

# **Intendere l'altro**

Ermeneutica del dialogo filosofico

di Giorgio Giacometti

Udine, febbraio 2007

## Indice

Quale intesa tra consulente e consultante?.....	3
L'esercizio maieutico, come tale, non implica alcuna comprensione.....	3
L'ipotesi fenomenologica di un mondo comune oggettivo.....	4
La necessità di una "verifica" ermeneutica.....	4
"Il cliente ha sempre ragione"?.....	5
La questione dell'empatia.....	7
Un'opacità irriducibile che richiede un farmaco socratico.....	7

## Quale intesa tra consulente e consultante?

I confini dell'anima vai e non li trovi, anche a percorrere tutte le strade: tanto profondo è il suo *lògos*

ERACLITO

Un requisito ineludibile di una relazione di consulenza filosofica, in quanto relazione dialogica<sup>1</sup>, appare quello della reciproca *intesa*.

Ma come deve essere concepita questa *intesa*? Si tratta di un'intesa reale, possibile o, magari, illusoria? Si tratta di un'intesa sul piano della comprensione razionale o del sentimento (*empatia*)? L'intesa è completa o parziale?

L'esercizio necessario a produrre un'intesa sembrerebbe un esercizio di ordine *ermeneutico* nella misura in cui si pensa che per comprendere l'altro si tratti di *interpretarne* le parole, i gesti, gli atti.

D'altra parte si potrebbe ritenere anche di poter *intendere* in modo *immediato* ciò che mediante questi vari "segni" l'altro intenda, attraverso, ad esempio, forme di intuizione, di "intellezione" o, come spesso oggi si dice o si pretende, coinvolgendo la sfera "emotiva", di "empatia".

Si potrebbe, infine, ritenere che, indipendentemente dalla comprensione *soggettiva* del punto di vista dell'altro, sia possibile, mediante un esercizio *maieutico*, far nascere in lui, criticamente, una comprensione di qualche tipo della *verità* che, in tutto questo, è in questione.

Si tratta, quindi, di interrogarsi su virtù e limiti di ogni possibile "metodo" di comprensione di parole, gesti e atti dei soggetti in quanto sono in relazione.

## L'esercizio maieutico, come tale, non implica alcuna comprensione

In realtà si potrebbe concepire una relazione di consulenza come tutta segnata da *equivoci* reciproci e, nondimeno, *efficace*.

Se l'efficacia si misura sul risultato e si considera *riuscita* l'attività di consulenza che, ad esempio, viene giudicata tale dal consultante (quale che ne sia la ragione), tale esito non sembra presupporre, di per sé, che si sia avuta un'*intesa* di qualche tipo tra consulente e consultante.

In particolare, se il consulente, *maieuticamente*, deve aiutare il consultante a partorire qualcosa che egli abbia già generato, ossia a trasformare una verità *in lui* in una verità *per lui*, in via di principio il filosofo consulente, non solo potrebbe, prima, *sapere di non sapere* ciò che l'altro intende, ma, dopo, anche *comprendere di non averlo compreso*.

Anche se nessun autore arriva a concepire che la consulenza filosofica possa avere *sensu* al di fuori di un lavoro di *comprensione di sé* da parte del *consultante*, proprio l'attenzione alla crescita dell'*autonomia* del consultante porta alcuni autori, come Raabe, ad ammettere la possibilità che "con l'assistenza del consulente, il cliente pervenga a nuove comprensioni oppure faccia esperienza di un'intuizione originale che rimarrà *al di là della comprensione del consulente*"<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Sul fatto che il *dialogo* costituisca il fulcro intrascendibile della relazione di consulenza rimando al mio Giorgio Giacometti, *Consulenza filosofica come professione. Aporetica di un'attività complessa*, in "Phronesis", n. 7, 2006, p. 94.

<sup>2</sup> Peter B. Raabe, *Teoria e pratica della consulenza filosofica. Idee fondamentali, metodi e casi di studio*, tr. it. Milano, Apogeo, 2006, p. 234.

