



L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

l'inconscio

filosofico

Lucilla Albano
Felice Cimatti
Pio Colonnello
Claudio D'Aurizio
Giulia Guadagni
Romano Luperini
Francesco Napolitano
Fabrizio Palombi
Élisabeth Roudinesco
Francesco Saverio Trincia
Carlo Serra

UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

Rivista del "Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi" dell'Università della Calabria

N. 1 - L'inconscio filosofico

Giugno 2016

Direttori

Felice Cimatti

Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico

Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Bruno Moroncini, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia

Caporedattrice

Deborah De Rosa

Segreteria di Redazione

Claudio D'Aurizio, Giusy Gallo, Giulia Guadagni, Ivan Rotella, Emiliano Sfara

Redazione

Anna Adamo, Monica Altomare, Francesco Bassano, Giusy Manica, Rita Pellicori, Maria Rosaria Rizzuti, Andrea Saputo, Angela Silvestri

Indice

“L’inconscio filosofico”: editoriale
Felice Cimatti, Fabrizio Palombi.....p. 6

L’inconscio filosofico

L’inconscio freudiano e i filosofi: intervista a Élisabeth Roudinesco
Fabrizio Palombi.....p. 12

Le forme della condensazione e dello spostamento in Persona di Bergman
Lucilla Albano.....p. 22

L’inconscio, 100 anni dopo
Felice Cimatti.....p. 40

*L’ombra della madre tra Schreber e Leonardo.
Rileggendo due saggi freudiani del 1910*
Pio Colonnello.....p. 57

*La psicoanalisi a Trieste: logica dell’inconscio e modo di significare
nel Canzoniere di Saba*
Romano Luperini.....p. 72

L’inconscio giustificato e riconosciuto
Francesco Napolitano.....p. 84

Inconscio e filosofia
Francesco Saverio Trinca.....p. 97

Inconsci

Varianti logiche della ripetizione e costituzione del momento affettivo
Carlo Serra.....p. 112

Recensioni

F. Palombi, A. Rainone (2015, a cura di), *Lacan d'après Lacan*, "Il cannocchiale" n. 1 - a. XL, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

Claudio D'Aurizio.....p. 138

R. Ronchi (2015), *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano.

Giulia Guadagni.....p. 145

L'ombra della madre tra Schreber e Leonardo.

Rileggendo due saggi freudiani del 1910

Pio Colonnello

Il processo nella paranoia si attua grazie alla proiezione. La verità, di cui ora ci rendiamo conto, è piuttosto un'altra: ciò che era stato abolito dentro di noi, a noi ritorna dal di fuori.

(Freud, 1910b, p. 396)

1.

È noto come nel 1910, dopo la segnalazione fattagli da Jung del libro *Memorie di un malato di nervi* di Schreber (1903), Freud abbia subito mostrato vivo interesse non solo per il valore in sé della narrazione autobiografica, ma soprattutto perché egli ravvisava nel racconto di Schreber una conferma delle proprie ipotesi teoriche, da poco elaborate; è risaputo anche che il caso Schreber e il relativo saggio freudiano¹ (Freud, 1910b), nel corso del Novecento, sono stati oggetto di suggestive, e spesso divergenti interpretazioni, da Carl Gustav Jung a Sabina Spielrein, a Jacques Lacan, a Gilles Deleuze e Félix Guattari, a Elias Canetti², per ricordarne alcune tra le più conosciute³.

In questo scritto mi limiterò a seguire solo qualcuna tra le tante piste riflessive offerte dal saggio di Freud – dal desiderio, al sogno, al ricordo, al delirio, al tema del doppio, al complesso edipico – tenendo presente, specularmente, i punti di fuga e quelli di incontro, le dissonanze e le affinità, con un altro celebre saggio dello stesso anno,

¹ Il saggio freudiano, dal titolo *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)*, fu inizialmente pubblicato nello *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, 1911, vol. 3 (1), pp. 9-68. In seguito Freud aggiunse un poscritto, pubblicato nella stessa rivista. Il saggio con il poscritto è stato poi riprodotto in Freud (1910b).

² Jung (1908-1914). Nel *Supplemento* alla conferenza *Der Inhalt der Psychose*, Jung espone l'opposizione metodologica tra interpretazione riduttiva – quella di Freud – e la propria interpretazione “costruttiva” (o amplificante). Per l'interpretazione che Jung dava, in quegli anni, della dinamica del sistema delirante, cfr. Jung (1912); Spielrein (1911); Lacan (1966); Deleuze - Guattari (2002, in particolare il secondo capitolo de *Il corpo senza organi*); Canetti (1960).

³ Vanno citati, nondimeno, alcuni più recenti studi, soprattutto in ambito psicoanalitico: Aulagnier (1975 e 1984); Bercherie (2000); Barry Chabot (1982); Goretti (1997); Niederland (1974); Rabain (1980); Racamier, Chasseguet-Smirgel (1966); Orville Walters (1955); White (1961).

quello su Leonardo da Vinci. Sebbene lo scritto su Schreber sia un esercizio indiretto di psicoanalisi, esso non si basa, tuttavia, sull'interpretazione di un'opera letteraria, come *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij o la *Gradiva* di Jensen, e nemmeno sulla ricostruzione della vita di un genio, come nel caso di Leonardo, a partire da documenti scritti e da famose opere pittoriche. Si tratta, propriamente, dell'interpretazione di un caso clinico basata su un'opera autobiografica, di rilevante interesse psicoanalitico.

