedremo la volta prossima che la lettera VII ci permetterà un approccio sicuramente molto più complicato, molto più discusso, anche per i termini stessi in cui è scritta la lettera, ma probabilmente più immediato all'idea che Platone poteva farsi di questo oggetto, del quale ho lasciato in sospeso se abbia qualcosa a che vedere con l'oggetto di desiderio nel senso lacaniano.

L'al di là dell'essenza, dice Platone, è la causa della verità e la causa della verità è la causa della scienza; in realtà è al

M. DELLA VALLE: - Questo al di là dell'essenza, ha a che fare con la verità, magari con la verità del soggetto?

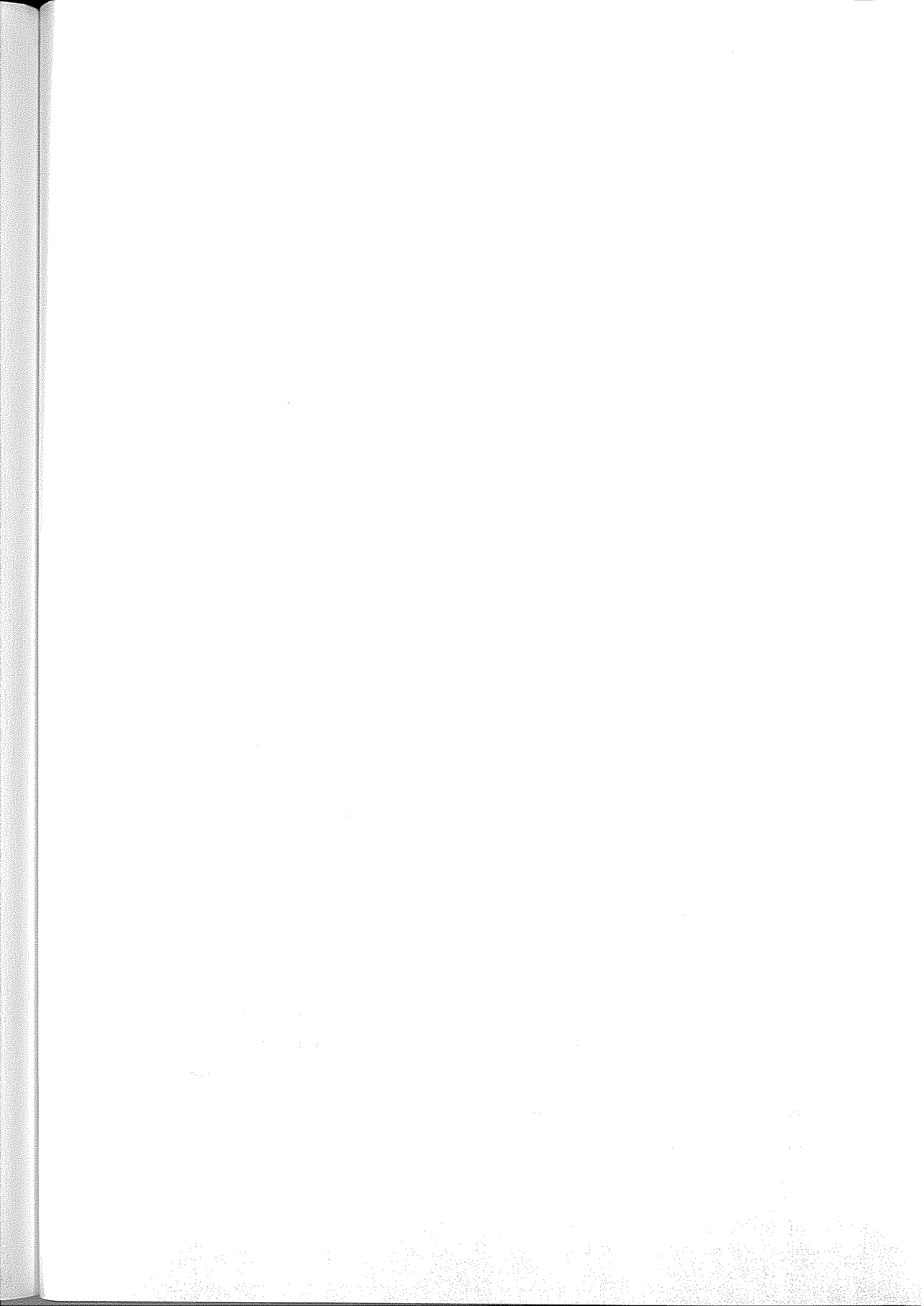
questo tono rivoluzionario in Platone. di "cambiamo registro, facciamo un'altra cosa". Non c'è minimamente e tutte queste storie in Platone, non richiedono in realtà una sorta divine o anche l'ideale della castità, del distacco dai beni terreni molto su questo concetto, che tutta questa messa in moto di sfere più tardi, le cose non erano più in quei termini. Io insisto però dopo; con Aristotele, che tutto sommato era qualche decina d'anni immaginare, perché probabilmente era difficile immaginarlo già poco insieme con un certo intreccio, che è piuttosto difficile per noi sicuramente no, ma religiosa sicuramente sì. Queste due cose stanno il livello, che sicuramente c'è in Platone, di questa sfera, mistica presenti entrambi questi livelli, sia il livello della *κατασκευασ* sia l'aria di essere niente di particolare. Perciò, bisognerebbe tenere dire in una frase, un discorso di quattro parole, che non avrebbe massimo matema, questo sommo bene, sarebbe una cosa che uno potrebbe che scintillano, ma da altre parti risulta poi che invece tutto questo tutta l'aria di essere una cosa coi raggi celestiali, con le stelline il nocciolo della difficoltà della lettura di Platone è che ha che ci voglio vedere e non pretendo minimamente chissà quale verità). leggere tutto questo discorrere platonico (in cui io vedo quello va minimamente nella direzione metafisica, da come mi sembra di poter Il modo in cui interpreto io questo al di là dell'essenza non

P. ZARATTI: - Sì sì colgono, ma stavo pensando che questa definizione del bene come qualcosa al di là dell'essenza è una definizione assolutamente incredibile, cioè porta molto lontano, nel senso che porre come obiettivo qualcosa al di là di questo, significa mettere in questione il concetto stesso di essenza.

Sono riuscito a spiegarmi? Rispetto a tutto il precedente percorso del seminario, si colgono i collegamenti che ci sono oppure no?

di là della verità. Questo è del tutto evidente nel discorso di Platone, che è piuttosto sconcertante. Platone lo si può leggere in termini metafisici, ma se lo si prende un poco di traverso, come secondo me bisogna prenderlo per racapezzarcisi, si scopre che tutto sommato il povero Nietzsche non aveva poi inventato un gran che con tutta la storia della verità e menzogna in senso sovramorale.

Padova, 8 maggio 1986.



Siracusa

Concludiamo questa suite platonica venendo alla famosa Lettera VII, che vi avevo diverse volte citato e che cercherò di esporvi questa sera. Questa Lettera VII ha la particolarità che, a differenza dei dialoghi platonici, è scritta in prima persona da Platone (se è di Platone, come vedremo) e ha un valore importante, perché è una lettera firmata da Platone stesso, ma non è, nello stesso tempo, una lettera personale - come altre più brevi che ci sono rimaste -, è una sorta di lettera aperta, una sorta di testo in qualche modo filosofico e autobiografico, in cui Platone precisa la sua posizione nei riguardi delle faccende di Siracusa.

1.

Le cose stanno in questi termini: il partito dei dionei ha ripreso il controllo di Siracusa, dopo la morte di Dione, e chiede a Platone una collaborazione come già altre volte Platone stesso aveva dato a Dione. In questo testo Platone dice che potrà eventualmente collaborare con il partito siracusano a certe condizioni e, a partire da questo, fa una sorta di riepilogo di tutta l'esperienza siciliana. Quindi, se il testo è effettivamente di Platone, è l'unico testo di cui noi disponiamo in cui sentiamo parlare Platone senza la messinscena teatrale che invece sussiste in tutti i dialoghi. Tuttavia, ripeto, c'è questo problema, molto controverso da parte della filologia classica, se la lettera sia o non sia di Platone.

