

***„Psyche ist ein griechisches Wort...“***

**Forme e funzioni della cultura classica nell'opera di Sigmund Freud**

**Inauguraldissertation  
zur Erlangung des Grades Dr. phil.  
vorgelegt  
im Fachbereich Sprach-und Literaturwissenschaften  
der Bergischen Universität - Gesamthochschule Wuppertal**

**von**

**Paola Traverso**

**aus**

**Gavi**

**Wuppertal, im Juni 2000**

# INDICE

INTRODUZIONE	3
I. LA LETTERATURA CRITICA	17
II. GLI STUDI SULL'ISTERIA	36
II.1. La scelta della professione	36
II.2. Dalla neurologia alla psicopatologia	40
II.3. „Come se l'anatomia non esistesse...“	52
II.4. Il metodo catartico e la ridefinizione della <i>katharsis</i> tragica di Jakob Bernays	54
II.5. L'isteria: "Ein wissenschaftliches Märchen"	65
II.6. Ipnosi, suggestione e il potere magico della parola	69
III. NOTE ALLA „TRAUMDEUTUNG“ (parte prima)	78
III.1. Alcune considerazioni sulla scelta del titolo	78
III.2. „Flectere si nequeo superos...“ L'interpretazione prometeica del motto	80
III.3. L'interpretazione politica e l'interpretazione psicoanalitica	86
III.4. Due proposte interpretative: la catabasi all'Ade e l'inconscio come oltretomba mitico 89	
III.5. Catabasi e mondo onirico	95
III.6. „Acheronta movebo“. Geografia freudiana e geografia virgiliana: la metafora degli inferi.	103
IV. NOTE ALLA „TRAUMDEUTUNG“ (parte seconda)	112
IV.1. La scelta classica	112
IV.2. La rivendicazione polemica	117
IV.3. La dinamica del referente classico	123
IV.4. La funzione del riferimento aristotelico	126
IV.5. L'influsso di Brentano	131
IV.6. Fenomenologia onirica: il modello aristotelico e il modello freudiano.	133
IV.7. <i>Oneirokritiká</i>	145
IV.8. La ‚scoperta‘ freudiana dell'antichità e la questione della ‚priorità‘	158
APPENDICE	
FREUD, IL LATINO, I LATINI	162
1. Elementi classici e riferimenti letterari	162
2. La lingua latina nell'opera di Freud	166
3. I motti	169
4. Le citazioni	172
5. L'interesse per le lingue arcaiche	177
6. Il "Carpe diem" e la verità poetica	179
(invece di una) CONCLUSIONE	184
BIBLIOGRAFIA	185
Scritti di Freud	185
Bibliografia generale	190

## INTRODUZIONE

Questo studio si propone di analizzare alcuni momenti dell'incontro tra il mondo classico e la psicoanalisi nell'opera di Freud. Il pericolo cui esso si espone è lo stesso che corre ogni ricerca che voglia ricostruire e analizzare una fonte o un contributo particolari di un sistema teorico, vale a dire il rischio di farsi accecare dal proprio oggetto, di focalizzare un aspetto da una prospettiva per forza di cose ,ravvicinata' e postulare un falso rapporto causale tra quell'aspetto e la teoria nel suo insieme escludendo necessariamente tutti gli altri dal proprio campo visivo, al punto da dimenticarli, anche quando a questi - è il caso per la psicoanalisi ad esempio della neurologia positivista o della medicina romantica, il cui influsso sul pensiero e la formazione di Freud credo sia di gran lunga maggiore di quello esercitato dalla letteratura antica - spetterebbe un gradino più elevato nella gerarchia delle fonti. Nel caso specifico di una ricerca intorno ai rapporti tra l'antichità classica e la psicoanalisi all'epoca delle sue prime - ma fondamentali - scoperte, evitare questo rischio significa sia da una parte non perdere di vista il contesto dell'opera freudiana nel suo insieme, pur relegandolo sullo ,sfondo' dell'esposizione, sia dall'altra tentare di stabilire come e se la ricezione freudiana del patrimonio culturale classico si inserisca produttivamente nella compagine teorica della psicoanalisi e nel contesto più ampio di quelle correnti del pensiero occidentale di cui essa si è nutrita.

Ma ancor prima della necessità di relativizzare un oggetto di ricerca così specifico quale quello delle ,fonti' antiche della teoria freudiana si pone il problema della sua legittimazione. La presenza classica nell'opera di un autore formatosi nella seconda metà del secolo scorso, e a maggiore ragione di un autore della Vienna imperiale in cui la cultura antica veniva proposta ed esaltata quale sostrato unificante delle sue diverse componenti etniche e culturali, non è di per sé nulla di sorprendente. E a ben guardare non lo è neppure per un esponente delle discipline mediche, basti pensare che il ,mentore' e amico di Freud (colui che fino alla metà degli anni Novanta lo ha accompagnato nei suoi primi studi di psicopatologia), il fisiologo Josef Breuer, corrispondeva in quegli anni con il filologo e studioso di antichità classica Theodor Gomperz sull'interpretazione del passo della *Poetica* in cui Aristotele definisce il concetto di catarsi. Ma se il ricorso retorico al patrimonio culturale classico accomuna Freud alla gran parte degli studiosi suoi contemporanei, il suo uso al contrario è peculiare e travalica i limiti della convenzione.

Il problema si pone dunque quando si voglia cercare di individuare quali siano i tratti distintivi della presenza classica nell'opera freudiana, quanto essa più ancora che soltanto ,ornamentale', sia effettivamente, intrinsecamente, costitutiva dei postulati teorici psicoanalitici. In altre parole: la psicoanalisi sarebbe quello che è senza il contributo della letteratura antica? Credo che a questo quesito si possa rispondere con

una negazione parziale che riconosce non tanto alla letteratura antica in particolare, bensì alla letteratura *in generale* un ruolo imprescindibile e tuttavia attribuisce alla prima i tratti di un'incidenza peculiare, sia perchè essa è avvolta dall'aura autoritativa delle verità fondatrici, sia ancora perchè, in quanto espressione del mondo arcaico, appare garante della prospettiva filogenetica freudiana.

E' implicito a questa ricerca il ritenere che la psicoanalisi sia una teoria ermeneutica e non una scienza naturale ,esatta' (nonostante non abbia mai smesso di aspirare ad esserla), o meglio, una teoria il cui statuto scientifico è ambivalente e si situa al confine tra le discipline umanistiche e quelle scientifiche. Se è caratteristica (e parimenti necessità) di ogni forma di pensiero astratto quella di ricorrere alla metafora per concretizzare la propria comunicabilità, questo vale tanto più per la psicoanalisi che, per ragioni immanenti al suo peculiare statuto di scienza *in fieri*, ad un uso retorico della metafora è tenuta ad affiancarne un altro che potrebbe essere definito come un uso epistemologico. Alla letteratura - e in particolare alla letteratura classica - nel periodo in cui la psicoanalisi muove i suoi primi passi (e anche in seguito, ma con modalità diverse) spetta non in ultimo la funzione di contribuire al tentativo di presentare e fondare la psicoanalisi come una „scienza naturale“, forse una scienza naturale *sui generis*, ma che comunque per propria scelta non intende annoverarsi tra le discipline speculative. Il momento-chiave di transizione in cui le basi neurofisiologiche della psicologia freudiana si incrinano e si evidenzia la precarietà del suo statuto scientifico è rappresentato dalla *Traumdeutung* (1900). Se ancora con gli *Studien über Hysterie* (1895) il procedimento freudiano poteva rivendicare in qualche modo l'appartenenza alle scienze induttivo-sperimentali, con il saggio sul sogno esso si arrischia ormai sul terreno malfermo delle ipotesi non verificabili.

Nonostante l'isteria presenti già le caratteristiche di un ,doppio testo' (il sintomo, il linguaggio del corpo isterico sovradeterminato dalle forme verbalizzate del ricordo) il cui significato nascosto per venire alla luce esige il ricorso ad un procedimento ermeneutico di interpretazione e ricostruzione, il suo aspetto manifesto (i sintomi) è tuttavia ,concreto', riconoscibile, può essere esposto e presentato pubblicamente a scopo di dimostrazione. E' quanto aveva fatto Charcot (e sul suo esempio Freud), quando era riuscito a dimostrare al proprio uditorio che l'isteria non aveva origine organica dal momento che i suoi sintomi erano ugualmente riproducibili in stato di ipnosi. La lettura del sogno al contrario, il cui contenuto latente viene ricostruito grazie alla catena delle libere associazioni del sognatore, costringe Freud ad una (certo né ammessa né tantomeno dichiarata) rinuncia definitiva ad ogni sorta di verificabilità oggettiva. Privata di un oggetto ,in sé', direttamente analizzabile, la psicologia d'ora in poi non potrà che mediarsi attraverso il linguaggio: se da una parte dovrà ricorrere al linguaggio, alla metafora, per descrivere gli avvenimenti psichici, allo stesso modo tali

avvenimenti psichici si rendono manifesti, ‚percepibili‘ e quindi accessibili all’analisi solo attraverso il linguaggio.<sup>1</sup> Nella psicoanalisi le forme narrative del linguaggio non sono soltanto il soggetto, le forme espressive e denotative della mediazione conoscitiva ed espositiva alle quali ogni scienza - anche la più ‚concreta‘ ed esatta - deve ricorrere per rendersi comunicabile; esse sono parimenti l’oggetto di indagine, l’unico di cui la psicoanalisi dispone, un oggetto le cui caratteristiche eminentemente connotative rendono vischioso e che, di per sé, impone all’indagine i modi dell’ermeneutica letteraria.

Con la rinuncia all’ipnosi e l’introduzione del metodo delle associazioni libere nell’analisi del sogno (il cui materiale - è bene ricordarlo - si basa quasi esclusivamente sui sogni di Freud) viene a mancare al procedimento terapeutico e al metodo d’indagine anche quell’ultimo residuo di „dimostrabilità“ che ancora presentava l’isteria, e la convinzione - mai abbandonata da Freud - dell’esistenza di un legame tra l’anatomia ed i processi psichici è ora costretta ad affidarsi alla *costruzione* di ipotesi che sono sì continuamente passibili di modificazioni, revisioni, riformulazioni, ma che non superano mai l’ambito dell’approssimazione per concretizzarsi in una prova reale. La nuova situazione in cui viene a trovarsi la psicoanalisi è descritta da Blumenberg con il termine di „provvisorietà definitiva“, o meglio di „istituzione definitiva del provvisorio“,<sup>2</sup> intesa come il principio paradossale, ma produttivo, su cui d’ora in poi si baserà la costruzione della teoria.

Se la metafora in un procedimento esplicativo scientifico ha il compito retorico o didattico di rendere comunicabile o tradurre per analogia il linguaggio formalizzato in cui si esprime in termini astratti ciò che tuttavia è reale,<sup>3</sup> la metafora nella teoria freudiana non è un mezzo retorico, ma una necessità epistemologica, essa non esprime il reale, ma lo sostituisce. Per spiegare la formazione del fenomeno onirico e giustificare il carattere

---

<sup>1</sup>Su questo passaggio dalla „dimostrabilità“ alla costruzione metaforica cfr. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M. 1981 (in particolare il capitolo „Die Lesbarmachung der Träume“, pp.337-371).

<sup>2</sup>Ibidem, p.347. Il termine tedesco è „Endgültigkeit des Vorläufigen“. E’ implicito all’interpretazione di Blumenberg considerare la psicoanalisi come un procedimento eminentemente ermeneutico e quindi datarne la nascita (a differenza della storiografia psicoanalitica classica che la inaugura con la comparsa degli *Studien über Hysterie*) con la *Traumdeutung*. Lo studio più autorevole sulla psicoanalisi intesa come ermeneutica lo si deve a P. Ricoeur (*De l’interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965). Un excursus sulle principali posizioni critiche relative alle conseguenze ermeneutiche della teoria freudiana è presentato in: A. Stephan, *Sinn als Bedeutung. Bedeutungstheoretische Untersuchungen zur Psychoanalyse Sigmund Freuds*, Berlin - New York 1989.

<sup>3</sup>Sull’uso retorico, ma soprattutto ‚cognitivo‘ della metafora nell’opera di Freud si veda J. T. Edelson, „Freud’s Use of Metaphor“, in *The Psychoanalytic Study of the Child*, 1983, 38, pp. 17-59. L’autore ricostruisce la dinamica delle diverse metafore utilizzate da Freud per illustrare alcuni concetti teorici (dei quali Freud - come ci si aspetterebbe invece da un trattato scientifico - non ha mai fornito una definizione „esatta“) e dimostra come esse abbiano in tutto il corso dell’opera un carattere provvisorio e vengano continuamente perfezionate, corrette e sostituite da altre metafore. Edelson accenna solo in margine alle metafore letterarie e soprattutto sottopone ad analisi le metafore che Freud prende a prestito dal linguaggio politico, dalla fisica, dalla biologia. Uno studio sulla „macrometafora“ nell’opera di Freud, ovvero sulla „metafora della psicoanalisi come scienza“ lo si deve a D. P. Spence, *The Freudian Metaphor*, New York 1987.

regressivo-infantile, il VII capitolo della *Traumdeutung* introduce il concetto di apparato psichico nella forma che è ormai uso definire la „prima topica freudiana“;<sup>4</sup> esso è supposto come una sorta di ‚organo percettivo‘, composto da più sistemi - inconscio, preconscious e coscienza - dotati di caratteristiche o di funzioni differenti e disposti in un determinato ordine spaziale gli uni rispetto agli altri, ovvero afferenti a determinate ‚località‘ psichiche. Di fronte al rischio di rimanere imbrigliata tra le maglie di una rete di interpretazione autoreferenziale e di varcare senza possibilità di ritorno la soglia che separa le scienze induttivo-sperimentali dalla speculazione filosofica, Freud postula l’esistenza di una struttura - l’apparato psichico - che giustifica il modello ermeneutico di interpretazione del sogno.

L’apparato psichico è un’ipotesi, necessaria ma indimostrabile, una costruzione, una metafora di ciò che la psicoanalisi non può ancora dire, ma che non può fare a meno di presupporre, un ‚sostituto‘ del complesso chimico-organico che Freud suppone costituisca la base delle nostre emozioni e che tuttavia non è (ancora) accessibile ad un’analisi reale e verificabile. Lo statuto di scienza della psicoanalisi - al quale Freud non si rassegnerà mai a rinunciare -<sup>5</sup> si basa su un’ipotesi la cui verifica è presentata sí come certa, ma è differita in un tempo a venire: la psicoanalisi come „scienza esatta“ è una realtà, ma una realtà che appartiene al futuro. Nel frattempo la teoria deve comportarsi ‚come se‘, come se il sostrato anatomico-organico che regola la nostra vita emotiva non esistesse o potesse essere suppletivamente rappresentato dalla sua ‚sovrastruttura‘ psichica. L’apparato psichico - inteso come un sistema chimico-organico anatomicamente localizzato - *deve* essere postulato come realmente esistente perchè le

---

<sup>4</sup>Si è soliti parlare di prima topica freudiana per la teoria esposta nel VII capitolo della *Traumdeutung* e di seconda topica, a partire dal 1920, in cui la suddivisione tra inconscio, preconscious e coscienza è in parte sostituita dalla suddivisione nelle tre istanze psichiche di es, io e superio.

<sup>5</sup>Ancora nel 1938, in uno dei suoi ultimi scritti, rimasto incompleto, Freud ribadisce senza riserve l’appartenenza della psicoanalisi alle scienze naturali e giustifica il ricorso a metafore provvisorie, o ad una terminologia presa a prestito dal mito come una caratteristica intrinseca ad ogni procedimento scientifico. Che la psicoanalisi consideri la vita psichica come di per sé inconscia e la coscienza come una *qualità* - temporanea e incostante - della psiche, ha consentito alla psicoanalisi, secondo Freud, di diventare una scienza al pari di tutte le altre. Il suo oggetto è in sé inconoscibile come lo sono quello della fisica e della chimica, dei quali tuttavia si possono scoprire le regole che li governano: „Es kann dabei nicht ohne neue Annahmen und die Schöpfung neuer Begriffe abgehen, aber diese sind nicht als Zeugnisse unserer Verlegenheit zu verachten, sondern als Bereicherungen der Wissenschaft einzuschätzen, haben Anspruch auf denselben Annäherungswert wie die entsprechenden intellektuellen Hilfskonstruktionen in anderen Naturwissenschaften, erwarten ihre Abänderungen, Berichtigungen und feinere Bestimmung durch gehäufte und gesiebte Erfahrung. Es entspricht dann auch ganz unserer Erwartung, daß die Grundbegriffe der neuen Wissenschaft, ihre Prinzipien (Trieb, nervöse Energie, u.a) auf längere Zeit unbestimmt bleiben wie die der älteren Wissenschaften (Kraft, Masse, Anziehung).“ A questo punto Freud è costretto ad ammettere i limiti dell’analogia, dal momento che nella psicoanalisi soggetto e oggetto dell’indagine si identificano: „Alle Wissenschaften ruhen auf Beobachtungen und Erfahrungen, die unser psychischer Apparat vermittelt. Da aber unsere Wissenschaft diesen Apparat selbst zum Objekt hat, findet hier die Analogie ein Ende“ (Freud 1940 <1938>, *Abriß der Psychoanalyse*, G. W. XVII, p.81). Inoltre si veda Freud 1940 (1938), „Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis“, G. W. XVII, 139-147.

sue manifestazioni, la sua sovrastruttura che si palesa nei sintomi e nel sogno, impongono l'ammissione della sua reale esistenza.<sup>6</sup>

Se il concetto di psiche (o di anima) è da intendersi come provvisorio, o come metafora di qualcosa che non è ancora dicibile, la psicoanalisi nasce allora dallo scarto tra ciò che è realmente verificabile e ciò che invece è supposto come reale e tuttavia non ancora dimostrabile. In questo scarto tra il dicibile ipotetico attuale e il dicibile verificabile affidato al futuro si apre uno ,spazio vuoto' in cui (anche) la letteratura trova la propria produttiva funzione conoscitiva. Il ruolo che qui le è affidato (e grazie all'ipotesi filogenetica in misura forse ancora maggiore alla letteratura antica e al mito) consiste non soltanto nel fungere da arsenale o deposito di metafore, ma anche nell'essere essa stessa, in virtù della sua concretezza testuale e - nel caso dell'antichità classica - della sua sopravvivenza storica, un ,sintomo' o una ,prova sostitutiva' delle ipotesi formulate. Il motto virgiliano della *Traumdeutung* ad esempio (cui in questo lavoro è dedicato un capitolo), che evoca retoricamente la visione classica - e prima che virgiliana, omerica - degli inferi, anticipa e istituisce in realtà una corrispondenza sostanziale più profonda tra la cosmologia greco-latina e la struttura dell'apparato psichico freudiano, corrispondenza che Freud riconfermerà vent'anni più tardi negli scritti metapsicologici cui appartiene la seconda topica freudiana. Quanto nella *Traumdeutung* appare solo come un ,sintomo di superficie', rivestito dal velo retorico della citazione dotta - il richiamo all'universo tripartito della mitologia classica in cui la realtà umana è stretta tra gli inferi e l'Olimpo - assurge nella teoria metapsicologica a metafora sostitutiva di un'ipotesi che si sottrae alla verifica scientifica: quella del conflitto tra le tre istanze che compongono l'apparato psichico, es, io e superio.

Allo stesso modo la recezione della cultura antica nella *Traumdeutung* si fa veicolo di quella sintesi che credo rappresenti la ragione del successo, tardivo, ma tanto più dirompente e duraturo, della teoria freudiana del sogno, ovvero la sintesi tra positivismo e (neo)romanticismo. L'ultimo capitolo di questa ricerca è dedicato in particolare a due fonti antiche del saggio sul sogno che appartengono l'una alla tradizione classica del pensiero greco e l'altra alla tradizione ellenistica: la fenomenologia onirica di Aristotele e l'onirocritica di Artemidoro. Ciò che rende tali fonti tra loro (apparentemente) incompatibili è il valore che esse attribuiscono al fenomeno onirico. Se per la concezione razionalistica di Aristotele il sogno non ha alcun significato né

---

<sup>6</sup>Per l'apparato psichico, inteso come una sovrastruttura collocata sulla base vacillante di un ipotetico sistema organico potrebbe valere la stessa metafora che Freud ha usato in una lettera a Zweig del 6 novembre 1934 in cui si compiange dell'inevitabile „mancanza di prove“ su cui ha costruito il suo „romanzo storico“ sulla vita di Mosé che lo fa dubitare sull'opportunità di una pubblicazione: „Ich verlange doch mehr Sicherheit und mag nicht, daß mir die wertvolle Schlußformel des Ganzen durch die Montierung auf eine höhere Basis gefährdet wird.“ E poche settimane più tardi: „Es ist auch nicht die innere Schwierigkeit, denn es ist so gut wie gesichert. Sondern die Tatsache, daß ich genötigt war, ein erschreckend großartiges Bild auf einen tönernen Fuß zu stellen, so daß jeder Narr es umstürzen kann“ (S. Freud - A. Zweig, *Briefwechsel*, hrsg. von E. L. Freud, Frankfurt a. M. 1984, pp.108 e 109).

tantomeno è di origine divina, ma è un fenomeno esclusivamente percettivo-fisiologico spiegabile a partire della peculiare situazione in cui si trova l'organismo nello stato di sonno, per Artemidoro, interprete ,professionale' di sogni, esso è un segno demoniaco o divino, che, se sottoposto ad un procedimento di scomposizione e decodificazione secondo precise regole, rappresenta la chiave di lettura del futuro: il primo indaga sulle cause del sogno, il secondo le dà per scontate e si occupa del suo tessuto narrativo e verbale.

Il metodo induttivo-sperimentale di Aristotele, lo stesso che caratterizza la cesura ippocratica nella medicina antica, si oppone diametralmente all'ipotesi artemidorea di un'origine metafisica del fenomeno onirico. La *Traumdeutung* si appella ad entrambe le fonti, ad Aristotele per definire il sogno in quanto fenomeno psico-fisiologico e postulare un rapporto di continuità tra lo stato di veglia e lo stato di sonno, ad Artemidoro per giustificarne il valore semantico. Entrambi i riferimenti compaiono nel testo freudiano in maniera quasi incidentale, ancora una volta sotto l'aspetto dell'evocazione retorica di una non meglio definita „cultura dell'antichità“; la loro presenza è tuttavia insistente, puntuale, costante - ad Aristotele compete la fenomenologia onirica, ad Artemidoro l'ermeneutica - ed è riconfermata e anzi approfondita in ogni successiva edizione. Ciò che a prima vista potrebbe apparire come un incontro forzato, un abuso delle fonti che non sa tenere conto della differenza tra razionalismo classico e irrazionalismo ellenistico - e le prime recensioni della *Traumdeutung* non hanno mancato di mettere il dito sulla piaga di tanta ,ignoranza filologica' - non è in realtà per nulla casuale, ma rappresenta il recupero e la rielaborazione (non importa se deliberatamente voluta o meno) in una sintesi produttiva di due tradizioni la cui opposizione era immanente al pensiero contemporaneo a Freud e trovava qui la propria corrispondenza nel conflitto tra positivismo e (neo)romanticismo: se il primo era ancora dominante all'inizio del secolo, il secondo era il tarlo latente che si apprestava ormai a incrinarne le fondamenta. La recezione di Aristotele e Artemidoro in quegli anni è un sintomo di tale conflitto, un sintomo certo marginale, ma tuttavia significativo e non è un caso se su Artemidoro e sull'argomento della sua opera, che aveva conosciuto un breve periodo di fortuna verso la metà del XIX secolo,<sup>7</sup> pesava l'anatema espresso dal pensiero positivistico. Se la ,riscoperta' della tradizione ellenistica del pensiero greco ,orientale' alla quale appartiene Artemidoro era stata un prodotto della cultura romantica (che a sua volta si opponeva al concetto di classicità

---

<sup>7</sup>La prima edizione critica in senso moderno dell'opera di Artemidoro si deve a Rudolf Hercher: Artemidori Daldiani *Onirocriticon libri V*, ex recensione R. Hercheri, Lipsiae 1864. Nel 1881 seguirà la traduzione - incompleta - di Friedrich Krauss (*Artemidoros aus Daldis. Symbolik der Träume*, übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Friedrich Krauss, Wien - Pest - Leipzig 1881); sebbene sia l'edizione di Hercher, sia quella di Krauss non fossero prive di lacune e di errori, si dovrà attendere (e non a caso) ancora un secolo prima di sostituirle con un'edizione filologicamente attendibile: Artemidori Daldiani, *Onirocriticon libri V*, recognovit R. A. Pack, Lipsiae 1963.



proposto dal neumanesimo e dall'illuminismo), il positivismo - ai cui principi Freud si dichiarava fedele - rivendicava la propria filiazione dal razionalismo ,occidentale' aristotelico. Ciò che nella *Traumdeutung* doveva apparire agli occhi dei suoi primi lettori come una contraddizione - il ricorso ad una tradizione romantica sotto l'egida dei postulati positivistici - o quantomeno come la riproposta tardiva di concetti che il presente aveva da tempo invalidato, annunciava in realtà il tramonto imminente della parabola positivistica e anticipava una possibilità di sintesi che solo gli anni futuri avrebbero confermato. Vittima di un anacronismo ,letterale', il „libro dei sogni“ di Freud rimarrà ignorato per almeno un decennio. Il ritardo della sua affermazione così come il suo successo sono forse entrambi imputabili non in ultimo allo strano connubio tra Aristotele e Artemidoro e tra quello che essi rappresentavano.

In questa ricerca, l'analisi dei rapporti tra psicoanalisi e cultura classica è focalizzata sul periodo che va dall'elaborazione della teoria dell'isteria sino a comprendere la stesura della *Traumdeutung* e le sue successive revisioni. La scelta di questo itinerario, che esclude la trattazione sistematica degli scritti metapsicologici del periodo posteriore, non è dovuta ad una pur legittima esigenza di limitare il campo d'indagine, ma alla convinzione che la letteratura antica svolga una funzione epistemologicamente produttiva proprio - paradossalmente - laddove la sua presenza testuale è meno evidente ed essa non è ancora oggetto di indagine sistematica. Una tale convinzione acquista significato solo se è retrospettivamente confermata: solo cioè ricostruendo a ritroso la dinamica del referente classico e delle sue funzioni (metafora epistemologica, principio legittimatore o strumento retorico del procedimento espositivo) nel contesto generale dell'opera e negli sviluppi teorici successivi alla *Traumdeutung* è possibile formulare l'ipotesi che l'emergenza testuale della presenza classica negli scritti metapsicologici della maturità più che indice di una maggiore incidenza, sia una conferma, una sorta di cassa di risonanza di quanto le sue tracce all'origine della psicoanalisi avevano anticipato.

Il limite che questa ricerca ha voluto darsi è quindi motivato da una scelta metodologica e, ancora, è dettato dalla speranza di riuscire ad evitare - se ciò è ancora possibile di fronte all'immenso panorama di letteratura critica nel quale diviene sempre più difficile districarsi - i (troppi) luoghi comuni sul contributo di Freud all'interpretazione del mito e del simbolismo e all'analisi dei testi letterari. Non è certo mia intenzione sottovalutare qui l'importanza delle riflessioni critiche sorte proprio in questi settori della ricerca; basti pensare alla grande rilettura di Freud promossa dalla scuola lacaniana francese, che ha aperto nuove e originali vie allo studio della scomposizione del testo letterario o, per rimanere più vicini a noi, alle riflessioni di

Orlando e di Lavagetto sulla teoria freudiana della letteratura.<sup>8</sup> Lo studio del mito e la rivisitazione della tragedia in chiave freudiana poi hanno dato vita ad una moltitudine infinita di pubblicazioni e convegni e costituiscono ancor oggi fonte inesauribile di dibattito teorico. Ignorarlo significherebbe negare implicitamente il necessario rapporto che intercorre tra le fonti della psicoanalisi e le sue possibili applicazioni, o più in generale ignorare il legame che unisce testo e ricezione. Tuttavia, affrontare qui lo studio del mito significherebbe o abbracciare i metodi d'indagine ancor più che freudiani, psicoanalitici (non è tanto a Freud quanto soprattutto ai suoi allievi e ai suoi continuatori che si devono i maggiori contributi allo studio del mito),<sup>9</sup> o quelli della critica storico-filologica. Sebbene ritenga che l'opposizione che li ha visti sino ad oggi fronteggiarsi (o ignorarsi) sia in fin dei conti sterile e meriterebbe il tentativo di una sintesi, non è mia intenzione affrontarla. Lo scopo di questa ricerca è del resto ben più modesto, vuole interpretare il testo freudiano, solo quello e per di più in una fase e in un contesto ben circoscritti, e metterlo a confronto con una delle sue fonti.

Il mito è dunque il ,grande assente' di questa ricerca che si ferma proprio nel momento in cui, con la scoperta del carattere regressivo e arcaico dell'attività onirica e la riflessione intorno alle sue funzioni simboliche, la psicoanalisi ha aperto la via allo studio e alla ricerca comparata dei materiali mitologici e delle loro espressioni letterarie e si appresta ormai da una parte ad inserire le opere dell'antichità tra i testi di un resoconto analitico *sui generis*, o ancora dall'altra a cercare tra le testimonianze dei grandi sistemi filosofici antichi i principi ,legittimatori' della propria teoria. E' un momento di svolta in cui il mondo classico, dapprima veicolo del processo conoscitivo ed elemento catalizzatore di intuizioni delle quali la teoria, a volte quasi inconsapevolmente, si era nutrita, diviene oggetto di indagine e terreno di verifica dell'enunciato psicoanalitico.