In *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia*, Freud parte dalla considerazione che i paranoici non possono essere costretti a superare le resistenze interne. Essi, in realtà, dicono solo ciò che hanno voglia di dire: perciò, egli scrive di ritenere «che non sia del tutto arbitrario basare un'interpretazione psicoanalitica sulla storia della malattia di un paranoico (o, più precisamente, affetto da *dementia paranoides*) che non ho mai conosciuto, ma che ha descritto egli stesso il proprio caso e l'ha reso pubblico attraverso la stampa» (Freud, 1910b, p. 339). Nondimeno, se è vero che i paranoici tradiscono, in forma deformata, proprio ciò che gli altri nevrotici tengono celato come un segreto, il delirio stesso può essere interpretato come un prodotto psichico in cui si può «riconoscere il segno di un lavoro particolarmente intenso» (*ivi*, p. 360).

In particolare nei primi anni del secolo scorso, Freud pensa alla psicosi come a una struttura meno organizzata dal punto di vista difensivo e quindi soggetta, come avviene nel sogno, a una maggiore emersione di materiale inconscio.

Secondo alcune interpretazioni (Mangini, 2006), il delirio paranoico di Schreber viene letto, in questo celebre saggio, appunto come il testo di un sogno. Un sogno o se, si vuole, una “fantasia” e, come tutte le fantasie, anche quella di Schreber è originata «dalla combinazione inconscia di cose sperimentate e udite, secondo certe tendenze» (Freud, 1892-97, p. 62); la loro costruzione, come Freud aveva già descritto nella *Minuta M*, «avviene per fusione e deformazione, in modo analogo alla decomposizione di un corpo chimico che deve combinarsi con un altro» (*ibidem*).

La modalità attraverso cui essa si produce

consiste in una falsificazione del ricordo mediante frammentazione, ove sono trascurati soprattutto i rapporti cronologici [...]. Un frammento di cosa vista è poi congiunto con un frammento di cosa udita, a formare una fantasia, mentre il frammento lasciato libero va incontro a un altro legame. In questo modo non può più essere rintracciata una loro connessione originaria (*ibidem*).

In questo procedimento di scomposizione e di ricomposizione dei frammenti mnestici è dato riconoscere un *analogon* dei processi di spostamento e di condensazione e delle leggi del funzionamento del «processo primario», descritti nel sesto e settimo capitolo dell'*Interpretazione dei sogni* (cfr. Freud, 1899).

In un approccio preliminare al tema, preme sottolineare, ai fini delle riflessioni che seguono, l'opposizione di due modelli ermeneutici. Da una parte, come si è osservato, c'è chi legge la trama del testo freudiano come l'interpretazione di un sogno (Mangini, 2006, pp. 991-992), dall'altra chi ne contesta la legittimità (Conrotto, 2000). Nel saggio su Schreber e in quello su Leonardo da Vinci, il modello clinico di Freud «non si rifà più al paradigma del sogno ma alla scissione-proiezione dell'Io e, nei casi più gravi, alla sua frammentazione e dispersione nello spazio» (*ivi*, p. 74).

A questo punto la spinta prioritaria che determina il funzionamento dell'apparato psichico non è più quella della scarica delle tensioni attraverso l'investimento e la formazione di rappresentazioni, come era stato proposto nella *Interpretazione dei sogni*, ma quella della scarica delle tensioni attraverso la rottura dell'Io e l'invasione dello spazio esterno. In altri termini, non più energia versus rappresentazione, ma energia versus scarica, rottura, espulsione (*ivi*, p. 75).

Per l'interpretazione complessiva del saggio freudiano, risultano di sicuro interesse anche alcune riflessioni che procedono da una prospettiva teoretica. In primo luogo, sarebbe pretestuoso attribuire valore filosofico all'«insieme dei fatti psichici, storici ed esperienziali, di cui si nutre il sapere psicoanalitico interpretante» (Trincia, 2014, p. 160). Va rilevato, nondimeno, il disinteresse di Freud per il problema della temporalità, in riferimento alla base narrativa della vicenda analizzata. Infine, non è possibile ricavare dall'interpretazione del caso di Schreber una qualche teoria della soggettività. Schreber non è il soggetto che si presenta come referente ontologico della storia narrata; egli resta propriamente ciò che Freud si è trovato di fronte nelle sue *Memorie*: «il rappresentante tipico di un caso di delirio paranoico» (*ivi*, p. 161).

2.

È ben nota la storia della malattia di Schreber, di cui Freud ricostruisce, genealogicamente, la nascita e lo sviluppo, seguendo il criterio di tenere conto analiticamente della narrazione del paziente e astenendosi, in questa prima parte dello scritto, dall'avanzare delle interpretazioni. Una fase iniziale della malattia, manifestatasi nel 1884/5 e definita dal medico curante, il dottor Flechsig, come un grave attacco di ipocondria, si svolge, come Schreber stesso osserva nelle sue *Memorie*, «senza alcun incidente che sfiorasse la sfera del sovrasensibile» (Schreber, 1903, p. 55).

