

Stefano Oliva¹

Domande scientifiche e pulsione mistica. Wittgenstein, Freud e Lacan al di là del principio di piacere

Abstract

*According to Wittgenstein, the answers given by science produce a feeling of dissatisfaction that leads to the “urge (Trieb) towards the mystical”. The aim of this paper is to reflect on the nature of this urge by comparing it with the psychoanalytic concept of “drive”. In this perspective, I will present the dialectic between death drive and life drive in Freud’s *Beyond the pleasure principle* (1920). In life drive I will indicate the model of an urge that constitutively does not find satisfaction. Then I will comment Lacan’s concept of *jouissance*, seen as an experience of the Real beyond the pleasure principle. Through the idea of Real as *tyche* I will come back to Wittgenstein’s mystical and I will propose a particular translation of the first proposition of the *Tractatus logico-philosophicus* that accounts the feeling of epistemic dissatisfaction as a way of seeing the world as an achieved totality.*

Keywords

Wittgenstein, Mystical, Epistemic dissatisfaction

1. *Insoddisfazione epistemica*

Una lunga tradizione, che va da Aristotele a Martin Heidegger, attribuisce alla scoperta scientifica una connotazione emotiva positiva, pur declinata secondo uno spettro di possibilità ampio. Nelle pagine iniziali della *Metafisica* la scaturigine della filosofia, intesa come scienza dei principi, viene rintracciata nel sentimento di meraviglia provato dagli uomini di fronte alla complessità della realtà. Meraviglia e non necessità pratica, dice Aristotele, dal momento che “quando ormai possedevano quasi tutte le cose necessarie e quelle occorrenti per un’esistenza confortevole e piacevole, gli uomini cominciarono a

¹ oliva.fil@gmail.com.

esercitare questo tipo di intelligenza” (*Met.* 982b, 20-25). Nella *Critica del giudizio*, invece, Kant parla di uno specifico tipo di piacere, derivante dall’accordo tra la natura e il nostro bisogno di trovare principi universali in base ai quali comprendere i fenomeni. In particolare, “la scoperta della combinabilità di due o parecchie leggi empiriche eterogenee della natura sotto uno stesso principio è fonte di un notevolissimo piacere: spesso anzi di un’ammirazione, la quale non cessa quando anche l’oggetto sia abbastanza conosciuto” (Kant 1790, VI: 45). Ancora, in *Essere e tempo* la situazione emotiva (*Befindlichkeit*) viene indicata come una delle determinazioni esistenziali dell’Esserci, il quale è già da sempre immerso in una tonalità sentimentale (“auto-sentimento situazionale”, Heidegger 1927: 168). Originaria e pervasiva, la *Befindlichkeit* non riguarda alcune circostanze piuttosto che altre, e infatti “anche la $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ più pura non è del tutto scevra di tonalità emotiva” (Heidegger 1927: 171). La *Stimmung* fondamentale della contemplazione teoretica viene individuata nell’*imperturbabilità* (impalpabile ma non per questo emotivamente irrilevante) che caratterizza la conoscenza dell’oggetto inteso nella sua semplice presenza.

Meraviglia, piacere, imperturbabilità sono solo tre delle possibili declinazioni della tonalità emotiva, positivamente connotata, connessa tradizionalmente alla ricerca scientifica e alla speculazione teorica. Ma una simile situazione emotiva può esaurire in modo soddisfacente lo spettro di sentimenti connessi all’interrogazione scientifica? In un’annotazione datata 25 maggio 1915 Wittgenstein scrive:

L’impulso al Mistico [*Der Trieb zum Mystischen*] viene dalla mancata soddisfazione dei nostri desideri da parte della scienza. Noi *sentiamo* [*Wir fühlen*] che anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, il nostro problema non è ancora neppur toccato. Certo non resta allora più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta. (Wittgenstein 1961: 25.05.15)

Nell’appunto di Wittgenstein il sentimento mistico si presenta come un impulso dovuto all’insoddisfazione di fronte alle risposte fornite dalla scienza. In accordo con quanto stabilito dal *Tractatus logico-philosophicus*, opera che era ancora in gestazione nel momento in cui viene scritta l’annotazione presa in esame, la scienza si compone della totalità delle proposizioni vere (Wittgenstein 1922: 4.11). Per “vero” si intende qui “corrispondente a uno stato di cose sussistente”: la proposizione non è altro che un’immagine (non materialmente

somigliante) della realtà, un modello, e il suo valore di verità deriva dal confronto con il fatto cui si riferisce².