Non sussiste a tutt'oggi un accordo pieno di filologi e neanche degli studiosi di filosofia, se questa lettera sia o non sia di Platone. La questione dell'attribuzione della lettera sorge alla fine del XVII secolo, quando un tal Richard Bentley, filologo, nega che molte lettere, che venivano anticamente attribuite a Platone, fossero effettivamente di Platone. A partire da questa posizione, del resto giustificatissima, anche alcune delle lettere che vegnono raccolte nelle opere di Platone vennero poi valutate come non platoniche da parte

di tutti i filologi. A partire da questa posizione si è avuta poi, nell'Ottocento, una sorta di scadimento, nella considerazione dei filosofi, di questi testi. In realtà pare che la maggior parte di tutte le lettere greche, che sono giunte fino a noi, siano poi rifacimenti più tardi. Tuttavia questa posizione di rigetto della Lettera VII è stata molto controversa e ci sono due posizioni, con altre intermedie sulle quali adesso non ci soffermiamo: quella che nega che la lettera sia di Platone e quella che accetta che lo sia. Le posizioni intermedie sono quelle che dicono che in parte la lettera è di Platone e in parte invece no. Maddalena, curatore delle Opere nell'edizione Laterza, nega che questa lettera sia autentica. Altre posizioni invece dicono che è autentica.

Vediamo perché alcuni dicono che non è autentica: prima di tutto perché sembra che Diodoro, che è uno degli storici più antichi, parlassse di un solo viaggio di Platone a Siracusa, laddove nella Lettera VII Platone parla di tre viaggi a Siracusa. Pare inoltre (ma questo è molto più controverso) che anche gli storici più antichi parlassero di un solo viaggio a Siracusa. Se questo fosse vero, chiaramente la lettera sarebbe falsa. D'altra parte bisogna dire che degli storici più recenti, ma di un certo rilievo, come Diogene Laerzio, Cornelio Nepote e Plutarco, invece parlano di tre viaggi di Platone a Siracusa e sembrano conoscere molto bene la Lettera VII come una lettera di Platone. Un altro motivo è un motivo interno, sullo stile di questa lettera, che viene accusato di essere molto pesante, pieno di anacoluti e di forme verbali poco platoniche. Per curiosità, vi dico che hanno impostato nel computer la questione se la Lettera VII è di Platone, ed è saltato fuori che non è di Platone ma di suo nipote che si chiamava Speusippo, del quale disgraziatamente non ci è arrivata nessuna lettera, neanche un rigo, quindi il parere del computer non credo sia in questo caso molto affidabile.

Invece gli elementi a favore della Lettera VII sono più interessanti: soprattutto un articolo compreso in un libro di Giorgio Pasquali è estremamente preciso per seguire passo per passo il testo. Io credo personalmente che questa lettera sia di Platone, come del resto oggi

crede la maggior parte di coloro che si occupano di queste cose. Se questa lettera è falsificata, è falsificata così bene che è difficile credere che lo sia, nel senso che il falsario di solito segue lo stile di chi falsifica. Se uno dipinge un Rembrandt falso, fa il Rembrandt più rembrandtiano che sia possibile, in modo che non sorgano dubbi. In questo caso il platonismo della Lettera VII è praticamente assente, tanto assente che viene veramente fatto di credere che dietro la lettera ci sia effettivamente Platone. Questo a mio avviso anche perché la lettera è un testo così complesso, così polifonico nei suoi registri di senso, che effettivamente per scrivere un testo così complicato e così platonico (ma nello stesso tempo senza corrispondere a quello di Platone in altri luoghi), che potrebbe essere effettivamente di Platone; si può vedere, leggendola, che ci si sente effettivamente l'esperienza di una persona che ha attraversato delle vicende e che, con uno sguardo piuttosto distante, possibile solo nella vecchiaia, le considera con una sorta di vicinanza e di distanza. Perciò anche le costruzioni sintatticamente contorte, gli anacoluti, le tortuosità stilistiche che ci sono vengono poi spiegate bene dal Pasquali, il quale sottolinea che non si può chiedere ad una lettera scritta da Platone che ci sia lo stesso stile dei testi che Platone scriveva attribuendo a Socrate o ad altri personaggi le battute della conversazione: questo proprio per quei motivi di cui abbiamo già parlato sul carattere non esoterico ma assolutamente essoterico dei dialoghi di Platone.

Allora, prima di fare una breve lettura della lettera, fissiamo un attimo le date, per avere un quadro della situazione. Il primo viaggio di Platone a Siracusa sembra che stia attorno al 387, cioè quando Platone aveva all'incirca quarant'anni. Qui egli conosce Dione, che era un parente stretto di Dionisio. Successivamente vi ritorna, richiamato da Dione, nel momento in cui il tiranno di Siracusa Dionisio è morto ed è stato sostituito dal figlio Dionisio II. Infine un terzo viaggio sarebbe nel 361 o 360. Quindi vedete che fra il primo e il terzo viaggio passano quindici anni.

Successivamente, nel 354, Dione viene ucciso e sicuramente la

"Per agire aspettavo sempre il momento opportuno, finché alla fine mi accorsi che tutte le città erano mal governate perché le loro leggi non potevano essere sanate senza una meravigliosa preparazione congiunta con una buona fortuna e fui costretto a dire che solo la retta filosofia rende possibile di vedere la giustizia negli affari pubblici e in quelli privati e a lodare solo essa. Vidi dunque che mai sarebbero cessate le sciagure delle generazioni umane se prima al potere politico non fossero pervenuti uomini veramente o schietamente filosofi o i capi politici delle città non fossero divenuti, per qualche sorte divina, veramente filosofi."

zione nei confronti della politica. Dice per esempio così (326a):
 Platone inizia una vera e propria riflessione teorica sulla sua posizione nel confronto della politica. Dice per esempio così (326a):
 stata nuovamente raggelata dalla condanna di Socrate. A questo punto questo periodo. Successivamente, al ritorno della democrazia, era del trenta tiranni, era stata raggelata dall'attività tirannica di fosse stato sollecitato ad agire politicamente, durante il periodo blica. Riassumo molto velocemente: la volontà di fare politica, benché relazione di cui abbiamo già avuto modo di parlare leggendo la Repubblica. Riassumo molto velocemente: la volontà di fare politica, benché a raccontare la storia della sua esistenza in relazione alla politica, aperta. Per giustificare questa sua posizione, Platone incomincia Siracusa, ma fatta anche per essere letta altrove: una sorta di lettera lettera sicuramente fatta per questo gruppo, per questo partito di Il tono è piuttosto secco, deciso; bisogna pensare che era una da Dione. In caso contrario ci pensero parecchio."

"Voi mi invitate a collaborare alla vostra vita politica. Io vi seguirò in questa vostra impresa, se voi seguirete quello che vi dico e seguirete anche l'impostazione data da Dione. In caso contrario ci pensero parecchio."

Platone che, rispondendo all'invito fatto dai dionei, risponde così:
 La lettera inizia con una nettissima entrata in medias res di

2.

vecchiata e essenziale anche per comprendere la lettera.
 sapete, è l'ultimo dei dialoghi di Platone. Questo elemento della serie di motivi contentutistici, contemporanea delle leggi che, come considera questa lettera, sia per motivi stilistici, sia per una che appare un avvenimento già lontano nel tempo. Il Pasquali stesso lettera, se è di Platone, è molto più tarda dell'uccisione di Dione,

Come potete vedere, già in questo passo è enucleato l'essenziale della politica di Platone, la cui concezione non la si intende se partiamo dall'idea moderna di filosofia. Questa idea, che al governo delle città dovessero intervenire i filosofi, non si intende certamente se noi pensiamo al concetto moderno del filosofo. Le obiezioni, anzi il rigetto da parte di Platone della politica nel senso comune del termine, è assolutamente netto ed evidente. La filosofia consiste in una sorta di passaggio dalla politica alla giustizia, in una sorta di traslitterazione, di traduzione completa da un certo tipo di discorso ad un tipo di discorso completamente diverso. Di qui queste due soluzioni, che forse qualche volta, dice Platone, con un senso squisitamente greco del momento opportuno, possono intervenire per il combinarsi degli eventi oppure per le parti assegnate dagli dei, quindi per un intervento casuale da una parte, e divino dall'altra. Platone mette insieme l'intervento divino e l'elemento casuale, dal momento che in tutta la concezione cristiana della divinità l'elemento $\tauύχη$ non interviene assolutamente. In realtà questi due elementi, la $\tauύχη$ e la $μοίρα$, benché fossero concettualmente distinti, contenevano in sé il fattore divino. Queste possibilità della $\tauύχη$ o della $μοίρα$ possono capitare se i filosofi giungono al governo oppure i governanti giungono alla filosofia.