Non potranno naturalmente mancare riferimenti e rapide incursioni nella produzione più propriamente ,filosofica' di Freud, nella quale la psicoanalisi tende a configurarsi come *Weltanschauung* e strumento di analisi culturale. Inoltre - ed è questo uno dei motivi che rendono inevitabile mantenere uno sguardo d'insieme all'opera - è una caratteristica degli scritti di Freud quella di essere in larga misura ridondante, vale a dire di ritornare incessantemente a trattare ed approfondire alcuni punti chiave della teoria senza tuttavia apportare modificazioni sostanziali o provocare bruschi dirottamenti di

---

<sup>8</sup>Vedi in particolare di F. Orlando, *Lettura freudiana della Phèdre*, Torino 1971; *Per una teoria freudiana della letteratura*, Torino 1973 e *Illuminismo e retorica freudiana*, Torino 1982. Di M. Lavagetto si vedano: „La critica psicoanalitica“, in AA. VV., *Sette modi di fare critica*, Roma 1983, e *Freud, la letteratura e altro*, Torino 1985.

<sup>9</sup>Pochi (e brevi) sono gli scritti specifici di Freud dedicati al mito. Si vedano ad esempio il breve saggio del 1913, „Das Motiv des Kästchenwahl“ (*G. W. X*, pp.24-37) che, prendendo in esame un episodio de *Il mercante di Venezia* shakespeariano lo accosta al motivo della scelta delle figlie nel *Re Lear* e ugualmente al tema mitico della scelta di Paride narrato da Apuleio; inoltre, sul mito della conquista del fuoco da parte di Prometeo, „Zur Gewinnung des Feuers“ (1932) *G. W. XVI*, pp.3-9; infine „Das Medusenhaupt“ (1940 <1922>), *G. W. XVII*, p.47 s.

percorso. Il simbolismo del sogno, il rapporto tra fantasia inconscia e sintomo, tra sistema conscio e inconscio, la suddivisione dell'apparato psichico nei sistemi e nelle istanze che lo compongono sono tematiche ricorrenti che vengono fatte oggetto di continua riesamina e rilettura critica. Gli sviluppi delle teorie freudiane successivi alla *Traumdeutung* verranno tuttavia utilizzati soprattutto in senso retrospettivo, come punto di riferimento a conferma (nelle parole di Freud) dell'importanza e della presenza ,ispiratrice' del mondo classico sin dalle prime scoperte sull'eziologia dell'isteria e sul significato del sogno.

Il legame che unisce la cultura classica al discorso freudiano nelle origini della psicoanalisi é costituito da una fitta trama di tracce, allusioni, metafore e riferimenti raramente espliciti, ma tanto più significativi se visti nella loro funzione di anticipatori e ,indicatori' dell'itinerario psicoanalitico. La psicoanalisi alle sue origini può, ed é stata a ragione, essere considerata una produzione esclusiva e individuale di Freud. Come disciplina teorica é quasi completamente sconosciuta o ignorata e in quanto strumento terapeutico essa é sperimentata su un ristrettissimo numero di persone che spesso neppure sanno di essere sottoposte ad un „trattamento analitico“. La *Traumdeutung* nasce a tavolino, in quella „splendide isolation“ alla quale il mondo accademico aveva costretto Freud, e si alimenta dell'unica dimensione sociale fornita dal rapporto coi pazienti e dall'intenso dialogo epistolare con il medico e amico berlinese Fließ.<sup>10</sup> La psicoanalisi in quanto sistema teorico si può dire non sia ancora nata, non deve difendersi da nessuno e poco si preoccupa di mettersi a confronto con altri. Solo, qualche volta - ed é il caso del primo capitolo della *Traumdeutung*, scritto in un secondo tempo, in cui viene presa in esame la letteratura critica sul sogno - é costretta a mettere le mani avanti. In questa particolare situazione Freud si concede il lusso di giocare più

---

<sup>10</sup>Vedi Freud, *Briefe an Wilhelm Fließ 1887 - 1904*. Ungekürzter Ausgabe, hrsg. von J.M. Masson, Bearbeitung von M. Schröter, Transkription von G. Fichtner, Frankfurt a.M. 1985. Fließ era un otorinolaringoiatra berlinese che aveva sviluppato una bizzarra teoria „numerica“ secondo la quale, accanto al normale ciclo ormonale femminile di 28 giorni, entrambi i sessi presentavano un ciclo mensile di 23 giorni. Inoltre Fließ postulava una corrispondenza tra il naso e gli organi genitali e interveniva chirurgicamente sul naso (a volte con conseguenze disastrose come nel caso di una paziente che Freud affidò alle cure dell'amico) per guarire disturbi nervosi di origine sessuale. Fino a tutto il periodo della stesura della *Traumdeutung* Freud fu profondamente influenzato dalle teorie di Fließ, nei confronti del quale le lettere lasciano trasparire un atteggiamento quasi subalterno di incondizionata ammirazione. L'amicizia tra Freud e Fließ si incrinò per una questione di ,priorità' scientifica, nella quale Freud era stato indirettamente coinvolto e che riguardava il concetto di bisessualità (vedi l'introduzione di E. Kris alla prima edizione - incompleta - della corrispondenza, a cura di Anna Freud, Marie Bonaparte e Ernst Kris, pubblicata nel 1950 col titolo *Sigmund Freud. Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fließ, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902*). Tra il 1901 e il 1904 la corrispondenza si fa sempre più rada e sempre più formale, se non addirittura ostile, per interrompersi definitivamente. - L'epistolario tra Freud e Fließ, la cui edizione integrale é apparsa per la prima volta nel 1985, abbraccia gli anni che vanno dal 1887 al 1904 - il periodo delle ,grandi scoperte' che vede la pubblicazione degli *Studien über Hysterie* e della *Traumdeutung* - e costituisce uno dei documenti fondamentali per la ricostruzione della genesi della psicoanalisi e dello sviluppo del pensiero freudiano nella fase di transizione dalla neuropatologia alla „metapsicologia“. - La complessa e controversa vicenda editoriale di queste lettere che Freud avrebbe voluto sapere distrutte è ricostruita dettagliatamente dal curatore dell'edizione integrale della corrispondenza, J. M. Masson, nell'introduzione (pp.XII-XXVIII).

liberamente con le fonti e i materiali più eterogenei (i sogni suoi - soprattutto -, quelli „ad occhi aperti“ dei poeti, le „favole“ dell'antichità) tralasciando la ricerca di riscontri e verifiche, e non esita a lasciarsi andare a intuizioni rischiose senza curarsi dell'imperativo di verificabilità cui il positivismo dominante sottoponeva qualsiasi disciplina che intendesse elevarsi a statuto di scienza. La *Traumdeutung* è il prodotto di chi sa di rischiare e, proprio perché rischia, coinvolgendo nella sua sfida alle scienze „canoniche“ gli antichi e la loro rappresentazione del mondo, riesce a scoprire un mondo nuovo. Le opere della maturità sono il prodotto di chi sa già di avere scoperto verità nuove e vuole provare agli altri di avere ragione.

Negli anni successivi all'interpretazione del sogno il ricorso ai classici della letteratura europea si fa più puntuale, ma soprattutto più costanti divengono i riferimenti ai grandi maestri della filosofia antica e alla visione classica del mondo. Infine è il mito che, a partire dalla scoperta del significato simbolico e universale del complesso di Edipo,<sup>11</sup> diviene il palcoscenico sul quale operano le costruzioni metapsicologiche: il principio del conflitto pulsionale tra Eros e Distruzione o ancora l'ipotesi dell'unità originaria della materia vitale, formulati da Freud in *Die endliche und die unendliche Analyse* (1937) e in *Jenseits des Lustprinzips* (1920) cercano la propria conferma nella dottrina di Empedocle (dove i due principi contrapposti, *philia* e *neikos*, governano le sorti dell'uomo e dell'universo) e nel mito platonico narrato nel *Symposion* per bocca di Aristofane.

Se è vero - come spesso ha affermato la critica psicoanalitica - che il divario che separa la psicoanalisi dalle scienze contemporanee è tale da costringere la prima a cercare „lontano“, addirittura nel mito, i fondamenti al proprio enunciato, è altrettanto vero che Freud li cerca il più lontano possibile. Un'altra ragione infatti contribuisce a fare degli autori antichi un referente sempre più privilegiato, ed è la stessa che sin dall'inizio ha tenuto lontano Freud da filosofi come Nietzsche e Schopenhauer,<sup>12</sup> le cui teorie pure rivelavano tante affinità con le sue. Già nelle lettere a Fließ si incontrano molte lamentele sul suo isolamento accademico e scientifico e sul silenzio che avvolge le sue opere, ma non manca l'orgoglio, misto ad autocommiserazione, di sapersi o ritenersi l'unico che ha il coraggio di affrontare ed analizzare problematiche bandite dalla medicina e dalla scienza. Si procura le opere di Nietzsche, nelle quali spera di trovare „die Worte für vieles, was (in mir) stumm bleibt“,<sup>13</sup> ma il timore di poterne essere influenzato, di vedere minata la propria originalità e di sentirsi costretto a deviare o interrompere il

---

<sup>11</sup>L'espressione „complesso di Edipo“ compare nelle opere soltanto nel 1910, nel saggio „Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne“ (<Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens, I>, G.W. VIII, p.73). Si tratta comunque dell'attribuzione di una „etichetta“ ad un concetto già da tempo in uso nella psicoanalisi e la cui prima formulazione risale ancora al periodo dell'autoanalisi di Freud (cfr. la lettera a Fließ del 15 ottobre 1897 in: Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.293).

<sup>12</sup>Sulla „mancata“, o meglio evitata influenza di Nietzsche e Schopenhauer vedi oltre, cap. II, n.21 e n.22.

<sup>13</sup>Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.438.

corso delle sue indagini é più forte e lo induce a rinunciare alla lettura. Mentre sta scrivendo il suo saggio sul sogno trema ogni volta che gli passa per le mani un libro di un contemporaneo che tratta lo stesso argomento temendo di vedersi preceduto sul traguardo, a volte si rifiuta addirittura di leggerlo, spesso lo sfoglia soltanto per accantonarlo poi con un sospiro di sollievo. Persino le analogie con l'oniocritica antica (pure più volte considerata da Freud „precursore“ del metodo interpretativo psicoanalitico) gli danno fastidio, soprattutto quando sono troppe e quando é qualcun'altro a farglielo notare.

Freud vuole scoprire da sé i propri „anticipatori“ e li trova quasi sempre in un campo - quello delle discipline umanistiche - che non può essergli avverso grazie alla definizione che la psicoanalisi ha voluto darsi ( quella di scienza, o meglio di „scienza naturale“) e che le permette di mantenere le dovute distanze dalla letteratura, dall'arte, dalla poesia - „scienze umanistiche“-, dai miti e dalla filosofia antica - „prescientifici“ per definizione. Tra scienze statutivamente diverse non vi può essere conflitto, né una lotta ad armi pari, tutt'al più un innocuo ‚corteggiamento‘. Empedocle o Platone non potevano privare Freud della sua originalità, e riferirsi ad essi significava semmai iscriverne la psicoanalisi all'interno di una tradizione filosofica di portata universale e ricoprire i propri enunciati di un prestigio e di un'autorità che nessun autore contemporaneo avrebbe potuto fornire loro, rendendoli ‚invulnerabili‘ e ‚incommensurabili‘ alle critiche della scienza.

Se dunque negli „anni delle grandi scoperte“ l'antichità é per Freud soprattutto una sorta di ipotesi di lavoro e di intuizione metodologica, nel periodo successivo, quando la psicoanalisi si consolida come una dottrina che vuole e deve sostenere il confronto diretto con altre scienze, essa diviene, oltre che oggetto di studio, una fonte alla quale attingere prove e conferme autorevoli.

L'esempio forse più sintomatico e significativo di questa presenza classica ‚legittimatrice‘ che caratterizza le opere della maturità è quello del riferimento platonico. La (presunta) identificazione tra il concetto freudiano di *libido* e quello platonico di *eros*,<sup>14</sup> a conferma della quale Freud aveva impegnato i suoi allievi e che a tutt'oggi è

---

<sup>14</sup>Si veda A. J. Rosanoff, „Plato and Dostojevski Anticipating Freud“, in *Psychoanalytic Review*, 1922, 9, pp.90-91; ma in particolare si vedano qui due saggi (di cui il secondo è poco più che un riassunto parafrasato del primo) che Freud cita per dimostrare come la coincidenza tra il suo concetto di *libido* e quello platonico di *eros* sia stata scientificamente dimostrata: M. Nachmansohn, „Freuds Libido Theorie verglichen mit der Eroslehre Platos“, in *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, 1915, 3, pp.65-83 e O. Pfister, „Plato als Vorläufer der Psychoanalyse“, in *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 1921, 7, pp.265-269. Il confronto si limita al *Simposio* e anche qui il testo platonico viene distorto al fine di dimostrare la coincidenza letterale con la teoria freudiana, al punto che a Platone è addirittura attribuito il concetto di sessualità infantile. Il riferimento platonico nelle opere di Freud compare in maniera esplicita nel 1920, nella quarta edizione delle *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (G. W. V, p.32), diviene ancora più esplicito un anno più tardi, in *Massenpsychologie und Ichanalyse* (1921) dove si legge: „Der ‚Eros‘ des Philosophen Plato zeigt in seiner Herkunft, Leistung und Beziehung zur Geschlechtsliebe eine vollkommene Deckung mit der Liebeskraft, der Libido der

responsabile di una distorta recezione di Platone da parte della psicoanalisi ortodossa, è il frutto di una scelta deliberata, attuata a posteriori e a scopo apologetico. Di fronte alle accuse di pansessualismo sollevate dalla critica soprattutto dopo la pubblicazione delle *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905) che avevano introdotto il concetto di sessualità infantile e esteso l'ambito di influenza della sessualità a tutte le sfere della vita emotiva, dal sintomo nevrotico alla creazione artistica, Freud non si fa scrupolo di chiamare in causa l'autorità del „divino Platone“ e di sostenere che la propria teoria non rappresentava nulla di scandaloso e anzi coincideva „letteralmente“ con la dottrina dell'eros platonico. Ciò che più sorprende è che la „fonte“ di questa scoperta sia il *Simposio*, dove semmai il concetto di eros viene da Platone desessualizzato e finalizzato alla ricerca del sommo bene, e non ad esempio il *Fedro* che considera anche gli aspetti passionali e non razionali del desiderio e la cui concezione dell'anima, agitata dal conflitto tra le sue diverse parti (razionale, irascibile e concupiscibile), meglio si sarebbe prestata ad un confronto con le teorie freudiane. Il fatto è che il concetto di eros al quale Freud vuole coniugare il proprio è riferito sì nel *Simposio*, ma è un concetto niente affatto platonico: è la risposta fornita da Aristofane al quesito (sul quale principalmente verte il dialogo) su chi e cosa sia Eros, risposta che viene contraddetta e confutata dall'intervento di Socrate (che si dice portavoce di Diotima), la cui opinione è quella che la critica in maniera concorde attribuisce a Platone. Freud conosceva poco e male Platone, sicuramente aveva letto il *Simposio*, di altri dialoghi non vi è cenno nella sua opera. Ma non è tanto questo a indebolire la portata dell'incidenza platonica nella teoria freudiana (di altri autori che credo abbiano contribuito a „formare“ alcuni concetti-chiave della psicoanalisi forse Freud conosceva ancora meno), quanto i fini e le modalità con cui essa viene utilizzata. Il riferimento platonico è, oltre che arbitrario, strumentale, cercato e

---

Psychoanalyse (...)“ (G. W. XIII, p.99); il mito narrato da Aristofane nel *Simposio* trova infine una posizione centrale in *Jenseits des Lustprinzips* (1920, G. W. XIII, p.62). Ancora, nel 1925, in „Der Widerstand gegen die Psychoanalyse“, sempre a proposito dell'avversione alla psicoanalisi provocata dalla teoria sessuale, Freud ribadisce che il suo concetto di sessualità è affine all'Eros del *Simposio* platonico che è comprensivo di ogni manifestazione affettiva e mira alla conservazione della materia vivente (G. W. XIV, p.105) - al quale si oppone quell'altro istinto di derivazione mitica, Thanatos, che mira al ripristino della condizione originaria di inerzia della materia. Il confronto tra la teoria platonica e quella freudiana dell'amore è affrontato in maniera sistematica dallo studio di Gerasimos Santas, *Plato and Freud. Two Theories of Love*, trad. ingl. New York 1988. Il saggio di Santas, esauriente e profondo in quella parte che ricostruisce e analizza separatamente la teoria platonica dell'amore (soprattutto il *Simposio* e il *Fedro* per quanto concerne il concetto di eros, il *Lisia* e la *Repubblica* per quanto invece riguarda il concetto di *philia*) e la teoria freudiana della sessualità, delude nel momento in cui affronta l'analisi comparata dei due autori. Alla ricerca di una coincidenza letterale tra i due discorsi sull'amore, Santas perde di vista il quadro d'insieme e le linee di tendenza che pure risultavano implicite dalla sua esposizione precedente e che avrebbero ad esempio reso fruttuoso un parallelo tra la teoria della sublimazione freudiana e la *scala amoris* platonica. Di fronte alla superficialità del quesito che si pone Santas, ovvero se Freud avesse ragione ad affermare che il suo concetto di *libido* coincide in tutto e per tutto con la teoria dell'eros platonico, la risposta non può che essere negativa. Per un confronto tra il concetto platonico di anima e la struttura freudiana dell'apparato psichico e inoltre tra il metodo dialogico di Platone e il procedimento terapeutico della psicoanalisi si veda anche B. Simon, „Plato and Freud: the Mind in Conflict and the Mind in Dialogue“, in *The Psychoanalytic Quarterly*, 1973, 42, pp.91-122.

ora di difenderla di fronte al tribunale della critica chiamando a deporre in propria difesa un testimone illustre la cui reputazione era al di sopra di ogni sospetto.

Scegliere di rimanere al di qua della soglia che separa il momento dell' 'ispirazione' da quello delle sue conseguenze nell'indagine, significa andare alla ricerca di tracce e frammenti sparsi di 'presenze classiche' e cercare di individuare secondo quali modalità Freud, ancor prima di guardare all'antichità con l'occhio esterno dello studioso, ne abbia assunto i modelli e da essa si sia lasciato guidare. La differenza risiede nelle finalità secondo le quali Freud ha utilizzato i materiali classici, ed è la stessa che passa tra l'usare e rielaborare 'per sé', quindi interpretare o 'tradurre' un testo (in alcuni casi si tratta addirittura di poche parole) nella propria lingua, quella della psicoanalisi, e il presentare *après coup* un 'documento' di confronto e riscontro scientifico al fine di legittimare i propri postulati teorici.

Ad eccezione forse dei paragrafi dedicati al rapporto tra teoria freudiana del sogno e onirocritica antica, il resto di questa ricerca si è basato su 'indizi' che qualche volta - è il caso del confronto tra il concetto aristotelico e quello freudiano di catarsi - hanno trovato una conferma dalle fonti alle quali Freud presumibilmente ha attinto, e in altri casi sono rimasti circoscritti nell'ambito delle analogie e dei parallelismi. Il rischio di una tale operazione è quello di 'scavalcare' Freud, ma se anche non sempre ho potuto contare su quanto Freud ha detto, credo di non essere andata al di là di quello che avrebbe potuto dire.

Un aspetto particolare della presenza classica nell'opera di Freud che ho voluto considerare riguarda l'uso di metafore e riferimenti letterari, soprattutto latini, nella prosa. Se da una parte esso rimanda alla particolare configurazione dello stile scientifico di Freud, collocato da Schönau nella tradizione „einer schönen intellektuellen Prosa“,<sup>15</sup> dall'altra il riferimento latino non esaurisce in una utilizzazione retorica la propria funzione. Il motivo che mi ha indotto ad affrontare questa ricerca, anomala rispetto all'impostazione generale, è la presenza vistosa - anche per un autore dell'epoca e della formazione di Freud - di citazioni latine sparse un po' in tutta l'opera (ma anche nella corrispondenza) che occupano una parte cospicua dell'indice delle citazioni nell'ultimo volume delle *Gesammelte Werke*.<sup>16</sup> Guidati dalla speranza che quanto valeva per il motto virgiliano si potesse estendere anche ad altre citazioni latine, i primi passi di questa ricerca si sono mossi nel tentativo di trovare una 'presenza latina' e una collocazione a quelle frasi che non fosse il semplice debito di un erudito di inizio secolo quale era Freud ad una tradizione retorica umanistica. Ben presto ho dovuto accantonare

---

<sup>15</sup>Cfr. W. Schönau, *Sigmund Freuds Prosa. Literarische Elemente seines Stils*, Stuttgart 1968.

<sup>16</sup>G. W. XVIII, pp.893-906.

quell'ipotesi iniziale e convenire che la via della presenza classica, anche se non segue sempre e comunque le tracce di Edipo e del mito, è un'altra. Forzare la mano a quelle citazioni (che a ben guardare della citazione conservano spesso soltanto la forma) e renderle garanti dell'incidenza di una cultura alla quale Freud non aveva inteso appellarsi sarebbe risultata un'operazione, oltre che ingrata, scorretta. E tuttavia rimaneva il dubbio che ,tanto parlar latino' non dovesse avere una motivazione un po' più che banale e che non meritasse di trovare una collocazione in una ricerca sull'eco dell'antichità (e quindi delle lingue che l'hanno espressa) nella psicoanalisi. Da quel primo ,passo falso' è nato un piccolo studio sullo stile di Freud e sull'uso della sua ,collezione privata' di frasi latine. I risultati sono esposti nell'appendice.

L'apparato di note, oltre che essere apparato critico, assume spesso la forma del ,saggio bibliografico' e vuole indicare - più ancora che le ,fonti' di questa ricerca - possibili itinerari alternativi o complementari a quello che io ho scelto di intraprendere.

Una prima versione di questo studio è stata presentata circa dieci anni fa in forma di tesi di laurea alla facoltà di lettere dell'università di Genova. Soprattutto nell'apparato di note e nella bibliografia ho cercato di tenere conto dei contributi critici sull'argomento comparsi negli ultimi anni che credo non abbiano invalidato, ma semmai confermato i risultati di quella prima ricerca. E' solo un caso se questo libro compare nell'anno del centenario della pubblicazione della *Traumdeutung*, un caso di cui tuttavia mi rallegro e che spero sia di buon auspicio.

I miei ringraziamenti si dividono - con un'unica eccezione - tra passato e presente. Tra coloro che dieci anni fa hanno contribuito con suggerimenti critici, discussioni o anche semplici incoraggiamenti vorrei ricordare qui ancora una volta Francesco Della Corte e Lucia Giavotto. La seconda rielaborazione è nata durante gli anni che ho trascorso come assistente presso l'istituto di Romanistica dell'Università di Wuppertal lavorando ad un progetto di ricerca diretto da Hans-Heinrich Baumann e deve molto al suo solidale e soprattutto competente sostegno critico. Non meno all'attenta e fruttuosa lettura di Joachim Küpper. Vorrei inoltre ringraziare Gerhard Fichtner che in un pomeriggio passato nella biblioteca della „Sigmund Freud-Haus“ di Vienna mi ha messo a disposizione la sua sapienza bibliografica freudiana, e Ferruccio Bertini, per aver accolto questo lavoro nella sua bella e prestigiosa collana.

Infine un ringraziamento particolare, che coniuga il passato al presente, spetta a Silvana Rocca, per la sua amicizia e il suo aiuto e perchè non ha mai smesso di credere (anche quando ero io la prima a dubitarne) che „il libro“ un giorno si sarebbe realizzato. Dedico questo studio alla memoria di mio padre, cui la vita non ha concesso di dedicarsi „all'istudio“, ma alla cui irrequieta curiosità intellettuale i suoi figli devono i propri.



## I. LA LETTERATURA CRITICA

Il quadro tracciato nelle pagine seguenti non ha alcuna pretesa di esaustività e soprattutto esclude alcuni dei contributi più fecondi all'interpretazione e alla revisione del pensiero freudiano che ci vengono da ciò che Pontalis chiama significativamente il „dopo Freud“.<sup>1</sup> Esso si limita alla presa in esame di alcuni punti di vista fondamentali individuati dalla critica umanistica e filologica e da quella psicoanalitica intorno al problema dei rapporti tra la psicoanalisi e il mondo antico e vuole essere rappresentativa solo di alcune delle principali linee di tendenza espresse in questo campo della ricerca. Altre opere critiche che intendo utilizzare o discutere più ampiamente nella trattazione dei singoli capitoli non compaiono in questa esposizione. I risultati dell'indagine critica psicoanalitica sul mito e sulla tragedia classica, che pure non costituiscono oggetto della mia ricerca, sono presi in esame qui (e solo qui) brevemente per due ragioni: essi rappresentano da una parte la continuazione diretta del lavoro interpretativo iniziato da Freud sin dai tempi della *Traumdeutung* con la chiamata in causa del complesso di Edipo, individuato ben presto come il „complesso fondamentale“ (*Kernkomplex*)<sup>2</sup> della mitologia e della nevrosi, e costituiscono dall'altra il contributo più importante (perlomeno quantitativamente) della psicoanalisi intorno alle tematiche classiche.<sup>3</sup>

Nella moltitudine dei saggi (l'elenco della bibliografia é arrivato ormai ad occupare diversi volumi) fioriti intorno all'opera di Freud non mi risulta che esista una trattazione sistematica dei rapporti tra la psicoanalisi e le sue fonti classiche. La ricerca di Worbs (1988)<sup>4</sup> ha il grande merito di avere considerato il rapporto di Freud con l'antichità nel contesto della „svolta“ culturale della Vienna di fine secolo.<sup>5</sup> Più ancora che

---

<sup>1</sup>Vedi J. B. Pontalis, *Après Freud*, Paris 1968.

<sup>2</sup>Il termine *Kernkomplex*, generalmente impiegato anche come sinonimo di „complesso di Edipo“ é introdotto per la prima volta nello scritto „Über infantile Sexualtheorien“ (cfr. Freud 1908, in *G. W.* VII, p.176). Il problema discusso qui da Freud é il cosiddetto „enigma della Sfinge“, ovvero le domande che i bambini pongono ai genitori intorno alla sessualità e alla procreazione e il conflitto che deriva dalle risposte evasive e menzognere degli adulti.

<sup>3</sup>L'altro „antecedente mitico“ di un concetto psicoanalitico, introdotto „ufficialmente“ nel 1914 in „Zur Einführung des Narzißmus“ (*G. W.* X, pp.137-170) e che Freud dichiarò di aver mutuato da uno scritto di P. Nücke (e, indirettamente, da H. Ellis) si appoggia su un significato attribuito alla figura di Narciso già comunemente noto e accettato ed è legato simbolicamente, ma non testualmente, alla saga di Narciso. Ad eccezione di un breve cenno che compare nel saggio su Leonardo (cfr. Freud 1910, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, *G. W.* VIII, p.171) in cui la saga vale a spiegare l'amore rivolto alla propria persona come conseguenza dell'introiezione dell'amore oggettuale materno, ovvero della sua immagine speculare, non mi risulta che vi siano nell'opera di Freud accenni al mito di Narciso narrato nelle *Metamorfosi* di Ovidio o ad un'altra fonte.

<sup>4</sup>Vedi Michael Worbs, *Nervenkunst. Literatur und Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende*, Frankfurt a. M. 1988.

<sup>5</sup>Così come il periodo classico weimariano aveva considerato l'antichità all'insegna della „edle Einfalt und stille Größe“ di Winkelmann, il nuovo secolo appare profondamente influenzato „durch die den Mythos in den Mittelpunkt stellenden Schriften einiger in Basel lehrender, am Rande der offiziellen Wissenschaft sich bewegender Männer (...)“: J. J. Bachofen, F. Nietzsche, E. Rohde, J. Burckhardt und - in der Wiener

della cultura antica nell'opera di Freud, l'interesse di Worbs e rivolto all'esame dell',intervento' - beninteso indiretto - della psicoanalisi nella ricezione dei tragici greci verso l'inizio del secolo, soprattutto nella produzione drammatica di Hofmannsthal. Sebbene Hofmannsthal, Bahr e in generale il gruppo della „Giovane Vienna“ non abbiano avuto quasi contatti diretti con Freud (é noto infatti come Freud fosse estremamente diffidente nei confronti di ogni avanguardia artistica e come i suoi gusti in fatto di letteratura ed arte fossero piuttosto tradizionalistici) il dibattito intorno alla concezione e ai destini della tragedia sorto a Vienna all'inizio del secolo appare profondamente influenzato dai risultati delle scoperte psicoanalitiche ed in particolare dall'interpretazione del concetto di *catarsi* proposta da Freud e Breuer negli *Studien über Hysterie*.