## L'ipotesi fenomenologica di un mondo comune oggettivo

Formuliamo, tuttavia, l'ipotesi, che molti autori sembrano dare per ovvia, che sia necessaria un'intesa di qualche genere. Ammesso che sia necessaria, l'intesa è anche *possibile*?

Partiamo dall'ipotesi più semplice, ossia che si tratti di un'intesa puramente intellettuale, ad esempio l'accordo nella comprensione di un termine.

Quando il consultante parla, ad esempio, di qualcosa di "ingiusto" che avrebbe subito, che cosa assicura che il consulente intenda ciò che l'altro vuole dire? Che cosa assicura che consulente e consultante intendano nello stesso modo l'*idea* di giustizia ovvero ne condividano il *concetto*?

Si tratta, a ben vedere, dell'antica obiezione di Gorgia all'intelligibilità di ogni possibile discorso.

Se, poi, il consultante parla, ad esempio, della propria "rabbia" che cosa assicura che il consulente intenda ciò che l'altro intende?

Si tratta, in questo caso, della questione, su cui ha lavorato Wittgenstein, della semantica del *linguaggio privato*, ossia del linguaggio adoperato per esprimere stati d'animo, emozioni ecc.

In prima istanza sembra che nulla assicuri alcunché.

Tuttavia, in una prospettiva *platonica*, magari rinverdata in senso *fenomenologico*, si potrebbe argomentare che una qualche intesa di questo genere, concernente le *essenze*, debba essere *presupposta*, almeno come *possibile*, pena la caduta nell'insignificanza e nell'arbitrarietà di ogni genere di *comunicazione* tra parlanti.

Laura Boella suggerisce, per così dire, una spia del verificarsi di un'intesa tra due persone: "I nostri personali vissuti ora non si rivelano più nel loro esclusivo carattere privato, ma appaiono come pezzi di mondo e rimandano al legame intersoggettivo che fonda l'*universo comune di esperienza*"<sup>3</sup>.

## La necessità di una "verifica" ermeneutica

L'esistenza di un "mondo delle idee" o di un "mondo comune oggettivo", a cui, anche implicitamente, facciamo riferimento nel parlare, pena l'insensatezza del nostro dire, non assicura comunque che *questa determinata affermazione che faccio* non sia per caso equivoca.

Sotto questo profilo l'ipotesi *platonico-fenomenologica* di fondo, ossia che un'*intesa comunicativa* tra soggetti (la *Verständigung* di cui parla, ad esempio, Ludwig Binswanger<sup>4</sup>) sia comunque *possibile*, va, di volta in volta, verificata *ermeneuticamente*.

Se l'ipotesi che formulo relativa al senso di ciò che l'altro va dicendo regge alla prova della prosecuzione del nostro dialogo (secondo le regole di un vero e proprio *circolo ermeneutico*), devo supporre, fino a prova contraria, che tale ipotesi *continui* ad essere valida.

Nel dialogo *reale* tale fusione di orizzonti (*Horizontverschmelzung*)<sup>5</sup> non opera soltanto tra il mio orizzonte mentale di senso e quello del *testo* che l'altro, parlando, produce, ma anche, inversamente, tra l'orizzonte di senso, per l'altro, del *testo* della mia risposta e il suo orizzonte mentale.

Il continuo *feedback* che reciprocamente, dialogando, ci diamo ci corrobora nella *fede* della comprensione reciproca.

Si tratta della fede che bisogna reciprocamente prestarsi, così come bisogna prestarne a un testo scritto<sup>6</sup>, nel momento in cui ci si dispone a cercare di comprenderlo.

3 Laura Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Milano, Raffaello Cortina, 2006, p. 77.

4 Cfr. la mia nota di traduzione al libro Ludwig Binswanger, *Delirio. Antipoanalisi e fenomenologia*, Venezia, Marsilio, 1990, p. xxix.