Questa affermazione può sembrare, per la mentalità attuale, una grande ingenuità, una di quelle cose che i grandi del passato dicevano perché non avevano ancora imparato le furbizie della vita. Il che in realtà non sembra potersi sostenere, nell'esperienza che certamente Platone doveva avere delle faccende politiche che, ad Atene, fra l'altro, non erano poi tanto ingenuie da poter giustificare questa ingenuità. In realtà il progetto platonico della Repubblica non è poi effettivamente un vero progetto: tutta la Politeia non è se non una sorta di metafora per spiegare il concetto di giustizia; non è un progetto che Platone fa di ciò che si deve realizzare. C'è nello stesso delineare questo progetto politico una sorta di esigenza dialettica che consiste nel mettere a confronto questa sorta di ideale (nel senso dell'idea platonica) di uno stato giusto, con le vicende

Platone a mettere in atto le proprie idee, un concetto certamente Vedete già, in questa sorta di sensazione di obbligo da parte di intraprendere di mia volontà opera alcuna."

"Non v'andai per le ragioni che altri credero ma per un senso di vergogna che provavo soprattutto al pensiero di essere soltanto un facitore di parole, incapace di

E poco dopo:

persuadere un uomo solo e avrei compiuto tutto il bene possibile".

ce tuttavia a seguire questo consiglio. Dice esplicitamente: "Bastava incontro ritornando in Sicilia con questo progetto di Dione, si convin- punto Platone, nonostante l'evidenza delle difficoltà cui andava che sembrava essere ben disposto verso questo tipo di studi. A questo te a Siracusa per convertire alla filosofia il giovane Dionisio II, grado di parentela con entrambi, prega Platone di ritornare velocemente di Siracusa il figlio, Dionisio II. Dione, che era in strettissimo Platone aveva conosciuto Dione, Dionisio I muore e diventa tiranno facende? Poco dopo la prima visita di Platone a Siracusa, in cui coinvolto nelle facende siciliane). Allora come erano andate le (La prima volta era stato molti anni prima quando Platone era stato

volta, lo espongo il mio consiglio."

se voi non mi darete ascolto, ora che, per la seconda e a Siracusa e c'è pericolo che altri guai capitino ancora che volle dare inizio a quello che ora è successo a Dione "Fu forse per un caso che vi giunsi, ma fu forse un dio

Platone da della vita sicula di quel periodo. Dice Platone:

dalla mattina alla sera. Questa è, in sostanza, la descrizione che città, gente che non faceva altro che mangiare, bere e fare l'amore rica per gli europei del secolo scorso) poteva trovare, in grandissime luogo ricco, grande (la Sicilia era un po' per gli antichi come l'America) primo arrivo di Platone in Italia, dove Platone, in Sicilia, questo dell'intervento di Platone a Siracusa. La storia incomincia con questo quindi chiaramente mutato diverse volte, possiamo intendere il senso A partire da questo progetto platonico, durato molte decine d'anni,

come le idee si realizzano nelle cose, cioè con molte imperfezioni. sarebbe stata pura ingenuità; può pensare solamente che si realizzi Platone non poteva supporre che la Politela si realizzasse: questa contingenti degli stati, certamente molto meno giuste. In altri termini

non filosofico nel senso universitario. Nello stesso tempo Platone si sente in debito nei confronti della τύχη stessa di cogliere l'occasione rarissima che si poteva presentare, se non di mettere i filosofi al governo delle città, per lo meno di far diventare filosofi i governanti (in questo caso, il tiranno di Siracusa). Questo riferimento alla vergogna è estremamente importante. L'αἰδώς, la vergogna, interverrebbe se Platone mancasse di quel senso di adeguamento nei confronti della τύχη, delle vicende e delle cose umane, che i greci chiamavano χάρμις. In altri termini Platone torna a Siracusa una seconda volta perché deve rendere conto in qualche modo di ciò che aveva promesso con le proprie parole. Quindi Platone nega, dopo decenni, di essere andato a Siracusa per i motivi che altri credettero, cioè per voglia di avere una importanza politica, dal momento che ad Atene, dove gli sarebbe stato facile, non fece nulla di tutto questo.

A Siracusa le cose non si mettono affatto bene nel suo compito di educare il giovanotto alla filosofia. Che cosa succede? Succede che Dionisio si mette ad amarlo, entrando in quella che noi potremmo chiamare una posizione di transfert, nel senso che voleva avercelo affianco, ma senza volerne sapere nulla della filosofia, anche perché molti dei tirapiedi del tiranno gli dicono di non lasciarsi subornare da questo straniero dietro il quale c'era l'operazione Dione, e quindi altri partiti politici che poi avrebbero potuto mettere in discussione la posizione di Dionisio. Così succede che Dionisio trattiene, praticamente in prigione, Platone a Siracusa, mentre caccia in esilio Dione che aveva fatto venire Platone. La situazione si mise piuttosto male, tanto che Platone stesso riuscì a stento a riottenere la libertà e a potersene tornare in Grecia. Dice Platone:

"Mi amava davvero sempre di più con il passare del tempo, man mano che imparava a conoscere il mio carattere e i miei costumi. Voleva anzi che io apprezzassi più lui che Dione e gli fossi più amico, e faceva ogni sforzo per questo, ma esisteva a scegliere la via giusta, quella per cui avrebbe potuto, se l'avesse seguita, raggiungere meglio il suo fine. Perché non mi frequentava per ascoltare i miei discorsi di filosofia ed imparare ma, irretito dalle parole dei calunniatori, temeva di poter essere, da quei discorsi, impacciato nelle sue azioni, e che fosse tutta una macchinazione di Dione. Io sopportavo tutto,

fermo nell'intenzione con la quale ero venuto, di vedere se mai nascesse in lui l'amore per la vita del filosofo".

Questo elemento trasferenziale da parte di Dionisio nei riguardi di Platone è ancora meglio delineato nella Vita di Dione, scritta molti secoli dopo da Plutarco. Bisogna dire che il testo di Plutarco pare ricalcato sulla Lettera VII. C'è da dire una cosa che Platone stesso non poteva sapere, che per un filosofo subire il transfert da parte di un tiranno non era un affare molto conveniente. Non sarebbe un affare molto conveniente neanche per un analista prendere in analisi un tiranno, sarebbe mettersi con le spalle al muro dell'escuzione, immediatamente.

E' evidente dal brano che vi ho letto che Platone non ha nessun rancore personale contro Dionisio, cui non manca di riconoscere alcune qualità.

3.

Andiamo un poco velocemente per arrivare al punto filosofico vero e proprio della lettera che prosegue poi con i consigli che Platone dà ai dionei per la situazione attuale, in cui questo partito aveva preso il controllo di Siracusa (ma lo perdette nel giro di pochi mesi); e poi racconta la sua fuga da Siracusa, del ritorno di Dione a Siracusa e di Dione che recupera la città con una sorta di guerra civile e successivamente viene assassinato. Ma prima del secondo assassinio c'è il terzo viaggio di Platone, su invito di Dionisio II che, dopo alcuni anni, pregò Platone di tornare mentre Dione stesso restava in Grecia in esilio. Platone, pregato anche da Dione stesso, ritornò a Siracusa, stando alla lettera stessa, ma ancora una volta senza successo.