La critica del saggio-pamphlet di Bettelheim (1986)<sup>6</sup> alla traduzione in lingua inglese delle opere di Freud - pur senza avere l'intenzione di fornire un contributo alla ricerca intorno a psicoanalisi e mondo antico - offre alcuni spunti interessanti per l'interpretazione di alcuni concetti-chiave della teoria psicoanalitica, concetti che, secondo Bettelheim, se avulsi dal contesto classico e umanistico dal quale Freud li aveva mutuati, non possono che suscitare equivoci e „distorsioni“ nella ricezione dell'opera. E' quanto vale ad esempio per il „complesso di Edipo“ - divenuto per gli americani una sorta di „formula psichiatrica“ più che la componente imprescindibile di un mito del quale vuole riprodurre tutte le sfumature - o ancora per il concetto „antico e popolare“ di *Seele* (anima) tradotto in inglese col termine *Mind*. Il testo inglese farebbe apparire la psicoanalisi come una „scienza esatta“ (*Naturwissenschaft*), quasi si trattasse di un settore particolare della medicina o della psichiatria e non di una „scienza umanistica“ (*Geisteswissenschaft*). Bettelheim al contrario non ha dubbi sul fatto che la psicoanalisi appartenga ad una tradizione umanistica „europea“ (tradizione estranea alla cultura americana; da qui gli equivoci della ricezione positivista d'oltre Oceano) e che Freud, soprattutto negli ultimi anni della sua produzione, abbia riconosciuto senza riserve questa filiazione. Nonostante la finalità dell'autore e il pubblico al quale si rivolge lo costringano a trattare tutti gli argomenti in modo non approfondito e spesso polemico, il

---

Variante - J. Breuer und S. Freud“ (cfr. Worbs, *Nervenkunst*, p. 275). Il circolo di Basilea aveva tentato di ricostruire, attraverso il mito (che proprio Bachofen - e in certo qual modo anche Freud - aveva storicizzato) il periodo preomerico ponendo in contrapposizione la Grecia arcaica, quasi del tutto sconosciuta o misconosciuta dal secolo precedente, al periodo pericleo. Le nuove scoperte archeologiche della civiltà micenea permisero inoltre di dare concretezza ad una immagine della grecità che andava radicalmente mutando. Sull'influenza dell'opera di Bachofen e sul suo significato per il pensiero romantico e per la riscoperta del mito „a partire dall'Oriente“ (Bäumler) si vedano, oltre a Worbs, i saggi di G. Plumpe, „Das Interesse am Anfang. Zur Bachofensdeutung“, in H. J. Heinrichs (Hrsg.), *Materialien zu Bachofens ‚Das Mutterrecht‘*, Frankfurt a. M. 1975, pp.196-212; sempre nella stessa raccolta inoltre E. Salin (1965), „Bachofen als Mythologe der Romantik“, pp.150-160 e A. Bäumler (1926), „Chthonisch, dionisisch, apollinisch“, pp.135-149.

<sup>6</sup>Vedi B. Bettelheim, *Freud und die Seele des Menschen*, trad. ted. München 1986.

saggio riesce a presentare in modo convincente il quadro di un „Freud umanista“ e di una disciplina, la psicoanalisi, che più che di neurologia, soprattutto si è nutrita di classicità.<sup>7</sup>

La ricerca condotta da Roccatagliata (1981)<sup>8</sup> sulle „origini della psicoanalisi nella cultura classica“, ricca di documentazione per quanto riguarda l'analisi della „psichiatria antica“, in realtà di psicoanalisi e di Freud non si occupa affatto. Basata (implicitamente) sull'individuazione di parallelismi, l'esposizione delle teorie antiche intorno alla malattia mentale o all'interpretazione del fenomeno onirico ha come (sottinteso) termine di paragone l'elaborazione freudiana della teoria psicoanalitica. Le problematiche prese in considerazione per l'antichità sono le stesse che ha trattato Freud molti secoli più tardi: le cause psicologiche dei disturbi nervosi, la terapia „magica“ della malattia mentale basata sull'ipnosi e sulla suggestione, la valenza di significati attribuita al sogno, la concezione dei fenomeni isterici, simile a quella demoniaca medievale. La psicoanalisi intesa come referente costante è presente (ma bisogna intuirlo) lungo tutto il corso della trattazione e la sua terminologia è continuamente applicata (spesso arbitrariamente)<sup>9</sup> alle definizioni delle teorie classiche. Manca tuttavia un confronto diretto con l'opera di Freud e, soprattutto manca un nesso che giustifichi l'attribuzione alla cultura classica del fatto di essere „origine“ della psicoanalisi. Se è vero (e l'autore sembra implicitamente affermarlo) che le coincidenze e le analogie sono a tal punto evidenti da consentire di porre l'una accanto all'altra la „psichiatria antica“ e la teoria freudiana e se è vero inoltre che quasi sempre la vaghezza e la frammentarietà dei riferimenti nell'opera di Freud costringono a speculare intorno a quanto egli ad essa realmente si sia ispirato, la ricerca di Roccatagliata non fornisce nessuna „prova“ del fatto che la psicoanalisi voglia o debba attribuire all'antichità un debito esplicito, oppure del fatto che le teorie psicologiche del XIX e XX secolo che „sembrano culminare“ nell'opera di Freud, in realtà trovino „salde e profonde radici in un lontano e glorioso passato, che ha del tutto alimentato il presente.“<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup>Il saggio di Bettelheim è stato oggetto di diverse critiche. Si veda qui in particolare: Hans Fink, „Eine Erwiderung auf Bruno Bettelheims Buch <Freud and Man's Soul>“, in *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 1991, pp.243-256. Inoltre, sempre sul problema della fuorviante traduzione inglese: D. G. Ornston, „Freud's conception is different from Strachey's“, in *Journal. American Psychoanalytic Association*, 1985, 33, pp.379-412; N. Cheshire & H. Thomä, „Metaphor, Neologism and ‚Open texture‘: Implications for Translating Freud's Scientific Thought“, in *International Revue of Psycho-Analysis*, 1991, 18, pp.429-455 e L. W. Brandt, „Some Notes on English Freudian Terminology“, in *Journal. American Psychoanalytic Association*, 1961, 9, pp.331-339.

<sup>8</sup>Vedi G. Roccatagliata, *Le origini della psicoanalisi nella cultura classica*, Roma 1981.

<sup>9</sup>Cito un esempio tratto dal capitolo VII dedicato all'interpretazione del sogno nell'antichità: „Per Artemidoro il valore psicologico del sogno, anche di quello banale, è però sempre presente anche se sottile, di natura psicodinamica, sottinteso, e risiede nel fatto che l'immagine onirica ‚realizza sempre un desiderio‘“. Inoltre, sempre „secondo Artemidoro“, il sogno esprimerebbe „tramite delle immagini, una sottostante tensione emotiva e affettiva, traduce in simboli i reconditi bisogni dell'uomo, lavora attorno e con le spinte istintive, intreccia un romanzo che trova la sua origine nei desideri inconsci dell'uomo“ (ibidem, p.167). Se anche Artemidoro descrive il sogno in modo da consentire una interpretazione come quella appena citata, ciò non significa affatto che proprio Artemidoro lo abbia inteso in questo senso.

<sup>10</sup>Cfr. Roccatagliata, *Le origini della psicoanalisi nella cultura classica*, p.170.

Un breve saggio di Tourney (1965) fornisce uno sguardo d'insieme sui rapporti tra Freud e la cultura greca e vede in Freud il creatore di un nuovo mito che, „rivestendosi“ del mito greco eleva a principi generali le proprie ipotesi scientifiche: „It appears that Freud again begins with a mythical concept, molds it into a scientific hypothesis, and then extends the meaning of the hypothesis until once again it has a mythical significance in its divergent and extensive explanations of complex cultural phenomena (...) Freud can thus be viewed as a creator of myths“.<sup>11</sup> Per quanto riguarda poi le relazioni tra Freud e la cultura latina ad eccezione delle varie interpretazioni fornite dalla critica sul motto virgiliano<sup>12</sup> e di un articolo di Damrosch (1986)<sup>13</sup> che analizza (dal punto di vista psicoanalitico) soprattutto l'importanza e il significato di Roma per Freud (il cui atteggiamento ambivalente che per anni lo tenne lontano dalla „città eterna“ che pure ardentemente desiderava conoscere simbolizzerebbe la resistenza dell'ebraismo al cattolicesimo), non mi risulta che esista una letteratura critica al riguardo.

Le numerosissime opere biografiche che - pur se spesso minate dal vizio dell'agiografia e nonostante si trovino di fronte all'imbarazzo di soddisfare ad una (legittima) richiesta di originalità che giustifichi un ulteriore incremento quantitativo a questo indirizzo - si sono occupate anche degli aspetti più insoliti e a prima vista meno significativi dell'opera di Freud, non dedicano generalmente ampio spazio alla formazione umanistica di Freud o all'incidenza della letteratura greca o latina nella sua opera.<sup>14</sup> Ovunque è d'obbligo il riferimento alla profonda familiarità di Freud col mondo

---

<sup>11</sup>Cfr. G. Tourney, „Freud and the Greeks. A Study of the Influence of Classical Greek Mythology and Philosophy upon the Development of Freudian Thought“, in *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1965, 1, p. 85.

<sup>12</sup>Vedi oltre, cap. III.

<sup>13</sup>Vedi D. Damrosch, „The Politics of Ethics: Freud and Rome“, in J. H. Smith & W. Kerrigan (eds.), *Pragmatism's Freud. The Moral Disposition of Psychoanalysis*, Baltimore - London 1986, pp.103-125.

<sup>14</sup>Fanno eccezione i lavori dedicati a Freud e all'archeologia. Notizie sparse sulla raccolta di reperti archeologici (che arrivava a contare ben 3000 pezzi) si trovano in quasi tutte le biografie dedicate a Freud. Il primo studio particolare si deve a S. Cassierer Bernfeld („Freud and Archaeology“, in *American Imago*, 1951, 8, pp.107-128) che affronta il problema dal punto di vista psicoanalitico analizzando i motivi inconsci della passione archeologica di Freud visti come il prodotto, di origine infantile, di una sublimazione del timore della morte e della caducità. Il saggio fornisce inoltre qualche indicazione sul curriculum scolastico di Freud che, a differenza degli altri alunni, aveva dimostrato al ginnasio un interesse e una inclinazione particolare per le materie umanistiche classiche. Schönau (*Sigmund Freuds Prosa*) dedica una parte del suo saggio all'analisi delle frequentissime metafore archeologiche che compaiono nell'opera e avanza l'ipotesi di una identificazione di Freud con l'archeologo Schliemann (cfr. p. 184 - 188) spesso nominato nella corrispondenza e „invidiato“ da Freud per la scoperta del tesoro di Priamo (cfr. Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.387 e 430). Sempre su Freud e Schliemann si vedano inoltre W. G. Niederland & N. J. Englewood, „Die Philippssohnsche Bibel und Freuds Faszination für die Archäologie“, in *Psyche* 1988, 42, 6, pp.465-471 e R. J. Klaus, „Archäologie der Kindheit. Psychoanalytische Bedingungen für die Realisierung von kindlichen Lebensträumen am Beispiel Heinrich Schliemanns“, in *Psyche*, 1992, 46, pp.1037-1069. Ancora Schönau analizza dettagliatamente la metafora della „città eterna“ (il parallelo tra le rovine sepolte della Roma arcaica e gli strati dell'apparato psichico) che compare nello scritto *Das Unbehagen in der Kultur* (cfr. Freud 1930, *G.W.* XIV, pp. 426-429) mettendola in relazione con l'ammirazione di Freud per Annibale. Una descrizione commentata della raccolta archeologica si trova in H. & C. Weiss, „Eine Welt wie ein Traum. Freud als Sammler antiker Gegenstände“, in *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 1984, 16, p.189-217, così come un esposto dei diversi

classico, ma a farne le spese é quasi sempre Edipo, chiamato continuamente in causa come testimone (talvolta l'unico) delle conoscenze classiche di Freud e del contributo che le opere letterarie in generale hanno fornito alla scoperta della psicoanalisi.

Neppure l'esauriente e dettagliatissima biografia di Jones<sup>15</sup>, che pure si sofferma a lungo ad analizzare gli anni del periodo universitario e dell'apprendistato medico-scientifico di Freud ed il retroterra culturale dal quale prendono vita le sue scoperte, sembra attribuire particolare importanza alle letterature antiche per la sua formazione. Coerente a molte dichiarazioni „ufficiali“ di Freud che, ansioso di vedere attribuito alla psicoanalisi lo statuto di scienza, rivendicava (di fronte alle critiche di ciarlataneria) per la propria disciplina il ricorso al metodo sperimentale, Jones é piú propenso a considerare determinante e formativo il periodo trascorso da Freud nei laboratori di fisiologia di Brücke e nella clinica psichiatrica di Meynert<sup>16</sup> piuttosto che le sue trasgressioni filosofiche o le sue „aspirazioni“ e i suoi interessi letterari. Questi ultimi sembrerebbero essere infatti il necessario corollario di un uomo di doti e cultura eccezionali, ma non sarebbero da soli sufficienti a spiegare nessuna delle scoperte psicoanalitiche.

Il quadro tracciato da Jones é in parte corretto da alcuni lavori pubblicati nella seconda metà degli anni Ottanta. Supportati dal materiale biografico fornito dall'edizione integrale della corrispondenza tra Freud e il collega e amico berlinese Fließ essi sono tornati ad occuparsi della scoperta della psicoanalisi e dell'itinerario scientifico di Freud. Nel suo *Freud's Discovery of Psychoanalysis* (1986)<sup>17</sup> l'autore ripercorre le tappe della formazione universitaria di Freud e, prendendo spunto da alcune lettere inviate da Freud a Silberstein,<sup>18</sup> un amico degli anni di liceo, analizza l'influenza avuta dal filosofo

punti di vista critici sull'argomento. La lista degli oggetti compresi nella collezione è presentata da J. von Uthmann, „Bruchstücke der Vergangenheit. Freuds Antikensammlung: Eine Wanderausstellung“, in *Geschichte der Psychologie*, 1992, 9, p.60. Sempre di C. e H. Weiß si veda: „Dem Beispiel jener Forscher folgend... Zur Bedeutung der Archäologie im Leben Freuds“, in *Luzifer-Amor*, 1989, 2, pp.47-51; inoltre L. Flem, „L'archéologie chez Freud, destin d'une passion et d'une métaphore“, in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1982, 26, pp.71-93. Si veda infine il breve, ma esauriente saggio di H. Jobst („Freud and Archeology“, in *Freud House Bulletin*, 1978, 2, pp.46-52) che a differenza della maggior parte degli altri contributi critici sull'argomento evita ogni interpretazione psicoanalitica *ad hominem* e soprattutto prende in considerazione l'interesse di Freud per l'antichità in generale e il suo amore per la poesia omerica.

<sup>15</sup>Vedi E. Jones, *Vita e opere di Freud*, 3 v., trad. it., Milano 1977. A distanza di più di trent'anni dalla sua pubblicazione rimane - nonostante alcune riserve dovute all'atmosfera apologetica che aleggia sull'opera - la fonte imprescindibile di qualsiasi studio sulla vita e l'opera di Freud.

<sup>16</sup>Sui rapporti tra Freud, Brücke e Meynert si veda soprattutto il primo volume della biografia di Jones. Inoltre il cap. II del presente lavoro.

<sup>17</sup>Vedi W. McGrath, *Freud's Discovery of Psychoanalysis*, New York 1986.

<sup>18</sup>La corrispondenza con Silberstein, ancora inedita al momento della pubblicazione dello studio di McGrath, è ora pubblicata in: Freud, *Jugendbriefe an Eduard Silberstein 1871-1881*, hrsg. von W. Boehlich, Frankfurt a.M. 1989. Queste lettere restituiscono un'immagine del giovane Freud diversa da quella che la critica sino a quel momento aveva supposto. Negli anni del ginnasio Silberstein e Freud, che avevano imparato da soli lo spagnolo sui testi letterari (e soprattutto sul *Quijote* di Cervantes) avevano fondato un'„accademia castigliana privata“ (diverse lettere di Freud sono scritte in spagnolo) e corrispondevano utilizzando una sorta di codice segreto intriso di allusioni e citazioni letterarie. Ma ancor più significative sono le lettere che Freud scrisse all'amico durante i primi anni di università che

Brentano su Freud (e sul suo approccio dualistico agli accadimenti psichici),<sup>19</sup> il cui entusiasmo per le discipline e le discussioni filosofiche era arrivato al punto di fargli prendere in considerazione la possibilità di conseguire una doppia laurea, in medicina ed in filosofia. L'interesse della ricerca di McGrath (così come quello delle testimonianze autobiografiche di Freud che ho appena citato) per lo studio degli elementi classici in Freud non risiede tanto nella specificità dei dati forniti, quanto nell'individuazione di una linea di tendenza interpretativa che vede il pensiero di Freud svilupparsi lungo traiettorie preferenzialmente deduttive piuttosto che induttivo-sperimentali dove anche le letterature classiche sono veicolo di intuizioni e anticipazioni.

Tra le opere biografiche può essere annoverata anche la ricerca condotta da Brückner (1975) sulle letture private di Freud. Brückner prende in esame gli autori amati e letti da Freud durante tutto il corso della sua vita e dei quali tuttavia né ha fatto oggetto di studio specifico (come è invece il caso ad esempio di Goethe, Dostojewski, Leonardo, Jensen), né ha studiato allo scopo di trovarvi una conferma alle proprie teorie. Il saggio di Brückner si limita dunque a „quei libri letti più per diletto che per il lavoro della dimostrazione“.<sup>20</sup> Questa selezione, „arbitraria“ per ammissione stessa di chi l'ha applicata, non comprende neppure un titolo di autori classici o un'opera che in qualche modo rappresenti un segnale dell'interesse (anche „privato“) di Freud per la cultura antica. Eppure le prove non mancano, nella corrispondenza soprattutto, ma anche nella testimonianza di alcuni contemporanei.<sup>21</sup> Inoltre la lista dei „migliori 10 libri da consigliare“, compilata da Freud su invito dell'antiquariato Hintenberger,<sup>22</sup> comprende l'opera principale di Th. Gomperz, *Griechische Denker*, e, tra le „dieci opere più importanti della letteratura mondiale“, segnala al primo posto Omero e le tragedie di Sofocle.<sup>23</sup>

---

testimoniano di un vivo interesse per la filosofia (addirittura per la metafisica!) e dello studio di autori come Aristotele, Descartes, Feuerbach e Nietzsche, studio che più tardi Freud ha in parte voluto negare.

<sup>19</sup>Cfr. Mc Grath, *Freud's Discovery of Psychoanalysis*, pp. 95-151. Freud seguì per almeno tre anni un corso facoltativo di filosofia (e psicologia) tenuto da Brentano; vedi oltre, cap.II.

<sup>20</sup>Cfr. P. Brückner, *Freuds Privatlektüre*, Köln 1975, p.13.

<sup>21</sup>Nella sua raccolta di memorie intorno alla vita del padre, Martin Freud racconta che Freud trascorrevano notti intere a discutere con Emmanuel Loewy, filologo classico e professore di archeologia a Roma, delle nuove scoperte archeologiche e di averlo sentito in quelle occasioni recitare ad alta voce interi brani dell'*Iliade* (cfr. M. Freud, *Freud, mon père*, trad. fr. Paris 1975, p.43 s.; inoltre Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p. 300).

<sup>22</sup>Cfr. Freud, *Briefe 1873-1939*, hrsg. von E. & L. Freud, Frankfurt a. M. 1960, p.267 s.

<sup>23</sup>E ancora, anche qualora si volessero trascurare gli interessi di Freud per mitologia, storia delle religioni e archeologia (il cui studio potrebbe essere considerato come finalizzato alla ricerca scientifica), in una lettera a Fließ del 30-1-1899 (cfr. Freud 1986, *Briefe an Wilhelm Fließ 1887 - 1904*, p.374) Freud racconta di essersi dedicato alla lettura dell'opera di Jakob Burckhardt sulla cultura greca (di cui proprio nel 1898 erano usciti i primi due volumi) proprio per „distrarsi“ dalle fatiche della scienza (vedi J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, 3 voll. , Leipzig 1929, 2° ed.). Inoltre credo che un altro autore classico letto e conosciuto da Freud, che tuttavia raramente egli è riuscito ad „integrare“ nelle sue opere, sia Livio. Il „modo“ in cui viene nominato è sintomatico di un profondo interesse: „Mein Irrtum <Freud si riferisce alla teoria della seduzione infantile abbandonata nel 1897 nel corso dell'autoanalisi> war also der nämliche gewesen, wie wenn jemand die Sagen Geschichte der römischen Königszeit nach der Erzählung des Livius

Gli studi di Schorske (1988)<sup>24</sup> e di Robert (1974)<sup>25</sup>, che pur non affrontano un'analisi sistematica dei rapporti tra l'opera di Freud e la letteratura classica, offrono comunque il quadro generale ove collocare l'interesse di Freud per l'antichità greco-latina. Entrambi gli autori postulano l'esistenza di uno stretto rapporto tra le origini ebraiche di Freud, il suo desiderio di assimilazione e l'acquisizione di una cultura che rappresentava il terreno neutrale di incontro tra ebraismo e cristianesimo. Con la fondazione dello stato liberale nel 1860, ricorda Schorske, la statua di Atena viene posta davanti al nuovo palazzo del parlamento in stile neoclassico. Ciò che vale per la statua di Atena nella sfera politica acquista ancor maggiore importanza nella sfera culturale: la civiltà greco-latina fornisce un fondamento privo di connotazioni confessionali per la costituzione di una cultura secolare e liberale. La riforma scolastica del curriculum ginnasiale assegna alla cultura classica un'importanza fondamentale nella formazione delle nuove élites borghesi liberali. Questo aspetto della nuova politica culturale austriaca doveva risultare particolarmente congeniale e gravido di conseguenze per quel gruppo sociale costituito dagli ebrei che proprio in quegli anni (1867) avevano ottenuto l'emancipazione. Grazie alla tradizione greco-latina le giovani generazioni potevano dunque avvicinarsi ai coetanei cristiani acquisendo una comune cultura „gentile“ la cui religione era storicamente superata e non minacciava di interferire con la propria; lo studio dei classici apriva così agli ebrei una via all'assimilazione culturale che non implicava il rischio di cadere nell'eresia o nell'apostasia. Nell'ambiente familiare Freud fu educato alla cultura ebraica, nell'ambiente scolastico a quella classica. Il cosmopolitismo secolare del liberalismo austriaco consentì a Freud di trovare nei miti e nella cultura di entrambi, ebrei e greci, i materiali per costruire la propria identità, i propri valori, la propria collocazione culturale in una società politicamente moderna e culturalmente divisa. Secondo Schorske tutta l'opera di Freud si muove in un rapporto di incessante ambivalenza tra questi due poli, la cultura ebraica e la cultura cristiano-occidentale.<sup>26</sup> L'itinerario del pensiero freudiano presenterebbe inoltre i tratti di una configurazione per così dire circolare. Se nel periodo

---

für historische Wahrheiten nehmen würde, anstatt für das, was sie ist, eine Reaktionsbildung gegen die Erinnerungen armseliger, wahrscheinlich nicht immer rühmlicher Zeiten und Verhältnisse.“ (cfr. Freud 1925, *Selbstdarstellung*, in *G.W.* XIV, p.60); e ancora Freud paragona la lettura e l'interpretazione di Livio con le due fasi di interpretazione del sogno che devono essere tenute distinte (la traduzione e la valutazione di quest'ultima): „Es ist wie wenn man ein Kapitel eines fremdsprachigen Autors vor sich hat, wie z.B. des Livius. Zuerst will man wissen, was Livius in diesem Kapitel erzählt, erst dann tritt die Diskussion ein, ob das Gelesene ein Geschichtsbericht ist oder eine Sage oder eine Abschweifung des Autors“ (Freud 1923, „Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung“, *G. W.*. XIII, p.304).

<sup>24</sup>Vedi C. E. Schorske, *Thinking with History. Explorations in the Passage to Modernism*, Princeton 1988 e qui in particolare il saggio „To the Egyptian Dig: Freud's Psycho-Archeology of Cultures“, pp.191-215.

<sup>25</sup>Vedi M. Robert, *De Oedipe à Moïse. Freud et la conscience juive*, Paris 1974.

<sup>26</sup>Ancora una volta, anche nel saggio di Schorske, Roma rappresenta il simbolo di tale ambivalenza, sia per le ragioni che hanno indotto Freud per anni a rimandarne la visita, sia per le emozioni che infine essa ha suscitato. Secondo Schorske, il rapporto ambiguo di Freud con Roma palesa il fatto che egli fosse sempre più occupato dal problema di come un ebreo possa vivere in un mondo dominato da gentili (Freud era infatti disgustato dalla Roma barocca e medievale e allo stesso tempo affascinato dalla Roma classica).

della sua giovinezza Freud aveva condiviso con la propria epoca le sue specifiche caratteristiche storiche e l'esplorazione di entrambe le culture, l'antica e la moderna, l'opera matura si concentra soprattutto sull'analisi della psiche individuale; le culture del passato hanno qui la funzione di fornire una riserva di simboli e modelli umani, ma non sono ancora divenute oggetto di studio come costruzioni collettive storicamente definite. Verso la fine della sua vita, con lo studio su Mosé e il monoteismo,<sup>27</sup> Freud ritorna ad analizzare sistematicamente le caratteristiche di una cultura particolare e ad affrontarne per via ipotetica la ricostruzione, secondo un metodo storico e antropologico. L'interesse per la cultura greco-romana è soppiantato da quello per un passato più remoto e più profondamente sepolto nella sua psiche: Israele e l'Egitto.<sup>28</sup> La tesi di Schorske si discosta in parte da quella di Robert, secondo la quale la cultura ebraica rappresenterebbe il sostrato, interiorizzato quasi per „via ereditaria“ e quindi non problematicizzato, la struttura „profonda“ della formazione e del pensiero freudiano, mentre la cultura classica - che più esplicitamente appare nell'opera - rappresenterebbe un'acquisizione secondaria sovrappostasi alla prima: un'identità scontata, immanente, rispetto ad un'identità acquisita con la quale Freud ha un rapporto di *consapevole* frequentazione.

In generale, la critica che si occupa di Freud non presta attenzione particolare agli elementi classici della sua opera, mentre quella che si occupa della psicoanalisi (come corpo di tecniche e di leggi) e la utilizza come sistema interpretativo aperto a molteplici e „stratificate“ letture dei testi, ha dato vita ad un ragguardevole numero di studi che hanno rivolto l'attenzione proprio sulla tragedia classica<sup>29</sup> e sulla mitologia.

L'interpretazione freudiana del mito rappresenta il punto di riferimento costante nell'analisi di Van der Starren della trilogia sofoclea. Il saggio di Van der Starren - uscito

---

<sup>27</sup>Vedi Freud 1939, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in *G.W.* XVI, pp.103-246. È noto come Freud, timoroso di offendere i suoi correligionari (che proprio in quegli anni subivano le persecuzioni naziste) privando Mosé della sua origine ebraica, esitò a lungo prima di acconsentire alla pubblicazione. Il primo dei tre saggi fu pubblicato nel 1937 sulla rivista *Imago* (Bd.23, H.1) col titolo: „Moses ein Egypter“, il secondo nello stesso anno (*Imago*, Bd.23, H.4) col titolo: „Wenn Moses ein Egypter war“. Una lettura (suggestiva, ma non del tutto convincente) del saggio di Freud su Mosé che ha tentato un recupero di Freud e della psicoanalisi alla tradizione ebraica si deve a: Y. H. Yerushalmi, *Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum*, trad. ted. Frankfurt a. M. 1999.

<sup>28</sup>Secondo Schorske, la sensazione di sgomento e di incredulità che colse Freud sull'Acropoli durante il suo viaggio ad Atene nel 1904 (Cfr. Freud 1936, „Brief an Romain Rolland. Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis“, in *G.W.* XVI, pp.250-257) fu dovuta al senso di colpa per avere abbandonato la cultura ebraica in favore di quella greco-romana.

<sup>29</sup>Tra gli studi psicoanalitici „classici“ sul teatro greco si vedano in particolare due lavori di Winterstein, che - di fronte alle attuali interpretazioni di ispirazione lacaniana - sicuramente appaiono oggi datati, ma hanno soprattutto il valore di documento storico sulle prime applicazioni psicoanalitiche agli studi classici: A. R. Fr. Winterstein, „Zur Entstehungsgeschichte der griechischen Tragödie“, in *Imago*, 1922, 8, pp.440-505 e *Der Ursprung der Tragödie. Ein psychoanalytischer Beitrag zur Geschichte des griechischen Theaters*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1925.



nel 1948 <sup>30</sup> si colloca ancora all'interno di una tradizione interpretativa freudiana ,classica' ed ha segnato un momento di svolta negli studi intorno ad Edipo. La novità consiste non in ultimo nel fatto che Van der Starren é uno studioso del mondo classico che abbraccia la prospettiva psicoanalitica. Sino a quel momento (e la situazione non è cambiata oggi di molto, nonostante i dissensi e le polemiche siano più sfumati) ellenisti ed analisti si erano fronteggiati sul tema del mito di Edipo, gli uni perpetrando lo studio filologico-letterario (o storico) della tragedia sofoclea, gli altri - noncuranti della specificità ,sofoclea' del testo tragico - impegnati nella ricerca di tracce simboliche inconse. Ciò che distingue quest'opera dalle altre che l'hanno preceduta é il fatto che essa non si limita a constatare l'esistenza nella tragedia del conflitto inconscio rivelato dalla psicoanalisi (individuato dall'occhio „esterno“ dello psicoanalista che tratta il testo alla stregua di un sogno o del racconto del paziente), bensì vuole dimostrare come Sofocle stesso abbia attribuito al suo personaggio drammatico gli stessi meccanismi psichici che si incontrano durante l'analisi; lo sguardo dunque non é rivolto qui semplicemente al testo, inteso come il testo del mito in sé, ma abbraccia il quadro più vasto dei rapporti ,interni' tra l'autore e la sua produzione.