Da quanto detto risulta chiaro che l'ambito della scienza, costituito dall'insieme delle proposizioni vere, coincide perfettamente con l'ambito della fattualità: come a dire che la scienza non fa che descrivere la realtà raffigurando i fatti che la compongono. Leggiamo infatti all'inizio del *Tractatus* che "il mondo è tutto ciò che accade [*Die Welt ist alles, was der Fall ist*]" (Wittgenstein 1922: 1) e che "il mondo è la totalità dei fatti" (Wittgenstein 1922: 1.1). L'impresa scientifica comporta pertanto una modellizzazione dei fatti che compongono il mondo; ma che ne è di quest'ultimo? Qual è il senso del mondo, quale la sua realtà? Simili domande metafisiche, secondo la teoria del *Tractatus*, travalicano i confini della scienza³ poiché eventuali risposte oltrepasserebbero l'ambito dei fatti (e dunque delle proposizioni sensate). Abbandonando il terreno dei fatti, le risposte ai quesiti metafisici si spostano sul piano dei valori, ai quali tuttavia non possono corrispondere espressioni linguistiche sensate. Per questo motivo "uomini, cui il senso della vita divenne, dopo lunghi dubbî, chiaro, non seppero poi dire in che consisteva questo senso" (Wittgenstein 1922: 6.521). Il linguaggio, disancorato dall'ambito dei fatti, gira a vuoto o al limite si impantana in pseudo-proposizioni, suggestive ma insensate.

Questa constatazione non sembra però scalfire il dato di fatto per cui l'essere umano si interroga cercando risposte al di là della sfera della fattualità: "Noi *sentiamo* che anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, il nostro problema non è ancora neppur toccato". Di qui l'insoddisfazione nei confronti della scienza e delle sue risposte, che sembrano eludere problemi vitali come il senso del mondo e dell'esistenza. All'indagine scientifica si accompagna dunque un *sentimento* di costante insoddisfazione, un'emozione negativa che, lungi dal diminuire con il progresso del patrimonio di conoscenze, proprio a questo progresso si riconosce estranea. L'"impulso al Mistico" non è dovuto a un generico senso di insufficienza delle conoscenze scientifiche in nostro possesso, né può at-

² È necessario precisare che l'insieme delle proposizioni vere non esaurisce la totalità delle proposizioni sensate: una proposizione può infatti raffigurare uno stato di cose possibile ma non sussistente, può essere dunque sensata ma falsa (Soleri 2003).

³ "Il senso del mondo dev'essere fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non v'è in esso alcun valore – né, se vi fosse, avrebbe un valore" (Wittgenstein 1922: 6.41).

tendere una qualche soddisfazione dall'aumentare delle nostre cognizioni. Ciò che esso mette in mora è proprio il principio di corrispondenza tra proposizioni (vere) e fatti (sussistenti). Come a dire: quand'anche si potessero enumerare tutte le proposizioni vere – scrivendole, per esempio, in un grande libro, capace di contenere un'esauriente e definitiva descrizione del mondo (Wittgenstein 1965) –, non troveremmo in un simile elenco altro che resoconti di fatti. Nessun giudizio di valore vi potrebbe trovare spazio, nessuna affermazione metafisica o religiosa, nessuna valutazione etica o estetica.

La corrispondenza tra proposizioni e fatti, su cui si basa la teoria presentata dallo stesso Wittgenstein nel *Tractatus*, genera un sentimento di insoddisfazione che, come un negativo fotografico, costituisce il rovescio emotivo dell'impresa scientifica. Tale insoddisfazione proviene dalla frustrazione – inevitabile – del desiderio umano di oltrepassare l'ambito della fattualità, sottoposto all'esame del vero e del falso; è questa insoddisfazione che genera l'"impulso al Mistico".

Quello che nel *Tractatus* verrà chiamato "sentimento mistico"⁴ viene indicato nell'annotazione presa in esame come *Trieb*, traducibile con "impulso", ma anche con "pulsione", nell'accezione data a questo termine da Sigmund Freud. La proposta teorica che si proverà ad articolare consiste dunque nel cercare di chiarire la natura del *Trieb* rivolto al mistico cercando in esso i tratti della pulsione, così come presentata in sede psicoanalitica. Questa lettura verrà messa alla prova tramite un confronto con la dialettica che, in *Al di là del principio di piacere*, si instaura tra pulsioni di vita e pulsioni di morte. Infine, attraverso l'interpretazione di Freud offerta da Jacques Lacan, si farà ritorno alla pulsione mistica come spinta ad andare incontro al reale.