Sta proprio a questo punto il brano della lettera che ci interessa di più, perché Platone riassume i suoi rapporti di insegnante rispetto al Dionisio allievo-tiranno. Platone dunque ritorna a Siracusa per la terza volta, per verificare se davvero Dionisio era questa volta più volenteroso della prima di imparare qualcosa della filosofia, mentre nel primo viaggio ciò non era stato possibile per quella specie di manovra politica che aveva impedito a Platone di attuare questo

programma. Ripeto, questo brano è importante perché è l'unico in cui si aprono, sia pure di poco, i veli che coprono il metodo platonico di insegnamento. Anche perché Platone fa questa operazione qui perché Dionisio stesso, dopo un solo colloquio filosofico con Platone, più tardi scrisse un trattatello in cui raccontava l'essenziale della filosofia di Platone, attribuendosi il merito di questi concetti. A questo proposito Platone è nettissimo nel dire che quest'opera di Dionisio II non ha assolutamente nessun valore. Per spiegare perché, è costretto a entrare nel merito del suo insegnamento. Dice Platone:

"Con Dionisio ebbi un solo colloquio, che mi convinse che non era il caso di insistere oltre [...]. Se c'è un vero interesse per la filosofia, le difficoltà nell'imparare divengono incentivi a continuare nel lavoro, in caso contrario ci si accontenta di formule vane."

Nelle formule vane rientra il trattatello di Dionisio. Il problema è che le formule vane, anche se sono vere, restano delle formule assolutamente vuote. Quindi cominciamo a giungere a cogliere la differenza, di cui abbiamo già parlato, tra il matema e l'opinione. Dice Platone (341b):

"Non gli spiegai ogni cosa né del resto egli me lo chiese, perché presumeva di sapere e di possedere evidentemente molte cognizioni e anche le più profonde, per quello che aveva udito dagli altri. In seguito, mi fu riferito, egli ha anche composto uno scritto su quanto allora ascoltò e fa passare quello che ha scritto per roba sua e non affatto come una ripetizione di quello che ha sentito; ma di questo io non so nulla. Anche altri, io so, hanno scritto di queste cose, ma chi essi siano neppure essi sanno. Questo tuttavia io posso dire di tutti quelli che hanno scritto e scriveranno dicendo di conoscere ciò di cui io mi occupo per averlo sentito esporre o da me o da altri o per averlo scoperto essi stessi: che non capiscono nulla a mio giudizio, di queste cose. Su di esse non c'è, né vi sarà, alcun mio scritto. Perché non è, questa mia, una scienza come le altre: essa non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma s'accende da fuoco che balza: nasce d'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune, e poi si nutre di sé medesima. Questo tuttavia io so, che, se ne scrivessi o parlassi io stesso, queste cose le direi come nessun altro saprebbe, e so anche che, se fossero scritte male, molto me ne affliggerei. Se invece credessi che si dovessero scrivere e rendere note ai più in modo adeguato e si potessero

comunicare, che cosa avrei potuto fare di più bello nella mia vita, che scrivere queste cose utilissime per gli uomini, traendone alla luce, per tutti la natura?".

Come vedete, qui viene il punto cruciale attorno a quel famoso silenzio che nella Repubblica stessa Platone riservava a un elemento cruciale che abbiamo visto essere al di là dell'essenza. Vi ho letto un lungo brano della lettera, di cui forse una traduzione più letterale può darvi un'idea ancora più precisa. Ripeto:

"Su ciò non c'è né vi sarà alcun mio scritto. Infatti non è dicibile come gli altri matemi, ma s'accende da una lunga coesistenza attorno allo stesso lavoro [πράξις] e dal vivere insieme, come luce che s'accende da un fuoco che balza".

Allora a proposito di questo $\epsilon\eta\tau\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$, di questo dicibile che viene negato a questa conoscenza, a differenza degli altri matemi, giusta-mente il Pasquali nota che questo termine non significa qualcosa di esprimibile. Tutta la questione sta nel fatto che cogliere questo elemento cruciale è possibile soltanto attraverso questo lungo aliena-mento, questa lunga ascesi che Platone evoca con questi termini che si riferiscono alla funzione dell'insegnamento all'interno dell'Acca- demia. Ripeto, non si tratta tanto dell'insegnamento di contenuti, che pure devono esserci, ma che costituiscono solo una sorta di lungo, faticoso itinerario per giungere a questo momento essenziale (questi contenuti sono poi i $\mu\epsilon\gamma\lambda\upsilon\tau\alpha$ / $\mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\alpha$), quanto piuttosto di un percorso di vita e di una sorta di insegnamento assolutamente totale che solo dopo questo lungo percorso di vita si può intendere. E questo spiega perché Platone, su questo punto cruciale (che, come ho detto la volta scorsa, non è affatto detto sia lo stesso punto cruciale per tutti) non ha scritto mai nulla.

4.

Qui viene un altro passo che vale la pena di leggere in una tradu- zione un poco più letterale di quella che potete trovare nell'edi- zione che citavo prima. Per essere letterale, sarà un poco stentata in italiano, ma preferisco essere più vicino al testo originale:

"Sono a ciascuno degli enti tre fattori attraverso cui la necessità genera la scienza, un quarto la stessa scienza, come quinto si deve porre il conoscibile e

l'ente che è veramente. Primo è il nome ($\acute{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha$) secondo il discorso ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) terzo l'immagine ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$), quarto la scienza."

Per chiarire queste distinzioni Platone fa un esempio estremamente calzante, che è l'esempio del cerchio. Se prendiamo un cerchio, dice Platone, i primi elementi sono sicuramente il nome, quello che noi approssimativamente potremmo chiamare il significante, secondo il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, che potremmo mettere sul versante del significato, ma che è piuttosto la definizione, terzo l'immagine (possiamo prendere una matita, tracciare un cerchio, che non è certamente il cerchio, ma un'immagine approssimativa di questo). E questi sono i tre elementi che, più che a significante e a significato, mi sembrano piuttosto potersi avvicinare alla tripartizione compiuta da Peirce. Infine, quarto è la conoscenza che ci si può fare del cerchio stesso. Quinto infine è l'ente in sé, cioè il conoscibile a parte objecti, il cerchio in quanto tale. Da questo punto di vista la distinzione di prima si può chiarire.

Lasciamo quindi da parte i primi tre punti, che sono chiaramente intuibili, e veniamo al quarto cioè alla conoscenza. Questo quarto è fatto di scienza, di $\nu\acute{o}\nu\tilde{\iota}\varsigma$ dice Platone (possiamo tradurlo con intuizione o con pensiero, probabilmente) ed è fatto anche di opinioni vere.

I primi tre fattori - nome, definizione ed immagine - sono da considerarsi come un tutt'uno, perché fanno parte non della cosa stessa, non sono a parte objecti ma a parte subjecti, nell'animo del conoscente. Più vicino al quinto fattore, cioè al cerchio stesso, è invece il quarto grado, cioè il $\nu\acute{o}\nu\tilde{\iota}\varsigma$, il pensiero. Ma - dice Platone - per conoscere veramente di che cosa si tratta, per esempio nel caso del cerchio, non è sufficiente sapere il nome del cerchio, sapere qual è la definizione che noi possiamo dare del cerchio, avere l'immagine del cerchio, e non è sufficiente neppure l'intellezione, il pensiero di ciò che si intende per cerchio. Bisogna insomma arrivare al quinto grado, passando attraverso gli altri quattro. Ora, qual è il problema? I primi quattro gradi sono dei gradi di conoscenza mediata attraverso il discorso, mediata dalle parole. Ma i discorsi, per quei meccanismi di ambiguità che sono insiti nella parola stessa, portano prima o