L'analisi comparata dei tre tragici greci e di come essi rappresentino il complesso di Edipo, sia nella forma positiva dell'amore del figlio per la madre, sia soprattutto nella forma negativa dell'odio del figlio per il genitore dello stesso sesso, é il tema di un lungo saggio di André Green (1969) dal titolo significativo „Un oeil en trop“.<sup>31</sup> Secondo Green, la lettura psicoanalitica dei tragici è giustificata metodologicamente dall'identificazione dello spazio scenico con una sorta di inconscio freudiano entro il quale ha luogo il rapporto di doppio scambio tra lo spettatore (e le sue pulsioni inconse) e lo spettacolo da una parte, e la scena teatrale dall'altra, scena che rappresenta il „luogo limite“ del dialogo tra conscio e inconscio al quale si contrappone il mondo della realtà esterna. La scena teatrale è l'„altra scena“ dell'inconscio, lo spazio teatrale è il limite su cui si posa lo sguardo dello spettatore, „come su una barriera che lo arresta e lo rinvia al destinatario dello spettacolo, vale a dire a lui stesso in quanto fonte dello sguardo“.<sup>32</sup> Contemporaneamente lo sguardo espone la scena dal punto in cui l'osservatore viene a sua volta guardato dall'oggetto. La bipartizione tra sala e scena é raddoppiata dalla bipartizione tra scena visibile e scena invisibile, lo spazio coreografico. E' la configurazione di visibile-invisibile, detto-non detto, reale-rappresentato (rappresentazione allucinatoria) del teatro - simile agli spazi freudiani di conscio, inconscio e realtà esterna - che giustifica „l'occhio in più“ della psicoanalisi sulla tragedia,

---

<sup>30</sup>Vedi D. Van der Starren, *Oedipe. Une étude psychanalytique d'après les tragédies de Sophocle*, trad. fr. Paris 1976.

<sup>31</sup>Vedi André Green, *Un oeil en trop. Le complexe d'Oedipe dans la tragédie*, Paris 1969.

<sup>32</sup>Ibidem, p.13.

al di là (ma senza mai dimenticarlo) del testo (patrimonio del filologo) e del contesto (patrimonio dello storico della cultura).

Ma soprattutto è all'interpretazione del mito che si è rivolta la critica psicoanalitica: il filo rosso che la attraversa è ancora una volta il „fantasma“ del complesso di Edipo.<sup>33</sup> Nelle sue rappresentazioni simboliche, nell'elaborazione collettiva del mito delle origini, esso assume per la psicoanalisi la stessa funzione che svolge nella vita psichica individuale (e non solo in quella nevrotica): agli dei mitici la psicologia individuale fa corrispondere i genitori verso i quali il bambino è mosso da ambivalenti sentimenti di ostilità e di amore uniti alla consapevolezza di una mal tollerata inferiorità.

Muovendosi sulla via già tracciata da Freud e dalla prima generazione di analisti,<sup>34</sup> la ricerca psicoanalitica vede nel mito la testimonianza dell' „éternel semblable“, del conflitto archetipico: il conflitto edipico. Ciò che manca alla critica psicoanalitica attuale del mito e della tragedia rispetto all'interpretazione freudiana è

---

<sup>33</sup>E' praticamente impossibile fornire qui l'elenco degli studi che si sono occupati dell'interpretazione psicoanalitica del mito e delle sue applicazioni, sia storico-culturali, sia terapeutiche. I titoli indicati a seguito sono solo un piccolo frammento di una imponente bibliografia. Si vedano innanzitutto la raccolta di saggi, quasi tutti dedicati al mito, in D. Anzieu et al., *Psychanalyse et culture grecque*, Paris 1980 (qui in particolare D. Anzieu, "Oedipe avant le complexe ou de l'interprétation psychanalytique des mythes", pp.9-52) e il numero monografico edito dalla „Société Psychanalytique de Paris“ interamente dedicato al mito: *Mythes. (Colloque de Deauville. 24-25 octobre 1981)*, *Revue Française de Psychanalyse*, 1982, 4.; inoltre M. Abadi, „Meditazione su (l') Edipo“, in *Rivista di Psicoanalisi*, 1978, 24, p.497-516; R.Vogt, „Der Mythos. Versuch einer begrifflichen Annäherung“, in *Psyche* 1985, 9, pp.767-797; M. Kanzer, „On Interpreting the Oedipus Plays“, in *The Psychoanalytic Study of Society*, 1964, 3, pp.26-38; G. Schmid Noerr, „Mythologie des Imaginären oder imaginäre Mythologie? Zur Geschichte und Kritik der psychoanalytischen Mythendeutung“, in *Psyche* 1982, 36, pp.577-608, e dello stesso autore, „Eros und Todestrieb. Zur Dechiffrierung der psychoanalytischen ‚Mythologie‘“, in *Psyche* 1987, 41, pp.677-698; D. Anzieu, „Freud et la mythologie“, in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1970, 1, pp.217-274; G. Aigrisse, *Psychanalyse de la Grèce antique*, Paris 1960; Debra B. Bergoffen, „Sophocle's Antigone and Freud's Civilization and its Discontents“, in *American Imago*, 1986, 43, pp.151-167; C. Downing, „Freud and the Greek Mythological Tradition“, in *Journal. American Academy of Religion*, 1975, 43, pp.3-14; S. Golnick, „Play, Myth, Theater and Psychoanalysis“, in *Psychoanalytic Review*, 1984, 71, pp.247-262; Th. C. Guthrie, „Oedipus Myth in Ancient Greece“, *Psychiatric Quarterly* 1955, 29, 543-54; M. Haunan, „A Psychoanalytic Interpretation of Ovid's Myth of Narcissus and Echo“, *Psychoanalytic Review*, 1992, 72, pp. 555-575; R.-G. Klausmeier, „Der Mythos von Orpheus. Versuch einer psychoanalytischen Interpretation“, in *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 1986, 18, pp. 177-194; M. Safouan, *Etude sur l'Oedipe. Introduction à une théorie du sujet*, Paris 1974; R. J. Almansi, „On the Persistence of very Early Memory Traces in Psychoanalysis, Myth, Religion“, in *Journal. American Psychoanalytic Association*, 1983, 31, pp.391-421.

<sup>34</sup>Si vedano in particolare di O. Rank, *Der Mythos von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung*, Leipzig - Wien 1909 e *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage*, Leipzig - Wien 1912; inoltre Karl Abraham, *Traum und Mythos. Eine Studie zur Völkerpsychologie*, Leipzig - Wien 1909; O. Rank e H. Sachs, *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften*, Wiesbaden 1913. Per una lettura critica dell'interpretazione psicoanalitica „classica“ del mito si vedano inoltre i saggi critici di H. Zinser (1985), „Das Problem der psychoanalytischen Mytheninterpretation“, in R. Schlesier (Hrsg.), *Die Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen*, Basel - Frankfurt a. M. 1985, pp.113-125 e, sempre nella stessa raccolta, L. Kahn (1928), „Die heitere Götterwelt Homers“, pp.83-113.

l'assunzione del postulato filogenetico, l'ipotesi cioè che la realtà psichica<sup>35</sup> rappresentata nel mito e nel conflitto dell'eroe tragico sia il frutto di un'eredità arcaica alla quale corrisponde la realtà, storica questa volta, dell'uccisione del padre primitivo.<sup>36</sup>

Il valore delle intuizioni e delle indicazioni di Freud per la critica moderna del mito è da ricercarsi soprattutto nel concetto di proiezione della realtà psichica inconscia nella produzione culturale collettiva del mito, e nell'interpretazione simbolica del sogno. Scrivendo a proposito del *Mito della nascita dell'eroe* di Otto Rank (1909), Freud aveva constatato che i comuni „fantasmi sull'origine“,<sup>37</sup> che nel linguaggio freudiano vanno sotto il nome di „romanzo familiare del nevrotico“,<sup>38</sup> nascono durante il corso dell'infanzia e spariscono più tardi nell'inconscio sebbene la vita cosciente adulta conservi alcune tracce di un passato sentito non solo come reale per l'infanzia, ma proiettato inoltre in una realtà mitica.

Applicando al testo del mito il procedimento interpretativo sviluppato da Freud nella *Traumdeutung*, Otto Rank ricostruisce un modello base, una „ipersaga“ (*Durchschnittssage*) alla quale sono riconducibili i miti della nascita dell'eroe tramandati dall'antichità (i racconti della nascita di Mosé, Romolo, Edipo ecc.). Tutte le saghe hanno in comune la presenza di un rapporto conflittuale dell'eroe con i genitori. I genitori vengono generalmente raddoppiati: a causa del nefasto presagio di un oracolo o per altre circostanze esterne i genitori (nobili) sono infatti costretti ad abbandonare il figlio che verrà allevato da pastori o in alcuni casi addirittura da animali. Più tardi, dopo un susseguirsi di alterne e avventurose vicende, l'eroe ritrova i genitori, si vendica (o li vendica), viene riconosciuto come discendente legittimo e ottiene infine gloria e dignità eroica o divina. L'esperienza clinica e l'analisi del sogno suggeriscono una coincidenza tra i fantasmi inconsci dell'individuo e il destino dell'eroe mitico presentato come realtà storica. Le vicende dell'eroe non sarebbero dunque altro se non la trasformazione, sul piano della narrazione mitica, dei fantasmi inconsci individuali. Sogno, sogno ad occhi aperti, mito e creazione poetica hanno in comune il fatto di presentare i desideri inconsci come realizzati: tutti traggono origine da una stessa fonte, le pulsioni inconse.

Per la psicoanalisi dunque é un dato di fatto ormai assodato che „à lire la mythologie comme on écoute le discours d'un patient, en prenant le texte à la lettre, la fantasmatique oedipienne y apparaît présente dans ses principaux avatars“. <sup>39</sup>

<sup>35</sup>Sul complesso rapporto tra i concetti di realtà psichica e verità storica si vedano soprattutto gli scritti di Freud *Totem und Tabu* (1912-13) e *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939).

<sup>36</sup>Cfr. Freud 1912-13, *Totem und Tabu*, G. W. IX, pp. 186-194.

<sup>37</sup>Sul concetto di „fantasma“ (*Phantasie* o *das Phantasieren*) e „fantasma delle origini“ (*Urphantasie*) in psicoanalisi si vedano in particolare, di J. Laplanche & J. B. Pontalis: *Vocabulaire de la Psychanalyse*, Paris 1971, pp.152-159, e il saggio *Fantasme originnaire. Fantasme des origines. Origines du fantasme*, Paris 1985.

<sup>38</sup>Cfr. Freud 1909, „Der Familienroman der Neurotiker“, G.W. VII. pp.227-231.

<sup>39</sup>Cfr. D. Anzieu (et al.), *Psychanalyse et culture grecque*, p.31.

Sebbene più attenta al punto di vista storico e sensibile alla richiesta di correttezza filologica di quanto non lo fosse nelle opere dei suoi precursori, la critica psicoanalitica continua a suscitare la diffidenza e l'incredulità degli storici delle religioni e dei filologi. Questi le rimproverano di essere „cieca di fronte al significante“, accusa alla quale gli psicoanalisti ribattono affermando che per i filologi nondimeno il rischio è di essere „accecati dal significante“. <sup>40</sup> Se la psicoanalisi, sostenuta e legittimata dall'esempio di Freud che rivendicava alla propria indagine qualsiasi oggetto di studio che afferisse al divenire dell'uomo e al suo immaginario, non si è fatta scrupolo ad invadere il dominio delle discipline classiche e umanistiche, <sup>41</sup> queste dal canto loro hanno dato prova di scarso interesse per l'opera di Freud e più in generale per i metodi dell'indagine psicoanalitica. <sup>42</sup> Quando vi è stato confronto si è trattato, per lo più, di una „risposta“ con intenti di confutazione, a quelle („indebite“) incursioni. <sup>43</sup>

---

<sup>40</sup>Ibidem p.147. -Una felice sintesi tra l'approccio psicoanalitico e l'indagine filologica, che non sovrappone al testo una simbologia edipica stabilita a priori, ma la sottopone con attenzione alla verifica dei riscontri testuali (e subtestuali) e la coniuga inoltre all'indagine linguistica ed etimologica è offerta dagli studi di H.-H. Baumann di cui si vedano qui in particolare: „Die bestrafte Rettung. Über ein Motiv in *Der treue Johannes*“, in *Poetica*, 1998, 30, pp.60-80; inoltre „Kleists ‚Findling‘ und die *Parisina*-Novelle des Bandello. Bemerkungen zur intertextuellen Dynamik“, in *Brandenburger Kleist-Blätter*, 13, Frankfurt a. M. - Basel 2000, pp.457-475.

<sup>41</sup>Sulle possibili applicazioni del metodo psicoanalitico agli studi classici si vedano qui, a titolo indicativo: J. R. Cautela, „Use of Psychoanalysis in the Study of the Classics“, in *Psychoanalytic Review*, 1960, 47, pp.117-129; F. Will, „Psychoanalysis and the Study of Ancient Greek Literature“, in *Literature Inside Out*, Cleveland, Ohio, 1966, pp. 39-53. Inoltre devo ricordare qui due saggi bibliografici di J. Glenn che raccolgono rispettivamente gli scritti psicoanalitici (sia di Freud, sia di altri autori) intorno alla mitologia classica e intorno alla letteratura greca e latina: Jules Glenn, „Psychoanalytic Writings on Greek and Latin Authors 1911-1960“, in *Classical World* 1972, 66, pp.129-145 e, dello stesso autore, „Psychoanalytic Writings on Classical Mythology and Religion 1909-1960“, in *Classical World* 1976, 70, pp.225-247. E' significativo, e Glenn non manca di sottolinearlo, che tra l'elenco degli autori che si sono occupati del rapporto tra psicoanalisi e studi classici non vi sia neppure un filologo. Nel saggio dedicato alla letteratura critica su mitologia e religione scrive Glenn: „When we consider the extensive and very significant psychoanalytic studies conducted by noted scholars in other fields of the humanities, such as modern languages, the indifference shown by classicists seems puzzling and completely unjustified,“ (p.226). Sebbene la ricerca di Glenn termini con gli anni cinquanta, non mi sembra che, a parte qualche rara eccezione, la situazione sia oggi cambiata di molto: la psicoanalisi continua ad annoverare la mitologia e la tragedia classica al proprio ambito di ricerca e la filologia classica continua a tenersi lontana dal metodo psicoanalitico.

<sup>42</sup>Non è un caso se un pregevole convegno di filologia classica svoltosi a Torino nel 1983 e interamente dedicato a Edipo ha potuto quasi completamente fare a meno di Freud; vedi R. Uglione (a cura di), *Atti delle giornate di studi su Edipo*. Torino 11-12-13 Aprile 1983, Torino 1984.

<sup>43</sup>Sentendosi chiamato in causa dalla spiegazione fornita da Freud nella *Psychopathologie des Alltagslebens* (1901) di un *lapsus mnemendi* incorso nella citazione del verso virgiliano *Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor* (*Aen.* IV, 625) al quale l'autore del lapsus aveva ommesso *aliquis* e invertito le parole *nostris ex*, Timpanaro (*Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale*, Firenze 1975) dedica un lungo saggio all'interpretazione freudiana del lapsus. Il ricorso alla critica testuale e filologica, unito alla considerazione dei fattori sociologici e delle circostanze storico-culturali nelle quali un lapsus è stato prodotto, sarebbe per Timpanaro sufficiente a giustificare sia la formazione del lapsus, sia ancora a spiegarne ed interpretarne le caratteristiche manifeste. La generalizzazione di Freud della presenza di una motivazione inconscia rimossa che, sottoposta alla deformazione della censura, riemerge in forma distorta in tutta una serie di atti quotidiani come prodotto del compromesso tra l'intenzione dell'inconscio ad esprimersi e la censura, appare a Timpanaro arbitraria, sostanzialmente priva di qualsiasi valore scientifico (p.37) poiché si sottrae a qualsiasi forma di controllo e di verifica „oggettiva“ che non sia la semplice asserzione dell'analizzato rispetto alla „costruzione“ dell'analista. E' ancora il problema della „non

Tra le critiche credo più fondate all'interpretazione freudiana del mito edipico sono da segnalare i lavori di Vernant (1976)<sup>44</sup> e Bollack (1993)<sup>45</sup>. Entrambi gli autori - pur contrastandosi in parte nella valutazione del testo sofocleo - rimproverano a Freud e in generale agli studi psicoanalitici sul mito di aver compiuto un'operazione indebita di attualizzazione<sup>46</sup> su una materia che non potrebbe essere altrimenti compresa se non nel contesto della civiltà ateniese del V secolo a. C. L'errore della psicoanalisi consisterebbe nell'aver universalizzato o antropologizzato la figura di Edipo perdendo completamente di vista la specificità storica e culturale del testo sofocleo che, lungi dal mettere in scena un desiderio universale inconscio e il progressivo svelamento (simile al procedimento analitico) di una colpevolezza rimossa, rappresenterebbe il dramma dell'autodistruzione di una famiglia reale<sup>47</sup> nel quale omicidio e incesto svolgono un ruolo secondario (Bollack), oppure ancora, secondo Vernant, esso darebbe espressione al pensiero sociale proprio della città del V secolo, ai conflitti e alle contraddizioni generati dal nuovo contesto giuridico e istituzionale in cui l'avvento del diritto e le istituzioni della vita politica mettono in causa, sul piano religioso e morale, gli antichi valori tradizionali. I problemi posti dall'elaborazione giuridica della nozione di colpevolezza avrebbero

---

falsificabilità" (e quindi della non scientificità) della psicoanalisi già suscitato da K. Popper (cfr. *Scienza e filosofia*, trad. it. Torino 1969, p.182 ss.) e che l'autore spiega storicamente a partire dalla scissione tra scienza e illuminismo verificatasi nella cultura ottocentesca. Più che all'intervento della resistenza, il lapsus sarebbe dovuto a „banalizzazione“, influsso del contesto, errore „polare“ e inoltre ad altri fattori di ordine fisiologico che perdono nella trattazione di Timpanaro la funzione di *Begünstigungen* attribuita loro da Freud (cfr. Freud 1901, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, G. W. IV p. 61 ss.) per divenire vere e proprie cause efficienti del lapsus. A farne le spese è l'intera dottrina dell'inconscio, il rifiuto della quale implica necessariamente, nonostante Timpanaro non si attribuisca nessuna velleità di confutazione generale, la negazione alla psicoanalisi di ogni potenzialità euristica. Il lapsus rappresenta infatti nella teoria freudiana il più piccolo indizio dell'esistenza dell'inconscio e la sua spiegazione è sottoposta esattamente alle stesse leggi che governano il meccanismo del sintomo, del sogno, del motto di spirito.

<sup>44</sup>Vedi J.-P. Vernant, „Edipo senza complesso“, in J.-P. Vernant & P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale, estetico e psicologico*, trad. it. Torino 1976, pp.64-87. Degli stessi autori, sempre sulla tragedia e qui in particolare sulle diverse versioni e metamorfosi della figura tragica di Edipo, si veda inoltre *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, trad. it. Torino 1991.

<sup>45</sup>Vedi J. Bollack, „Der Menschensohn. Freud's Ödipusmythos“, in *Psyche* 1993, 47, pp.647-683.

<sup>46</sup>Interessanti qui in particolare le osservazioni di Bollack sull'approccio „scolastico“ di Freud che si avvicinerrebbe al dramma antico utilizzando il modello viennese „moderno“ del dramma del destino (vedi pp.647-650).

<sup>47</sup>Simile la tesi esposta da uno studio divenuto ormai „classico“ sul mito edipico: M. Delcourt, *La légende du conquérant*. Précédé de „Oedipe roi“ selon Freud par Conrad Stein, Paris 1981 (l'originale di Delcourt è del 1944). L'autrice, in implicita opposizione alle interpretazioni psicoanalitiche, sostiene che i principali episodi delle diverse versioni della leggenda di Edipo rappresenterebbero dei miti relativi ad antichi riti di lotta per la conquista del potere regale. - Una sintesi convincente tra ricostruzione filologica e prospettiva freudiana si trova in Heinz Politzer, *Hatte Ödipus einen Ödipuskomplex? Versuche zum Thema Psychoanalyse und Literatur*, München 1974; nel saggio che dà il titolo alla raccolta (pp.29-55) Politzer interpreta la tragedia sofoclea alla luce delle teorie di Bachofen e vede nel dramma la contrapposizione tra le forze femminili, telluriche e notturne - rappresentate da Giocasta e dalla sfinge - e i principi „solari“ e razionalistici delle forze maschili, in altre parole tra un tipo di cultura arcaica e matriarcale e una cultura patriarcale basata su principi astratti. Il dramma di Edipo si attuerebbe nell'allontanamento progressivo e infine traumatico dalla prima e nell'assunzione - segnata dall'autopunizione e dalla scelta dell'esilio - della legge paterna.

imposto la ridefinizione del ruolo dell'uomo come agente responsabile delle proprie azioni e più o meno autonomo rispetto alle potenze religiose che dominano l'universo: il teatro, che nella Grecia classica rappresentava una sorta di assemblea e di tribunale popolari, sarebbe stato qui eletto a forum privilegiato di discussione pubblica. Il senso di una coscienza tragica sarebbe nato, secondo Vernant, nel momento in cui l'ambito umano e l'ambito divino erano già sufficientemente autonomi per potersi contrapporre, ma parimenti apparivano ancora a tal punto indistinti da creare un dissidio interiore e far sì che l'uomo si ponesse di fronte all'interrogativo angosciante di quale sia la fonte reale delle sue azioni, di quanto appartenga alla sua consapevolezza e quanto invece lo trascende e gli sfugge.<sup>48</sup> La prospettiva freudiana (che vede nella tragedia la traduzione del mondo dei fantasmi infantili proiettati in una vicenda presentata come reale e attribuisce il fatto che la tragedia sino ai nostri giorni abbia continuato a commuovere e sconvolgere il pubblico al presupposto dell'esistenza di un desiderio incestuoso inconscio e universale) non sarebbe in grado di spiegare perchè la tragedia sarebbe nata in Grecia, e non altrove, a cavallo tra il VI e il V secolo e perchè essa sia rapidamente tramontata e sia stata soppiantata da una riflessione filosofica che, spiegandole, avrebbe fatto scomparire quelle contraddizioni su cui la tragedia costruiva il suo universo drammatico.<sup>49</sup> Infine sarebbe difficile comprendere come Edipo possa essere stato animato da desideri incestuosi nei confronti di Giocasta dal momento che sino all'ultimo (sino a quando cioè il servitore, che lo aveva raccolto bambino dalle mani di un pastore tebano sul Citerone - dove Giocasta e Laio avevano stabilito che dovesse trovare la morte - e affidato alle cure di Merope e Polibio, compare sulla scena del dramma e fornisce l'ultima definitiva conferma dell'incesto e del parricidio di Edipo) egli è convinto che la sua madre naturale sia Merope, verso la quale nutre - in perfetta armonia con il concetto di amore della cultura greca che distingueva nettamente tra l'affetto familiare e l'amicizia da una parte (*philia*) e la passione erotica (*eros*) dall'altra - sentimenti di puro affetto filiale.

Che Freud - e con lui soprattutto i suoi adepti - abbia confuso *eros* e *philia* è un dato di fatto che, ancor più che dalla sua interpretazione del dramma sofocleo, risulta evidente laddove vuole postulare un'identità tra il concetto psicoanalitico di libido e la teoria dell'eros platonico.<sup>50</sup> Più problematico mi sembra invece ritenere che l'inconsapevolezza di Edipo valga da prova all'erroneità della lettura freudiana, che semmai è vero il contrario: proprio la sua ,colpevolezza innocente', il fatto che egli sia

---

<sup>48</sup>Questo interrogativo del resto è lo stesso che tormenta l'Edipo freudiano.

<sup>49</sup>Cfr. J. P. Vernant, „Edipo senza complesso“, p.68

<sup>50</sup>Si ricordi inoltre che in *Die endliche und die unendliche Analyse* (1937), dove Freud riconosce in Empedocle l'anticipatore del concetto di istinto di morte (l'istinto che spinge la materia vivente a ritornare allo stato originario), il principio empedocleo di *philia* (che certo in Empedocle definisce piuttosto l'idea di una sorta di tendenza ad una „armonia“ universale che la pulsione alla sopravvivenza tramite la riproduzione) viene senza esitazione identificato con quello freudiano (e platonico?) di *eros*.

suo malgrado spinto a commettere ciò che la sua coscienza gli vieterebbe di compiere se solo conoscesse la fonte reale delle sue azioni, consente di vedere in Edipo il modello universale del conflitto psichico tra il desiderio inconscio (espresso nel testo dalla profezia oracolare) e la realtà illusoria dell'io cosciente che si rende colpevole giusto perchè, credendosi soggetto sovrano dei propri atti, si affida alle apparenze e rifiuta di vedere che la sua sorte è iscritta in un luogo che sí gli appartiene, ma la cui esistenza egli ignora. Proprio sfuggendo a quella che riconosce come la sua unica realtà e che non dubita di saper dominare, Edipo va incontro al suo nefasto destino e commette il doppio crimine di sangue. Colui che - come afferma il coro nell'epilogo dell'*Edipo re* - „aveva sciolto il famoso enigma della Sfinge ed era stato il più potente tra gli uomini“ (*hos ta klein' ainigmat' êdei kai kratistos ên anêr*),<sup>51</sup> non aveva saputo, accecato dalla propria fiera consapevolezza, leggere il testo tragico del proprio destino, riconoscerne la doppiezza e le insidie. Edipo racchiude in sé tutte le caratteristiche di quella condizione particolare dell'eroe tragico che Aristotele chiamava *hamartia*, una sorta di (intraducibile) disagio, di scempenso, la mancata consapevolezza dei confini tra identità e alterità che induce il personaggio suo malgrado ad „agire nell'ignoranza“, a misconoscere, senza averne l'intenzione, quanto sa o avrebbe dovuto sapere.<sup>52</sup>

Per quanto riguarda poi la prima obiezione che rimprovera alla lettura freudiana del dramma sofocleo di avere decontestualizzato la materia tragica ignorando quelle implicazioni storiche e filologiche che sole consentono di avvicinarsi alla „verità“ del testo,<sup>53</sup> il problema merita tanta più attenzione quanto più esso implicitamente

---

<sup>51</sup> E' curioso ricordare qui che in occasione del suo cinquantesimo compleanno un gruppo di allievi regalò a Freud una medaglia che recava da un lato l'immagine del suo profilo e dall'altro quella di Edipo intento ad interrogare la Sfinge e in margine le parole del verso (1525) sopracitato. Jones, che racconta l'episodio nella sua biografia (cfr. vol. II, p.30 s.), riferisce che Freud dopo aver letto la scritta impallidì e chiese di chi fosse stata l'idea. Quando Federn si fece avanti Freud confessò che da studente, passeggiando nel porticato dell'università dove erano esposti i busti di professori divenuti celebri, aveva avuto il sogno di gloria di vedere un giorno il proprio busto allineato tra gli altri e accompagnato dalla stessa iscrizione. A ragione Politzer si domanda se lo sgomento di Freud, oltre che per la sorpresa di essersi trovato di fronte ad un „fantasma“ del passato, non sia stato inoltre provocato dall'ambiguità implicita nel destino di Edipo. A conclusione del suo saggio e in risposta al quesito che proponeva il titolo, scrive Politzer: „Forse proprio in quel momento Freud si è ricordato della propria psicoanalisi e del complesso che aveva riconosciuto in se stesso come nell'eroe del dramma sofocleo e reagì sgomento dinnanzi alla tragedia che caratterizza non solo l'Edipo della tragedia greca, ma anche l'immagine dell'uomo che egli aveva costruito e alla quale aveva dato il nome di Edipo. Freud sapeva che l'anima è impenetrabile e che la coscienza che l'uomo ha di essa è tinta di colori tragici e infine che ogni psicoanalisi, anche la più riuscita, è necessariamente infinibile. Nella misura in cui Freud nella sua analisi del complesso di Edipo ha saputo ammettere e riconoscere l'esistenza di questa tragicità, ha avuto ragione di far soffrire l'eroe sofocleo del complesso di Edipo“ ( *Hatte Ödipus einen Ödipuskomplex?*, p.53 s.).