La seconda fase della malattia, tra il 1893 e il 1895, è anticipata da una fantasia erotica: un giorno, nelle prime ore del mattino, tra veglia e sonno, Schreber immagina che dovrebbe essere bello essere donna (*ivi*, p. 56), un'idea che, in stato di piena

coscienza, a quell'epoca egli avrebbe respinto con indignazione. In seguito, una tormentosa insonnia lo avrebbe indotto a rientrare nella clinica del dottor Flechsig, dove il suo stato peggiora rapidamente.

A questo riguardo, Freud riporta la particolareggiata esposizione del delirio, nella configurazione definitiva della perizia, rilasciata dal dottor Weber nel 1899: «Le idee deliranti assunsero gradualmente un carattere mistico e religioso; egli comunicava direttamente con Dio, era in balia dei diavoli, vedeva “apparizioni miracolose”, udiva “musica sacra” e giunse addirittura a credere di vivere in un altro mondo» (*ivi*, pp. 389-398). Freud annota che Schreber, nello stesso periodo, inizia a rivolgere contumelie nei confronti di varie persone, dalle quali si riteneva perseguitato o danneggiato, primo fra tutti il suo vecchio medico curante Flechsig, definito ora «assassino di anime» (Freud, 1910b, p. 344).

Dopo aver evidenziato i punti essenziali della perizia psichiatrica - la missione di redentore assunta dal paziente e la sua trasformazione in donna - Freud commenta che «il delirio di redenzione è una fantasia che costituisce spesso il nucleo della paranoia religiosa» (*ivi*, p. 347), mentre poco comune risulta «l'idea che la redenzione si dovrebbe compiere con la trasformazione in donna» (*ibidem*).

Nondimeno, le *Memorie* chiariscono un'altra dinamica, dal momento che l'idea della trasformazione in donna aveva costituito il «delirio primario» di Schreber: dopo aver giudicato, in un primo momento, questa idea come un atto persecutorio gravemente lesivo nei suoi confronti, successivamente aveva relazionato tale idea con la missione di redenzione. Ma non basta: il delirio di persecuzione sessuale si era trasformato per di più in “megalomania religiosa”, con sorprendenti conseguenze. Infatti, Schreber sviluppa progressivamente, nella rappresentazione del suo rapporto con il divino, un atteggiamento «singolare e pieno di contraddizioni interne» (*ivi*, p. 350): mentre gli uomini risultano costituiti di corpi e nervi, «Dio si sarebbe ritirato a distanza immane e, in generale, avrebbe abbandonato il mondo alle sue leggi. Egli si sarebbe limitato a elevare fino a sé le anime dei defunti» (*ivi*, p. 351; Schreber, 1903, pp. 31-32). Anzi, ben lungi dal possedere quell'assoluta perfezione che le religioni gli attribuiscono, secondo la sarcastica recriminazione che ricorre nell'intera opera di Schreber, Dio sarebbe «abituato solo a rapporti con i defunti» (Freud 1910b, p. 64), non comprendendo gli «uomini viventi» (*ibidem*).

La peculiarità di una simile concezione risulta, nondimeno, dalla strana commistione di venerazione e di ribellione; infatti, se da una parte, Schreber concepisce la sua stessa malattia come una lotta contro Dio, dalla quale egli, sebbene uomo, risulterebbe vittorioso, avendo dalla sua parte l'«Ordine del Mondo» (Schreber, 1903, p. 192); d'altra parte, si sente chiamato a salvare il mondo dalla miseria e dall'imminente catastrofe, come un novello messia o il Cristo redivivo.

Tra i temi fortemente evidenziati da Freud, spicca l'idea di una perfetta coincidenza, in Schreber, tra voluttà e beatitudine, descritta spesso nelle *Memorie*, come uno stato

di godimento perenne. L'ostilità dei raggi di Dio cesserebbe non appena essi hanno l'assicurazione di potersi fare assorbire nel corpo di Schreber, con voluttà dell'anima: Dio stesso pretenderebbe di trovare in Schreber la voluttà:

Questa sorprendente sessualizzazione della beatitudine celeste ci dà l'impressione che il concetto di beatitudine di Schreber derivi dalla condensazione dei due principali significati delle parole tedesche *selig* e cioè: "defunto" e "sensualmente felice". Ci è data qui inoltre l'occasione di esaminare l'atteggiamento del nostro paziente verso l'erotismo in generale, nonché di sottoporre a verifica il problema del godimento sessuale (Freud, 1910b, pp. 358-59).

In conclusione, i due principali elementi del delirio di Schreber - la trasformazione in donna e il privilegiato rapporto con Dio - risulterebbero collegati mediante l'atteggiamento femminile verso Dio stesso. Pertanto, Freud argomenta che non gli è possibile sottrarsi all'impegno di dimostrare tra questi due elementi «una relazione genetica essenziale» (*ivi*, p. 362).

3.