"Perché non è possibile avere compiuta conoscenza per ciascuno di questi oggetti, del quinto, quando non si siano in qualche modo afferrati gli altri quattro. Oltre a questo tali elementi esprimono non meno la qualità che l'essenza di ciascuna cosa, per causa della inadeguatezza dei discorsi; perciò nessuno, che abbia senso, oserà affidare a questa inadeguatezza dei discorsi quello che egli ha pensato, e appunto ai discorsi immobili, come avviene quando sono scritti. Bisogna però che io spieghi di nuovo quello che ho detto. Ciascun cerchio,

ne. Vi leggo un altro brano della stessa lettera.
 punto pare che incominci il punto cruciale dell'insegnamento di Platone. Dicevo: la verità non la si può dire tutta, ma proprio a questo

viduo.
 queste tre funzioni dello stato in realtà sono tre funzioni dell'individuo, che vige nello stato come deve vigere nell'individuo, perché in altri termini la temperanza è una sorta di armonia fra le tre forte di se stesso, ferma restando la distinzione delle sue tre funzioni. sia dei lavoratori, consiste nel fatto che lo stato deve essere più virtù di tutte le classi, sia dei governanti, sia dei custodi, proposito di ciò che si deve temere. Infine la temperanza deve essere essere un coraggio assurdo ma un coraggio con una opinione vera a comprendere l'opinione a proposito delle cose da temere, non deve abbiamo già parlato a proposito del Menone. Il coraggio (*ἀνδρεία*) deve mentre la virtù dei custodi è l'audacia, il famoso coraggio di cui i governanti siano saggi perché poi la città stessa risulti saggia, idea. La sapienza è la virtù dei governanti ed è sufficiente che vita, dall'altra una eventuale possibilità di realizzazione di questa giocata su queste due soglie: da una parte la metafora della soggettività politica, ammesso che la si possa chiamare così, di Platone, Atene in quel tempo era assolutamente enorme, nel concetto di Platone. sino al punto di poter restare una; in altri termini una città come è un problema politico. In realtà la città deve estendersi al massimo, a questa considerazione. Se i custodi siano felici o non felici non tutta, come avrete capito. Platone però, a quanto pare, non si ferma. E' per noi la vecchia storia che la verità non la si può dire cate oppure sottraendo alla vista quella che vengono ricercate. poi sicuramente fuori strada, mettendo sotto gli occhi cose non ricer-

di quelli che nella pratica si disegnano o anche si costruiscono col tornio, è pieno del contrario del quinto, perché ogni suo punto tocca la linea retta, mentre il cerchio vero e proprio non ha in sé né poco né molto della natura contraria. Tenete presente che, ai tempi di Platone, era quasi una novità che non ci fosse la quadratura del cerchio. Tutta la questione filosofica a cui spesso Platone si riferisce emergeva da questo infinito che veniva fuori da alcune operazioni di geometria. Quanto ai loro nomi, diciamo che nessuno ha un briciolo di stabilità, perché nulla impedisce che quelle cose che ora sono dette rotonde si chiamino rette, e che le cose rette si chiamino rotonde; e i nomi, per coloro che li mutassero chiamando le cose col nome contrario, avrebbero lo stesso valore. Lo stesso si deve dire della definizione, composta com'è di nomi e di verbi: nessuna stabilità essa ha, che sia sufficientemente e sicuramente stabile. Un discorso che non finisce mai si dovrebbe poi fare per ciascuno dei quattro, a mostrare come sono oscuri; ma l'argomento principale è quello al quale ho accennato poco fa, e cioè che, essendoci due principi, la realtà e la qualità, mentre l'anima cerca di conoscere il primo, ciascun elemento le pone innanzi, nelle parole e nei fatti, il principio non ricercato [...]. Solo trascorrendo continuamente tutti questi, salendo e discendendo per ciascuno di essi, si può, quando si ha buona natura, generare a gran fatica la conoscenza di ciò che, a sua volta ha buona natura. [...] Perciò chi è serio, si guarda bene dallo scrivere di cose serie, per non esporle all'odio e all'ignoranza degli uomini. Da tutto questo si deve concludere, in una parola, che quando si legge lo scritto di qualcuno, siano leggi di legislatore o scritti d'altro genere, se l'autore è davvero un uomo, le cose scritte non erano per lui le cose più serie, perché queste egli le serba riposte nella parte più bella che ha; mentre se egli mette per iscritto proprio quello che ritiene il suo pensiero più profondo, allora sicuramente, non certo gli dei, ma i mortali gli hanno tolto il senno."

Non penso che delle pagine così ultraplatoniche, più platoniche di quanto non sia dato immaginarsi dal Platone dei dialoghi, possano essere delle pagine false. In ogni caso, se a scriverle fu un falsario, era più platonico di Platone, come dire che le possiamo prendere anche per buone. Resta però il problema di intendere che cos'è questo quinto grado, in cui il pensiero si avvicina all'ente stesso. Pasquali, nella lettura che vi citavo in questo libro che si chiama Le lettere di Platone, conclude che questo quinto grado è l'idea del bene. E naturalmente si appoggia, in questa sua ipotesi, sulla lettura della

Repubblica. Per quanto mi riguarda (se dovessi dare una dimostrazione della mia opinione, dovrei fare un seminario sulla Lettera VII soltanto), direi che sono piuttosto perplessi di questa tesi del Pasquali in questo caso, perché non è molto semplice capire che cos'è questo bene di cui si parla nella Repubblica. Non credo che ciò che Platone chiama il bene sia qualcosa di prossimo a quel concetto assolutamente piatto delle ideologie cristianizzate e rincrocinite quando si parla del bene sommo o del bene comune. Mi pare che in questo concetto platonico del bene ci sia una sorta di siondamento che giustifica il silenzio con cui Platone ricopre in definitiva questo punto ultimo. Il cerchio stesso non è l'immagine, non è il nome, non è la definizione e non è neppure il pensiero del cerchio, il cerchio stesso è l'idea del cerchio. Ora, come sappiamo da altri testi platonici, Platone dà uno statuto di reale all'idea. In altri termini, rispetto a tutti gli altri cerchi che noi possiamo immaginare, disegnare o fare col tornio, l'idea del cerchio è sicuramente più reale di tutti i cerchi concreti e possibili. Ora, certamente tra l'ideale del cerchio e l'idea del bene c'è in comune il fatto che si tratta, in entrambi i casi, di idee, ma bisogna anche tenere conto del fatto che per Platone (ancora una volta nel Pedro), questo mondo iperuranio in cui abiterebbero le idee non è un mondo irreali, ma è effettivamente il reale stesso. Diciamo che l'idea che si tratta di raggiungere in questo quinto grado è, detto con una sorta di metafora, una sorta di chiarità dell'anima del cosciente. In altri termini la filosofia, nel senso in cui Platone sembra utilizzare questo termine, non è un modo per risciacciare i saperi imprecisi, è piuttosto un metodo che comporta tutta una pratica - non soltanto pratica di conoscenza - per raggiungere quella che chiamiamo chiarità, con tutto ciò che comporta quanto a saggezza pratica, quella di cui Platone stesso dà esempio in questa lettera.

5.

Allora, come mai, nonostante tutta questa chiarità, il fallimento di Platone nell'impresa siracusana? Platone dice, in definitiva, che, se la sua opera a Siracusa non ha portato in realtà alcun frutto,

o quasi, era perché la τύχη non gli ha concesso questo risultato. Ma che l'occasione non sia andata a buon porto non significa che si debba eliminare questa chiarezza; ciò segnala piuttosto una sorta di compito, che però ci si immagina difficilmente se si prende il concetto platonico dell'idea del senso di un iperreale, laddove invece mi pare di intendere che l'idea, come la intese Platone, è il reale stesso nella conoscenza. Questa chiarezza, questa luce, prendetela pura come una metafora, dal momento che la luce è la metafora stessa usata da Platone nella Repubblica, e dentro questa metafora mettete pure quello che vi pare o quello che potete.

Allora, con tutto questo lungo discorso platonico che cosa c'entra la psicanalisi? Sicuramente con l'idea platonica la psicanalisi sembra c'entrare molto poco: basta confrontare la posizione di Lacan sul fatto che la verità non la si può dire tutta e la scommessa platonica. Nonostante non la si possa dire tutta, è possibile tuttavia giungere all'idea ed è possibile giungere a questa che chiamavo la chiarezza; è possibile inoltre esprimere questa idea perché Platone dice che non è possibile comunicarla, ma non perché non sia possibile trovare le parole per dirla; non è possibile dirla perché, anche quando la dicessimo in quattro parole, questa verità sarebbe vuota per chi la udisse. Se volete, qui torniamo alla questione del matema così come ne parlava Lacan nell'Etourdit.