<sup>52</sup>Sul concetto di *hamartia*, „cristianamente“ tradotto in tedesco con „colpa tragica“ (*tragische Schuld*) si veda in particolare il breve, ma eccellente saggio di K. Arvanitakis sulla *Poetica* di Aristotele („Aristotle's Poetics: The Origins of Tragedy“, in *American Imago*, 1982, 39, pp.255-268). Arvanitakis analizza i concetti-base della tragedia e pone in relazione l'idea di *hamartia* con quella di *anagnorisis*.

<sup>53</sup>Si potrebbe ricordare qui come anche le interpretazioni più rigorosamente storico-filologiche giungano a „verità“ tra loro perlomeno tanto diverse quanto lo è, da queste, l'interpretazione freudiana. Valgano da esempio i già citati lavori di Bollack, Delcourt e Vernant e inoltre W. Schadewaldt, „Sophokles und das Leid“, in *Hellas und Hesperien*, I, Zürich - Stuttgart 1970<sup>2</sup>, pp.385-401.

circoscrive gli itinerari della comprensione dei testi letterari entro l'orizzonte storico della loro genesi e mette in causa la legittimità di ogni operazione critica di attualizzazione. Le premesse dell'interpretazione freudiana sono le stesse che legittimano una lettura ermeneutica e il quesito del quale „il complesso di Edipo“<sup>54</sup> è la risposta non riguarda la struttura del testo, ma la causa del suo effetto tragico, „catartico“, sugli spettatori.<sup>55</sup>

Se da una parte è vero che l'interpretazione freudiana non è in grado di spiegare - né del resto se ne preoccupa - le ragioni per cui la tragedia è sorta in un determinato momento storico e in determinate circostanze della vita politica e culturale della polis greca che sono specifiche a quest'ultima e solo a questa, è altrettanto vero che l'interpretazione storico-filologica non sa rendere conto del fatto che il dramma sofocleo sia sopravvissuto sino ai nostri giorni e venga recepito anche da un pubblico la cui formazione culturale si allontana sempre di più dall'ideale classico-umanistico che forse ancora poteva valere per gli spettatori contemporanei a Freud, ma che certo oggi è tutt'al più caratteristica di un ristretto numero di „addetti ai lavori“. Un'opera che sia a tal punto dipendente dal momento storico da far sì che la sua comprensione sia imprescindibile dalla conoscenza del contesto che l'ha generata, che insomma sappia spiegare se stessa solo al prezzo di rendersi parte di una catena di eventi extraletterari, difficilmente presenterebbe un grado di autonomia sufficiente a garantire la sua sopravvivenza e la sua efficacia una volta esauritesi le premesse della sua intelleggibilità, quando cioè la distanza storica che separa il testo dal suo destinatario abbia creato uno iato tra le aspettative di quest'ultimo e i valori di cui il primo era veicolo.

Qualora non si voglia ritenere che la canonizzazione di un „classico“ - e credo non possano esistere dubbi sul fatto che l'*Edipo re*, insieme forse all'*Antigone* e all'*Elettra* tra i testi sofoclei, sia un „classico“ della letteratura occidentale - si attui grazie ad un intervento autoritario (e il termine stesso di „canonizzazione“ con le sue implicazioni dogmatico-religiose renderebbe a prima vista plausibile l'ipotesi di un tale intervento)<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup>Di fronte all'importanza che ricopre il concetto di „complesso di Edipo“ nella teoria psicoanalitica, stupisce il fatto che in tutta l'opera di Freud solo poche pagine siano dedicate all'interpretazione in senso stretto della tragedia di Sofocle: cfr. *Die Traumdeutung* (1900), G.W. II/III, pp. 268-271; *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916-17), G.W. XI, p.342-344; *Abriss der Psychoanalyse* (1940), in G.W. XVII, p.114, 117 e 119 (qui anche sull'interpretazione dell'accecamento di Edipo come sostituto simbolico della castrazione) e „Dostojewski und die Vätertötung“ (1928), G. W. XIV, p.412 s. (un confronto tra il desiderio parricida nell'*Amleto*, ne *I fratelli Karamasoff* e nell'*Edipo re*). A queste si aggiunga il primo accenno alla „scoperta“ che si trova in una lettera a Fließ del 15 ottobre 1897.

<sup>55</sup>Il fatto che Freud abbia visto nel dramma sofocleo il prototipo di una „tragedia catartica“, così come questa veniva concepita nella Vienna di fine secolo in seguito alla rilettura in chiave medico-terapeutica della *Poetica* di Aristotele, è discusso in Bollack, „Der Menschensohn. Freuds Oedipusmythos“, pp.651 s. Sul concetto di catarsi nell'opera di Freud vedi oltre, cap. II.

<sup>56</sup>La risposta credo più convincente a questa posizione si trova in J. Küpper, „Kanon als Historiographie - Überlegungen im Anschluß an Nietzsches *Unzeitgemäße Betrachtungen*, zweites Stück“, in M. Moog-Grünwald (Hrsg.), *Kanon und Theorie*, Heidelberg 1997, pp.41-64. L'autore dimostra brillantemente come il nostro canone letterario non sia „necessario“ intrinsecamente - vale a dire che i testi che gli appartengono sono di per sé qualitativamente superiori a quelli che invece gli sono esclusi - ma lo sia parimenti in virtù di un processo storico (l'unico di cui fattualmente disponiamo) che ha fatto sì che



che si attribuisca il compito di stabilire quali testi debbano o non debbano divenire parte della memoria collettiva e quindi di fissare normativamente i referenti culturali in virtù dei quali una civiltà definisce la propria posizione nel processo storico, resta aperto il quesito perchè proprio l'Edipo re sia tra quei drammi della letteratura antica che da secoli vengono proposti sulle scene e godono della fortuna del pubblico; si deve cioè ammettere che qualcosa nel testo lo renda leggibile e intelleggibile nonostante il mutare delle condizioni storiche della sua recezione e tentare di scoprire cosa esso dica „al tempo volta a volta presente, come fosse detto proprio per lui“. <sup>57</sup> In questa prospettiva la dimensione storica del testo non va perduta, è tuttavia scardinata dal punto di origine in cui lo fissa una concezione della storia letteraria intesa come un processo nel tempo cronologico <sup>58</sup> e si muove lungo gli itinerari delle sue letture che (a condizione che il testo abbia un grado di autonomia e di „apertura“ sufficienti) mettono in luce di volta in volta quanto nel testo vi era di „non-contemporaneo“. <sup>59</sup> L'Edipo re è „classico“ nel senso che a questo termine ha dato Gadamer, vale a dire è un testo che, potenzialmente, continua a „rispondere“ alle domande che gli sono poste da lettori diversi in epoche diverse, <sup>60</sup> un testo che non cessa di esplicitare la sua forza comunicativa anche quando il mondo al quale parla è diventato un altro da quello cui originariamente si era rivolto, <sup>61</sup> un testo insomma, come suggerisce una nota definizione di Calvino „che non ha mai finito di dire quello che ha da dire“. <sup>62</sup> Un tale modello ermeneutico concepisce l'opera letteraria come un oggetto

---

proprio quei testi e non altri sapessero fornire le risposte ai quesiti che di volta in volta una cultura pone al fine di spiegare se stessa e definire o ridefinire la propria identità. Il canone quindi non sarebbe né arbitrario né contingente se non nella misura in cui lo è il processo storico. Ma anche non ammettendo che quest'ultimo obbedisca a una teleologia resta il fatto che una contingenza che è a sua volta dipendente da un'altra contingenza non può essere che necessaria.

Un aspetto del dibattito sul canone sorto in questi ultimi anni che mi sembra non sia stato sufficientemente preso in considerazione riguarda la natura specifica delle posizioni che vi hanno preso parte. Non è infatti un caso se la linea che separa i „detrattori“ dai sostenitori del canone è la stessa che separa il nuovo dal vecchio continente, una visione sociale della storia, caratteristica della cultura americana, da una visione „nazionale“, tipica della cultura europea. La fissazione di un canone letterario che miri a ricostruire retrospettivamente la formazione di uno stato e di una cultura nazionali non ha ragione d'essere in una società che per ovvie ragioni definisce la propria unità non su premesse di omogeneità etnico-culturali, ma su un contratto costituzionale.

<sup>57</sup>Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, p.274.

<sup>58</sup>Cfr. S. Kracauer, „Time and History“, in *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*, Frankfurt 1963, pp.50-64.

<sup>59</sup>Sul concetto di „non-contemporaneità di ciò che è contemporaneo“ vedi il commento di Jauß al saggio scritto di Kracauer in H. R. Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, Konstanz 1967, trad. italiana: *Perché la storia della letteratura*, Napoli 1983.

<sup>60</sup>Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp.269-275.

<sup>61</sup> Ibidem, p.154.

<sup>62</sup>Cfr. I. Calvino, *Perché leggere i classici*, Milano 1991, p.13. Tra il catalogo delle quattordici definizioni di „classico“ che Calvino elenca nel saggio che dà il nome alla raccolta e la introduce, vorrei ricordarne alcune che più mi sembrano confacenti al problema discusso qui della lettura dell'Edipo re: „4. Di un classico ogni rilettura è una lettura di riscoperta come la prima. 5. Di un classico ogni prima lettura è in realtà una rilettura. (...) 7. I classici sono quei libri che ci arrivano portando su di sé la traccia delle letture che hanno preceduto la nostra e dietro di sé la traccia che hanno lasciato nella cultura o nelle culture che hanno attraversato (o più semplicemente nel linguaggio e nel costume). (...) 8. Un classico è un'opera

in continuo movimento, che non esiste di per sé, se non nella sua concretezza testuale, ma acquista realtà nelle modalità della sua percezione, nel rapporto dialogico che instaura con la sua ricezione. Va da sé che il concetto di „verità“ del testo perde le sue caratteristiche di oggettività e anzi la sua conoscenza risulta, oltre che impossibile, neppure auspicabile dal momento che la gerarchia tra testo e ricezione (tra risposta e domanda) risulta capovolta in favore di quest'ultima: „ogni forma di comprensione (di un testo) è in ultima analisi comprensione di se stessi“.<sup>63</sup>

Non è mia intenzione qui abbracciare senza riserve il modello ermeneutico, né sottovalutare il fatto che esso, privilegiando di fatto l'attualità alla storia, si espone al rischio (sia nella formulazione di Gadamer, sia nelle „correzioni“ proposte da Jauß nella sua estetica della ricezione) di fornire una conferma ad una visione teleologica che concepisce - e in fondo legittima - il tempo presente (o l'interpretazione „attuale“) come il risultato necessario del divenire storico, l'ultimo anello di una catena di eventi che non potevano svolgersi se non nel modo in cui si sono svolti.<sup>64</sup> Inoltre, se un testo del passato acquista significato solo attraverso la lettura volta a volta attuale e se quest'ultima è di per sé giustificata dal luogo in cui sorge la domanda al testo, che è per ovvie ragioni sempre diverso dal luogo in cui si produceva lo stimolo a una tale domanda (vale a dire il luogo storico del testo), è difficile stabilire dei criteri oggettivabili che consentano di trovare nel testo la conferma della non-arbitrarietà della sua lettura e sventare così il pericolo di un eccessivo relativismo in cui l'unica garanzia della „correttezza“ di una interpretazione è data in ultima istanza dalla sua efficacia e dal consenso che essa suscita.<sup>65</sup> Sul fatto che la lettura freudiana del dramma di Edipo abbia assolto a tali condizioni e si sia dimostrata altamente „produttiva“ credo non possano sussistere dubbi (è pressochè impossibile oggi - e ci riescono forse solo alcuni ellenisti e filologi di professione - non associare Edipo al complesso che porta il suo nome). Questo non significa ancora, per i motivi che indicavo sopra, che Freud „abbia ragione“, che il tormento dell'Edipo sofocleo sia lo stesso che affligge l'uomo moderno e non invece il prodotto di una data cultura in un momento specifico e circoscritto della sua storia. Significa soltanto che la domanda posta da Freud al testo antico - domanda che riguardava gli effetti della sua ricezione e non la sua „verità“ immanente - ha saputo

---

che provoca incessantemente un pulviscolo di discorsi critici su di sé, ma continuamente se li scrolla di dosso. (...) 13. E' classico ciò che tende a relegare l'attualità al rango di rumore di fondo, ma nello stesso tempo di questo rumore di fondo non può fare a meno. 14. E' classico ciò che persiste come rumore di fondo anche là dove l'attualità più incompatibile fa da padrona“ (pp.13-18).

<sup>63</sup>Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit u, Methode*, p.246.

<sup>64</sup>Sulle possibili derive teleologiche della lettura ermeneutica si veda in particolare J. Küpper, „Grenzen der Horizontverschmelzung. Überlegungen zu Hermeneutik und Archäologie“, in W. Helmich et al., *Poetologische Umbrüche. Festschrift Ulrich Schulz-Buschhaus zum sechzigsten Geburtstag*, München 2000.

<sup>65</sup>Nel modello ermeneutico il testo è di per sé - paradossalmente - muto. „Chi comanda al racconto non è la voce, è l'orecchio“ (Calvino, *Le città invisibili*, in *Romanzi e racconti*, vol.II, Milano 1992, p.473).

sottrarre quest'ultimo al suo isolamento storico<sup>66</sup> e ha trovato una risposta che il testo potenzialmente, ma solo potenzialmente, conteneva.

La verità dell'Edipo di Freud non è forse la verità dell'Edipo di Sofocle, ma è una tra le tante possibili ed è una verità che ha aperto nuove vie allo studio del mito e dei testi letterari ed è divenuta ormai parte integrante di una cultura, la nostra, e di un'immagine dell'uomo che non sono più pensabili senza il complesso che, a torto o a ragione, porta il suo nome. Forse, come suggeriva Lévi-Strauss,<sup>67</sup> la psicoanalisi è una nuova fonte della leggenda di Edipo, un mito moderno che al pari di quello antico ha fornito la materia per un numero infinito di diverse versioni, di cui anche quella di Sofocle è stata una, tra le tante possibili.

---

<sup>66</sup>„L'efficacia anche delle grandi opere letterarie del passato non è un avvenimento che medii se stesso né è comparabile ad una emanazione: anche la tradizione dell'arte presuppone un rapporto dialogico fra ciò che è attuale e ciò che è passato, in conseguenza del quale l'opera antica può risponderci e ,dirci qualcosa' solo se chi oggi la osserva ha posto la domanda che la trae dal suo isolamento“ (H. R. Jauß, *Perché la storia della letteratura*, p.60 s.).

<sup>67</sup>Cfr. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958, p.240.

## II. GLI STUDI SULL' ISTERIA

### 1. La scelta della professione

“Eine besondere Vorliebe für die Stellung und Tätigkeit des Arztes habe ich in jenen Jugendjahren nicht verspürt, übrigens auch später nicht. Eher bewegte mich eine Art von Wißbegierde, die sich aber mehr auf menschliche Verhältnisse als auf natürliche Objekte bezog und auch den Wert der Beobachtung als eines Hauptmittels zu ihrer Befriedigung nicht erkannt hätte.”<sup>1</sup>

Queste parole, che appartengono alle prime pagine della *Selbstdarstellung*, sono rivelatrici di quell'avversione per la medicina che accompagnerà Freud per tutta la vita e lo farà ben presto allontanare dalla pratica ospedaliera e dalla medicina tradizionale per dedicarsi completamente all'indagine psicologica e allo studio degli enigmi della mente umana. In più occasioni Freud non si stancherà di ripetere quanto scarso fosse il suo talento e quanto scarsa la sua vocazione per la medicina, al punto di affermare che “c'erano tre cose per le quali non si sentiva nato: governare, curare ed educare”.<sup>2</sup> Ancora nel 1927, nel poscritto a *Die Frage der Laienanalyse* (1926) - non a caso scritto in difesa del diritto da parte dei non-medici di praticare la psicoanalisi e che a tratti sembra conferire implicitamente a quest'ultima lo status di *Geisteswissenschaft* - si legge: “Nach 41jähriger ärztlicher Tätigkeit sagt mir meine Selbsterkenntnis, ich sei eigentlich kein richtiger Arzt gewesen. Ich bin Arzt geworden durch eine mir aufgedrängte Ablenkung meiner ursprünglicher Absicht, und mein Lebenstriumph liegt darin, daß ich nach großem Umweg die anfängliche Richtung wiedergefunden habe.”<sup>3</sup>

A costo di riproporre ancora una volta una storia i cui fatti sono noti e le interpretazioni ormai quasi esaurite, è lecito ritornare a domandarsi quali siano stati i motivi - al di là dell'affermazione a dire il vero un po' drastica di Jones che “per un ebreo viennese la scelta poteva farsi solo tra l'industria, gli affari, la legge e la medicina”<sup>4</sup> - che hanno indotto il giovane Freud ad avviarsi alla carriera medica e a quale “originaria

---

<sup>1</sup>Freud, „*Selbstdarstellung*“. *Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse*, herausgegeben und eingeleitet von I. Grubrich-Simitis, Frankfurt a. M. 1971, p.40. In una lettera del 2 aprile 1896 Freud scrive a Fließ: „Ich habe als junger Mensch keine andere Sehnsucht gekannt als die nach philosophischer Erkenntnis, und ich bin jetzt im Begriffe, sie zu erfüllen, indem ich von der Medizin zur Psychologie hinüberlenke. Therapeut bin ich wider Willen geworden...“ (Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.190).

<sup>2</sup>Cfr. Jones, *Vita e opere di Freud*, I, p.85.

<sup>3</sup>Freud 1927, „Nachwort zur *Frage der Laienanalyse*“, G. W. XIV, pp.287-296; qui p.290. - Così Freud, nel 1935, commenta i suoi studi sull'origine della religione e della morale (vedi Freud 1912 - 1913, *Totem und Tabu*, G.W. IX) e sulla civiltà come necessario, ma ,scomodo' prodotto della rimozione e della sublimazione (vedi Freud 1930, *Das Unbehagen in der Kultur*, in G.W. XIV, pp.419-506): „Nach dem lebenslangen Umweg über die Naturwissenschaften, Medizin und Psychotherapie war mein Interesse zu jenen kulturellen Problemen zurückgekehrt, die dereinst den kaum zum Denken erwachten Jüngling gefesselt hatten“ („Nachschrift 1935“ (zu *Selbstdarstellung* 1925), in G. W. XVI, p. 32.

<sup>4</sup>Jones, *Vita e opere di Freud*, I, p.56.

intenzione” abbia voluto alludere il passo citato. Il documento più importante che ha consentito di ricostruire le ragioni di una scelta che a giudicare dagli interessi prevalentemente letterari e filosofici di cui Freud aveva dato prova negli anni del ginnasio appare tutt’altro che scontata, sono le lettere che Freud inviò all’amico Emil Fluß durante il periodo che va dal 1872 al 1874.<sup>5</sup> Sebbene sia senza dubbio esagerato affermare che “in manchen Zeilen wirken diese Briefe wie die ‚schlaftrunkene‘ Vorwegnahme der Psychoanalyse”,<sup>6</sup> nondimeno esse testimoniano della tensione e dell’ambivalenza tra un atteggiamento incline alla speculazione ed una convinzione empirico-materialistica che stanno all’origine della psicoanalisi e sono iscritte in tutta l’opera di Freud. Queste lettere sono inoltre un indicatore dello stretto legame che sin dall’inizio unisce la letteratura alla psicoanalisi (se vogliamo usare il termine psicoanalisi come sinonimo del suo fondatore), a conferma - ed è ciò che più importa alla nostra analisi - che nella costruzione del pensiero freudiano la letteratura (letteratura intesa qui ancora senza qualificazioni di sorta né distinzioni di periodo o di genere) non ha una funzione semplicemente accessoria, ma si impone come elemento costitutivo ed epistemologicamente produttivo.

E’ infatti grazie ad un testo letterario che Freud nel 1873 si libera dalle incertezze che avevano accompagnato i suoi ‚propositi‘ per il futuro e si ‚converte‘ allo studio di una materia scientifica e alla ricerca biologica. In una lettera del 1° maggio 1873 scrive all’amico di Freiberg: “...ich habe festgestellt, Naturforscher zu werden, (...). Ich werde Einsicht nehmen in die jahrtausendealten Akten der Natur, vielleicht selbst ihren ewigen Prozeß belauschen und meinen Gewinn mit jedermann teilen, der lernen will.”<sup>7</sup> Cinquant’anni più tardi Freud fornirà la spiegazione di questa frase e della sua piuttosto improvvisa e inattesa decisione di dedicarsi alle scienze: “...die damals aktuelle Lehre Darwins zog mich mächtig an, weil sie eine außerordentliche Förderung des Weltverständnisses versprach, und ich weiß, daß der Vortrag von Goethes schönem Aufsatz ‚Die Natur‘ in einer populären Vorlesung von Prof. Carl Brühl<sup>8</sup> kurz vor der Reifeprüfung die Entscheidung gab, daß ich Medizin inskribierte.”<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup>Notizie sugli anni del ginnasio di Freud si trovano inoltre in S. Bernfeld, „Freud’s Scientific Beginnings“, in *American Imago*, 1949, 6, pp.163-196. L’autore, che ha conosciuto personalmente Freud, ricorda come Freud leggesse i classici in lingua originale e „compiangesse“ chi non aveva conoscenze sufficienti per fare altrettanto. Hanns Sachs (*Freud, maestro e amico*, trad. it., Roma 1973) invece afferma che Freud, pur avendo appreso al ginnasio il latino e il greco, non ne abbia mai fatto grande uso.

<sup>6</sup>Queste le parole di I. Grubrich-Simitis nella nota editoriale a Freud 1969, „Jugendbriefe an Emil Fluß“, in „*Selbstdarstellung*“. *Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse*, pp.103-123.

<sup>7</sup>Freud 1969, „Jugendbriefe an Emil Fluß“, p.116. Secondo Blumenberg (cfr. *Die Lesbarkeit der Welt*, pp.336-342) non deve sorprendere che Freud qui di fatto consideri sinonimi i termini ‚natura‘ e ‚medicina‘ dal momento che si tratta di un’identificazione che, implicitamente, attraversa tutta la sua opera, anche gli scritti della maturità.

<sup>8</sup>Carl Brühl (1820-1899) era professore di zootomia all’università di Vienna e soleva tenere ogni domenica lezioni scientifiche divulgative delle quali Freud era un assiduo frequentatore.

<sup>9</sup>Freud, „*Selbstdarstellung*“. *Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse*, p.41.

L'autore dello scritto in questione - erroneamente attribuito a Goethe - è in realtà lo svizzero G. C. Tobler, il frammento tuttavia rispecchia la filosofia della natura del Goethe degli anni ottanta e compare (seguito da un commento di Goethe stesso) in tutte le edizioni delle sue opere tra gli scritti filosofici e scientifici. Significativo è il fatto che lo scritto pseudogoethiano non faccia del resto alcun accenno all'utilità ,pratica' dello studio della natura, né appartenga agli studi di anatomia, botanica o mineralogia, bensì sia piuttosto una sorta di rapsodia panteistica che potrebbe benissimo stare accanto agli inni sturmeriani di influenza spinoziana di quel periodo. Il testo non è privo di ambivalenze ed è lontano dal proclamare la necessità del dominio dell'uomo sulla natura - che, se così fosse, sarebbe niente più che banalmente plausibile il suo status di testo-chiave per la scelta professionale di un giovane ambizioso e desideroso di successo quale era Freud in quegli anni. Nel frammento la natura si rivela come una forza che trae da se stessa l'impulso ad un continuo e incessante rinnovamento; né maligna, né benigna, e tuttavia misteriosa, la natura è un'istanza vitale cui l'uomo appartiene senza tuttavia costituire il centro, e che anche quando non incute timore suggerisce un sentimento di stupore e di estraneità. Soprattutto, come - credo a ragione - ha fatto notare Blumenberg, la natura appare coinvolta in un processo dialettico di svelamento e occultamento ("Sie <la natura> spricht unaufhörlich mit uns, und verräth uns ihr Geheimnis nicht"),<sup>10</sup> lo stesso processo che è iscritto nella relazione latente-manifesto e postula la doppiezza di ogni testo che *parla* (senza *dire* ciò che nasconde) dell'esperienza della condizione umana.<sup>11</sup>

L'episodio dell'ascolto del frammento sulla natura al quale Freud ha voluto attribuire la ragione della sua scelta professionale potrebbe essere poco più che un aneddoto, o ancora una delle non rare giustificazioni *après coup* di sapore apologetico che Freud ha sparpagliato - con cognizione di causa - nelle sue (scarse) dichiarazioni autobiografiche,<sup>12</sup> se le lettere a Fluß non contenessero un altro riferimento letterario il

---

<sup>10</sup>Cfr. J. W. Goethe, *Teoria della natura*, a cura di M. Montinari, Torino 1958, p.138. Per l'edizione tedesca citerò qui da: „Die Natur“, in *Goethes Werke*, Bd. 12, *Philosophische und naturwissenschaftliche Schriften*, Berlin und Weimar 1981, pp.10-13; qui p.11.

<sup>11</sup>Cfr. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, pp.336-342. Blumenberg ha fornito il commento credo più convincente al testo goethiano e alla sua collocazione nella formazione del pensiero freudiano. La mia interpretazione si discosta da Blumenberg solo gradualmente nel senso che a mio avviso l'importanza del frammento - così come degli altri riferimenti letterari nelle lettere a Fluß - risiede nel fatto di essere un *indicatore* dell'incidenza della letteratura, mentre Blumenberg gli attribuisce il valore di elemento fondatore della teoria, al punto da ritrovare nell'ipotesi del conflitto pulsionale tra *Eros* e *Tanathos* introdotta da Freud a partire dagli anni Venti l'eco del saggio sulla natura in cui di quest'ultima è detto che „Leben ist ihre schönste Erfindung, und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben“ (cfr. Goethe, „Die Natur“, p.12). Il frammento sulla natura, la storia della sua recezione, prima e dopo Freud, l'analisi della sua struttura sono state accuratamente rivisitate da W. W. Hemecker, *Vor Freud. Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Psychoanalyse*, München - Hemden - Wien 1991, pp.75-107.

<sup>12</sup>E' nota l'avversione di Freud per le biografie, soprattutto per quelle che riguardavano la sua persona su cui il pubblico "non aveva alcun diritto" (cfr. Freud 1935, "Nachschrift 1935" <zu *Selbstdarstellung* 1925>, *G.W.* XVI, p.33). Ancora studente e del tutto sconosciuto scrisse alla fidanzata di aver distrutto tutti i manoscritti e le lettere per "rendere la vita difficile" ai futuri biografi. Fritz Wittels, contro il cui

cui contenuto è a tal punto legato ai destini della psicoanalisi da dissipare ogni dubbio di casualità. Si tratta dell' *Edipo Re* di Sofocle, di cui Freud ebbe a tradurre alcuni versi per la prova di maturità, ma che aveva già letto per conto proprio alcuni mesi prima;<sup>13</sup> nella stessa lettera del 17 marzo 1873 con cui annuncia sibillino il segreto del suo nuovo orientamento professionale, Freud si congeda dall' amico con un cenno alle sue "edificanti" (*erhebend*) letture: "Ich muß meinen heutigen Brief früher schließen als ich wollte. (...) Ich muß manches von griechischen und lateinischen Klassikern für mich lesen, darunter König Ödipus von Sophokles. Sie verlieren viel Erhebendes, wenn Sie all das nicht lesen können, freilich erhalten Sie sich jene Heiterkeit, die mir an Ihren Briefen wohltut." Tra i testi latini cui allude la lettera si trovava probabilmente anche l' *Eneide* virgiliana che fu materia dell' esame scritto e che Freud ugualmente già conosceva. Sorprendente non è certo il fatto che un maturando di quegli anni leggesse Sofocle e Virgilio,<sup>14</sup> dal momento che la riforma del curriculum ginnasiale entrata in vigore in Austria pochi anni prima prevedeva che le lettere classiche fossero la materia di studio fondamentale; sorprendente è semmai ritrovare questi stessi autori nel contesto psicoanalitico a decine di anni di distanza, dopo il "travaglio" positivista dello studio di medicina e della ricerca neurologica: il primo farà la sua apparizione nel libro sui sogni (1900) per dare il nome poi (dieci anni più tardi) a quel complesso che è ormai diventato quasi il sinonimo del freudianesimo, il secondo presterà alcuni versi (per questa ragione

---

"furor biographicus" Freud si accanì con parole durissime, fu il primo ad avere il coraggio di dedicarsi a questa impresa mentre Freud era ancora in vita (vedi F. Wittels, *Sigmund Freud: der Mann, die Lehre, die Schule*, Leipzig 1923). Le lettere che Freud gli scrisse in quegli anni sono piene di anatemi contro i biografi che si appropriano della vita di un individuo di cui in realtà non sanno nulla e distorcono la verità dei fatti. Probabilmente non è un caso se Freud, appena un anno dopo la pubblicazione della biografia di Wittels, si decise a stendere la sua *Selbstdarstellung* che ha ben poco di un' autobiografia personale ed è soprattutto la biografia di una scoperta scientifica con cui Freud ha voluto fornire una volta per tutte la propria versione ufficiale dei fatti. Molte delle biografie (e sono dozzine) che da allora sono state scritte su Freud si aprono generalmente ricordando ,l' episodio Wittels' quasi a volersi scusare di fronte all' interessato di tornare ancora una volta ad occuparsi delle sue vicende personali. Ancora nel 1936, Freud, atterrito dall' idea che Arnold Zweig volesse farsi suo biografo, gli scrisse: "...erst heute (...) komme ich dazu, Ihnen einen Brief zu schreiben, geschreckt durch die Drohung, daß Sie mein Biograph werden wollen. Sie, der so viel Schöneres und Wichtigeres zu tun hat, der Könige einsetzen kann und die gewaltige Torheit der Menschen von einer hohen Warte her überschauen. Nein, ich liebe Sie viel zu sehr, um solches zu gestatten. Wer Biograph wird, verpflichtet sich zur Lüge, zur Veheimlichung, Heuchelei, Schönfärberei und selbst zur Verhüllung seines Unverständnisses, denn die biographische Wahrheit ist nicht zu haben, und wenn man sie hätte, wäre sie nicht zu brauchen. Die Wahrheit ist nicht gangbar, die Menschen verdienen sie nicht, und übrigens hat unser Prinz Hamlet nicht recht, wenn er fragt, ob jemand dem Auspeitschen entgehen könnte, wenn er nach Verdienst behandelt würde?" (S. Freud - A. Zweig, *Briefwechsel*, p.137). Un mese più tardi si congratulerà calorosamente con Zweig che nel frattempo aveva desistito dal suo progetto (cfr. p.141).