2. Pulsioni di vita, pulsioni di morte

Il dualismo tra pulsioni di vita e pulsioni di morte è un'acquisizione della tarda riflessione freudiana. Il concetto di *Trieb* viene in verità introdotto nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) per indicare il processo dinamico per cui, a fronte di una tensione, l'organismo è *spinto*

⁴ "Il sentimento del mondo come totalità delimitata è il sentimento mistico [*Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische*]" (Wittgenstein 1922: 6.45).

ad allentare lo stato di eccitazione. Nel saggio *Pulsioni e loro destini* questa spinta ad allentare la tensione viene individuata come “concetto limite tra lo psichico e il somatico” (Freud 1915: 17), da distinguersi rispetto all’istinto, inteso come determinazione essenziale e innata del comportamento animale (Cimatti 2015: 55-9).

Ne *I disturbi visivi psicogeni nell’interpretazione psicoanalitica* (1910) Freud contrappone le pulsioni sessuali (rette dal principio di piacere) alle pulsioni di autoconservazione (pulsioni dell’Io, rette dal principio di realtà) e, usando una formulazione mutuata da Schiller, individua in esse il contrasto emblematico tra “amore” e “fame”. Con *l’Introduzione al narcisismo* (1914), la contrapposizione tende ad affievolirsi, dal momento che le pulsioni di autoconservazione (o pulsioni dell’Io) vengono ad essere parzialmente ricomprese nella libido dell’Io, una delle due declinazioni delle pulsioni sessuali insieme alla libido oggettuale. A superare questa sorta di monismo pulsionale, per cui tutte le pulsioni sono in ultima analisi pulsioni sessuali, interviene un nuovo dualismo, quello appunto tra pulsioni di vita e pulsioni di morte (Laplanche, Pontalis 1967: 481).

Introdotta nel saggio *Al di là del principio di piacere* (1920), la contrapposizione tra pulsioni di vita e pulsioni di morte riassorbe in una certa misura il dualismo tra pulsioni sessuali e pulsioni dell’Io. Freud è indotto a formulare l’ipotesi relativa alle pulsioni di morte sulla scorta di alcuni fenomeni, primo fra tutti la coazione a ripetere, apparentemente non riconducibili al principio di piacere. La ripetizione, nel gioco come nel sogno, di episodi spiacevoli della vita pare infatti inspiegabile, se si considera il principio di piacere come regola aurea del comportamento umano. D’altra parte, se il piacere coincide con lo scaricarsi di una tensione, la pulsione a tornare allo stato inorganico rappresenta l’estrema applicazione del principio di piacere: “In realtà ciò che Freud cerca di esplicitare con il termine pulsione di morte è ciò che vi è di più fondamentale nella nozione di pulsione, il ritorno a uno stato precedente e, in ultima analisi, il ritorno alla quiete assoluta dell’inorganico” (Laplanche, Pontalis 1967: 489).

Da quanto detto risulta che l’introduzione delle pulsioni di morte (presentata da Freud in base a motivazioni essenzialmente speculative e accolta a fatica o, per motivi clinici, rifiutata da numerosi analisti) non comporta una vera novità teorica ma, al contrario, conduce alle estreme conseguenze quanto viene già affermato dal principio di piacere. Per questo Freud può affermare: “sembrerebbe proprio che il principio di piacere si ponga al servizio delle pulsioni di morte” (Freud

1920: 100). La pulsione di morte porta sotto gli occhi la *verità della pulsione* stessa, intesa come spinta alla scarica di tensione, e mostra il principio di piacere come estinzione del desiderio umano, vale a dire come “principio di Nirvana” (Freud 1920: 90). Se così è, la vera novità introdotta da Freud con il saggio del 1920 – ciò che veramente va “al di là del principio di piacere” – non è tanto la pulsione di morte (di cui il principio di piacere sarebbe il servo sciocco) quanto la *pulsione di vita*: “Come si vede, anche sul piano economico, la pulsione di vita non calza col modello energetico della pulsione come tendenza alla riduzione delle pulsioni” (Laplanche, Pontalis 1967: 493).