Con la psicanalisi, l'idea che ci possiamo fare di ciò che poteva essere l'insegnamento di Platone, attraverso questa lettura del tutto discutibile che ho cercato di darne, c'entra poco, ma c'entra molto di più con il dopo l'analisi che, tutto sommato, era il tema del seminario di quest'anno, e che è ancora una sorta di direzione di cammino, cioè una strada appena solcata e in realtà assai difficilmente distinguibile nel rigoglio dei saperi confusi di cui possiamo disporre. Dobbiamo anche riconoscere che i saperi psicanalitici non sono poi meno confusi degli altri. Probabilmente quest'anno, con queste chiacchierate sul dopo l'analisi, vi ho portato semplicemente ad una eventuale possibilità di iniziare un certo lavoro; se vi ho portato solo a questa possibilità di iniziare è perché sinceramente non credo

che potrei portarvi più in là. Per andare più in là bisognerebbe che io fossi pronto e bisognerebbe anche che voi lo foste.

Per concludere con una formula che vale quanto valgono le formule in questi casi, diciamo che l'insegnamento che possiamo trarre dalla lettura di questi testi di Platone è che questo indicibile in realtà può dirsi e l'esperienza della psicanalisti dovrebbe confermare che questo indicibile in qualche modo può dirsi. Tutto sta a vedere come, con quali mezzi e in quali luoghi. Su questo "come" non abbiamo molti elementi per poter stabilire, oggi come oggi, quali possono essere in concreto le strade da seguire perché questo "come" si precisi di più di quanto non possiamo riuscire a pensare che sia precisa attualmente.

G. ZARAMELLA: - Lei si è limitato ad esporre. A volte si sentiva la mancanza di qualcosa di più arrischiato, di più spinto da parte sua.

Vede, Gianluigi, se io parlo di Platone in realtà di Platone non me ne frega assolutamente niente in questo contesto... In realtà non mi sembra di essere stato tanto asettico, anche parlando di Platone in questa maniera allegorica (perché è un Platone assolutamente inventato che non mi sono nemmeno curato di andare a verificare sui libri su Platone; di libri che si avvicinassero a quello che volevo dire io ho trovato soltanto Pasquali e Gadamèr). Se mi sono attenuto a questa sorta di sobrietà era semplicemente perché non volevo dirvi le mie opinioni: ho cercato di farvi una specie di favola in cui ognuno di voi, se ha voglia, può cavarne fuori quello che crede, e se vuole cavarne una lettera più o meno sostenuta o insostenibile di che cos'è Platone, che si accomodi. Non mi interessa andare a raccontare le mie opinioni sulle cose più essenziali. Devo dire la verità, la questione mi si pone per il seminario di giovedì prossimo, dove dovrei trarre una sorta di epilogo e di conclusione.

G. ZARAMELLA: - Lei si è mantenuto estremamente alla lettera, non ha usato nessuna metafora, si sentiva un certo peso e questo al di là delle cose emerse da Platone.

A. DELLA VALLE: - A me pare invece che questo percorso platonico abbia fatto emergere con estrema chiarezza quello che è un metodo nel senso etimologico greco. L'impressione mia è che siano emerse assai più opinioni su questo metodo che Platone ...

Per dire la verità, condivido le obiezioni di Zaramella, nel senso che potevo farcele ancora prima di preparare i seminari platonici. Se li ho preparati ugualmente così era per un motivo di censura, letteralmente. Se avessi dovuto dire le mie opinioni, le mie opinioni sarebbero state semplicemente delle fantasticherie: oggi come oggi tutte le mie fantasticherie le potevo sostenere su questo marchingegno che ho trovato, in ogni caso le dovevo sostenere su una prassi. Io non credo che la prassi della psicanalisi oggi assomiglia a quel qualche cosa che mi sembrava di intuire nella prassi Platone così come potevo supporre che fosse. E' una considerazione pessimistica, ma sinceramente credo che sia anche realistica. Se ci sono nella psicanalisi delle cose grandiose, questo non si deve alla psicanalisi in quanto tale: si può essere dei perfetti imbecilli occupandosi di psicanalisi come occupandosi di astronomia. E' possibile che la psicanalisi si faccia carico di trasmettere quel fattore eccezionale che può esserci in Freud, che può esserci in Lacan o in qualche altro autore. Il problema del seminario di quest'anno è: come trasmettere questo qualche cosa?

A. DELLA VALLE: - A me pare che una delle caratteristiche del seminario di quest'anno sia stata nel fare percepire come il settore "trucchi, attrezzi e ordigni" non sia il più importante. Voglio dire: trasmettere la psicanalisi non ha a che fare col trasmettere trucchi e attrezzi e con l'abituare ad una sorta di astuzia, ma ha a che fare con la saggezza. Se è ben vero che in ambito psicanalitico più che del campo della verità intesa con quel poco che se ne può dire, ci si interessa di altri settori affini ai trucchi, attrezzi e ordigni, il vantaggio che emerge da una lettura di Dopo l'analisi sia stato uno spostamento sulla dimensione della saggezza. Bion dice che "l'importante non è creare scimmie astute che possano poi diventare psicanalisti", ma preparare, addestrare ad una sorta di saggezza. Mi pare che l'attraversamento che è stato fatto della Lettera VII abbia gettato linee, più che su questioni platoniche, sul problema del soggetto e del suo rapporto col sapere.

Una cosa è sicura: il seminario di quest'anno aveva questo titolo

Padova, 15 maggio 1986.

Che le cose non possano andare possiamo scommetterci. Non mi sembra però un motivo per non provarci. Quando leggo Lacan mi sembra che ci prova di continuo, nonostante tutto. Se leggo Platone, trovo che ci prova. Se leggo le cose che scrivo io, non lo so.

A. DELLA VALLE: - Ma la saggezza è già questa disillusione totale.

G. ZARAMELLA: - Non c'è nessuna possibilità che la saggezza possa evitarci ...

Dopo l'analisi, che era un titolo ambiguo, l'ho detto già la prima volta, nel senso che si può intendere ciò che succede dopo che uno fa l'analisi, ma si può intendere anche in un altro senso. In realtà non era un seminario che uno viene a seguire per imparare come si fa un'interpretazione, come si risponde ad una domanda d'analisi, i trucchi, attrezzi e ordigni di cui parlava adesso Angela Della Valle, trattandosi di una questione estremamente sfocata; non c'era alcun testo psicanalitico, quindi mi sono limitato, in quest'ultima parte, che è la parte essenziale del seminario di quest'anno, perché dovevo dire delle cose sulle quali non c'erano degli elementi. Lei mi potrebbe dire: perché non ho inventato dei termini? Ma perché era troppo presto per inventare dei termini per dire delle cose su un'esperienza che non c'è. E' del tutto astratta poi la domanda se questa esperienza ci possa essere.

XXIII.

Finale

Questa sera procederò velocemente, anche se questo sarebbe il seminario conclusivo. Voglio sappiate subito che non ho nessuna intenzione di trarre conclusioni: le lascio a voi, ammesso che lo desideriate. Questo per i motivi di pudore, di censura o di prudenza, di cui vi avevo fatto cenno la volta scorsa.

Del resto mi rendo conto che il seminario di quest'anno è piuttosto diverso da quello degli anni passati, perché giocato su diversi fili contemporaneamente, fili che non vi dico dove andranno ad incontrarsi; tuttavia adesso qualcosa dirò.

1.

Prendiamo ad esempio questa parte finale, platonica, che ho creduto opportuno esporvi: so che a qualcuno di voi non sono simpatico quando, ogni anno, mi metto a fare le "greche"; eppure, a far questo, perdo molto più tempo che a fare tutto il resto. Non è certamente obbligatorio fare ricerche erudite di questo genere, ma sta di fatto che esistono delle epoche proficue ed altre che non lo sono poi tanto, per lo meno per quanto riguarda quello che ci resta della nostra storia. Credo ci siano delle epoche da cui, nonostante tutto, restano delle cose da imparare: per questo ho creduto opportuno farvi questo giro platonico. Che cosa abbiamo potuto imparare grazie a queste chiacchierate sui testi di Platone?