Alla dettagliata descrizione della storia della malattia, Freud fa seguire, pertanto, una parte "diagnostica", delineando due possibili indirizzi ermeneutici; una prima maniera è di tipo junghiano: partire dalle manifestazioni deliranti del malato, trascurando il rivestimento negativo fatto dallo stesso e assumendo l'esempio come realmente accaduto. Non di rado, infatti, è lo stesso Schreber a fornire, nelle sue *Memorie*, la chiave del suo caso, laddove aggiunge, come per inciso, un chiarimento, una citazione o un esempio a una proposizione delirante. Secondo un procedimento abituale della tecnica psicoanalitica, basta mettere tra parentesi «il rivestimento negativo, assumere l'esempio come qualcosa di realmente avvenuto, la citazione o la convalida come fonti originali, per trovarci in possesso della traduzione del modo di esprimersi paranoico in quello normale» (*ivi*, p. 363).

Freud sembra privilegiare, tuttavia, un'altra possibilità ermeneutica: prendere avvio da ciò che ha dato origine alla malattia e, dunque, dai rapporti di Schreber col suo primo medico, il dottor Flechsig, primo artefice e successivamente promotore di tutte le persecuzioni. Con un preciso riferimento al *Faust* di Goethe - ma anche al *Manfredi* di Lord Byron¹ (*ivi*, pp. 371-372) e al *Franco cacciatore* di Weber -

¹ Freud fa notare come nel poema di Lord Byron «non si trova nulla che possa essere accostato al patto relativo all'anima del Faust», mancando peraltro la stessa locuzione "assassinio dell'anima";

Schreber immagina che Flechsig abbia esercitato ed eserciti su di lui un «assassinio dell'anima» (*ivi*, p. 366), un atto paragonabile solo agli sforzi del diavolo o dei demoni per impadronirsi di un'anima; sebbene nell'ulteriore sviluppo del delirio Flechsig risulterà poi sostituito dalla figura di Dio.

Questa parabola ricalca propriamente lo schema generale del delirio di persecuzione: il persecutore è, in realtà, la stessa persona che, prima della malattia, aveva un ruolo importante nella vita sentimentale del paziente, oppure è un sosia facilmente riconoscibile: «L'importanza affettiva è proiettata al di fuori come potenza esterna, mentre l'accento sentimentale si tramuta nel suo contrario: colui che ora è odiato e temuto come persecutore, era un tempo oggetto d'amore e di venerazione» (*ivi*, p. 368).

Nella seconda fase del delirio, col ricordo della malattia, si risveglia in Schreber anche quello del medico; ma rileggendo la storia *à rebours* risulta chiaro che l'atteggiamento femminile assunto nella fantasia si riferisce fin dall'inizio allo stesso Flechsig. Il sogno del ritorno della malattia traduce l'appassionata nostalgia verso il medico curante. Pertanto, il tenero attaccamento iniziale verso Flechsig, via via intensificatosi, raggiunge alla fine le caratteristiche di una inclinazione erotica. La causa determinante di questa malattia, conclude Freud, è stata dunque un assalto di libido omosessuale, il cui oggetto in origine fu, molto probabilmente, il dottor Flechsig: «la lotta contro questo impulso libidico provocò il conflitto che generò le manifestazioni patologiche» (*ivi*, p. 370). Lo stesso atteggiamento femminile verso Dio, ammesso senza timore negli stadi ulteriori del delirio, dissolve ogni dubbio residuo circa il ruolo originariamente attribuito al medico.

La prima trasformazione del delirio di persecuzione, cui si è fatto cenno - cioè la persona prima agognata diventa poi il persecutore -, prepara un'altra trasformazione e, con essa, la soluzione del conflitto. L'impossibilità di concedersi al medico curante si trasforma in altro - non urtando contro la stessa resistenza da parte dell'Io -, dunque nel compito di offrire a Dio la pienezza della voluttà che Egli stesso cercherebbe; l'evirazione, così, da oltraggio diventa «conforme all'Ordine del mondo, entra a fare parte di un disegno cosmico, giovando alla finalità di una rinnovata creazione del genere umano, dopo che esso è giunto alla sua fine» (*ivi*, p. 374-375). La figura persecutoria, scompostasi in Flechsig e in Dio indica, peraltro «la reazione paranoica a un'identificazione precedentemente istituita tra le due figure, ovvero alla loro appartenenza a una medesima serie» (*ivi*, p. 377).

A riguardo, sono certamente da condividere le riflessioni di un acuto osservatore:

Nel delirio c'è un occultamento che, come accade nel sogno, chiama in causa una funzione di censura che serve a non “svegliare del tutto” il

«l'essenza e il segreto del poema consistono invece in un incesto tra fratello e sorella. E qui il breve filo si spezza di nuovo».

delirante/sognatore, e può occultare il desiderio per il padre consentendo di mantenere rimossa ogni rappresentazione collegata direttamente a lui; in compenso, nella trasformazione operata dalla censura stessa, compaiono dei personaggi sostitutivi, sempre di genere maschile, quali Flechsig e Dio, che diventeranno gli autori della cospirazione e dell'abuso ai suoi danni. Il personaggio Padre è dunque occultato, anche se "tradisce" la sua presenza dietro a Flechsig o a Dio. Da questo punto di vista, Flechsig è la scelta disperata di un oggetto narcisistico, che, nel gioco delle identificazioni, da un lato è simile a un doppio, dall'altro richiama invece la figura paterna (Mangini, 2006, p. 1001).