Ricapitoliamo: in deroga al principio di piacere (scarica della tensione), Freud è indotto ad ammettere l’esistenza di pulsioni di morte, vale a dire di spinte che contravvengono alla finalità del mantenimento di una tensione costante (principio di costanza). La finalità della pulsione di morte, infatti, coincide con il ritorno a uno stato inorganico. In questa prospettiva però la pulsione di autoconservazione, retta dal principio di piacere, viene ricompresa all’interno delle finalità della pulsione di morte, dal momento che servirebbe a garantire “che l’organismo possa dirigersi verso la morte per la propria via” (Freud 1920: 64). Ne segue che la pulsione di morte – correttamente intesa – non si oppone al principio di piacere ma, incarnando la tendenza a riportare l’organismo allo stadio inorganico precedente alla sua individuazione, si presenta come il “mandante” del “suicidio” cui conduce il principio di piacere stesso. Spiegando in questo modo la pulsione di morte, ciò che risulta difficilmente spiegabile è la tendenza dell’organismo a legarsi ad altri organismi, a “fare gruppo”, a saldarsi con altri in strutture via via sempre più ampie. Questa pulsione a creare nuove tensioni, ad aumentare la complessità, ad interpolare un “frattempo” tra sé e la morte è Eros (Benvenuto 2013). A questo punto, ciò che risulta veramente difficile da procurare è una spiegazione scientifica delle pulsioni di vita, in apparenza non riducibili all’alleanza tra principio di piacere e pulsioni di morte:

quello che la scienza ci sa dire a proposito dell’origine della sessualità è così poco che questo problema può essere paragonato a un sito tenebroso dove non è penetrato neanche il raggio di un’ipotesi. Vero è che in una regione completamente diversa incontriamo un’ipotesi del genere; ma essa ha un carattere così fantastico – è certamente un mito assai più che una spiegazione scientifica – che non oserei menzionarla se non *soddisfacesse* proprio alla condizione che noi cerchiamo di *soddisfare*. (Freud 1920: 92, corsivi miei)

Con queste parole Freud introduce il mito dell'androgino, narrato nel *Simposio* di Platone da Aristofane. Stante la definizione di pulsione come spinta a tornare a uno stadio di sviluppo precedente, la spiegazione mitologica propone l'idea di una originaria unità dei sessi, che l'unione sessuale mirerebbe a ripristinare. Freud propone ma non sposa questa teoria, non le dà il suo assenso ma decide di fermarsi, riconoscendo a queste riflessioni il valore di una pura speculazione. È il caso tuttavia di osservare che il ricorso al mito è motivato dall'insoddisfazione per le risposte offerte dalle teorie scientifiche, che sanno dire "così poco" rispetto a ciò che spinge gli organismi a legarsi tra loro e a procrastinare il momento della morte. Riguardo alla "condizione che noi cerchiamo di *soddisfare*" la scienza non ha nulla da offrire, poiché il problema posto dalle pulsioni di vita riguarda non i fatti, i fenomeni, ma la loro *finalità*. E la finalità è presente qui al modo di una mancanza: se la morte è la meta della vita, come è possibile che vi siano pulsioni che non si risolvono, che esorbitano dallo scopo, che si oppongono a qualunque soddisfazione?

3. Tyche e godimento

Nella sua rilettura della teoria freudiana, Jacques Lacan arriva a indicare ciò che si trova al di là del principio di piacere con il termine *godimento* (Chaumon 2004: 69). Data la premessa, il godimento non è in nessun modo assimilabile al piacere: quest'ultimo è un abbassamento della tensione, mentre riguardo al godimento Lacan può domandarsi: "di che cosa godere se non del prodursi di una tensione?" (Lacan 2005 [1971]: 110). Il luogo proprio del godimento è il *corpo*, ma non il corpo significato dal linguaggio, né il corpo che si esprime attraverso codici comunicativi non verbali. Il corpo di cui parla Lacan è proprio ciò che non arriva all'espressione, che rimane ai margini della rappresentazione come un resto intraducibile ed enigmatico. In questo senso, il registro in cui si muove il corpo è quello del Reale, che insieme al Simbolico (legge, linguaggio, relazione triadica) e all'Immaginario (rappresentazioni, relazione duale e speculare) costituisce la triade lacaniana dei registri entro cui si svolge la vita dell'animale parlante. Se il Simbolico è l'Altro (maiuscolo), vale a dire un ordine preesistente che impone regole sociali e norme di comportamento, il Reale ha a che fare con l'altro (minuscolo), con quell'*a* pic-

colo che Lacan indica come scarto, resto, osso non digeribile della psicoanalisi.

Dunque: godimento, corpo e Reale costituiscono per Lacan altrettante figure dell'al di là del principio di piacere. Un altro modo di presentare la questione è quello di riconoscere la solidarietà tra linguaggio umano e pulsione di morte: è il linguaggio che, tramite il potere della negazione, "rende ogni cosa come evanescente e mortale" (Cimatti 2015: 62) e, in quanto dispositivo computazionale autonomo rispetto ai parlanti, coincide con la coazione a ripetere. Pertanto il corpo che gode, in quanto non riducibile al registro del Simbolico, dischiude un'esperienza del Reale che sfugge al principio di piacere⁵.