Direi che abbiamo potuto imparare che se il supposto progresso moderno è sicuramente tale dal punto di vista scientifico, non è sicuro che lo sia dal punto di vista soggettivo. Abbiamo visto leggendo la Lettera VII che grande lavoro dovette fare Platone per sbrogliarsela con le storie di Siracusa (a quei tempi per andare da Atene a Siracusa ci volevano non so quanti mesi di viaggio); se vogliamo porci una domanda stupida, possiamo chiederci se Lacan sarebbe andato a Siracusa. Probabilmente ci sarebbe andato in vacanza. Se ho fatto questo giro platonico era in qualche modo per farvi un'idea, sia

L'obiezione che voi potreste fare a questa lettura o a questa pseudo-conclusione platonica è di chiedere che cosa ce ne facciamo di questo insegnamento platonico, intriso com'è di religiosità: evidentemente con quest'ultima la psicanalisi non ha niente a che vedere. La religione, per la psicanalisi, resta quella che Freud chiamava un'illusione. Platone poteva fondarsi sulla religione, seppure senza assumerla all'interno della sua riflessione, poiché quando egli scriveva o parlava la religione esisteva come un elemento concreto. Lacan diceva che la nevrosi è quella cosa che succede quando non c'è più Dio: questo mi sembra abbastanza indiscutibile; infatti non capita mai, in una psicanalisi, che si senta una questione di tipo religioso.

un'altra.
quando qualcuno si mette sulla strada in una direzione anziché in tanto in tanto, per tirarci fuori dalle beghe, ma non credo bastino Platone - c'è la *TVXN* e la *Freud/Holzer* che ci danno la spinta, di perché questo non debba accadere dopo Lacan. Va bene che - come diceva della psicologia è assicurata. E' accaduto dopo Freud e non si vede senza quella che chiamavo approssimativamente l'apertura, la strada nuare a formarsi sui testi di Lacan per sfuggire alla psicologia; Intendo dire che non credo sia sufficiente essersi formati e conti- la strada della psicologia le resta assicurata.

che penso in proposito: se la psicanalisi non ingaggia questa partita, il che effettivamente è vero -, ciò nonostante desidero dirvi ciò gli educatori non è precisamente il compito degli psicanalisti - li avevo chiamati gli educandi. Naturalmente potreste dire che fare sti non sono dei grandi educatori: gli analisti, se vi ricordate, tra; quello che mi pare certo è che, al giorno d'oggi, gli psicanalisti un grande educatore: leggendolo ci si può fare un'idea, oppure un'al- chiama la "grande educazione"; non so, nessuno sa, se Platone fosse vista. Quello che io chiamo "dopo l'analisi" è ciò che Nietzsche dopo l'analisi, tanto è vero che Platone l'analisi non l'aveva mai dire le cose con una certa immediatezza - non è che sia necessariamente discorso del dopo l'analisi. In realtà questo dopo l'analisi - per pure esclusivamente costruita, di che cosa intendevo circa questo

Crederci o non crederci, dal punto di vista della psicanalisi non è un problema; certo è che una persona effettivamente tenuta in un discorso religioso non vedo proprio come si potrebbe appiccicare al divano di uno psicanalista. Lacan, come ricorderete, diceva che la formula dell'ateismo non è: Dio non esiste, ma: Dio è inconscio. Che cosa significa "Dio è inconscio" non è tanto semplice da intuire. Significa che Dio non sa nulla, e cioè che Dio non ha coscienza? Mi sembra più logico dire che Dio è semplicemente un effetto del linguaggio; è fuori discussione che, dove non c'è linguaggio, a nessuno verrebbe in mente di pensare a un Dio: non mi risulta che nessun animale abbia mai pensato a qualcosa di questo genere. Quanto poi a che cosa comporti la relazione tra la parola Dio, e la parola linguaggio, lo lascio alle vostre riflessioni o alle cose che dice Lacan sul concetto di Altro. In fondo, crederci o non crederci, questa parola è pur sempre un modo di porsi in una sorta di enigma o, come nella maggior parte dei casi può accadere, un modo per chiudere il buco dell'enigma.

Vi chiederete che cosa significa questo discorsetto su Dio e la religione; serve a questo: se c'è qualcosa che ci può togliere dagli impicci delle nostre abitudini, sia il benvenuto. Voglio dire, insomma, Dio o non Dio, metafora o non metafora, che senza un'attenzione verso qualcosa di assoluto (in senso etimologico) e senza l'attenzione verso qualcosa di impossibile, nel pensiero la cosa prende inevitabilmente un giro di routine, per cui quella che chiamavo prima, in senso abbastanza dispregiativo, la psicologia, è un'approssimazione molto facile nel nostro tempo. Che lo si voglia chiamare Dio o superuomo o inconscio, l'importante è che ci sia qualcosa che assicuri un'apertura all'interno dell'impiccio delle abitudini; tutto il resto lo lascio alle vostre elucubrazioni o, se preferite, alle vostre fantasie.

Una cosa certa è che l'Accademia platonica, per quel poco che possiamo sapere, non può essere per noi un modello; se non altro perché sappiamo così poco su come funzionava e, inoltre, perché la psicanalisi, in quanto psicanalisi, non può accollarsi un'impresa educativa come possiamo supporre fosse quella di Platone.

Lacan ha messo in rilievo alcune verità che hanno dato dei frutti sicuramente molto importanti, ma la sua associazione, la prima freudiana-esterna a quella freudiana, ha pagato un alto prezzo; in Italia se non altro perché un'associazione parallela a quella francese non si è mai avuta. Sicuramente la fondazione di un scuola da parte di Lacan - ed è del tutto da vedere se questa scuola ha svolto effettivamente

ne, era un modello funzionale in questo senso. cioè universale, in base al quale Freud aveva fondato la sua istituzione finché era "una" ed "internazionale". Questo modello "cattolico", che l'aveva a prova di bomba, anche se con un prezzo salato da pagare, perché si occupava della formazione degli analisti; diciamo pure suo preciso senso di vigilanza, un senso educativo, se non altro Sicuramente l'associazione psicanalitica internazionale aveva un che questo necessariamente comporti un impegno di tipo educativo. regolare e proteggere gli interessi di gruppi professionali, senza diama. Un'associazione non è una scuola, perché è prevista per sanire, anche la seconda istituzione, dopo lo scioglimento della Scuola Freudiana. Un'associazione non è una scuola, perché è prevista per sanire, fondata da Lacan si chiamava precisamente Ecole e si è chiamata Ecole questo è piuttosto pesante da dire, se pensiamo che l'associazione ente giuridicamente previsto e regolato, sicuramente non è una scuola: Cominciamo col dire che un'associazione psicanalitica, in quanto zione psicanalitica con il discorso su Platone e l'accademia?

dalle cose che pure ho detto quest'anno. Ora, come c'entra l'associazione fatto che non ne abbia parlato in termini espliciti è giustificato argomento, che era il punto di mira di tutti i miei discorsi. Il immediatamente. Per concludere, vorrei fare qualche cenno su questo triste storia dei lacaniani in Italia, ma non ne abbiamo mai parlato parlato indirettamente, trattando la questione della passé o della il problema delle associazioni psicanalitiche. Ribadisco, ne abbiamo sull'argomento; questo qualcosa che abbiamo trattato per cenni è cosa di cui non abbiamo parlato molto, anche se rientrava appieno un'apertura, piuttosto che su una conseguenza - direi che c'è una Per concludere il seminario di quest'anno - per concluderlo su

mente il compito di una scuola - ha dato un colpo piuttosto netto all'idea di un'associazione internazionale; il prezzo è stato quello di smembrare l'associazione psicanalitica. Dall'insegnamento di Lacan sono uscite numerose associazioni, più o meno analitiche; dobbiamo buttarle via? Dobbiamo buttare via anche il luogo in cui ci troviamo a parlare adesso? Certamente no. Un'associazione del tipo dell'Ecole freudienne o dell'Ecole de la Cause freudienne in Italia non è ancora sorta, né potremo dire se sorgerà mai. Mi sembra piuttosto difficile. In questi anni ho sempre cercato di fare tutto ciò che era possibile perché una cosa di questo tipo sorgesse, e se sto parlando in questi termini non è perché d'ora in poi non farò nulla, per quel poco che posso fare.

Di fatto un'associazione può garantire qualcosa: se non può garantire, a mio avviso, un vero e proprio insegnamento, può, invece, garantire qualcosa a livello del funzionamento di alcuni soggetti all'interno di alcuni discorsi, se è vero che quei soggetti che hanno attraversato l'esperienza della psicanalisi (giungendo nella posizione dello psicanalista) sono soggetti iscritti, come tutti gli altri, all'interno di un gruppo, legale oppure no.