La radice di questa fantasia femminile, scatenante una reazione negativa così imponente nell'animo del malato, sarebbe stata, dunque, «la nostalgia, pervenuta ad esaltazione erotica, di suo padre e di suo fratello, la nostalgia relativa a quest'ultimo passò, per traslazione, sulla persona del medico Flechsig, mentre col suo ricondursi alla persona del padre fu conseguita la ricomposizione del conflitto» (Freud, 1910b, p. 377).

Se l'atteggiamento infantile del bambino nei confronti del padre è una combinazione di sottomissione e di ribellione, l'atteggiamento di Schreber verso Dio ne ricalca il modello. La conclusione è che anche nel caso di Schreber ci troviamo sul ben noto terreno del complesso edipico. Vero è che il paranoico è colui che ha erotizzato il rapporto con un padre potente, in un eccesso pulsionale, in cui sono evidenti gli opposti fantasmi: da una parte, la sottomissione al padre, con l'accettazione di essere umiliato e deriso; dall'altra, la volontà di prenderne il posto - e ciò assume il senso simbolico del parricidio. Il paranoico è destinato ad incontrare, nella coazione a ripetere, un "padre castrante". Lo stesso pensiero che dovrebbe «essere davvero bello essere una donna che soggiace alla copula» (Schreber, 1903, p. 56), mentre realizza il fantasma di evirazione, è in prossimità di qualcosa che deve restare saldamente rimosso: l'amore/odio per il padre.

4.

Non è qui il caso di approfondire gli aspetti psicoanalitici della diagnosi freudiana nella terza parte del saggio. Sebbene interessino, piuttosto, alcuni momenti salienti - come l'interpretazione del delirio paranoico alla stregua del testo di un sogno e il costituirsi del ricordo attraverso il filo conduttore delle *Memorie* -, nondimeno occorre fare riferimento a due importanti vettori interpretativi: la descrizione dell'eziologia della paranoia e quella del relativo meccanismo di difesa. Nonostante che gli elementi più appariscenti, che possono avere dato origine alla paranoia, siano,

a prima vista, le umiliazioni e le sconfitte sociali, in realtà molto importante, nell'eziologia nosografica, è il ruolo dell'impulso libidico.

Non a caso, nel porre in evidenza l'attenzione sul "narcisismo" come stadio evolutivo della libido, che procede dall'autoerotismo per giungere all'amore oggettuale, Freud fa accenno a precedenti ricerche e, tra queste, al proprio saggio *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*. Che tra i due saggi sia possibile riscontrare affinità, è fuori dubbio; altrettanto evidenti sono, però, le dissonanze.

In Schreber non c'è traccia di una madre da desiderare. Questo elemento, come ha notato qualche attento studioso, fa pensare, al contrario di Leonardo, «a una vulnerabilità narcisistica di base che, in concomitanza con eventi traumatici o a causa di un "assalto pulsionale", determina un parziale ritiro libidico dal mondo oggettuale, e fa sentire concretamente e in modo intollerabile, l'inermità e la passività» (Mangini, 2006, p. 1002). Nel delirio di trasformazione nella figura femminile, Schreber «tenta di forzare il limite stesso del femminile, «inseguendo il mito del godimento, pensando di impossessarsi del mistero e dell'imprendibilità della natura umana» (ivi, pp. 1006-1007). Nondimeno, nella situazione di sofferenza che gli deriva dalla sua malattia, egli «insegue un sogno (il godimento femminile), per non aver avuto "tutto" dal suo doppio, un narcisismo completo, senza differenze, senza maschile o femminile, senza mancanza. Tutto questo per evitare proprio l'affetto che sta in prossimità del femminile: l'*Hilfflosigkeit* e l'ombra della madre arcaica» (ibidem).

Nel saggio su Leonardo, invece, la nota sostituzione dell'avvoltoio con la madre⁵ rivela che il bambino, consapevole dell'assenza del padre, riversa tutto il suo affetto sulla madre; tuttavia, tale sentimento, non potendo continuare a svilupparsi in maniera cosciente, soccombe alla rimozione; avendo così rimosso il sentimento verso la madre, il ragazzo prende il suo posto, si identifica con lei e sceglie il nuovo oggetto del suo amore a sua somiglianza: «Mediante la rimozione dell'amore verso la madre egli la conserva nel suo inconscio e le rimane d'ora in poi fedele. [...]. In realtà fugge davanti alle altre donne che potrebbero renderlo infedele» (Freud, 1910a, pp. 244-245).

La letteratura critica ha generalmente osservato che «siamo lontani dalla descrizione dell'omosessualità data nella pubblicazione su Leonardo da Vinci, scritta appena qualche mese prima» (Botella, 2003, p. 57). Per Schreber, infatti, non si tratta di un'identificazione con una madre: «il suo dramma non sarà la rimozione di un'omosessualità costituita e dinamica, ma l'impossibilità di potervi accedere pienamente» (ibidem). Se è vero che Dio rappresenta il «simbolo sublimato del padre», il sole-dio, tuttavia

⁵ Freud fa riferimento erroneamente all'avvoltoio, anziché al nibbio (di cui al *Codice Atlantico*. 66 v. b), citando dalla traduzione tedesca di Herzfeld (1906), dove leggeva il termine *Geier* (avvoltoio), invece di *Milan* (nibbio)

il sole di Schreber non sembra essersi evoluto fino alla rappresentazione esclusiva di un padre ideale. Sarebbe rimasto al di qua: talora bisessuato, talora portatore dell'orrore della castrazione (Medusa). Quando Schreber si vanta di poter fissare impunemente il sole-Medusa, quando non ha bisogno dello scudo-specchio di Perseo, qual è dunque il suo potere contro l'orrore della castrazione? Lui che era minacciato di evirazione durante tutto il suo delirio, come mai non ha avuto bisogno di passare, come Perseo, attraverso il riflesso dello specchio? (*ivi*, pp. 58-59)⁶.