Per cercare di incontrare il Reale (che, ricordiamo, non è alternativo ma coesistente rispetto agli altri due registri), Lacan utilizza la distinzione tra *tyche* e *automaton*, che nella *Fisica* di Aristotele sta a indicare una duplice declinazione della nozione di *caso*. Identificando il Reale come *tyche*, Lacan afferma che esso "è al di là dell'αὐτόματον, del ritorno, del ritornare, dell'insistenza dei segni a cui ci vediamo comandati dal principio di piacere" (Lacan 1973 [1964]: 52). In Aristotele la distinzione è motivata dal carattere non intelligente o inanimato di quanto avviene nell'*automaton* (per esempio una pietra che cade colpendo accidentalmente qualcuno), contrapposto al coinvolgimento di attori capaci di deliberazione nella *tyche* (per es. l'incontro fortuito di un creditore con il proprio debitore). Lacan trascura questo aspetto e mette invece in risalto la dimensione necessitata e coattiva dell'*automaton*⁶, contrapposta al carattere aleatorio e fatale della *ty-*

⁵ Come notano Antonio Di Ciaccia e Massimo Recalcati, a partire dal *Seminario VII* "non c'è un'omologia tra l'al di là del principio di piacere e l'ordine significante, quanto piuttosto una discontinuità radicale" (Di Ciaccia, Recalcati 2000: 200). Ciò significa che il Simbolico risulta retto dal principio di piacere, mentre il Reale pare così situarsi al di là di esso. Il fatto che corpo, godimento e Reale sfuggano al principio di piacere può però essere letto in vari modi. Si vedano, a tal proposito, anche (Cosenza 2003: 28) e (Žižek 2008: 398).

⁶ Nell'*automaton* è facile riconoscere i tratti della coazione a ripetere e della pulsione di morte. Quando Lacan invita a cercare il Reale come *tyche* al di là della ripetizione dell'*automaton*, egli indica una polarità che non è necessariamente da leggere come una contrapposizione. Vale a dire che, se "il reale è ciò che giace sempre dietro l'*automaton*" (Lacan 1973 [1964]: 52-3), ciò non significa che esso escluda la ripetizione. Al contrario, il Reale può trovarsi dietro l'*automaton* e costituirne l'al di là proprio perché non gli è del tutto estraneo. Si può ad esempio immaginare l'incontro con il Reale come un cogliere l'aspetto "tychico" che si nasconde nella più trita ripetizione automatica. In questa prospettiva non

che. In quest'ultima il Reale si presenta come incontro fortuito e come trauma, cui il principio di piacere dovrà rispondere stabilendo un equilibrio omeostatico e soggettivante (prima del trauma, cioè, non vi è soggetto). La connessione della *tyche* con il corpo sta proprio nella natura del trauma, che si incide nella carne di quello che, per mezzo di questa stessa incisione, diviene un soggetto. Ma ciò che qui compare è un soggetto costitutivamente mancante, privato di quell'"oggetto privilegiato, sorto da qualche separazione primitiva, da qualche automutilazione indotta dall'avvicinarsi stesso rispetto al reale, il cui nome, nella nostra algebra, è oggetto *a*" (Lacan 1973 [1964]: 82).

Il Reale si presenta nella veste di un incontro fortuito capace di segnare una discontinuità rispetto alla ripetizione propria della pulsione di morte. Incidendo il corpo esso produce una "falla beante" (Lacan 2005 [1971-72]: 110) che non si può riempire tramite la soddisfazione del piacere ma che domanda un godimento, un aumento di tensione senza limite. Nel *Seminario XX* Lacan scrive: "Quanto al godimento – godimento del corpo dell'Altro –, esso resta una questione, perché la risposta che può costituire non è necessaria. Di più: non è nemmeno una risposta sufficiente, perché amore domanda amore. Non cessa di domandarlo. Lo domanda... *ancora*. *Ancora* è il nome proprio della faglia da dove nell'Altro parte la domanda d'amore" (Lacan 1975 [1972-73]: 5-6). Si noti però come in Lacan il godimento abbia una duplice declinazione: esso si presenta come godimento fallico, che ricade cioè nell'ordine simbolico, o alternativamente come godimento femminile (Di Ciaccia, Recalcati 2000: 110). Se nel primo caso l'"ancora" lascia intravedere l'avvio di una ripetizione, e dunque di un godimento coattivo e mortifero, nel secondo caso Lacan individua la posizione dei mistici, di coloro che si sottraggono al principio di piacere in nome di un godimento supplementare: "È chiaro che la testimonianza essenziale dei mistici consiste appunto nel dire che provano il godimento, ma che non ne sanno nulla" (Lacan 1975 [1972-