Ci sono funzionamenti che all'interno di questo discorso legale sono indispensabili; voglio dire che senza questa fissione o finzione - per riprendere questo gioco di parole che c'è nell'Etourdit - le migliori intenzioni, anche nel campo psicanalitico, resteranno, nella migliore delle ipotesi, solo delle intenzioni. La fissione-finzione associativa è dunque necessaria; se volete, necessaria come un sintomo, ma non vedo che cosa ci sia di male, dal momento che la psicanalisi stessa, in definitiva, è un sintomo del nostro tempo.

3.

Detto questo bisogna aggiungere che quando vi parlavo della storiella dell'accademia e del discorso di Platone attorno al *ΜΕΓΙΣΤΟΝ ΜΑΘΗΤΗΝ* non mi riferivo a questa garanzia, a questa fissione; Lacan ha fatto di tutto per creare due associazioni psicanalitiche (storicamente sarebbero anche tre) e ci è riuscito. Direi tuttavia che, se Lacan

E' questo il dopo l'analisi che avevo messo nel titolo del seminario di quest'anno? Non mi pare. Mi pare che il dopo l'analisi (con tutto quello che ne ha detto Lacan e che io ho ripreso) sia assicurato

Studi di Clinica psicanalitica.

altrimenti non saremmo qui a parlare in un luogo che si chiama Centro questo si possa fare, anzi, penso che sia in parte già stato fatto, trasmissione delle rette opinioni. Credo che con un po' di lavoro ancora sono delle strutture flessibili, che possano assicurare la voluto, l'avremmo potuto fare. Ciò che, probabilmente, possiamo volere ciò che noi, attualmente, vogliamo? Penso di no, perché, se l'avessimo perché, se la si fosse voluta, la si sarebbe fatta. E' forse questo In Italia un'associazione come l'Ecole Freudienne non si è voluta,

su questo punto - non si produce nessuna apertura. so istituzionale stesso, senza il quale però - bisogna insistere tiscono altro che di offrire una possibilità al superamento del discorzionale in cui le istituzioni che possono e devono formarsi non garantiscono l'Ecole Freudienne ci porta, inevitabilmente, ad un gioco istituzionale ad un'ambiguità. Vedete che questo movimento iniziato da Lacan sera circa il titolo dato a questo seminario, titolo che si presta Potete osservare come riprendo ciò che vi avevo detto la prima stabile affinché si vada al di là di ciò che può garantire.

Il mio chiacchierare di quest'anno sta a significare che è indispensabile, assolutamente indispensabile, ma tutto molto volte in Italia nei gruppi psicanalitici. In altri termini riproporre una situazione di indeterminazione, come abbiamo constatato a partire da una situazione di indeterminazione, non fa altro che che sia intracciabile, iscritto, riconoscibile legalmente. L'apertura, dire che non potete aprire nulla se non partite da qualche cosa tura ci sia quella fissione-funzione di cui parlavo prima; voglio E' tuttavia inevitabile, perché apertura ci sia, che prima dell'aper-

Lacan ha mantenuto sino a che ha occupato la posizione di insegnante. ciò che chiamavo prima l'apertura, quell'apertura che sicuramente garantire quel che un'associazione psicanalitica non deve garantire, quella fissione-funzione di cui parlavo prima, queste non hanno potuto è riuscito a fondare delle associazioni che potessero garantire di

dalla trasmissione delle rette opinioni, nonostante il fatto che questo sia indispensabile purché ci si aggiunga qualcos'altro. Direi che questo non mi pare assicurato neppure dal percorso della passee, perché questi meccanismi istituzionali portano a ottimi risultati professionali, il che, beninteso, non è poco, ma non è precisamente ciò che intendevo parlando del dopo l'analisi, dal momento che quella dell'analista è sì una professione, ma tuttavia caratterizzata dal fatto di essere una professione assolutamente non professionale.

Per quanto mi riguarda (ve lo dico a mo' di curiosità) quando mi chiedono che lavoro faccio cerco sempre di evitare di dire che faccio l'analista, perché dire questo non è presentarsi come può fare chi esercita la professione di medico, di avvocato ecc.

G. ZARAMELLA: - Quindi mente!

No, non dico che non faccio l'analista, non dico niente, a meno che non vi sia costretto.

La psicanalisi si trova in una sorta di crinale in cui basta un passo falso per torvarsi, nella migliore delle ipotesi, in un al di là della legge; nella peggiore delle ipotesi, contro la legge. Nonostante il carattere sintomatico della posizione in cui l'analista, in quanto analista, si viene a trovare, egli non si iscrive nel tessuto sociale, professionale, con tutte le associazioni psicanalitiche di questo mondo, a meno che non diventi psicologo.

E' qui che si apre la questione di quella grande educazione di cui parlavo prima. Come arrivarci a questa educazione - lasciamo pure l'aggettivo da parte - non ve lo so dire. Ripeto: il compito del dopo l'analisi è sì di giocare la partita professionale, ma a patto che questo serva come punto di partenza per affrontare il problema vero. Se un giorno questo sarà possibile, ebbene, dipende anche da voi che mi state ascoltando. Se vi dico queste cose è perché posso supporre che possiate stare a sentirle; senza di ciò non potrei proprio dirvele.

Sicuramente il nostro tempo non ci permette di fondare delle accademie, per il semplice fatto che non abbiamo aristocrazie.

Forse scopo della psicanalisi potrebbe essere quello di costruire

G. VIGO: - Quel racconto non poteva che essere fatto in quei termini, per potersi collegare, in qualche modo, alla frase che lei ha usato ad esergo del suo seminario, in cui l'elemento principale è "andiamo insieme": si tratta di vedere insieme con chi.

Disgraziatamente non me ne libererò mai; non v'è il minimo dubbio che sono marchiato a fuoco per l'estermità da quella storia... Con tutta l'impronta che mi rimane ... Non c'è niente da fare. Ho detto che l'ho raccontata per tirarmene fuori, non per liberarmene.

E. MACOLA: - Io ho pensato il contrario, invece, che ci fosse troppo dentro da non saperci giocare come voleva.

G. TASCA: - E allora perché l'avrebbe raccontata?

G. ZARAMELLA: - Molte cose le sapevamo già. Si sentiva, del resto che lei era fuori da tempo da questa storia.

Questo mi sembra che si avvicini di più al problema.

G. ZARAMELLA: - Da qui la noia ed un certo senso di irritazione.

E. MACOLA: - Sì, proprio questo.

G. ZARAMELLA: - Forse mancava qualcosa dell'ordine del suo desiderio.

Non mi sono certo divertito a fare quei due seminari, ma è stato necessario. Voi direte: Perché non te la sei fatta a casa tua? Perché un racconto che non si fa a qualcuno non è un racconto.

M.L. TONON: - A mio parere hai raccontato la storia dei lacaniani in Italia, trattando una questione così delicata, con leggerezza, degna di uno stile d'eccezione.

Vorrei chiedere se questo parere è condiviso oppure no. Siate sinceri.

M. DELLA VALLE: - Continuo a pensare che quello storia della psicanalisi in Italia, in due puntate, non l'ho apprezzata; non ho capito il senso di tutto questo e a chi fosse rivolta; a me non ha detto gran che.

un'aristocrazia, piuttosto che una classe di professionisti.

La ringrazio per questo intervento, che mi dà la possibilità di dire alcune cose. Andiamo con chi? Questi due seminari li ho portati a un gruppo che si riunisce a Roma. Devo dire che non mi è giunta parola: silenzio completo. Non solo, ma nessuna delle altre persone ha dato un rigo su cui poter discutere. G. Vigo diceva che questi seminari non potevano che essere fatti così; c'era anche un altro modo più interessante di fare la storia dei lacaniani. Ma non potevo usarlo. Ne sarebbe uscita una specie di confessione della mia storia, all'interno di quella baracca. Tutto sarebbe stato più vivace, dal punto di vista dell'ascolto, ma sarebbe diventata una cosa improponibile in questa sede.

Padova, 22 maggio 1986.

Figura tratta da Giordano Bruno, *Articuli centum et sexaginta adversus huius tem-
pestatis mathematicos atque philosophos*, Praga 1588 (foto Bibl. naz. Parigi).