5 Cfr. Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo* (1960), tr. it., Milano, Bompiani, 1983, pp. 356-57. Sulla possibile "applicazione" al dialogo *orale* dell'ermeneutica gadameriana, apparentemente sorta dall'esigenza di mettersi in relazione con la tradizione *scritta*, cfr. Maria Luisa Martini, *Orizzonte e linguaggio. I confini dell'esperienza del mondo nel pensiero di Hans-Georg Gadamer*, Milano, Mursia, 2006, spec. i § 4.2 e 4.4. Sui limiti dell'approccio dell'ermeneutica contemporanea, soprattutto nella versione gadameriana, proprio alla tradizione filosofica *scritta*, cfr. la prima parte del mio elaborato *Meditare Platone*, incluso nel presente plico.

6 Per una giustificazione *sui generis* del principio di *autorità*, nella cornice dell'uso di testi in consulenza, cfr. ancora il mio

“È la *ragione stessa*”, ci ricorda Agostino “che parla attraverso la bocca del Profeta quando dice: 'Se non credete, non capirete'. Egli distingue le due cose [fede e ragione], consigliandoci di *cominciare col credere*, al fine di poter comprendere quello che crederemo”<sup>7</sup>. Naturalmente, come lo stesso Agostino suggerisce nel prosieguo nel passo, la fede va corroborata dall'assenso che può derivare solo dalla *ragione*.

Così, nel dialogo filosofico con l'altro, la fiducia nel *sensu* di quello che egli dice si coniuga all'interrogazione incessante dell'intelligenza per ottenerne maieuticamente i chiarimenti del caso.

Durante lo scambio dialogico, finché non ci si accorge di essere caduti in un *qui pro quo*, tutto, dunque, “fila liscio” e l'intesa comunicativa, lungi dal dover essere ricercata, appare invece, semplicemente, presupposta.

Nulla, però, la garantisce.

Ad ogni passo si può scoprire di avere *frainteso*.

### “Il cliente ha sempre ragione”?

Un fecondo paradosso scaturisce da questa persistente opacità dell'altro.

Se non sono mai certo di intenderlo quando parla, non posso mai neppure né negare, né confutare con certezza quello che dice.

A ben vedere, ogni *critica*, anche benefica, sarebbe sempre *sub iudice*<sup>8</sup>.

La cosa può anche essere radicalizzata come segue.

Consideriamo la posizione di un (consulente) musulmano che, ascoltando un (consultante) cristiano, consideri inconcepibile che Dio possa avere avuto un Figlio che sia Lui stesso Dio, pur essendo uomo. Il musulmano “filosofo” sarà portato a negare o, perfino, a confutare con argomenti razionali (appellandosi, per esempio, al principio di non contraddizione) questo contenuto della fede cristiana.

Ma a ben vedere che cosa egli può soltanto negare? Che Dio possa avere avuto un Figlio ecc. sulla base della *sua* concezione di Dio, di uomo ecc., non di quella cristiana! Egli, in ultima analisi, potrà negare soltanto la *sua* rappresentazione della concezione dell'altro, che, certamente, essendo fondata su altri presupposti, egli non avrà mai potuto cogliere *in radice*. Del resto se il musulmano riuscisse perfettamente a *intendere* ciò che il cristiano intende quando crede a ciò che crede non si vede perché egli stesso non potrebbe *condividerlo*.

Si può, classicamente, conoscere fino in fondo qualcosa, infatti, solo *essendo* quella tale cosa<sup>9</sup> (in questo esempio: un cristiano).

Si tratta, però, di un ideale-limite del dialogo a cui è possibile solo, empiricamente, un'*infinita*

---

elaborato *Meditare Platone*, § *Profilo e giustificazione dell'ermeneutica platonica*.

<sup>7</sup> Agostino, *Lettera* 120, 2-3.

<sup>8</sup> Pur partendo da un punto di vista diverso, non logico-ermeneutico, anche l'ultimo Lahav perviene a dubitare della fecondità dell'approccio *critico* nelle pratiche filosofiche. Cfr. Ran Lahav, *Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica*, in “Phronesis”, n. 6, 2006, 2006, p. 24.