bisogna necessariamente identificare coazione a ripetere e pulsione di morte: è possibile cioè immaginare una ripetizione non tanto attiva quanto vitale (espressione cioè delle pulsioni di vita), che rimandi un inevitabile esito, come la principessa Sherazade rimandava la sua morte raccontando un'altra storia, ancora una volta (Procaccio 2016). La ripetizione mostra in questo caso il suo aspetto vitale e la sua spinta a costituire legami, a unificare, a "coprire tutte le pertinenze [...] vale a dire a toccare, radunare sotto un unico grande ombrello, meglio ancora convocare, chiamare a raccolta, far convergere, chiamare a sé con cura e gustare l'esperienza che ne deriva" (Vizzardelli 2014: 115).

73]: 72). Più che un “ancora”, in questo caso si assiste a un’estinzione dello stesso meccanismo ripetitivo per cui Lacan può parlare di un “godimento al di là del fallo” (Lacan 1975 [1972-73]: 70).

4. Conclusioni

L’ipotesi da cui eravamo partiti era quella di leggere l’impulso al mistico di Wittgenstein nei termini pulsionali propri della teoria psicoanalitica⁷ o, in altri termini, di vedere nell’insoddisfazione di fronte alle risposte fattuali offerte dalla scienza l’indice di una specifica pulsione a spingersi oltre il gioco della corrispondenza tra fatto e proposizione, unica forma di linguaggio sensato ammessa dal *Tractatus logico-philosophicus*. La lettura di *Al di là del principio di piacere* ha posto la dialettica tra pulsioni di morte e pulsioni di vita: se il principio di piacere conduce a un azzeramento della tensione nella scarica, ciò che veramente contraddice la regola cui secondo Freud è sottoposta la vita psichica non è *Thanatos*, bensì *Eros*, ovvero la pulsione a stringere legami e a deviare dalla traiettoria più breve che conduce alla soddisfazione propria del piacere. Il passo ulteriore è stato rintracciare nella

⁷ Nell’opera di Freud la dimensione mistica figura frequentemente come obiettivo polemico, rappresentando un ambito di credenze irrazionali, superstiziose e non fondate scientificamente rispetto al quale la psicoanalisi stessa sente la necessità di differenziarsi. In particolare, l’idea del mistico come sentimento oceanico, suggerita da Romain Rolland in una lettera di commento alla critica della religione svolta da Freud nel saggio *L’avvenire di un’illusione* (1927), viene discussa e criticata dal padre della psicoanalisi in *Il disagio della civiltà* (1930). Sebbene Freud affermi di reputarsi estraneo a un simile sentimento, la psicoanalisi non ha però cessato di confrontarsi con il tema del misticismo. Oltre alla già citata riflessione di Lacan, l’opera di W. Bion ha contribuito a illuminare il rapporto tra questi due ambiti: si veda a tal proposito il lavoro di Michael Eigen (1998). L’analogia tra mistica e psicoanalisi è riscontrata anche da Michel de Certeau: entrambe le pratiche, nella tensione tra parola e ineffabile (o tra parola e inconscio), pongono “una problematica dell’enunciazione [...] che sfugge alla logica degli enunciati” (de Certeau 1982, tr. it.: 8) e si presentano come paradossali “scienz[e] del parlare” (de Certeau 1987: 189). In un’altra prospettiva, i fenomeni tradizionalmente associati alla mistica sono stati più volte analizzati in termini psicopatologici: sulla relazione tra esperienza mistica e fenomeni psicotici si veda ad esempio il recente lavoro di Ricardo Torri de Araújo (2015). Accogliendo l’indicazione di un *referee* anonimo, segnaliamo che un’articolata riflessione su queste tematiche si ritrova anche nell’opera di Elvio Fachinelli, e in particolare nel saggio *La mente estatica* (1989).

lettura lacaniana di Freud l'al di là del principio di piacere come godimento, vale a dire come apertura di una falla non colmabile nel corpo inciso dall'incontro con il Reale, inteso come caso fortuito e traumatico.