D'altra parte, si potrebbero cogliere alcune assonanze tra i due saggi, in particolare per quanto riguarda il costituirsi del ricordo; tale costituzione sembra richiamare, tanto nel caso di Schreber quanto in quello di Leonardo da Vinci, il ricordo che prende forma anche nel "sogno desto" dell'arte: il lavoro psichico risulta legato a qualche impressione del presente, che sia in grado di ridestare uno dei più grandi desideri del soggetto, il quale, da una parte, ritorna al ricordo di un'esperienza precedente e, d'altra parte, prospetta una situazione relativa al futuro che rappresenta una realizzazione del suo desiderio (Cfr. Freud, 1907).

Tuttavia, ogni tentativo di una assimilazione analogica dei motivi alla base dei due saggi risulta, in realtà, inappropriato. Il caso del presidente Schreber ha una conclusione sorprendente: il delirio paranoico dalla iniziale fase di destabilizzazione esistenziale giunge nondimeno ad un momento risolutivo, grazie al processo che fa recedere la rimozione attraverso il meccanismo di difesa della proiezione, la quale nella paranoia consiste non nel dimenticare, ma nell'attribuire a un oggetto/altro ciò che invece ci appartiene:

Diremo dunque che il processo della rimozione propriamente detta consiste in un distacco della libido dalle persone - nonché dalle cose - in precedenza amate. Si impone alla nostra attenzione il processo di guarigione che fa recedere la rimozione e riconduce la libido alle persone che da essa erano state abbandonate. Questo processo nella paranoia si attua grazie alla proiezione. La verità, di cui ora ci rendiamo conto, è piuttosto un'altra: ciò che era stato abolito dentro di noi, a noi ritorna dal di fuori (Freud, 1910b, p. 396).

In tal modo, il paranoico ricostruisce a suo modo il mondo; rispetto alla minaccia di disgregazione del mondo interno e dell'angoscia persecutoria, lo ricostruisce, grazie al lavoro del suo delirio, non più splendido in verità, asserisce Freud, ma almeno tale da potere di nuovo vivere in esso.

⁶ Peraltro, potrebbero essere applicate anche al saggio su Schreber le riserve espresse da Ricoeur riguardo al saggio freudiano su Leonardo; entrambi sembrano incoraggiare «la psicoanalisi biografica» (Ricoeur, 1965, p. 194). L'interpretazione "analogica", di cui si serve Freud, in questo saggio, denoterebbe, in realtà, l'assenza di una reale psicoanalisi.

Mentre nell'isteria l'importo libidico, divenuto libero, si trasforma in innervazioni somatiche o in angoscia, nella paranoia la libido, sottratta all'oggetto, viene convogliata per un uso particolare e viene impiegata per l'espansione dell'Io, al punto che viene raggiunto di nuovo lo stadio del narcisismo e in molti casi è manifesto un elemento di delirio di grandezza.

Il problema della paranoia si era posto, peraltro, a Freud già nell'ultimo scorcio dell'Ottocento e, con esso, il tema della proiezione come meccanismo risolutivo, di cui egli introduce per la prima volta il concetto, nella *Minuta H*, scritta nel 1895, laddove osserva che lo scopo della paranoia è di «respingere una rappresentazione incompatibile con l'Io mediante una proiezione del suo contenuto all'esterno» (Freud, 1892-97, p. 62); il testo della *Minuta* continua con la notazione che «ogni volta che si verifica un cambiamento interno, ci è data la scelta di attribuirlo o a una causa interna o a una esterna. Se qualcosa ci trattiene dall'accettare l'origine interna, noi naturalmente ci aggrappiamo a una esterna» (*ibidem*). Il concetto è poi ribadito nella *Minuta K*, dello stesso anno, acclusa alla lettera a Fliess del 1° gennaio 1896. In sostanza, come ribadisce lo stesso Freud nel saggio su Schreber, una percezione interna viene repressa e, in sostituzione di essa, come percezione dall'esterno, appare il suo contenuto, dopo avere subito una certa deformazione.

Cerchiamo ora di pervenire ad alcune osservazioni conclusive, seguendo, e forse forzando, lo stesso testo freudiano. Vorrei partire dal *Poscritto* (1911) e dall'affermazione freudiana di avere riconosciuto nelle credenze deliranti di Schreber «una varietà di nessi con la mitologia» (Freud, 1910b, p. 402)⁷.