<sup>9</sup> Si tratta dell'estrema conseguenza del principio antichissimo secondo cui il *simile si conosce per mezzo del simile*. Cfr. il celebre passo di Plotino, richiamato anche da Goethe: “E' necessario che l'occhio si faccia *eguale e simile* all'oggetto per accostarsi e contemplarlo. L'occhio non vedrebbe mai il sole (*ἡλιον*) se non fosse già simile al sole (*ἡλιοειδης*), né l'anima vedrebbe il bello se non fosse bella” (*Enneadi*, I, 6, 9, 25). Lo stesso Plotino trae coerentemente questa conseguenza: “La parte conoscente, quanto più conosce *diventa una cosa sola con l'oggetto conosciuto*” (*Enneadi*, III, 8, 6, 15). L'argomentazione fondamentale è la seguente: “Poiché la contemplazione procede dalla natura all'anima e dall'anima all'intelligenza e diviene sempre più affine (*οικιοτερον*) e unita al contemplante, poiché nell'anima virtuosa (*σπουδαια* = seria, studiosa) l'oggetto conosciuto diventa identico al soggetto (*υποκειμενον*) in quanto essa aspira all'intelligenza, è evidente che nell'intelligenza soggetto e oggetto sono il medesimo, non per affinità (*οικειωσις*), come nelle anime migliori, ma per essenza (*ουσια*), in quanto (= come diceva Parmenide) 'essere e pensare (= intendere, *voevn*) sono il medesimo'. Il soggetto non differisce dall'oggetto altrimenti dovrà esserci a sua volta qualcos'altro, in cui l'uno non differisca dall'altro” (*Enneadi*, III, 8, 8, 1). Lo stesso Plotino ricorda che si tratta di una teoria condivisa da tutta la tradizione filosofica: “Fu detto giustamente: 'pensare (*voevn*) ed essere sono il medesimo' (Parmenide), 'la scienza delle cose immateriali è identica al suo oggetto' (Aristotele), e 'investigai me stesso' (Eraclito)” (*Enneadi*, V, 9, 5, 25). Si tratta dell'ideale utopico di una relazione di dialogo in cui ciascuno dei due interlocutori si *immedesimasse* totalmente nell'altro.

*approssimazione*, data la persistente *opacità* dei vissuti dell'altro.

Per chiarire meglio questo punto di vista si può senz'altro “applicare” al dialogo orale quanto si può ricavare dall'ermeneutica classica (platonica) per quanto riguarda l'interpretazione delle scritture<sup>10</sup>.

In questa prospettiva non si tratta, nel dialogo con il proprio consultante, di fissare il *sensu* del suo discorso e poi di domandarsi se sia *vero*, ma, al contrario, di stabilire le *condizioni di verità* affinché il suo discorso abbia un *sensu* intelligibile e accettabile per entrambi gli interlocutori.

Presupposto epistemologico di questo approccio è che non posso intendere ciò che un altro intende come vero se non intendendolo a mia volta come (almeno potenzialmente) vero, o non intenderei *effettivamente* ciò che l'altro intende. Inversamente confutare qualcuno non significa dimostrare che costui dice una “cosa falsa”, ma, propriamente, che costui, mentre *crede* di dire qualcosa, in effetti, contraddicendosi implicitamente, non sta dicendo propriamente *niente*, niente che abbia senso.

Questo approccio epistemologico è esposto come segue nel *Sofista* di Platone: “*Opinare e dire i non entì*; questo è, credo, il *falso* che si genera nel pensiero e quindi anche nei discorsi”<sup>11</sup>.

Insomma: non si può dire altro che il vero, perché dire il falso è non dire niente. Come potrei quindi intendere quello che dice chi non dicesse niente? Come posso “comprendere” chi si ostinasse ad affermare che, per lui, ad esempio, esistono “cerchi quadrati”?

Non posso intendere che cosa costui intenda, a meno di non interpretare l'espressione “esistono cerchi quadrati” in modo da renderla *semanticamente vera* (per esempio assegnando al termine “quadrato” un significato diverso dal solito, p.e. “ben fatti”).