<sup>13</sup>Cfr. la cosiddetta "lettera sulla maturità" che Freud scrisse a Fluß il 16 giugno 1873. Un facsimile di questa lettera, insieme al protocollo degli esami scritti e orali, si trova ora in: E. Freud, L. Freud, I. Grubrich-Simitis (Hrsg.), *Sigmund Freud. Sein Leben in Bildern und Texten*, Frankfurt a. M. 1976, pp.74-77. Dall' *Edipo Re* Freud tradusse i vv. 14-57, dal nono libro dell' *Eneide* i vv. 176-223.

<sup>14</sup>Un altro autore classico citato nelle lettere a Fluß che ricorrerà più volte nell' opera di Freud e il cui „carpe diem“ diventerà sinonimo del principio del piacere nello scritto sul motto di spirito (vedi l' appendice del presente lavoro) è Orazio. Il 1° maggio 1873 Freud scrive all' amico: "...ich lese Horazische Oden, Sie erleben sie" (cfr. „Jugendbriefe an Emil Fluß“, p.117).

ormai famosissimi) al motto della *Traumdeutung*. Il ruolo eminentemente che Sofocle e Virgilio (seppure in diversa misura e con differenti funzioni) occuperanno nella formazione della teoria psicoanalitica suggerisce e conferma l'ipotesi che la letteratura sia stata per Freud una sorta di "mito fondatore" e che l'esperienza della lettura - anche, ma non solo, di testi antichi - e della 'leggibilità' (Blumenberg) sia non incidentalmente, ma imprescindibilmente intrecciata con i processi della conoscenza teorica. Al momento di formulare i concetti fondamentali della dottrina psicoanalitica Freud ripesccherà dal remoto fundus delle sue letture giovanili la saga di Edipo e la descrizione dell'averno virgiliano (la cui 'concretezza' letteraria è sufficiente a garantire un certo grado di credibilità) per esprimere nella forma della metafora ciò che la psicoanalisi, abbandonato ormai il terreno sicuro della verificabilità, vuole supporre come reale, ma di cui deve differire la conferma.

Se è vero dunque "que la psychanalyse n'est pas une théorie ou une thérapeutique élaborée en dehors de tout contact avec les productions littéraires, et dont l'application à la littérature aurait été décodée après-coup, par Freud ou ses continuateurs, sortant abusivement de leur rôle de médecins ou de psychothérapeutes"<sup>15</sup> e che gli interessi di Freud sin dall'inizio erano rivolti alle discipline umanistico-letterarie più che a quelle scientifiche riacquista valore l'ipotesi formulata dal primo biografo di Freud, Fritz Wittels, che tenta di spiegare il 'mistero' della scelta professionale di Freud riconducendolo alla volontà da parte di quest'ultimo di dedicarsi all'osservazione di laboratorio e alla ricerca di dati esatti e inconfutabili per disciplinare le sue tentazioni speculative e le sue tentazioni immaginative e letterarie che lo portavano a disperdersi nei campi più diversi della conoscenza senza riconoscere un oggetto specifico di studio.<sup>16</sup>

## 2. Dalla neurologia alla psicopatologia.

Durante la seconda metà del diciannovesimo secolo si era andato diffondendo a Vienna

---

<sup>15</sup>M. Milner, *Freud et l'interprétation de la littérature*, Paris 1980, p.7.

<sup>16</sup>Ancora nel 1884 Freud scriveva un po' scherzosamente alla futura moglie di avere iniziato a scrivere per lei dei racconti fantastici e di cominciare a pensare ad una carriera di romanziera: "Eccoti una sorpresa. Ripetutamente - non so come!! - mi son venuti in mente molti racconti, e uno di essi, ambientato in Oriente, ha preso recentemente una forma abbastanza definita. Ti meraviglierei nell'apprendere che comincio a prestare orecchio alle tentazioni letterarie, mentre prima non avrei potuto immaginare niente di più estraneo alla mia mente. Devo metterlo per iscritto, o il leggerlo ti metterebbe a disagio? Se lo faccio è solo per te, ma non sarà molto bello. Anch'io ho pochissimo tempo, ora. Però credo che se questi pensieri mi torneranno, la cosa maturerà da sé. In tal caso scriverò, e tu riderai sotto sotto per conto tuo, senza parlarne a nessuno" (cit. in Jones, *Vita e opere di Freud*, III, p.490). A Jones che gli aveva domandato quanto avesse letto di filosofia, Freud rispose: "Molto poco. Da giovane mi sentivo fortemente attratto dalle attività speculative, ma le contrastavo senza pietà" (ibidem, I, p.58). Negli ultimi anni della sua vita Freud parlava ancora di "una certa riserva di fronte alla mia personale inclinazione a fare troppe concessioni all'immaginazione nell'indagine scientifica" (cfr. la lettera a Marie Bonaparte del 12 novembre 1938, in Freud, *Briefe 1873-1939*, p.471).



un vero e proprio culto della scienza (di importazione tedesca) improntato sul più stretto determinismo di matrice darwiniana che faceva della fisiologia e dell'anatomia cellulare una sorta di *Weltanschauung*, le scienze per eccellenza capaci di fornire risposte definitive, e soprattutto esatte e verificabili, a quelle domande cui proprio la filosofia, la politica o la religione, discipline eminentemente romantiche e in quanto tali cadute ormai in discredito negli ambienti accademici, non avevano saputo offrire soluzioni esaurienti. La facoltà di medicina di Vienna, sotto la guida di personalità allora pressoché incontestate in campo scientifico come Maynert e Brücke,<sup>17</sup> rappresentava roccaforte di tali teorie ed è in questo ambiente che Freud ricevette la sua prima formazione di medico e familiarizzò con un'impostazione metodologica alla quale, perlomeno nelle sue dichiarazioni ,ufficiali', rimase fedele per tutta la vita, anche quando le sue ricerche nel campo della psicopatologia prima, e della "metapsicologia" poi, sembravano doverlo quasi necessariamente allontanare dall'imperativo della sperimentabilità e controllabilità dei dati.

Il corso degli studi di Freud alla facoltà di medicina fu tuttavia, perlomeno agli inizi, piuttosto ,irregolare'<sup>18</sup> e prima di dedicarsi completamente alla ricerca di laboratorio sotto la guida di Brücke, Freud concesse ancora un po' di spazio alle sue velleità speculative. Iscrittosi alla facoltà di medicina nell'autunno del 1873 (proprio nell'anno in cui decadeva per gli studenti del corso di medicina l'obbligo di frequentare un corso propedeutico di filosofia) seguì per almeno tre anni un corso facoltativo di filosofia tenuto da Franz Brentano,<sup>19</sup> che doveva allora la sua fama ai suoi studi sulla

---

<sup>17</sup>Sull'importanza di queste due personalità nella Vienna dell'epoca si veda D. Stockert Meynert, *Theodor Meynert und seine Zeit: Zur Geistesgeschichte Österreichs in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Wien 1930, e ancora E. Th. Brücke, *Ernst Brücke*, Wien 1928. Sull'orientamento della scuola di medicina viennese l'opera di consultazione fondamentale rimane il monumentale studio di E. Lesky, *Die Wiener Medizinische Schule im 19. Jahrhundert*, Graz - Köln 1965; inoltre G. Rosen, "Freud and Medicine in Vienna", in *Psychological Medicine*, 1972, 2, pp.332-344; Per la formazione scientifica di Freud più in generale vedi D. Anzieu, *L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*, 2 v., Paris 1975, I, pp.56-132; Jones, *Vita e opere di Freud*, I, pp.77-89; G. Funari, *Il giovane Sigmund Freud. Sigmund Freud e la scuola di Vienna*, Rimini 1975; S. Bernfeld, „Freud's Earliest Theories and the School of Helmslutz“, in *The Psychoanalytic Quarterly*, 1944, 3, pp.341-362 e „Freud's Scientific Beginnings“, in *American Imago*, 1949, 6, pp.163-196; M. Robert, *La révolution psychanalytique. La vie et l'oeuvre de Freud*, Paris 1964; V. Cappelletti, *Freud. Struttura della metapsicologia*, Roma - Bari 1973; F. J. Sulloway, *Freud biologo della psiche*, trad. it. Milano 1982; inoltre S. Vigetti-Finzi, *Storia della psicoanalisi. Autori, opere, teorie 1895-1990*, Milano 1990.

<sup>18</sup>Vedi J. & R. Gicklhorn, *Sigmund Freuds akademische Laufbahn im Lichte der Dokumente*, Wien und Innsbruck 1960; ancora più attendibile l'elenco delle materie di studio frequentate da Freud ricostruito grazie alla documentazione conservata negli archivi dell'Università di Vienna da W. W. Hemecker (*Vor Freud*, pp.135-140).

<sup>19</sup>Franz Brentano, filosofo e teologo cattolico, dopo aver abbandonato il sacerdozio in seguito al conflitto sorto intorno al dogma dell'infallibilità papale contro il quale egli si era espresso negativamente in uno scritto del 1869, era stato nominato alla cattedra di filosofia dell'università di Vienna nel semestre estivo 1874. Freud, che si era iscritto l'anno precedente alla facoltà di medicina, frequentò per quattro semestri consecutivi i corsi di Brentano; l'ultimo, nel semestre estivo 1876, era dedicato alla filosofia di Aristotele. L'influsso di Brentano sul pensiero di Freud è stato a lungo trascurato dalla critica, fino alla comparsa della corrispondenza con l'amico Eduard Silberstein (vedi le già citate *Jugendbriefe an Eduard Silberstein*

logica aristotelica e sulla psicologia empirista. A Brentano si deve il primo incontro di Freud con la filosofia platonica che egli conobbe attraverso un testo di Stuart Mill di cui eseguì la traduzione.<sup>20</sup> Se è lecito parlare di una “formazione accademica” filosofica di Freud è soprattutto alla filosofia antica che bisogna far riferimento e, anche quando la visione del mondo di autori più vicini a lui (già ricordavo Schopenhauer<sup>21</sup> e Nietzsche<sup>22</sup>)

1871-1881), il documento più interessante al fine di ricostruire gli interessi filosofici di Freud durante i primi anni di università e il suo rapporto con il pensiero di Brentano. All'incontro con Brentano è da attribuirsi la decisione di Freud (più tardi abbandonata) di conseguire contemporaneamente il dottorato in filosofia e medicina. In una lettera del 24 gennaio 1875 Freud comunicava all'amico la sua intenzione di trascorrere il semestre invernale a Berlino per seguire i corsi di Du Bois-Reymond, Helmholtz e Virchow, i sostenitori di una rigida concezione neurofisiologica della medicina che non ammetteva per l'organismo umano l'esistenza di altri fattori determinanti se non di quelli fisicochimici. Alla stessa scuola appartenevano Brücke, l'insegnante di Freud e Freud stesso. Il progetto non venne realizzato: secondo McGrath fu la filosofia di Brentano a insinuare nel giovane Freud i primi dubbi sulla validità di un metodo di indagine sostanzialmente monocausale e a risvegliare il suo interesse per la psicologia (cfr. McGrath, *Freud Discovery of Psychoanalysis*, pp.102-111).

<sup>20</sup>Fu infatti Brentano a raccomandare Freud a Th. Gomperz, curatore dell'edizione tedesca delle opere di Mill. Freud tradusse il 12° volume delle opere che conteneva quattro saggi di Mill, di cui i primi tre riguardavano problemi sociali ed il quarto era sul *Platone* di Grote. A Jones (vedi *Vita e opere di Freud*, vol.III) Freud disse che le sue "conoscenze sommarie" della filosofia platonica gli derivavano dalla traduzione di quel saggio di Mill. Il saggio su Platone tradotto da Freud riguardava tuttavia soprattutto il Platone „politico“ (in particolare la *Repubblica* e le *Leggi*) e difficilmente può essere stato spunto per la teoria della libido che Freud disse di aver riconosciuto identica nel *Simposio*. Un passo del saggio, dedicato al concetto platonico di *philia* avrebbe comunque potuto evitare a Freud di incorrere nell'errore di confondere *eros* e *philia* (vedi Freud 1880, Übersetzung von: J. St. Mill, „Review of Grote's *Plato and the Other Companions of Sokrates*“ <1866>, unter dem Titel „Plato“, in J. St. Mill, *Gesammelte Werke*, hrsg von Th. Gomperz, Bd. 12, Leipzig 1880, pp.30-110; qui in particolare, sul concetto di *philia*, p. 70 s.).

<sup>21</sup>“Die weitgehenden Übereinstimmungen der Psychoanalyse mit der Philosophie Schopenhauers - er hat nicht nur den Primat der Affektivität und die überragende Bedeutung der Sexualität vertreten, sondern selbst den Mechanismus der Verdrängung gekannt - lassen sich nicht auf meine Bekanntschaft mit seiner Lehre zurückführen. Ich habe Schopenhauer sehr spät im Leben gelesen.“ (Freud 1925, *Selbstdarstellung*, G. W. XIV, p.87). In *Jenseits von Lustprinzip* (1920) Freud postula il primato della coazione a ripetere sul principio del piacere e ricorda che Schopenhauer aveva già trattato il problema del rapporto dialettico tra eros e morte, tra la volontà di vivere e il desiderio di annullamento della vita: “Unversehens sind wir in den Hafen der Philosophie Schopenhauers eingelaufen” (G. W. XIII, p.53). Schopenhauer si era appellato ad Empedocle e, non a caso, è in favore di quest'ultimo (e non di Schopenhauer) che Freud in „Die endliche und die unendliche Analyse“ (1937) rinuncia al diritto di priorità.

Sui rapporti tra Freud e Schopenhauer si veda P.-L. Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris 1976, p. 177 ss., ma soprattutto B. Nitzschke, “Freud, Schopenhauer und das Problem der ‚außersinnlichen‘ Wahrnehmung. Zur Kritik einer Erkenntnisstrategie”, in: G. Condrau (Hrsg.), *Transzendenz, Imagination und Kreativität. Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Bd. XV, Zürich 1979, pp.538-545, e dello stesso autore: “Körper und Emotion in der Philosophie Schopenhauers. Eine perspektivische Betrachtung der Psychoanalyse aus dem Blickwinkel des 19. Jahrhunderts”, in *Analytische Psychologie*, 1983, 14, pp.285-304.

<sup>22</sup>In una lettera a Fließ del febbraio 1900 Freud accenna per la prima volta a Nietzsche: "Ich habe mir jetzt den Nietzsche beigelegt, in dem ich die Worte für vieles, was in mir stumm bleibt, zu finden hoffe, aber ihn noch nicht aufgeschlagen" (*Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.438). In „Zur Geschichte der Psychoanalytischen Bewegung“ (1914), una quindicina di anni più tardi, confesserà di essersi sempre „privato“ del piacere di quella lettura „...mit der bewußten Motivierung <...>, daß ich in der Verarbeitung der psychoanalytischen Eindrücke durch keinerlei Erwartungsvorstellung behindert sein wollte.“ (G. W. X, p.53). E ancora a Lou Andreas-Salomé che gli faceva notare la corrispondenza tra alcuni concetti della psicoanalisi e ad esempio l'idea niciana di "volontà di potenza" Freud rispose che se ciò era vero si trattava di una coincidenza, dal momento che non aveva mai studiato le opere di Nietzsche. (vedi L. Andreas-Salomé, *I miei anni con Freud*, trd. it. Roma 1977). A Nietzsche sono dedicate inoltre alcune pagine della corrispondenza con Arnold Zweig che aveva espresso il proposito (anche questo „naturalmente“ osteggiato

sembrava coincidere con la sua e il riferimento ad essi avrebbe potuto sottrarlo dal lamentato isolamento teorico nel quale si formarono le sue prime grandi opere, Freud preferì riconoscere una comunanza intellettuale con i filosofi dell'antichità e designare questi ultimi come suoi "precursori".

Ma torniamo ancora brevemente al Freud dei laboratori di fisiologia e zoologia per cercare di ripercorrere l'itinerario che dagli studi al microscopio (il suo primo lavoro scientifico fu una ricerca sulle radici nervose e il midollo spinale di un animale inferiore) e dall'assoluta convinzione dell'esistenza di un fondamento e di un'origine biologica per tutte le espressioni della vita psichica lo condurranno, o meglio forse lo *ricondurranno* alla speculazione teorica e all'assunzione di un metodo che per molti aspetti, a dispetto di ogni affermazione di Freud al riguardo, si basa più su procedimenti deduttivi che su

---

da Freud) di scrivere un saggio sul rapporto tra il pensiero niciano e le teorie di Freud, convinto che Nietzsche avesse espresso in maniera poetico-intuitiva quanto la psicanalisi aveva poi fondato scientificamente. Le risposte di Freud lasciano trapelare una conoscenza del filosofo più profonda di quanto Freud abbia voluto ufficialmente ammettere (cfr. S. Freud - A. Zweig, *Briefwechsel*, pp.35-37, 85-92, 94-97). Un saggio di G. Gödde ("Freuds philosophische Diskussionskreise in der Studentenzei", in *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 1991, 27, pp.73-113) inoltre getta una nuova luce sui rapporti tra il giovane Freud e la filosofia niciana, che Freud conobbe soprattutto per interposta persona, grazie all'amico e "complice intellettuale" degli anni universitari, Joseph Paneth, fervente ammiratore di Nietzsche con il quale era entrato in corrispondenza e che ebbe occasione di conoscere personalmente. Un aspetto particolare del rapporto tra Freud e Nietzsche e più in generale dell'uso (e abuso) delle fonti da parte di Freud è analizzato in un brillante saggio di B. Nitzschke, "Zur Herkunft des ‚Es‘: Freud, Groddeck, Nietzsche - Schopenhauer und E. von Hartmann", in *Psyche*, 1983, 37, pp.769-804. Il saggio ricostruisce filologicamente e criticamente la genealogia del termine "Es". Il termine "Es" sostituisce nella seconda topica dell'apparato psichico sviluppata da Freud nello scritto metapsicologico *Das Ich und das Es* (1923, G. W. XIII, pp.237-289) quello di (sistema)"Ubw" (inconscio). È noto che Freud lo mutuò da Groddeck (vedi G. Groddeck, *Das Buch vom Es. Psychoanalytische Briefe an eine Freundin*, Wien 1923), cercò tuttavia di convincere quest'ultimo ad ammettere di averlo a propria volta derivato da Nietzsche. Nietzsche compare dunque in Freud come la fonte comune, cosa che gli consente di scavalcare Groddeck, la cui "vicinanza" (Groddeck era un medico tedesco, psicoanalista "selvaggio" e considerato oggi a ragione un precursore della medicina psicosomatica; scrisse diverse opere ispirate dalle teorie freudiane, ma profondamente originali e lontane da ogni epigonismo) in questo caso lo infastidiva più dell'ammettere un debito - altrimenti negato - con Nietzsche. La critica freudiana ortodossa, conformemente ad una sorta di fideismo di fronte alle parole del maestro che le è proprio, ha sempre preso per vera la fonte segnalata da Freud senza preoccuparsi di verificarla, cosa che invece ha fatto B. Nitzschke dimostrando che in Nietzsche non vi è traccia del concetto di Es nel senso che gli ha attribuito Freud e che anzi - anche quando ci si voglia riferire ad un passo di *Jenseits von Gut und Böse* (1886, Aph.17) in cui Nietzsche discute implicitamente la sostituzione di Lichtenberg del soggetto del cogito cartesiano con il soggetto (irrazionale e) indefinito "es" (vedi C. G. Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, Bd. I: *Sudelbücher*, hg. von W. Promies, Darmstadt 1968) - è proprio la tradizione romantico-vitalistica in cui, secondo B. Nitzschke, si situa il concetto di Groddeck e Freud che Nietzsche ha voluto contrastare. -Il saggio di B. Nitzschke polemizza a ragione contro l'atteggiamento di credula deferenza nei confronti dell'autorità tipico dell'ortodossia freudiana che, preoccupata di conservare il mito della psicoanalisi come "parto cerebrale", prodotto esclusivo della mente di Freud, ha provocato una sclerotizzazione della ricerca teorica e l'assenza di un dibattito critico intorno alle correnti del pensiero occidentale che sono confluite nelle teorie freudiane. A questo deficit ha contribuito a rimediare il saggio di B. Nitzschke, non in ultimo perchè le sue tesi hanno dato vita ad una accesa discussione i cui contributi sono stati pubblicati dalla rivista *Psyche* (vedi H. Dahmer, „Editorial <Zur Genealogie des ‚Es>“, in *Psyche* 1985, 2, pp.97-100; S. Goldmann, "Das zusammengefallene Kartenhaus. Zu Bernd Nitzschkes Aufsatz über die Herkunft des ‚Es‘", in *Psyche* 1985, 2, pp.101-124; J. Ph. Kerz, "Das wiedergefundene ‚Es‘. Zu Bernd Nitzschkes Aufsatz über die Herkunft des ‚Es‘", in *Psyche*, 1985, 2, pp.125-143; H. Will, "Freud, Groddeck und die Geschichte des ‚Es‘", in *Psyche* 1985, 2, pp.150-169; infine la risposta di B. Nitzschke: "Zur Herkunft des ‚Es‘ (II). Einsprüche gegen die Fortschreibung einer Legende", in *Psyche* 1985, 12, pp.1102-1132).

osservazioni cliniche o sperimentali.

Superata la ‚*Schlamperei*‘ (Freud) intellettuale dei primi anni e abbandonato definitivamente il progetto di conseguire un doppio dottorato in filosofia e medicina, Freud si dedica completamente alle ricerche istologiche nell’istituto di fisiologia diretto da Brücke. Ancora nel 1927 Freud scriverà a proposito dei motivi che lo indussero alla scelta della facoltà di medicina e dell’influenza esercitata da Brücke sulla sua formazione scientifica: “In den Jugendjahren wurde das Bedürfnis, etwas von den Rätseln dieser Welt zu verstehen und vielleicht selbst etwas zu ihrer Lösung beizutragen, übermächtig. Die Inskription an der medizinischen Fakultät schien der beste Weg dazu, aber dann versuchte ich’s - erfolglos - mit der Zoologie und der Chemie, bis ich unter dem Einfluß von Brückes, der größten Autorität, die je auf mich gewirkt hat, an der Physiologie haften blieb, die sich damals freilich zu sehr auf Histologie einschränkte”.<sup>23</sup>

Brücke, direttore dell’istituto di fisiologia, rappresentava in quegli anni a Vienna la cosiddetta scuola di Helmholtz che quest’ultimo, insieme a Virchow, Du Bois-Reymond e Brücke stesso, aveva fondato a Berlino negli anni quaranta con l’esplicita intenzione di attuare una netta rottura con la scienza e la medicina romantica opponendo al vitalismo un indirizzo di pensiero basato su un programma meccanicistico e rigorosamente deterministico che attribuiva alla fisiologia il rango di disciplina cardine tra le scienze naturali. I sostenitori della scuola di Helmholtz partivano dal presupposto che nell’organismo umano non agissero altre forze se non quelle fisico-chimiche e sottomettevano i processi psichici alle stesse leggi che governano il funzionamento degli organismi fisici. Freud lavorò, con brevi interruzioni, per sei anni nel laboratorio sperimentale di fisiologia di Brücke condividendone senza riserve l’ideale positivista di scienza e lo spirito di crociata antiromantica. Fu solo nel 1882, un anno dopo aver conseguito il dottorato in medicina, che Freud suo malgrado - per ragioni economiche - fu costretto ad abbandonare la ricerca per dedicarsi alla professione medica. Fra i tanti reparti in cui doveva prestare servizio un *Sekundararzt* vi era quello di psichiatria diretto da Meynert dove Freud si impegnò nello studio dell’anatomia cerebrale e dell’anatomia comparata e cominciò ad interessarsi, più per ragioni pratiche che per interesse teorico, alle malattie del sistema nervoso.

Ma „l’esperienza più significativa“<sup>24</sup> che contribuì ad allontanarlo dal fisicismo della scuola viennese e gettò le basi per la fondazione della psicologia e della psicopatologia intese come scienze autonome rispetto alla neurologia, all’anatomia e alla chimica organica, fu l’incontro con Charcot. Ottenuta una borsa di studio per l’anno accademico 1885/86 Freud si trasferì per sei mesi a Parigi per lavorare nel reparto di

---

<sup>23</sup>Freud 1927, „Nachwort zur *Frage der Laienanalyse*“, G. W. XIV, p.290.

<sup>24</sup>Cfr. Freud, *Briefe 1873-1939*, p.179.

malattie nervose della Salpêtrière, diretto dal Prof. Charcot.<sup>25</sup> Quello che soprattutto aveva attatto Freud alla Salpêtrière era la certezza di poter acquisire qualche conoscenza sull'isteria, una malattia caduta in discredito dopo la breve parabola della medicina romantica e la cui descrizione e „riscoperta“ é legata al nome di Charcot che negli anni ottanta del secolo scorso, perlomeno nei paesi francofoni, era considerato l'autorità indiscussa nel campo delle malattie nervose. La medicina tedesca e quella austriaca, che pure erano a conoscenza delle ricerche condotte da Charcot e seguivano con attenzione il dibattito intorno a ipnosi e suggestione che si era acceso in quegli anni oltre frontiera, si erano dimostrate scettiche ad accoglierne i risultati, non tanto forse - come avrebbe sostenuto Freud più tardi - per una sorta di miopia intellettuale o di un pregiudizio oscurantistico, quanto per un dissenso metodologico che opponeva il funzionalismo e il procedimento anatomoclinico di Charcot al meccanicismo della scuola di Helmholtz. All'isteria poi si associavano tutti quegli elementi di mistica e irrazionalismo che avevano fatto delle malattie mentali gli oggetti di studio privilegiati della medicina romantica e che il positivismo considerava appartenenti ad un'epoca „prescientifica“, definitivamente superata.<sup>26</sup>

In una lettera a Martha Bernays del 24 novembre 1885 Freud riferisce della metamorfosi che si sta compiendo in lui grazie a Charcot: „...ich glaube, ich verwandle mich sehr. Ich will Dir das einzeln aufzählen, was auf mich einwirkt. Charcot, der einer der größten Ärzte, ein genial nüchterner Mensch ist, reißt meine Ansichten und Absichten einfach um. Nach manchen Vorlesungen gehe ich fort wie aus Notre Dame, mit neuen Empfindungen von Vollkommenem. Aber er greift mich an; wenn ich von ihm weggehe, habe ich gar keine Lust mehr, meine eigenen dummen Sachen zu machen...

---

<sup>25</sup>Sulla scuola della Salpêtrière e il suo ruolo negli sviluppi della psichiatria dinamica, fondamentale rimane la ricerca di H. F. Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewußten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung*, ed. ted. Frankfurt a. M. 1985; si veda inoltre G. Gödde, „Charcots neurologische Hysterietheorie. Vom Aufstieg und Niedergang eines wissenschaftliches Paradigma“, in *Luzifer-Amor*, 1994, 14, pp.7-53. Una scelta degli scritti più significativi di Charcot sull'isteria, tratta dalle famose *Lecons du mardi*, si trova ora in: J. M. Charcot, *L'hysterie. Textes choisis et présentés par E. Trillat*, Paris 1971; qui si veda inoltre la breve, ma eccellente introduzione del curatore, pp.7-20.

<sup>26</sup>Nel resoconto del viaggio che Freud inviò nel 1886 al collegio accademico della facoltà di medicina di Vienna si fa menzione dei motivi che fecero di Parigi la meta del soggiorno di ricerca e del discredito di cui godeva la scuola francese agli occhi della medicina tedesca: „Die französische Schule der Neuropathologie schien mir sowohl in ihrer Arbeitsweise Fremdes und Eigentümliches zu bieten, als auch neue Gebiete der Neuropathologie in Angriff genommen zu haben, auf welche sich in Deutschland und Österreich die wissenschaftliche Arbeit nicht in ähnlicher Weise erstreckt hat. Infolge des wenig lebhaften persönlichen Verkehrs zwischen französischen und deutschen Ärzten hatten die teils höchst merkwürdigen (Hypnotismus), teils praktisch wichtigen Funde (Hysterie) der französischen Schule mehr Anzweiflung als Anerkennung und Glauben in unserem Lande gefunden und mußten sich die französischen Forscher, Charcot voran, oft den Vorwurf der Kritiklosigkeit oder mindestens der Hinneigung zum Studium des Seltsamen und zu dessen effektvollen Verarbeitung gefallen lassen“ (Freud 1956 <1886>, „Bericht über meine mit Universitäts-Jubileums-Reisestipendium unternommene Studienreise nach Paris und Berlin Oktober 1885- Ende März 1886“, *G. W. , Nachtragsband*, pp.31-44; qui p.34 s. Inoltre vedi Freud 1960 <1885>, „Habilitationsgesuch, Curriculum vitae, ‚Lehrplan‘, Reisestipendiumsgesuch“, *G. W. , Nachtragsband*, pp.45-49).