Freud si riferisce in particolare alla fantasia schreberiana dei suoi rapporti con il sole: il sole «che gli parla con parole umane e gli si fa riconoscere come un essere animato» (*ivi*, p. 380), cui Schreber lancia frasi tanto minacciose al punto che gli stessi raggi solari impallidiscono, mentre egli ostenta il privilegio di fissare il sole, senza restarne abbagliato. Freud osserva che a tale privilegio si collega appunto l'interesse mitologico e cita, a riguardo, le ricerche di Salomon Reinach: nell'antichità i naturalisti attribuivano tale potere solo alle aquile, poste in relazione diretta con il sole, abitando le più alte regioni dell'aria. Nel breve poscritto, concludendo che il sole rappresenta in tal caso il simbolo paterno sublimato, Freud si dichiara d'accordo con la tesi junghiana, secondo la quale «le forze mitopoietiche dell'umanità non sono esaurite, ma ancor oggi generano, nelle nevrosi, gli stessi prodotti psichici del più antico passato» (*ivi*, p. 406).

Si può osservare che alle concezioni deliranti di Schreber si collegano non solo un interesse mitologico, ma anche motivi e temi dell'antico mito ellenico, quali

⁷ Per quanto riguarda il richiamo all'«immaginazione mitopoietica», risalente al più antico passato, si noti come in questo saggio Freud si riferisca all'immagine dell'aquila, simbolo paterno, mentre nel saggio su Leonardo alla mitologia egizia, raffigurante pittoricamente la madre nella figura dell'avvoltoio.

appaiono, ad esempio, nelle tragedie sofoclee. Si pensi, per iniziare, al ruolo attribuito da Schreber al padre, il dottor Daniel Gottlob Moritz Schreber un uomo sicuramente famoso in Germania, nella seconda metà del secolo decimonono, anche grazie alle innumerevoli Associazioni a lui intitolate, come ricorda Freud, fiorenti soprattutto in Sassonia. Egli era stato il fondatore della ginnastica terapeutica e la notorietà del suo volume *Die ärztliche Zimmergymnastik* (Schreber, 1855) era testimoniata dalle numerose edizioni ancora presenti nel primo scorcio del Novecento. L'introduzione della figura del padre nel delirio di Schreber appare giustificata all'intelligenza del delirio, annota Freud, in quanto aiuta a comprendere alcuni particolari, a prima vista inspiegabili. Un padre così famoso, e precocemente rapito dalla morte, non era «certamente inidoneo a diventare oggetto di trasfigurazione divina nel tenero ricordo del figliolo» (Freud, 1910b, p. 378); inoltre, la circostanza che Daniel Gottlob Moritz fosse un medico «di chiara fama, certamente circondato dalla venerazione dei suoi pazienti, spiega le caratteristiche più appariscenti che Schreber mette in rilievo quando critica il suo Dio. Quale manifestazione di più potente sarcasmo nei confronti di un medico siffatto dell'asserire che egli non comprende nulla dei vivi e sa trattare soltanto con cadaveri?» (*ibidem*).

Che la figura paterna abbia assunto, nelle *Memorie*, particolari caratteristiche divine è fuori dubbio; ma Moritz è anche il padre-re, una figura divina e regale nello stesso tempo. Proprio come il re Laio, deve essere annientato, sebbene si tratti di un annichilimento che richiama la figura dell'«*Aufhebung*»⁸ (*ivi*, p. 398), che ha una tonalità differente rispetto alla mera cancellazione (*Verleugnung*) - o nascondimento (*Verbergung*) - di una parte di realtà psichica: ciò che è espulso, ritorna “di rimando”. La soppressione del padre diventa, sì, inevitabile, ma egli continua ad esercitare la sua presenza, nonostante tutto. Non è un caso che la malattia di Schreber risorga nella sua fase acuta all'atto della nomina a presidente della Corte d'appello del Tribunale di Dresda, ovvero quando si fa più forte il confronto/scontro tra il fascino esercitato dal padre potente e la responsabilità della nuova carica.

A ben guardare, sono evidenti altre assonanze con l'orizzonte mitico dell'antica tragedia greca: dalla *peripeteia* alla *hybris*. In questo caso, la svolta inaspettata negli

⁸ Freud stesso usa il verbo *aufheben*, ad esempio nel passo: «Nel caso Schreber il distacco della libido dalla persona di Flechsig può ben essere stato il processo primario, ma ad esso il delirio, che riconduce la libido a Flechsig è seguito immediatamente (con un segno negativo che rappresenta l'impronta dell'avvenuta rimozione) e ha in tal modo annullato l'opera della rimozione [“das Werk der Verdrängung aufhebt”]. Scoppia allora di nuovo la lotta della rimozione, ma questa volta si avvale di armi più potenti: nella misura in cui l'oggetto della contesa diventa la cosa più importante nel mondo esterno, poiché da un lato tende ad attrarre tutta la libido su di sé e dall'altro mobilita tutte le resistenze contro di sé, la lotta attorno a questo singolo oggetto diventa paragonabile a una battaglia nel cui corso la vittoria della rimozione si esprime nella convinzione che il mondo è giunto alla sua fine e che l'unico sopravvissuto è il proprio Sé» (Freud, 1910b, p. 398).

eventi, la *peripeteia*, è data dal processo che fa recedere la rimozione attraverso il meccanismo di difesa della proiezione, cui prima si è fatto cenno. Si pensi, d'altra parte, alla tracotanza senza limiti (*hybris*), all'identificazione schreberiana con la figura del Cristo, del redentore che, avendo dalla sua parte l'«Ordine del mondo» (Schreber, 1903, p. 192), può rigenerare l'umanità, salvandola dalla miseria e dall'imminente catastrofe.