Se si pensa a fondo questo criterio platonico, in cui condizioni di verità e condizioni di significanza coincidono, si scopre come sia propriamente impossibile *comprendere* la tesi di un altro senza *condividerla*. Infatti l'altro potrebbe sempre lamentare che se non condivido la sua tesi è perché non l'ho propriamente compresa: altrimenti avrei compreso anche tutte le ragioni che, secondo lui, la rendono vera.

Questo argomento si può chiarire anche considerando che il discorso fatto da qualcuno presuppone sempre quello che gli stoici chiamavano “assenso”, il quale può essere reso con la formula conclusiva: “e questo che ho detto è vero”. Ora all'interprete che pretendesse di comprendere il discorso di un altro, senza condividerlo, si potrebbe chiedere se comprende anche il “sensu” di questa formula conclusiva sempre implicita nel discorso dell'altro. Ma se l'interprete davvero intendesse *come* sia possibile che quello che l'altro ha detto *sia vero*, allora ciò lo porterebbe necessariamente a *condividere il sensu* del suo discorso. Finché, viceversa, egli pensa che il discorso dell'altro sia falso, non può propriamente intendere che cosa significhi il fatto che per l'altro esso sia vero. Come si vede, la mancata condivisione importa una mancata (o, almeno, parziale) comprensione.

Queste considerazioni possono consentirci di intendere (e di condividere?) la prospettiva di Luigi Vero Tarca, quando afferma, provocatoriamente, che “tutti i discorsi sono assolutamente veri”<sup>12</sup>, suggerendo di assumere questa ipotesi quando ci si mette all'ascolto dell'altro all'interno di percorsi di pratica filosofica.

In effetti si tratta di un'eco di un analogo punto di vista di Spinoza, citato da Luciana Regina: “E da qui nasce la maggior parte delle controversie, cioè dal fatto che gli uomini non esprimono correttamente il loro pensiero, o dal fatto che essi *interpretano male il pensiero altrui*. Giacché nel momento in cui si contraddicono maggiormente, *in realtà pensano o le medesime cose o cose diverse*; sicché ciò che in altri credono essere errore e assurdit , in realtà non lo  ”<sup>13</sup>

Poich  il lavoro di comprensione   inesauribile, la critica, che potrebbe scattare solo quando fosse chiara la prospettiva dell'altro (con le sue eventuali contraddizioni interne), pu  tranquillamente essere rinviata *sine die*, assumendo, per un funzionale principio di *auctoritas*, che il proprio consultante, se non

10 Cfr. ancora il mio elaborato *Meditare Platone*, in particolare il § *Profilo e giustificazione dell'ermeneutica platonica*.

11 Platone, *Sofista*, 260c.

12 Luigi Vero Tarca arriva a dire - a partire da una contestazione, di matrice severiniana, della legittimit  della negazione - che, in un certo senso, «tutti i discorsi sono assolutamente veri». Cfr. Romano M dera, Luigi Vero Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2003, p. 175.

13 Spinoza *Ethica*, II, pr. XLVII, citato in Luciana Regina, *Consulenza filosofica: un fare che   pensare*, Milano, Unicopli, 2006, p. 104.

altro dal *suo* punto di vista, non possa non avere sempre *ragione*.

Tale assunzione, tuttavia, nella pratica empirica, costellata di equivoci, opacità e apparenti contraddizioni, può costituire solo un *criterio-guida*, che, di per sé, non porta affatto a garantire che un'intesa effettiva tra i due interlocutori si produca.

## La questione dell'empatia

Possiamo passare, ora, a un ultimo aspetto del problema dell'intesa tra consulente e consultante.

Si tratta di un'intesa puramente intellettuale o tale da coinvolgere anche il *sentire*, l'emozione ecc.?

Possiamo, forse, disambiguare alcune altre nozioni che spesso ricorrono in letteratura per caratterizzare la condizioni di possibilità di un dialogo cosiddetto *autentico*: in primo luogo la nozione di *empatia*.