Mein Gehirn ist gesättigt wie nach einem Theaterabend. Ob die Saat einmal Früchte bringen wird, weiß ich nicht; aber daß kein anderer Mensch je ähnlich auf mich gewirkt hat, weiß ich gewiß.”<sup>27</sup>

L'impostazione della scuola viennese e dell'istituto di fisiologia presso il quale Freud aveva lavorato per ben sei anni si ispirava ad uno sperimentalismo rigoroso e a concezioni organico-meccanicistiche che in campo neurologico avevano dato vita alla cosiddetta ‚Lokalisationslehre‘ secondo la quale ogni manifestazione nervosa traeva la propria origine dalla disfunzione di una determinata parte del cervello demandata al funzionamento dei singoli organi e ritenuta quindi unica responsabile della loro defezione; l'orientamento della medicina francese in campo neurologico al contrario, pur rimanendo fedele al preconconcetto organicistico comune a tutta la neurologia del tempo, si avvaleva di un metodo clinico-comparativo e alla teoria della localizzazione preferiva una concezione funzionale delle attività cerebrali.<sup>28</sup>

Nel 1870 un avvenimento fortuito era stato all'origine delle prime osservazioni cliniche di Charcot. La *Salpêtrière*, che ospitava un servizio in cui erano ospitalizzati alla meno peggio malati di mente, epilettici ed isterici, dovette essere ristrutturata; l'evacuazione dei malati richiedeva che si applicassero criteri di selezione e classificazione clinica allo scopo di porre fine alla promiscuità tra diversi tipi di malattie mentali e organiche che all'epoca si reputava sfavorevole ad una ricerca seria e metodica. Fu così creato frettolosamente un servizio per isterici ed epilettici - per quei pazienti cioè che ad una osservazione superficiale presentavano una sintomatologia simile (‚crisi‘ e ‚attacchi‘) - la cui direzione venne affidata a Charcot.

Contrariamente alla neurologia ufficiale che, in assenza di reperti anatomici, ne trascurava i sintomi attribuendoli ad un'intenzionale simulazione del malato, Charcot aveva fatto dell'isteria il proprio oggetto di studio e, se pur non era giunto a scoprirne le cause esatte, ne aveva fornito una classificazione dettagliata distinguendo le paralisi di origine organica da quelle di origine (traumatica) psichica.<sup>29</sup> Sebbene egli ritenesse che i fattori ereditari costituissero la causa primaria dell'isteria ed attribuisse in generale ai fattori non ereditari il ruolo di „agenti provocatori“, buona parte dei suoi scritti teorici e delle sue lezioni accademiche furono rivolte a determinare l'influenza del trauma - primo tra i fattori secondari - nei casi d'isteria, la cui incidenza patogenica si spiegava secondo Charcot per analogia con determinati fenomeni ipnotici. Nel momento in cui subisce un trauma la vittima viene a trovarsi in uno stato particolare in cui la coscienza normale è inoperante. Un tale fenomeno di „auto-suggestione“ relativa alle conseguenze del trauma

---

<sup>27</sup>Freud, *Briefe 1873-1939*, p.179.

<sup>28</sup>La stessa concezione che Freud utilizzerà per la stesura del suo saggio *Zur Auffassung der Aphasien* (1891, *Stud.* III, pp.165-173) che pur appartenendo ancora al periodo preanalitico rivela già il passaggio ad una visione dinamica degli avvenimenti psichici.

<sup>29</sup>Vedi Freud 1893, „Charcot“, *G. W. I*, pp.19-35.

si esercita indipendente dalla volontà del soggetto ed è del tutto simile all'ipnosi indotta dal terapeuta. Servendosi della suggestione ipnotica Charcot aveva suscitato nei suoi pazienti uno stato di sonnambulismo durante il quale essi riproducevano artificialmente i sintomi isterici, a dimostrazione del fatto che essi non derivavano da lesioni organiche ma da rappresentazioni mentali, o, più probabilmente, ripetevano attraverso il linguaggio del corpo una scena legata ai contenuti di un'esperienza traumatica. Per la prima volta era stato spiegato il meccanismo psicologico del fenomeno isterico e inoltre ne era stata dimostrata la sua generalità che non conosce distinzioni di sesso o di epoca storica.

Charcot aveva restituito dignità scientifica ad una malattia i cui effetti sino ad allora non erano stati considerati campo d'indagine della neuropatologia. In primo luogo, conformemente alla tradizione etimologica della parola, l'isteria era stata considerata sin dall'antichità prerogativa esclusiva del sesso femminile;<sup>30</sup> non di rado i medici ne attribuivano le cause ad una malformazione dell'utero e la terapia a volte consisteva nell'asportazione dello stesso o nell'ablazione della clitoride. Anche l'idea romantica che faceva dell'isteria la malattia ,passionale' per eccellenza (un concetto al quale Freud farà in qualche modo ritorno) aveva contribuito a far sì che essa rimanesse ai margini del discorso nosologico istituzionale. Charcot riuscì a dimostrare che essa colpiva ugualmente malati di sesso maschile, soprattutto tra gli appartenenti ai ceti operai e proletari. La scoperta dell'indifferenza sessuale dei sintomi si mostrava gravida di conseguenze, sia dal punto di vista sociale, sia dal punto di vista medico. Una volta individuata la sua esistenza nel sesso maschile, una volta spiegato il meccanismo del suo funzionamento come ad essa peculiare, l'isteria poteva ormai venir classificata tra le affezioni del sistema nervoso e divenire oggetto di studio scientifico e di ricerca clinica.

Accanto ad una interpretazione psicologica della crisi isterica, Charcot aveva tentato di fornire una spiegazione fisiologica secondo la quale i sintomi sarebbero provocati da lesioni ,dinamiche' o ,funzionali' localizzate nel sistema nervoso e simili del tutto alle lesioni strutturali delle malattie nervose di origine organica, con la sola differenza che mentre le lesioni strutturali presentano le caratteristiche dell'irreversibilità, quelle dinamiche sono transitorie. Pur se inficciate dal pregiudizio dell'ereditarietà e restie ad abbandonare una visione organicistica delle malattie nervose, le scoperte di Charcot non di meno suggerivano una via d'accesso all'indagine psicologica e facevano scadere definitivamente l'ipotesi che l'isteria fosse una manifestazione

---

<sup>30</sup>Il *Timeo* platonico, in quella parte dedicata alle malattie, frutto della disarmonia tra le diverse anime e il corpo, descrive i sintomi delle donne rimaste troppo a lungo infeconde e postula implicitamente l'eziologia sessuale dell'isteria: „(...) quello che nelle donne è detto matrice e vulva (...) essendo in loro un vivente desiderio di figliare, quando rimanga infruttuoso molto più in là della sua stagione, s'irrita e lo sopporta male; e vagando dappertutto nel corpo, v'ostruisce i passaggi dell'aria e, non lasciandolo respirare, lo getta nelle più gravi angosce e vi genera altre malattie d'ogni specie, fino a che il desiderio e l'amore reciproco non accoppino <i due sessi>„ (XLIV, 92, trad. E. Martini). Freud apprese di essere ritornato „alle origini“ delle riflessioni sull'eziologia sessuale dell'isteria da uno scritto di Havelock Ellis (cfr. la lettera a Fließ del 3 gennaio 1899 in *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.371).

simulatoria o immaginativa.

Di fronte a questa videnza la neurologia viennese, che da tempo aveva tacciato Charcot di ‚ciarlataneria‘ e ‚spirito da teatrante‘<sup>31</sup>, si dimostrò scettica e ancora una volta incline a subordinare l’osservazione di nuovi dati all’autorità della tradizione il cui giudizio clinico e in ultima analisi anche etico traeva origine da una concezione sostanzialmente medievale della malattia mentale. Quando Freud nel 1886 presentò di fronte alla Società Medica Viennese una relazione su un caso di isteria maschile dal titolo “Über männliche Hysterie” gli fu riservata un’accoglienza fredda e scoraggiante che lo colpì profondamente, contribuì ad allontanarlo ulteriormente dall’ambiente medico viennese (nei confronti del quale, a partire dall’esperienza parigina alla *Salpêtrière*, aveva cominciato a nutrire seri dubbi soprattutto per quanto riguardava il metodo di indagine scientifico) e segnò l’inizio della sua rottura, non solo col lavoro clinico-ospedaliero a Vienna, ma anche con la collaborazione teorica al gruppo di Meynart. Quando un mese dopo, su richiesta di Meynert che lo aveva invitato ad offrire una dimostrazione clinica delle sue teorie, Freud presentò alla società un caso di isteria maschile i cui sintomi corrispondevano a quelli da lui descritti, l’accoglienza fu più benevola, ma non valse a sanare l’offesa. Quarant’anni più tardi scriverà nella *Selbstdarstellung* a proposito di questo episodio: “ Der Eindruck, daß die großen Autoritäten meine Neuigkeiten abgelehnt hätten, blieb unerschüttert; ich fand mich mit der männlichen Hysterie und der suggestiven Erzeugung hysterischer Lähmung in die Opposition gedrängt. Als mir bald darauf das hirnanatomische Laboratorium versperrt wurde und ich durch Semester kein Lokal hatte, in dem ich meine Vorlesungen abhalten konnte, zog ich mich aus dem akademischen und Vereinsleben zurück. Ich habe die ‚Gesellschaft der Ärzte‘ seit einem Menschenalter nicht mehr besucht”.<sup>32</sup>

<sup>31</sup>Cfr. Jones, *Vita e opere di Freud*, I, p.281

<sup>32</sup>Freud 1925, *Selbstdarstellung*, G. W. XIV, p.39. Il testo della conferenza, tenuta da Freud nell’ottobre del 1886, ci è pervenuto soltanto nella versione protocollare („Über männliche Hysterie“. Zweiteiliger Vortrag gehalten in der Gesellschaft der Ärzte in Wien am 15. Oktober und 26. November 1886, in *Wiener medizinische Presse*, 1886, 27, Sp.1407-1409, 1597), mentre conosciamo quello della seconda conferenza, che Freud presentò alla società medica il 26 novembre, dal titolo: „Beobachtungen einer hochgradigen Hemianästhesie bei einem hysterischen Manne“ (ora in G. W., *Nachtragsband*, pp.54-66. Qui vedi inoltre la premessa editoriale dei curatori). Su questo episodio, così come sull’isolamento di Freud negli anni successivi alla pubblicazione della *Traumdeutung* (vedi oltre, cap.IV) le opinioni della critica sono discordi. E. Sablik („Sigmund Freud und die Gesellschaft der Ärzte in Wien“, in *Wiener klinische Wochenschrift*, 1968, Bd.80, pp.107-110) ha fornito una serie di documenti che dimostrano che Freud non ha mai lasciato la società medica viennese. La ricerca di Ellenberger (*Die Entdeckung des Unbewußten*) - sul cui giudizio talvolta tendenzioso si possono nutrire dubbi, ma non sulla serietà della sua ricerca storica - ha fornito un’altra versione da quella che Freud forse ha voluto costruire ed ha situato l’episodio nel contesto del dibattito medico di quegli anni intorno all’isteria e alle tesi di Charcot. Secondo Ellenberger la conferenza in questione fu dibattuta con interesse dai colleghi di Freud presenti, i quali tuttavia si sentirono irritati dall’atteggiamento di Freud che pretendeva di averli informati su un fenomeno completamente sconosciuto alla neurologia viennese. In realtà casi di isteria maschile erano stati studiati e presentati da tempo e nessuno dubitava più della loro esistenza. Semmai il dissenso riguardava le opinioni di Charcot sull’identificazione tra paralisi traumatiche nell’uomo e isteria maschile, opinioni che Freud all’epoca ancora condivideva (cfr. Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewußten*, pp.595-603). Questo sia



Arroccata in una visione organicistica della malattia mentale, la neuropatologia contemporanea postulava un'organizzazione degli accadimenti psichici sostanzialmente lineare, gerarchicamente ordinata, delegando alle competenze di poeti, filosofi, o ancora di occultisti - nelle cui capacità euristiche non si nutriva alcuna fiducia - tutte quelle sintomatologie che necessariamente rimandavano ad una struttura della mente umana più complessa e in parte sovradeterminata da forze irrazionali che sfuggivano al campo di indagine dell'anatomia. Il positivismo, che aveva permeato tutta la cultura e la concezione del mondo della seconda metà dell'Ottocento, rivelava qui i suoi limiti e l'inadeguatezza dei suoi metodi di indagine che spiegavano tutte le espressioni della mente umana secondo un modello meccanicistico onnicomprensivo che non lasciava ,spazi bui' e quando si trovava di fronte ad una pagina bianca che le formule non riuscivano a riempire era costretto a negarla o a soffocarla in nome di un ,dover essere' scientifico.

La medicina spiegava il funzionamento dell'organismo umano in termini quantitativi, la psicologia accademica si occupava dei rapporti dell'Io cosciente (l'unica entità psichica presa in considerazione come realmente esistente) col mondo esterno dal punto di vista della percezione, dell'elaborazione e della reazione della coscienza di fronte ai fenomeni reali; queste due discipline si muovevano su itinerari diversi, ma solo apparentemente incompatibili, dal momento che entrambe erano sostanzialmente subordinate allo stesso modello conoscitivo. L'illusione di aver liberato l'umanità dal giogo metafisico di un disegno architettonico teologicamente prestabilito, di aver emancipato la scienza dalle superstizioni del passato e la medicina dall'alone di mistero in cui l'avvolgevano le pratiche di ,mesmeristi', ciarlatani e ,stregoni'<sup>33</sup> rafforzava la convinzione (nella quale anche Freud si era cullato a lungo e che a stento ancora abbandonerà nel corso della sua autoanalisi) di aver trovato nella corrispondenza letterale con l'anatomia patologica la chiave interpretativa di ogni fenomeno umano deviante e dell'organizzazione psichica dell'individuo.

Dimostrando che ricorrendo all'ipnosi in soggetti adatti si potevano suscitare sintomi isterici, come paralisi, tremori, anestesi, afasie motorie, identici a quelli dell'isterismo spontaneo di altri pazienti (e del tutto corrispondenti a quelli estesamente

---

detto al fine di completare - o correggere - quanto ho riferito riproponendo il racconto freudiano. Lo scopo della presente ricerca non è tuttavia ricostruire la verità storica sulla nascita della psicoanalisi - e va da sé che questa può essere ben diversa da come Freud ha voluto presentarla - ma ripercorrere un itinerario interno al pensiero freudiano, che interroga i suoi scritti e trascura gli archivi.

<sup>33</sup> Uno degli esempi più belli nella letteratura delle contraddizioni che esistevano nell'Ottocento in Europa tra l'uso di pratiche popolari-tradizionali, legate ancora a una concezione quasi magica della medicina e della malattia (pratiche che soprattutto negli ambienti rurali stentavano a scomparire) e la fede materialistica nel progresso e nell'avvenire delle scienze ci è offerto dalla *Madame Bovary* di Flaubert, dove all'ingenuo e spesso maldestro Charles fa da contrappunto il farmacista Homais, tipico esempio - e caricatura - di quell'*esprit scientifique* che si andava diffondendo in quegli anni.

descritti nel Medioevo come manifestazioni di possessione demoniaca),<sup>34</sup> Charcot aveva fornito la prova, qualunque fosse l'ignota causa neurologica dell'isteria, che essi avevano un movente psicogeno, che potevano essere indotti ed eliminati servendosi di 'idee', di parole e non di interventi terapeutici aggressivi. Dal punto di vista medico ciò significava il necessario ricorso all'indagine psicologica dei malati, indagine alla quale la psicologia accademica non era in grado di fornire strumenti di intervento adeguati e che la medicina (perlomeno nella sua veste ufficiale) non aveva preso in considerazione, né come possibile campo di ricerca, né come ausilio terapeutico o probabile strumento di indagine eziologica.

A Parigi dunque si era cominciata a delineare per Freud l'idea che la malattia nervosa fosse una forma di linguaggio rappresentativo il cui codice rimanda ad una elaborazione inconscia del materiale psichico, che richiede strumenti interpretativi diversi da quelli adottati dalla psicologia tradizionale, ma soprattutto non traducibili in formule quantitative, e che essa infine trovasse la sua eziologia e la sua ragione d'essere non nella localizzazione organica di determinate lesioni cerebrali, bensì nella storia del malato, nei suoi rapporti con l'ambiente esterno, dunque in una realtà prevalentemente psichica.

La concezione freudiana dell'isteria subirà nel corso degli anni diversi cambiamenti nel segno di un distacco progressivo dalle idee di Charcot, e se fino al 1893 Freud pur contestando le teorie estreme sull'ereditarietà non era ancora giunto a definirne esattamente l'incidenza, nella „Vorläufige Mitteilung“ (che in quell'anno Breuer e Freud faranno precedere agli *Studien über Hysterie*)<sup>35</sup> ai fattori ereditari verrà infine attribuito decisamente un ruolo secondario se non addirittura del tutto marginale nella vaga definizione di „predisposizione ereditaria“, mentre il trauma apparirà come la causa eziologica principale e il nodo centrale intorno a cui si svolge il lavoro terapeutico. Ugualmente, il trattamento terapeutico dell'isteria - che a Freud, diventato suo malgrado ‚medico curante‘, premeva più di quanto non interessasse a Charcot - prima di approdare al metodo catartico, e da qui al metodo psicoanalitico vero e proprio delle associazioni libere, passerà al vaglio i limiti e l'efficacia dell'ipnosi e della suggestione, muovendo la ricerca in una direzione apparentemente opposta agli orientamenti di

---

<sup>34</sup>Cfr. Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.237-241

<sup>35</sup>Vedi Freud 1893 (con J. Breuer), „Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene. Vorläufige Mitteilung“, *G. W. I*, p. 81-98. Probabilmente preoccupati da problemi di priorità nei confronti di Pierre Janet, Breuer e Freud pubblicarono la comunicazione preliminare due anni prima degli *Studien über Hysterie* (1895) dove essa ricompare come introduzione. Sulle affinità tra le teorie di Breuer Freud e quelle di Janet vedi Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewußten*, pp.449-560. Inoltre Freud 1893, „Vortrag: Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene“, *G. W., Nachtragsband*, pp.181-195. Sebbene il titolo dell'originale, pubblicato nella *Wiener medizinische Presse* (Bd.34, Nr.4 e Nr.5) indichi anche Breuer come coautore, si tratta in realtà di una relazione tenuta da Freud nel gennaio 1893 presso il ‚Wiener medizinisches Klub‘ (vedi la premessa editoriale dei curatori delle *G. W.*).

Charcot, ma in ultima analisi ad essi complementare.<sup>36</sup>

Per perfezionare la tecnica dell'ipnosi Freud, nell'estate del 1889, trascorse alcune settimane a Nancy, dove operavano i più noti ipnotizzatori dell'epoca (Bernheim, Liébaux etc.). La controversia scientifica tra la scuola della Salpêtrière e la scuola di Nancy<sup>37</sup> aveva dominato il dibattito sull'isteria in Francia negli anni ottanta e sostanzialmente verteva sulla valutazione del fenomeno dell'ipnotismo: mentre Charcot e i suoi discepoli consideravano l'ipnosi uno stato patologico che può essere creato solo in pazienti isterici e conseguentemente la praticavano non a fini terapeutici, ma essenzialmente a scopo dimostrativo e diagnostico, secondo Bernheim al contrario essa era una forma di influenza suggestiva che non ha di per sé nulla del fenomeno nevrotico, ma appartiene alla normalità dei rapporti intersoggettivi. Charcot utilizzava l'ipnosi per invalidare il pregiudizio della simulazione e conferire all'isteria lo status di una nevrosi, Bernheim vedeva in essa una tecnica di suggestione e la via d'accesso alla terapia delle malattie nervose che in quegli anni la neurologia affidava a pratiche assurde quanto inutili come regimi dietetici, cure idriche, applicazioni elettriche.<sup>38</sup> Inoltre Charcot e la sua scuola erano dell'avviso che determinati fenomeni fisiologici fossero intrinsecamente legati al fenomeno dell'ipnosi, quando invece i ricercatori di Nancy li consideravano una conseguenza della suggestione esercitata dall'ipnotizzatore. Da qui l'accusa all'indirizzo di Charcot di aver ,creato' l'isteria per suggestione in buona parte dei suoi pazienti.<sup>39</sup> Se Freud ancora nel 1888, nella sua prefazione al primo dei due saggi di Bernheim dei quali curò la traduzione,<sup>40</sup> prendeva contro quest'ultimo le difese di Charcot affermando che il

---

<sup>36</sup>Gli sviluppi del pensiero freudiano nel decennio che va dal soggiorno parigino al 1896, l'influenza di Charcot, l'ortodossia dei primi anni nei confronti della scuola della Salpêtrière, i primi accenni di dissenso sull'eziologia ereditaria, il progressivo distacco da Charcot e l'adozione della tecnica ipnotica, sino alla formulazione di una teoria autonoma dell'isteria in cui il rapporto tra fattori primari (ereditari) e secondari (il trauma, la storia del paziente) viene invertito in favore di questi ultimi, è analizzato in una brillante ricerca di Andersson. Pubblicata per la prima volta in lingua inglese nel 1962, essa ha conosciuto purtroppo una scarsa ricezione da parte del pubblico non specialistico (la prima - e fino all'edizione francese del 1997 unica - traduzione è stata in lingua italiana nel 1984). Gli studiosi di psicoanalisi, a ragione, la considerano un'opera pionieristica. Fa eccezione infatti nel panorama degli studi degli anni sessanta, quasi tutti esclusivamente basati sulla ricerca biografica, il suo approccio metodologico che affida la propria ricerca esclusivamente all'analisi dei testi. La ricerca di Andersson è inoltre fondamentale per lo studio dell'influenza del pensiero herbertiano sulle teorie del primo Freud. Vedi O. Andersson, *Freud avant Freud. La préhistoire de la psychanalyse (1886-1896)*, trad. fr. con una presentazione di Élisabeth Roudinesco e Per Magnus Johansson, Paris 1997.

<sup>37</sup>Su questa controversia vedi Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewußten*, in particolare pp.996-1026, dove inoltre si trova una ricca bibliografia sull'argomento.

<sup>38</sup>Anche Freud, e ancora negli stessi anni in cui già aveva introdotto il metodo catartico di Breuer, ha continuato per un certo periodo e nei casi che non gli sembravano adatti ad una cura ,psicoterapeutica' a servirsi dei metodi di cura tradizionali (vedi il caso di „Nina R.“ esposto da A. Hirschmüller, „Eine bisher unbekannte Krankengeschichte Sigmund Freuds und Josef Breuers aus der Entstehungszeit der <Studien über Hysterie>“, in *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 1978, 10, pp.136-168).

<sup>39</sup>Cfr. Andersson, *Freud avant Freud*, p.73. Qui inoltre vedi pp.93-99.

<sup>40</sup>Freud 1888-89, „Übersetzung (mit Vorrede des Übersetzers) von H. Bernheim, *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*, Paris 1886, unter dem Titel *Die Suggestion und ihre Heilwirkung*“, I. Teil, Wien 1888-89. La premessa di Freud si trova ora in G. W., *Nachtragsband*, pp.109-120.

meccanismo dell'apparizione dei sintomi isterici ha sì un'origine psichica, ma le sue manifestazioni non sono arbitrarie (cioè inducibili a discrezione del medico che pratica l'ipnosi), bensì specifiche all'isteria, reali e oggettivabili, negli anni immediatamente successivi alla visita a Nancy, e in parte ancora nel trattamento dei casi esposti negli *Studien*, è evidente la profonda influenza esercitata da Bernheim: la terapia è affidata all'ipnosi e l'eliminazione dei sintomi si attua grazie all'intervento suggestivo del terapeuta.<sup>41</sup>

Con l'esperienza dell'ipnosi, ed è quanto di più importante la psicoanalisi ha avuto da essa in eredità, si insinua in Freud la convinzione che nella parola si annidi il segreto della vita inconscia e la via alla guarigione dei sintomi nevrotici.

Freud non fu mai pienamente persuaso dell'efficacia della terapia ipnotica (e ancor meno lo era delle proprie doti di ipnotizzatore) e sempre più si convinse che essa fosse una tecnica barbara, applicabile ad un numero ristretto di pazienti, che nel migliore dei casi guariva al prezzo dell'assoggettazione totale del malato al terapeuta. Ben presto egli abbandonerà l'ipnosi per il metodo catartico di Breuer che nell'unione di terapia e ricerca diagnostica rappresenta un tentativo di sintesi e contemporaneamente di superamento delle idee di Charcot e Bernheim.<sup>42</sup> La tecnica psicoanalitica infine, che consiste nella verbalizzazione dei sintomi, restituirà al malato il suo ruolo di soggetto libero, partecipe in piena coscienza del processo di svelamento dei meccanismi inconsci della psiche che si attua nel rapporto dialogico con l'analista.

### 3. „Come se l'anatomia non esistesse...“

In un breve saggio che Freud pubblicò in francese nel 1893 col titolo “*Quelques considérations pour une étude comparative des paralyses motrices organiques et hystériques*”,<sup>43</sup> a seguito di una dettagliata descrizione „rigorosamente“ neurologica delle

<sup>41</sup>Vedi in particolare Freud 1892-93, „Ein Fall von hypnotischer Heilung, nebst Bemerkungen über die Entstehung hysterischer Symptome durch den ‚Gegenwillen‘“, *G. W. I*, pp.3-17; inoltre Freud 1891, „Hypnose“, *G. W.*, *Nachtragsband*, pp.140-150 (si tratta di un articolo che Freud redasse per il *Therapeutisches Lexikon* edito da A. Bum nel quale è minuziosamente spiegato il procedimento dell'ipnosi; l'articolo è scritto in implicita polemica con Meynert e la neurologia viennese che considerava l'ipnosi una pratica pericolosa senza alcun fondamento scientifico); infine Freud 1889, „Rezension von Auguste Forel, *Der Hypnotismus*, Stuttgart 1889“, *G. W.*, *Nachtragsband*, pp.123-139.

<sup>42</sup>Sui limiti dell'ipnosi e sul passaggio dall'ipnosi al metodo catartico si veda il resoconto di Freud nella *Selbstdarstellung*, *G. W. XIV*, pp.39-53. Inoltre Jones, *Vita e opere di Freud*, vol. I; Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewußten* (qui in particolare i capitoli VII e X); Andersson, *Freud avant Freud*; J. G. Reicheneder, „Sigmund Freud und die kathartische Methode Josef Breuers“, in *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 1983, 15, pp.229-250. Un importante saggio bibliografico sui lavori concernenti le origini delle teorie freudiane si trova in P. Gay, *Freud. Una vita per i nostri tempi*, trad. it. Milano 1988, pp.682 s.

<sup>43</sup>*G. W. I*, pp. 39-55. Fino a pochi anni fa non esisteva una traduzione tedesca di questo scritto, pubblicata per la prima volta nel 1997 nel *Jahrbuch der Psychoanalyse* (n° 39, pp.9-26) ad opera di M.

paralisi organiche e al momento di introdurre l'analisi dei sintomi isterici, si legge una frase piuttosto sorprendente che ha più il valore di un'intuizione che di un'affermazione di principio "l'hystérie se comporte dans ses paralysies et autres manifestations comme si l'anatomie n'existait pas, ou comme si elle n'en avait nulle connaissance."<sup>44</sup> Con questa frase Freud si lascia alle spalle la tradizione fisicistica della scuola di Vienna e, pur senza averne ancora l'intenzione, nega alla medicina il diritto di addentrarsi nei 'Rätsel' della mente e di trovarne una spiegazione, di essere infine un terreno privilegiato per lo studio delle malattie nervose. La psicoanalisi è ancora lontana dall'essere scoperta, non ha ancora neppure trovato il suo nome, dovrà ancora superare le fasi della terapia ipnotica e della suggestione, ma quello che appare ormai chiaro è che il suo 'luogo' di indagine è altrove e il suo percorso un altro. Che su questo percorso si incontrerà sempre più spesso con la letteratura non è ancora dato saperlo, ma appare quasi una conseguenza necessaria del fatto che l'indagine (neurologica) sia stata costretta ad abbandonare il solo oggetto che sembrava appartenere di diritto, l'anatomia, e che si lasciava sottoporre alla prova della verifica sperimentale, e si debba rivolgere ora sempre più alle forme della rappresentazione simbolica: alle forme „sceniche“ nell'isteria, a quelle religioso-rituali nella nevrosi coatta.