Tuttavia, in questo complesso quadro di riferimenti, i conti non tornano; ciò che manca, nella ricomposizione del mosaico, è proprio la madre, Giocasta, una figura centrale, non un tassello tra tanti. Emerge, così, di nuovo l'*Hilfflosigkeit*, l'ombra della madre arcaica. Il silenzio diventa ora eloquente metafora, facendo scorgere, nel fondo dell'abisso, il non-detto, l'ineffabile⁹.

Bibliografia

Aulagnier, P. (1975), *La violenza dell'interpretazione. Dal pittogramma all'enunciato*, tr. it., Borla, Roma 1994.

Aulagnier, P. (1984), *L'apprendista storico e il maestro stregone. Dal discorso identificante al discorso delirante*, tr. it., la Biblioteca, Bari-Roma 2002.

Barry Chabot, C. (1982), *Freud on Schreber. Psychoanalytic Theory and the Critical Act*, University of Massachusetts Press, Amherst.

Bercherie, P. (2000), *Evaluation critique du concept freudien de projection*, in *Revue française de Psychanalyse*, vol. 3, n.64, pp. 853-883.

Botella, C.; Botella, S. (2003), *La raffigurabilità psichica*, tr. it., Borla, Roma 2004.

Canetti, E. (1960), *Massa e potere*, tr. it., Adelphi, Milano 1981.

Conrotto, F. (2000), *Il posto del sogno nella trasformazione dei modelli psicoanalitici*, in *Rivista di psicoanalisi*, vol. 1, pp. 69-87.

Deleuze, G.; Guattari, F. (1972), *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it., Einaudi, Torino 1975.

Freud, S. (1892-97), *Minute teoriche per Wilhelm Fliess*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. II.

Id. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, tr. it., in Id., (1967-1980), vol. III.

Id. (1907), *Il poeta e la fantasia*, tr. it., in Id., (1967-1980), vol. V.

Id. (1910a), *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, tr. it., in Id., (1967-1980), vol. VI.

⁹ Al contrario di Freud, Jacques Lacan sostiene che non è l'esperienza della mancanza, la perdita dell'oggetto a produrre l'angoscia, ma l'angoscia appare proprio quando viene a mancare l'esperienza della mancanza, quando essa ratifica la «mancanza della mancanza». Cfr. Lacan (1962-1963, pp. 53, 59, 67). A questo riguardo, cfr. Recalcati (2012, p. 372 e sgg), Palombi (2009, pp. 140-141).

- Id. (1910b), *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente*, tr. it., in Id., (1967-1980), vol. VI.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Goretti, G. (1997), *Le menti violate. Pensieri su Dora, Schreber, Paul e altri*, in *Rivista di psicoanalisi*, vol. 4, pp. 635-657.
- Herzfeld, M. (1904), *Leonardo da Vinci, der Denker, Forscher und Poet; nach den veröffentlichten Handschriften*, Diederichs, Jena.
- Jung, C.G. (1912), *Trasformazione e simboli della libido*, tr. It. in Id. (1969-2007), vol. V.
- Id. (1908-1914), *Psicogenesi delle malattie mentali*, tr. it., in Id., (1969-2007), vol. III.
- Id. (1969-2007), *Opere di Carl Gustav Jung*, tr. it., Boringhieri, Torino, 19 voll.
- Lacan, J. (1958), *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, tr. it., in Id. (1966), pp. 527-579.
- Id. (1962-1963), *Il seminario. Libro X. L'angoscia*, tr. it., Einaudi, Torino 2007.
- Id. (1966), *Scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 1974.
- Mangini, E. (2006), *Il caso Schreber: il sottile fascino della soluzione paranoica*, in *Rivista di psicoanalisi*, vol. 4, pp. 991-1012.
- Niederland, G. W. (1974), *Il caso Schreber. Profilo psicoanalitico di una personalità paranoide*, tr. it., Astrolabio, Roma 1975.
- Orville Walters, S. (1955), *A methodological critique of Freud's Schreber analysis*, in *The Psychoanalytic Review*, vol. 42, n. 4, pp. 321-342.
- Palombi, F. (2009), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma.
- Rabain, J. F. (1980), *Lectures du "cas Schreber"*, in *Revue française de Psychanalyse*, n. 2, pp. 329-347.
- Racamier, P. C.; Chasseguet-Smirgel, J. (1966), *La révision du cas Schreber: revue*, in *Revue française de Psychanalyse*, n. 1, pp. 3-61.
- Recalcati, M. (2012), *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano.
- Ricoeur, P. (1965), *Della interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1967.
- Schreber, D. P. (1903), *Memorie di un malato di nervi*, tr. it., Adelphi, Milano 1991.
- Schreber, G. M. (1855), *Die ärztliche Zimmergymnastik*, Friedrich Fleischer, Leipzig.
- Spielrein, S. (1911), *Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie (Dementia praecox)*, in *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, vol. III, pp. 329-400.
- Trincia, F. S. (2014), *Freud, La Scuola*, Brescia.

White, B. R. (1961), *The mother-conflict in Schreber's psychosis*, in *The International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 42, pp. 55-73.