Alla luce di queste incursioni psicoanalitiche, come può arricchirsi la comprensione del *Trieb* al mistico? In primo luogo, il sentimento mistico può essere assimilato alle pulsioni di vita a motivo della sua irriducibilità al principio di piacere. L'insoddisfazione nei confronti delle risposte scientifiche non è dovuta infatti a una contingente insufficienza delle conoscenze in nostro possesso, né potrà essere placata da uno sviluppo sperimentale delle nostre cognizioni. Quella del mistico è una protesta permanente nei confronti della fattualità, una messa in mora dello stesso meccanismo per cui una proposizione si risolve nel fatto che raffigura. Pertanto il suo deviare dalla soddisfazione, contravvenendo al principio di piacere, rappresenta un impulso inestinguibile. Si pone però il problema di una duplice lettura dell'insoddisfazione, dovuta al dualismo tra godimento fallico e godimento femminile (mistico), in parte riconducibile alla strutturale ambiguità del binomio pulsioni di vita/pulsioni di morte⁸. L'alternativa, una volta che non si sia trovata risposta, è domandare ancora o, più semplicemente, smettere di domandare. In Wittgenstein infatti il mistico coincide con una "rinuncia al desiderio che ci spinge a cercare", ovvero con un "esser contenti" che "vuol dire aver messo un termine al sentimento d'insoddisfazione" (Soulez 2016: 198). Il mistico, puntualizza Wittgenstein, proviene dall'insoddisfazione ma non si risolve in essa; piuttosto, costituisce una dissoluzione della domanda, "e appunto questa è la risposta"⁹.

In secondo luogo, la pulsione al mistico coincide con un movimento che, lungi dall'acquietarsi nell'aderenza del linguaggio al mondo, raccoglie la totalità dei fatti in unità. Come le pulsioni di vita sono pulsioni al legame, aggreganti, paragonabili all'immagine mitica del ri-congiungimento dei sessi nell'androgino, così l'impulso mistico tende

⁸ Si tenga presente, come sottolinea S. Benvenuto (2013: 59), che pulsioni di vita e pulsioni di morte si fronteggiano in una "falsa opposizione", sono cioè due aspetti del medesimo al di là del principio di piacere. In questo sta la sostanziale solidarietà di Eros e Thanatos.

⁹ La strategia wittgensteiniana che consiste nel porre come termine della filosofia la dissoluzione stessa dei problemi filosofici viene individuata da J.-A. Miller (2004-2005) in contrapposizione alla strategia di Lacan, per il quale il problema dell'esistenza, sebbene insolubile, non può non esser posto.

a una visione globale del mondo, in cui collassano tutti i dualismi: “Il sentimento del mondo come totalità delimitata è il sentimento mistico” (Wittgenstein 1922: 6.45). In una simile visione unitaria cade la distinzione tra soggetto e oggetto, tra lo e mondo; quest’ultimo termine, d’altra parte, contiene in maniera potremmo dire analitica l’idea di totalità compiuta (Virno, 2015).

Infatti, e veniamo al terzo punto, “Il mondo è tutto ciò che accade [Die Welt ist alles, was der Fall ist]”, nulla escluso. Tenendo a mente l’idea lacaniana di Reale come *tyche*, incontro fortuito, si potrebbe tradurre (in senso letterale, quindi stupido e saggio al tempo stesso) questa proposizione: “Il mondo è tutto ciò che è il caso”. Ne risulta che il contenuto “mistico” del *Tractatus* non va cercato alla fine dell’opera, magari nell’invito al silenzio della proposizione 7; piuttosto, il mistico è vedere il mondo, la totalità dei fatti, come un incontro fortuito e decisivo, traumatico e al contempo fonte dell’unico godimento possibile, quello che non trova soddisfazione in nessun fatto particolare.

Ciò che lega Wittgenstein, Freud e Lacan appare qui nei termini di un’insoddisfazione strutturalmente connessa alle risposte fornite dalla scienza. La strategia di Wittgenstein consiste nel mostrare come il sentimento mistico, correttamente inteso, riesca a mettere a riposo lo stesso gioco della domanda e della risposta, di cui la scienza è intessuta. Una volta che si sia data risposta a tutte le domande scientifiche, il nostro problema non è ancora stato toccato; così però non rimangono più domande e questa è appunto la risposta: l’interruzione dell’interrogazione, l’abbandono del terreno linguistico in cui a una proposizione corrisponde un fatto. Con Freud, potremmo indicare in questo movimento di abbandono l’al di là del principio di piacere: si tenga presente però che l’insoddisfazione derivante dalle risposte della scienza all’enigma delle pulsioni di vita conduce, per quanto in via ipotetica, a una risposta dal sapore mitologico (la tensione all’unità originaria dell’androgino). Ma, appunto, qui si tratta di nuovo di *mito*, vale a dire di parole, discorsi, spiegazioni ipotetiche: il passo più coerente con il *Trieb* al mistico è piuttosto quello che si risolve in un arresto (la rinuncia di Freud a proseguire sulla via indicata dall’ipotesi dell’unità originaria). La riflessione di Lacan, infine, porta alla luce l’aspetto modale della pulsione in questione: individuando nel godimento posto al di là del principio di piacere il luogo proprio dell’incontro con il Reale, la lettura lacaniana consente di negare il carattere possibile di ciò che accade. Il Reale, come il mondo del *Tractatus*, è così