Se l'altro mi parla della sua rabbia, della sua tristezza o della delusione che prova per qualcosa, che cosa mi assicura di intenderlo? A ben vedere la questione della comprensione del *linguaggio privato* dell'altro, nel senso di Wittgenstein, non appare sostanzialmente diversa dal più generale problema della comprensione del discorso dell'altro.

Anche in questo caso non possiamo che presupporre, se vogliamo intrattenere un vero dialogo, la possibilità di *condividere* la stesse emozioni, nello stesso senso in cui si possono condividere le stesse idee<sup>14</sup>. Questa possibilità va sotto il nome di *empatia* (*Einfihlung*).

Sotto un profilo fenomenologico si può ben *presupporre* un'empatia<sup>15</sup> per le stesse ragioni per cui si presuppone (la possibilità di) un mondo comune oggettivo o (di) una comune appercezione di essenze. Nella misura in cui leggiamo l'*esperienza* (*Erfahrung*) di ciascuno come costituita di *vissuti* (*Erlebnisse*), come ci hanno insegnato a fare prima Dilthey e poi Husserl, possiamo *immaginare* di intendere questi vissuti, a partire da ciò che li *esprime*, mediante un atto di empatia, nel senso concepito originariamente nel campo delle scienze storiche (matrice anche dei successivi sviluppi ermeneutici).

Il problema, tuttavia, resta sempre lo stesso. Niente assicura che l'*interpretazione* che noi diamo dell'*espressione* (non solo verbale, ma anche corporea, artistica, operativa ecc.) dell'altro (non importa se connotata emotivamente o razionalmente) *corrisponda* realmente al *vissuto* dell'altro.

Ecco il fondamento della critica che spesso viene mossa all'empatia<sup>16</sup>

Certamente, si potrebbe anche mettere in discussione che abbia senso porsi la questione della *corrispondenza* tra vissuti, questione che, in qualche modo, li reificherebbe o entificherebbe. Si potrebbe, ad esempio, semplicemente sostenere che l'*impressione* di intendere emotivamente il vissuto dell'altro, a partire dalle sue *espressioni*, *coincida* con questa stessa intesa emotiva..

Tuttavia, questa prospettiva non sembra sufficiente a rendere conto dell'*errore* nella comprensione dell'altro (di ciò che l'altro intendeva o esprimeva), ossia dell'*equivoco*, di cui pure si fa spesso esperienza.

## Un'opacità irriducibile che richiede un farmaco socratico

Alla luce di queste considerazioni sembra che si debba, in ultima analisi, fare ricorso alla nozione di *circolo ermeneutico spezzato* o *aperto*; aperto, cioè, alla possibilità di *non sigillare il cerchio* di un comune

<sup>14</sup> Per una discussione della concezione secondo cui le emozioni (o passioni) non siano altro che “giudizi impliciti” cfr. il mio elaborato *Uno, nessuno, centomila*, incluso nel presente plico, in cui prendo in esame la tesi di Martha Nussbaum al riguardo. In questa sede è sufficiente presupporre quello che, del resto, la maggior parte dei consulenti filosofici sembra dare per acquisito, ossia che la “visione del mondo” di una persona si nutre anche di credenze “implicite”, espresse da emozioni, comportamenti, speranze, desideri ecc. Cfr. Ran Lahav, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, tr. it. Milano, Apogeo, 2004, p. 137.

<sup>15</sup> Si tratta della tesi centrale del libro di Laura Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, cit.

<sup>16</sup> Cfr. Walter Benjamin, *Il dramma barocco tedesco* (1928), tr. it. Einaudi, Torino 1971, p. 34. Cfr. anche *Tesi VII*, ora in *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1977, pp. 30-31. Cfr. anche Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 285.

orizzonte di senso; sempre che tale *comunione* sia alcunché di desiderabile o di necessario. In questo senso l'intesa comunicativa tra consulente e consultante risulta sempre *parziale*, nel senso di precaria, non sicura di sé, soggetta ad essere sempre di nuovo messa in questione.