non-possibile, nel duplice senso di impossibile (da raffigurare, da simbolizzare, da pensare) e di necessario (non sottoposto alla biforcazione di vero e falso). Non vero (né falso), il mondo è appunto reale: è questo ciò che nella pulsione mistica giunge ad essere *sentito*.

Bibliografia

- Aristotele, *Metafisica*, a cura di C.A. Viano, Torino, Utet, 2005.
- Benvenuto, S., *Dialettica della prevaricazione. Una lettura di Al di là del principio di piacere di S. Freud*, in *Confini dell'interpretazione. Freud, Fejerabend, Foucault*, Milano, Ipoc, 2013, pp. 57-80.
- Chaumon, F., *Lacan. La legge, il soggetto e il godimento* (2004), Pisa, ETS 2014.
- Cimatti, F., *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Macerata, Quodlibet, 2015.
- Cosenza, D., *Jacques Lacan e il problema della tecnica in psicoanalisi*, Roma, Astrolabio, 2003.
- de Certeau, M., *Fabula mistica. XVI-XVII secolo* (1982), Milano, Jaca, 2008.
- de Certeau, M., *Mistica e psicoanalisi* (1987), in *Sulla mistica*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 189-93.
- Di Ciaccia, A., Recalcati, M., *Jacques Lacan*, Milano, Bruno Mondadori, 2000.
- Eigen, M., *Mistica e psicoanalisi* (1998), Roma, Astrolabio, 2000.
- Fachinelli, E., *La mente estatica*, Milano, Adelphi, 1989.
- Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), in *Opere*, vol. 8, Torino, Bollati Boringhieri, 1976, pp. 13-35.
- Freud, S., *Al di là del principio di piacere* (1920), Torino, Bollati Boringhieri, 2000.
- Freud, S., *L'avvenire d'una illusione* (1927), Torino, Bollati Boringhieri, 1980, pp. 431-85.
- Freud, S., *Il disagio della civiltà* (1930), in *Opere complete*, vol. X, Torino, Bollati Boringhieri, 1971.
- Heidegger, M., *Essere e tempo* (1927), a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 2005.
- Kant, I., *Critica del giudizio* (1790), Bari, Laterza, 2010.
- Lacan, J., *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1973), Torino, Einaudi, 2003.
- Lacan, J., *Il seminario. Libro XX. Ancora* (1975), Torino, Einaudi, 2011.
- Lacan, J., *Il mio insegnamento e lo parlo ai muri* (2005), Roma, Astrolabio, 2014.

- Laplanche, J., Pontalis, J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi* (1967), Roma-Bari, Laterza, 2008.
- Miller, J.-A., *Pezzi staccati. Introduzione al Seminario XXIII. "Il sinthomo"* (2004-2005), Roma, Astrolabio, 2006.
- Procaccio, W., *Introduzione*, in AA.VV., *Oblio*, Napoli, Cronopio, 2016, pp. 7-14.
- Soleri, S., *Note al Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein*, Napoli, Bibliopolis, 2003.
- Soulez, A., *Détrôner l'Être. Wittgenstein antiphilosophe? (en réponse à Alain Badiou)*, Paris, Lambert-Lucas, 2016.
- Torri de Araújo, R., *Oltre il confine. Esperienza mistica e psicoanalisi* (2015), Bologna, EDB, 2017.
- Virno, P., *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Macerata, Quodlibet, 2015.
- Vizzardelli, S., *Io mi lascio cadere. Estetica e psicoanalisi*, Macerata, Quodlibet, 2014.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916* (1922), Torino, Einaudi, 1995.
- Wittgenstein, L., *Quaderni 1914-1916* (1961), in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi, 1995.
- Wittgenstein, L., *Conferenza sull'etica* (1965), in *Lezioni e conversazioni su etica, estetica, psicologia e credenza religiosa*, Milano, Adelphi, 1992, pp. 5-18.
- Žižek, S., *In difesa delle cause perse* (2008), Milano, Ponte alle Grazie, 2009.