A chi domanda<sup>17</sup> se la consulenza filosofica, per la sua mancanza di un “metodo rigoroso”, non sia una pratica, costellata di profezie che si autoavverano, incapace di fare esperienza a partire dai propri *errori*, si può replicare rilevando che l'esperienza dell'*equivoco*, altrettanto misteriosa di quella della comprensione, potrebbe essere uno dei molti modi in cui il filosofo prende coscienza del proprio *limite* e si costringe, di volta in volta, a reimpostare il proprio lavoro.

In senso più generale, la consapevolezza di questo limite costitutivo può suggerire, una volta di più, di impostare una lettura *maieutica*, piuttosto che empatica, del discorso dell'altro, quale quella che, nel campo della psicoanalisi, è stata perseguita da Lacan<sup>18</sup>; il quale, non a caso, ha dichiarato esplicitamente di ispirarsi a Socrate<sup>19</sup>.

Si tratterebbe, da *filosofi*, di interrogarsi sulla tenuta *logica* e sulla valenza *simbolica* del *discorso* che l'altro pronuncia, indipendentemente dalla “coscienza soggettiva” che, *sia noi che lui*, ne potremmo avere.

In che cosa, in fondo, è consistita la maieutica di Socrate? In un esame condiviso del *discorso* dell'interlocutore di turno; non del *sentire* di questo stesso interlocutore che, anzi, spesso recalcitrava a riconoscersi nel ritratto aporetico che Socrate finiva per tracciarne.

Si pensi, per fare un solo esempio, alla *sorpresa* di Agatone, nel *Simposio*, quando scopre che quello che Socrate lo ha costretto ad ammettere contraddice quanto *lui stesso* in un primo tempo aveva sostenuto, cioè aveva “creduto di credere”:

“Temo proprio - disse Agatone - di aver parlato senza sapere quel che dicevo”. “Però il tuo discorso era molto elegante, Agatone”. [...] “Socrate - disse Agatone -, io non sono in grado di contraddirti: ammetto quel che tu dici”. “No, carissimo Agatone - disse Socrate -, non me, ma *la verità tu non puoi contraddire*: Socrate, lui sì che è facile contraddirlo”<sup>20</sup>.

---

17 Un intervento di Igor Peres, in occasione dell'incontro della sezione *Triveneto* di *Pronesis* del 19 marzo 2006, conteneva proprio questa importante domanda.

18 Sotto questo profilo sembrano leciti dubbi sul metodo fenomenologico della psichiatria di Binswanger, il quale si dimostra capace di restituirci complesse descrizioni del mondo interiore dei propri pazienti (cfr. *Delirio. Antropoanalisi e fenomenologia*, cit. e *Il caso Suzanne Urban. Storia di una schizofrenia*, tr. it. Venezia, Marsilio, 1994), senza dirci una parola circa le modalità con le quali egli sarebbe riuscito, misticamente, ad accedervi.

19 Cfr. Jacques Lacan, *Scritti* (1966), tr. it. Torino, Einaudi, 1974, p. 286: “Questo riferimento a Hegel non significa che non abbiamo nulla da imparare dell'elasticità della *maieutica di Socrate*, o dal procedimento affascinante della tecnica con cui *Platone* ce la presenta - non foss'altro che per sperimentare in Socrate e nel suo desiderio l'enigma intatto dello psicoanalista, e per situare in rapporto alla scopia platonica il nostro rapporto con la verità: in questo caso, in modo tale che rispetti la distanza tra la reminiscenza che *Platone* è portato a supporre in ogni avvenimento dell'idea, e l'esaurimento dell'essere che si consuma nella ripetizione di Kierkegaard”. Si noti che nel prosieguo di questo passo l'unica differenza, che Lacan riconosce, tra l'interlocutore di Socrate e il proprio paziente è di carattere *storico* e riguarda la condizione del soggetto moderno, *non* la pratica, in quanto tale, con cui lo si interroga.

20 *Platone, Simposio*, 201c-d.