“Considerée psychologiquement, la paralysie du bras consiste dans le fait que la conception du bras ne peut pas entrer en association avec les autres idées qui constituent le moi dont le corps de l'individu forme une partie importante. La lésion serait donc l'abolition de l'accessibilité associative de la conception du bras”.<sup>45</sup> Nella vita sociale - continua Freud - una serie di riti che gli antropologi chiamerebbero di 'evitazione' danno la misura della carica affettiva di cui vengono investiti certi oggetti e determinate parti del corpo che, avendo concorso, in altre occasioni e spesso in modo del tutto casuale, a provocare un qualche avvenimento spiacevole nella vita di una persona o di una società, vengono sottratti all'uso comune, relegati in una sfera magica e sacrale dove la

---

L. Knott e M. Küttemeyer. Un articolo di C. Schmidt-Hellerau („Die Geburt der Metapsychologie“, in *Psyche*, 1995, 49, pp.1156-1195; qui in particolare pp.1159-1162) dedica alcune pagine all'analisi del saggio e ritiene che esso debbe essere considerato il segnale di un 'cambiamento paradigmatico' (vedi Th. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, trad. ted. Frankfurt a. M. 1976) nell'ambito della medicina e della psichiatria focalizzatosi intorno a quell' 'anomalia' rappresentata dal fenomeno dell'isteria. Se anche è indubbio che alcune delle condizioni 'necessarie' al cambiamento paradigmatico descritte da Kuhn corrispondono alla situazione in cui si è attuato il passaggio freudiano dall'anatomia alla psicologia, è vero anche d'altra parte che 'i risultati' non consentano di attribuire senza riserve la definizione di Kuhn alla scoperta dell'origine psicologica dell'isteria, a meno che non la si intenda nel senso metaforico di un cambiamento sostanziale le cui conseguenze tuttavia hanno portato alla realizzazione di una nuova disciplina, la psicoanalisi, ma non sono state la causa di un 'capovolgimento epistemologico' all'interno del gruppo scientifico (medicina e psichiatria) nel quale la crisi era sorta. Il concetto di „cambiamento paradigmatico“ per le teorie di Freud era stato già avanzato nel caso della teoria onirica e credo che anche in questo caso si debbano avanzare gli stessi dubbi. Le riserve che suscita l'applicazione del modello di Kuhn alla psicoanalisi sono le stesse che sorgono al momento di stabilire lo statuto scientifico della psicoanalisi.

<sup>44</sup>Ibidem, p.50.

<sup>45</sup>Ibidem, p.52.

disgiunzione dall'associazione con l'avvenimento traumatico o semplicemente funesto li priva di ogni efficacia reiterativa. Le antiche tribù ,selvagge' bruciano tutti gli oggetti che sono appartenuti al capo defunto obbedendo all'idea che nessuno debba più toccarli dopo la sua morte e dimostrano in questo modo che il valore affettivo attribuito alla prima associazione di un oggetto impedisce di farlo entrare in una nuova associazione con un altro oggetto, associazione che diviene così inaccessibile al nuovo contesto. Lo stesso avviene nelle paralisi isteriche: "Le bras sera paralysé en proportion de la persistence de cette valeur affective ou de sa diminution par des moyens psychiques appropriés." L'organo paralizzato o la funzione eliminata "est engagé dans une association subconsciente qui est munie d'une grande valeur affective, et l'on peut montrer que le bras devient libre aussitôt que cette valeur affective est effacée".<sup>46</sup> Ben più che di un semplice paragone dotto, utilizzato a fini illustrativi, il riferimento alle antiche tradizioni e alle usanze rituali dei popoli primitivi ha tutto il valore di una scelta di campo: vent'anni prima di scrivere quella ,grande mitologia' che sarà *Totem und Tabu* (1912-13) in cui alla filogenesi verrà attribuito esplicitamente il compito di spiegare il destino individuale e la psiche dell'uomo moderno apparirà come un precipitato cristallino di elementi arcaici e come la riproduzione sublimata o ,convertita' della storia dell'umanità, Freud intuisce la stretta relazione che intercorre tra il mondo sacralizzato e pregno di simboli degli antichi ed il comportamento apparentemente casuale e irrazionale del nevrotico.<sup>47</sup> Si tratta qui ancora e soltanto di dare un senso a dei sintomi, di spiegare non l'organizzazione psichica e istintuale di tutti gli individui, nevrotici o meno, (che sarà lo scopo della metapsicologia) bensì una malattia tanto antica quanto eccentrica, l'isteria, e tuttavia già la riflessione intorno a questa malattia considerata sacra dall'antichità, istituisce un primo stretto legame tra il mondo classico, o meglio tra quelle forme di persistenza arcaica e magico-sacrale che convivono ibridizzate con il pensiero scientifico nel mondo classico, e l'indagine psicoanalitica.

La psicoanalisi sta muovendo i suoi primi passi, vuole diventare una scienza, ma non ha ancora trovato gli strumenti da darsi per crearla, né tantomeno i mezzi per dimostrare di essere tale, ma ha trovato il terreno su cui indagare e le fonti da interrogare e intuisce di esporsi al pericolo di vedere i propri risultati considerati alla stregua di un „wissenschaftliches Märchen“.<sup>48</sup> E' un terreno al confine tra la scienza e il mito, quello nel quale ha deciso di introdursi, e l'isteria, a dispetto di tutti gli errori di analisi e

---

<sup>46</sup>Ibidem, p.53.

<sup>47</sup>Qualche anno più tardi Freud riconoscerà e analizzerà in uno dei suoi più noti e letterariamente più riusciti ,casi clinici' (noto come „l'uomo dei topi“) le analogie tra il rito religioso e il comportamento nevrotico che - soprattutto nella nevrosi coatta - implica gli stessi rituali di evitazione, gli stessi sacrifici apotropaici tipici della sacralità arcaica (vedi Freud 1909, „Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose“, G. W. VII, pp.379-463; inoltre Freud 1907, „Zwangshandlungen und Religionsübungen“, G. W. VII, pp.129-139).

<sup>48</sup>Questo il giudizio di un collega di Freud dopo aver ascoltato una sua relazione sull'eziologia dell'isteria (vedi oltre, cap. III, n.19).

dell'immaturità scientifica di cui Freud dà ancora prova nell'indagarla, rappresenta il nodo centrale intorno a cui si saldano le convinzioni maturate a Parigi e Nancy sull'origine psichica dell'isteria e sul suo linguaggio simbolico, il nucleo genetico della teoria dell'inconscio e del procedimento terapeutico psicoanalitico. Pur se rielaborati dalle esperienze future tanto da essere spesso irriconoscibili la teoria dell'isteria (come sofferenza provocata da un ricordo traumatico precluso alla coscienza) e il metodo catartico rimarranno un „Caput Nili“<sup>49</sup> della psicoanalisi.

#### 4. Il metodo catartico e la ridefinizione di Jakob Bernays della ‚catarsi‘ tragica.

L'avvenimento che segnò una svolta decisiva per la storia dell'isteria e delle possibilità di intervento terapeutico su di essa fu l'esperienza che Joseph Breuer (l'amico e mentore di Freud negli anni delle prime scoperte) fece nel 1881 con un'isterica che egli curò applicando la terapia dell'ipnosi. E' il famoso caso di Anna O., una giovane donna della borghesia ebraica viennese,<sup>50</sup> che si era ammalata all'epoca in cui prestava le proprie cure

---

<sup>49</sup>Cfr. Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.170.

<sup>50</sup>Ellenberger e Andersson sono stati tra i primi negli anni sessanta ad intraprendere ricerche storiche sulle persone reali che si celano dietro gli pseudonimi utilizzati da Freud e Breuer negli *Studien* (vedi Andersson, *Freud avant Freud*, pp.263-274, per il caso di ‚Emmy v. N.‘, e qui inoltre la corrispondenza tra Andersson e Ellenberger pubblicata in appendice, pp.275-316; inoltre Ellenberger, „The Story of Anna O.: A Critical Review with New Data“, in *Journal of the History of Behavioral Sciences*, 1972, 8, pp.267-279, e *Die Entdeckung des Unbewußten*, pp.659-667 per il caso di Anna O.). Il caso più noto, quello di Anna O. alias Bertha Pappenheim, non ha smesso da oltre trent'anni di suscitare l'interesse degli studiosi fino a fungere in alcuni casi da cartina di tornasole per l'accettazione o meno di tutto l'impianto teorico freudiano. In anni recenti un saggio di M. Borch-Jacobsen ha rivisitato l'episodio della guarigione di Anna O. e sferrato - con brillante cattiveria ironica - critiche durissime a Freud accusandolo di essere un plagiatore che a sua volta si è lasciato raggirare dalle fantasie che lui stesso aveva suscitato e dalle simulazioni delle sue pazienti (vedi M. Borch-Jacobsen, *Souvenirs d'Anna O.*, Paris 1995). Lo studio più dettagliato e storicamente più attendibile lo si deve a A. Hirschmüller (*Physiologie und Psychoanalyse in Leben und Werk Josef Breuers, Jahrbuch der Psychoanalyse, Beiheft 4*, 1978, 10), fondamentale inoltre per quanto riguarda la genesi degli *Studien*, il contributo di Breuer alla formazione di Freud, l'analisi della loro difficile e controversa collaborazione scientifica. Hirschmüller corregge in modo convincente la versione di Jones (e di Freud) sulla presunta guarigione di Bertha Pappenheim e sull'improvvisa interruzione della cura da parte di Breuer che, scioccato dalle manifestazioni di amore passionale espresse dalla sua giovane paziente avrebbe temuto di mettere in pericolo il proprio matrimonio. Che Bertha Pappenheim non sia stata miracolosamente e definitivamente guarita nel 1882 dalla cura catartica di Breuer, ma abbia peregrinato da una casa di cura all'altra per altri dieci anni tra ricadute e temporanei miglioramenti, è ormai un fatto storicamente accertato. Questa fu probabilmente la ragione che indusse Breuer a opporre resistenza alle pressioni di Freud (che insisteva sulla necessità di una tempestiva pubblicazione) e a rendere pubblico il resoconto della cura catartica soltanto nel 1893, quando ebbe la sicurezza che la salute di Bertha Pappenheim si fosse stabilizzata consentendole di condurre una vita normale. A ragione M. Stingelin (vedi *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 26 maggio 1999) ha espresso il dubbio che la guarigione di Anna O. più che ad una emancipazione grazie alla psicoanalisi sia il frutto dell'emancipazione dalla psicoanalisi. Un interessante documento - interessante perchè non riguarda una recente costruzione storica, ma esprime i dubbi e il giudizio di uno psicoanalista allievo di Freud - sul caso di Anna O. è stato pubblicato da Hirschmüller („Max Eitingon über Anna O.“, in *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 1988, 40). Sulla biografia successiva di Bertha Pappenheim, sulla sua brillante carriera nel campo sociale e come esponente del movimento di emancipazione femminile ebraico vedi E. Jensen, „Anna O., a Study of her later Life“, in *Psychoanalytic Quarterly*, 1970, 39, pp.269-293; inoltre D. Edinger, *Bertha Pappenheim, Leben und Schriften*, Frankfurt 1963, e il noto romanzo

al padre morente; tutti i suoi sintomi si riferivano a quel periodo e trovavano in esso la loro spiegazione. Per la prima volta un caso di nevrosi era stato analizzato nelle sue cause psicologiche profonde e tutti i sintomi che ne erano derivati si rivelavano essere significativi, orientati verso uno scopo, rivelatori di un ‚racconto‘ che la memoria aveva tentato di eliminare. Caratteristica dei sintomi inoltre era che essi erano insorti in situazioni che avrebbero reso necessario l'impulso ad una azione, ad una difesa, impulso che era stato represso per motivi etici o sociali e non aveva dato luogo ad una reazione adeguata. La circostanza traumatica era perduta per la memoria, ma le sue conseguenze, i sintomi, erano sopravvissuti immutati, quasi non avessero subito l'usura del tempo.<sup>51</sup>

Mentre gli interventi ipnotici che altri medici in questo periodo avevano utilizzato nella cura dell'isteria avevano un carattere quasi esclusivamente suggestivo e si limitavano ad agire sui sintomi per eliminarli o per riprodurli a scopo dimostrativo in soggetti predisposti, senza tuttavia indagarne le cause, la terapia adottata da Breuer consisteva nell'indurre la malata, che si trovava in uno stato di leggera ipnosi, ad immedesimarsi nella situazione in cui per la prima volta era sorto il sintomo isterico, ricostruire il racconto del trauma e ad opporre ad esso una violenta reazione emotiva, la stessa reazione che, se attuata contemporaneamente all'evento traumatico, avrebbe potuto rendere superfluo l'insorgere della malattia.<sup>52</sup> Utilizzando un solo procedimento (l'ipnosi, nella sua variante ‚catartica‘) sembrava dunque possibile non solo eliminare la sofferenza della malattia, ma anche risalire alla sua causa originaria: metodo di indagine e intervento terapeutico - giacché questo mima e riproduce il meccanismo di formazione

biografico di L. Freeman, (trad. ted. *Die Geschichte der Anna O.*, München 1973).

<sup>51</sup>Cfr. Freud 1904, „Die Freudsche psychoanalytische Methode“, in *G.W. V*, p.3-10; cfr. inoltre il racconto retrospettivo dell'esperienza catartica, oltre che nella *Selbstdarstellung in Zur Geschichte der Psychoanalytischen Bewegung* (1914, *G.W. X*, p.43 ss.). Quasi ogni scritto freudiano che ricostruisce la genesi della psicoanalisi si apre con la descrizione del metodo catartico di Breuer per ripercorrere, a partire da quella determinante esperienza, gli sviluppi successivi della teoria e della terapia analitiche. Si veda qui in particolare la prima delle lezioni tenute da Freud nel settembre 1909 negli Stati Uniti su invito della Clark University (Freud 1910, *Über Psychoanalyse. Fünf Vorlesungen, gehalten zur 20jährigen Gründungsfeier der Clark University in Worcester, Mass., September 1909*, *G. W. VIII*, pp.1-60; qui in particolare pp.1-26).

<sup>52</sup>Un primo accenno al metodo di Breuer si trova già in un articolo dal titolo „Hysterie“ che Freud scrisse - ancora sotto l'evidente influsso di Charcot - nel 1888 per il *Handwörterbuch der gesamten Medizin*, edito da A. Villaret (ora in *G. W., Nachtragsband*, pp.69-90). L'articolo non reca la firma di Freud, ma la critica è ormai concorde sulla sua attribuzione (vedi la premessa editoriale, p.69 s.). Dopo aver esposto i metodi terapeutici della medicina tradizionale in uso negli anni ottanta, Freud passa ad esaminare le nuove vie aperte da ipnosi e suggestione; qui accenna al metodo utilizzato da Breuer: „Die direkte Behandlung besteht in der Wegschaffung der psychischen Reizquelle für die hysterischen Symptome und ist verständlich, wenn man die Ursachen der Hysterie im unbewußten Vorstellungsleben sucht. Sie besteht darin, dem Kranken in der *Hypnose* eine *Suggestion* einzugeben, in welcher die Behebung des betreffenden Leidens enthalten ist. (...) Noch wirksamer ist, wenn man nach einer Methode, welche Josef Breuer in Wien zuerst geübt hat, den Kranken in der Hypnose auf die psychische Vorgeschichte des Leidens zurückführt, ihn zum Bekennen nötigt, bei welchem psychischen Anlaß die betreffende Störung entstanden ist. Diese Methode der Behandlung ist jung, liefert aber Heilerfolge, die sonst nicht zu erreichen sind. Sie ist die der Hysterie adäquateste, weil sie genau den Mechanismus des Entstehens und Vergehens solcher hysterischer Störungen nachahmt“ (p.89).



dell'attacco isterico - sono qui uniti in un unico momento, caratteristica questa che rimarrà una costante anche di tutti i successivi sviluppi della psicoanalisi.

Se il contenuto dell'attacco isterico é rappresentato da "Eindrücke, denen die adäquate Abfuhr versagt ist" e se "zum psychischen Trauma wird jeder Eindruck, dessen Erledigung durch assoziative Denkarbeit oder motorische Reaktion dem Nervensystem Schwierigkeiten bereitet"<sup>53</sup>, compito della terapia è di recuperare 'a posteriori' la scena traumatica e provocare la reazione liberatoria. Negli *Studien über Hysterie*, che Freud e Breuer pubblicheranno insieme dieci anni dopo l'esperienza terapeutica con Anna O., questo procedimento prende il nome di 'catarsi' col significato di "Reinigung, Befreiung vom eingeklemmten Affekt".<sup>54</sup> Il metodo catartico consiste dunque nel „mettere in scena“, riprodurre artificialmente e recuperare a posteriori l'affetto soffocato al momento del trauma, affetto che ha convertito in sintomo la sua carica virulenta, sopravvissuta intatta in un luogo che l'io cosciente ignora, ma che è la vera fonte delle sue azioni.

Sul fatto che la terapia catartica esposta negli *Studien* costituisca il nucleo originario del metodo psicoanalitico non sussistono dubbi e Freud stesso lo ha confermato a più riprese; nella premessa alla seconda edizione (1908) degli *Studi sull'isteria* scrive: „Ein aufmerksamer Leser wird von allen späteren Zutaten zur Lehre von der Katharsis (wie: die Rolle der psychosexuellen Momente, des Infantilismus, die Bedeutung der Träume und der Symbolik des Unbewußten) die Keime schon in dem vorliegenden Buche auffinden können. Auch weiß ich für jeden, der sich für die Entwicklung der Katharsis zur Psychoanalyse interessiert, keinen besseren Rat als den, mit den ‚Studien über Hysterie‘ zu beginnen und so den Weg zu gehen, den ich selbst zurückgelegt habe.“<sup>55</sup>

La ridefinizione del concetto di *Katharsis* per indicare un intervento terapeutico e la "liberazione da stati affettivi patologici" era stata introdotta per la prima volta da Jakob Bernays, in due trattati, comparsi rispettivamente nel 1858 e nel 1880,<sup>56</sup> che avevano

---

<sup>53</sup>Cfr. Freud 1892-1893, „Ein Fall von hypnotischer Heilung nebst Bemerkungen über die Entstehung hysterischer Symptome durch den ‚Gegenwillen‘“, G. W. I, p.13.

<sup>54</sup>Vedi Freud 1924, „Kurzer Abriß der Psychoanalyse“, G. W. XIII, p. 409.

<sup>55</sup>G. W., *Nachtragsband*, p.220.

<sup>56</sup>Vedi J. Bernays, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, Breslau 1858 (repr. Hildesheim - New York 1970); inoltre *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Dramas*, Darmstadt 1968 (il testo di Bernays riproduce l'originale della prima edizione, Berlino 1880). E' noto che la *Poetica* ci è pervenuta priva di quella parte dedicata alla commedia nella quale Aristotele si proponeva di ritornare a discutere il concetto di catarsi. La definizione di catarsi che ci ha lasciato Aristotele è enigmatica e grammaticalmente ambigua ed è forse per questa ragione a tutt'oggi uno dei passi più discussi della letteratura occidentale. Il problema della sua interpretazione è stato oggetto sin dall'epoca umanistica delle più diverse speculazioni al punto che è ormai impossibile districarsi in una bibliografia che conta centinaia di titoli. Una selezione bibliografica si trova in A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern - München 1971<sup>3</sup>, p.639 ss. Un'analisi del significato della parola tragica

segnato una svolta nell'interpretazione della teoria aristotelica della tragedia che sino a quel momento aveva considerato normativa la versione che di quest'ultima aveva dato Lessing nella *Hamburgische Dramaturgie*. *Katharsis* era stato inteso da Lessing essenzialmente nella sua accezione morale e tradotto con *Reinigung* (purificazione), così come ai termini greci di *eleos* e *phobos* egli aveva attribuito rispettivamente il significato di *Mitleid* (compassione) e *Furcht* (timore). Confrontando la definizione di *katharsis* che compare nella *Poetica* con l'accezione e l'uso dello stesso termine nell'ottavo libro della *Politica*<sup>57</sup> in cui Aristotele affrontando il problema di quale sia il genere musicale più consona all'educazione dei giovani analizza i diversi tipi e le diverse funzioni dei generi musicali e pone in relazione la catarsi con gli effetti della musica frigia, Bernays istituisce un rapporto tra catarsi e medicina antica,<sup>58</sup> in particolare con le pratiche terapeutiche

---

nella *Poetica* e inoltre una sintesi del dibattito sulla catarsi accompagnato da un interessante contributo interpretativo dell'autore si trova in P. L. Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, trad. ingl., New Haven & London 1971 (qui in particolare il capitolo „The Power of the Word in Aristotle“, pp.171-240); Entralgo riconosce nell'opera di Aristotele tre diversi „tipi“ di catarsi: una catarsi entusiastica o musicale, una medica o purgativa, una catarsi tragica legata all'uso retorico della parola. Per quanto riguarda il dibattito sorto intorno allo scritto di Bernays si vedano i saggi raccolti nell'antologia a cura di M. Luserke, *Die aristotelische Katharsis. Dokumente ihrer Deutung im 19. und 20. Jahrhundert*, Hildesheim - Zürich - New York 1991, e qui in particolare i contributi di J. Volkelet (1898), „Die tragische Entladung der Affekte“, pp.157-172; F. Dirlmeier (1940), „KATHARSIS PATEMATON“, pp.220-231; K.-H. Volkman-Schluck (1952), „Die Lehre von der KATHARSIS in der Poetik des Aristoteles“, pp.232-245; H. Flashar (1956), „Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik“, pp.289-325; Max Pohlenz (1956), „Furcht und Mitleid? Ein Nachwort“, pp.326-351; L. Golden, „The Clarification Theory of *Katharsis*“, pp.386-401, e C. Wagner (1984), „*Katharsis* in der Aristotelischen Tragödiendefinition“, pp.423-443. I saggi sopracitati sono tutti il prodotto di ricerche filosofiche, estetiche o filologico-letterarie e raramente riservano più di un cenno al metodo catartico degli *Studien über Hysterie* e tuttavia, anche al fine di ricostruire le vie dell'interpretazione freudiana, mi sembrano più utili degli studi psicoanalitici che si sono occupati dell'argomento, i quali per lo più analizzano i testi classici servendosi degli strumenti di interpretazione psicoanalitica con lo scopo di dimostrarne la validità euristica; il presente lavoro si ripropone al contrario di verificare se e per quali vie l'antichità classica ha contribuito alla formulazione delle teorie freudiane. Tra gli studi di orientamento psicoanalitico, oltre agli ormai „classici“ contributi di A. R. Fr. Winterstein (vedi cap. I, n.29) segnalo qui: P. C. Racamier, „Hystérie et Theatre“, in *Evolution Psychiatrique*, 1952, 2, pp.257-291; M. W. Askew, „Classical Tragedy and Psychotherapeutic Catharsis“, in *Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review*, 1970, 47, pp.116-122 (secondo Askew, l'unica differenza che sussiste tra catarsi tragica e catarsi psicoanalitica consiste nel fatto che l'una si attua nell'ambito morale, sociale o divino, l'altra nell'ambito individuale); inoltre E. Berczeller, „The ‚Aesthetic Feeling‘ and Aristotle's Catharsis Theory“, in *Journal of Psychology*, 1967, 65, pp.261-271. La teoria e la pratica terapeutica dello psicodramma sorta ad opera di Moreno trae le proprie premesse teoriche dall'idea aristotelica di catarsi della quale tuttavia sconvolge radicalmente le premesse. Se per Aristotele la tragedia è simulazione e imitazione della vita, e se è proprio grazie al carattere fisionale, soggetto a limiti e regole, e all'identificazione secondaria dello spettatore con la persona tragica che la catarsi esercita la propria energia liberatrice, al contrario per la scuola di Moreno la spontaneità e l'autenticità sono le condizioni della vera catarsi terapeutica, il centro della quale si sposta dall'oggetto passivo (lo spettatore) al soggetto attivo (l'attore); su questi sviluppi del concetto (psicoanalitico) di catarsi si veda: I. L. B. Ginn, „Catharsis: Its Occurrence in Aristotle, Psychodrama and Psychoanalysis“, in *Group Psychotherapy and Psychodrama*, 1973, 26 (1-2), pp.7-22, e Z. T. Moreno, „Beyond Aristotle, Breuer and Freud: Moreno's Contribution to the Concept of Catharsis“, in *Group Psychotherapy and Psychodrama* 1971, 24 (1-2), pp.34-43.

<sup>57</sup>Cfr. Aristot., *Polit.*, VIII, 1341b 32.

<sup>58</sup>Bernays parte dal presupposto che Aristotele, figlio di un medico ed egli stesso per un certo periodo dedito all'uso della medicina, doveva certamente essere familiare con le teorie e le pratiche terapeutiche della scuola ippocratica (cfr. *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der*

legate ai riti orgiastici, al culto di Bacco, ai riti coribantici e definisce la catarsi, in modo del tutto simile ai due autori degli *Studien über Hysterie* come: "eine von Körperlichem auf Gemüthliches übertragene Bezeichnung für solche Behandlung eines Beklommenen, welche das ihn beklemmende Element nicht zu verwandeln oder zurück zu drängen versucht, sondern es aufregen, hervortreiben und dadurch Erleichterung des Beklommenen bewirken will".<sup>59</sup>

Di Jakob Bernays, docente di filologia classica a Breslavia e in seguito bibliotecario a Bonn, Freud aveva sposato una nipote e, sebbene gli *Studien* non nominino i trattati di Bernays é del tutto probabile che sia Breuer sia Freud li conoscessero.<sup>60</sup> Del resto a Vienna, città del teatro per eccellenza, verso la fine del secolo, il tema della catarsi e dell'interpretazione medica che ne aveva dato Bernays era diventato uno degli argomenti di discussione preferiti dei salotti intellettuali e se gli autori degli *Sudien* si sono serviti del termine ,catarsi' con un'ovvietà tale da rendere superflua la citazione della fonte è perchè non potevano sussistere dubbi da parte dei lettori che il riferimento fosse proprio all'interpretazione che ne aveva dato Bernays. Il fatto poi che la pubblicazione sull'isteria abbia suscitato un ampio dibattito intorno alla

*Tragödie*, p. 143 e 193 s.).

<sup>59</sup>Ibidem, p. 12.

<sup>60</sup>Vedi l'introduzione di K. Gründer a J. Bernays, *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Dramas*, pp. IV-XI. Tra i primi studi che si sono occupati del rapporto tra Bernays e le ricerche di Breuer e Freud si vedano: J. Dalma, „La Catarsis en Aristoteles, Bernays y Freud“, in *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica*, 1963, 6, pp.253-269 e dello stesso autore, „Reminiscencias culturales clásicas en algunas corrientes de psicología moderna“, in *Revista de la Facultad de Medicina de Tucumán*, 1962, 5, pp.301-332 (in parte identico al precedente). In un capitolo dedicato alla catarsi, Hirschmüller giunge alla conclusione che il metodo catartico di Breuer si sia direttamente ispirato alla teoria di J. Bernays (cfr. *Physiologie und Psychoanalyse in Leben und Werk Josef Breuers*, pp.206-212). L'influenza del pensiero aristotelico - veicolata da Bernays - sul metodo catartico di Breuer e Freud è analizzata inoltre da J. Sullivan, „From Breuer to Freud“, in *Psychoanalytic Review*, 1959, 46, pp.69-90; V. Langholf („Die kathartische Methode. Klassische Philologie, literarische Tradition und Wissenschaftstheorie in der Frühgeschichte der Psychoanalyse“, in *Medizinhistorisches Journal*, 1990, 25, pp.5-39) formula l'ipotesi che l'influenza di Bernays si sia esercitata per il tramite di Elise Gomperz, moglie del filologo classico Theodor, paziente di Breuer e Freud negli anni della loro collaborazione scientifica. - Se anche non ci sono „prove“ del fatto che Freud avesse letto il trattato di Bernays, è certo invece che Freud conoscesse la *Poetica*: il breve saggio „Psychopathische Personen auf der Bühne“ (cfr. Freud 1942 <1905-1906>, *G. W., Nachtragsband*, pp.655-661) si apre con un breve riassunto del trattato aristotelico sulla tragedia. Anche qui il riferimento alla *Poetica* è a tal punto ovvio che Aristotele non è neppure nominato. Il nome di Jakob Bernays compare invece molti anni più tardi in una lettera a Arnold Zweig del 27 novembre 1932. Freud regala a Zweig un esemplare di *Jakob Bernays. Ein Lebensbild in Briefen* (Breslau 1932) e gliene raccomanda vivamente la lettura. Probabilmente Freud aveva contribuito al progetto di pubblicazione tanto che il curatore, M. Fraenkel, gli aveva dedicato il libro. - L'influsso del trattato di Bernays è ugualmente testimoniato da un'altra opera, non meno epocale degli *Studi sull'isteria, Die Geburt der Tragödie* (1872) di Nietzsche, il quale tuttavia, restio quanto Freud a rivelare le proprie fonti, non lo cita. Bernays stesso trovò che l'interpretazione di Nietzsche coincidesse perfettamente con la sua e fosse „solo un poco più esagerata“. Vedi a proposito K. Gründer, „Jacob Bernays und der Streit um die Katharsis“, in *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, hrsg. von H. Barion, E.-W. Böckenförde, E. Forsthoff, W. Weber, 2. Teilband, Berlin 1968, pp.519-523 (ora anche in M. Luserke (Hrsg.), *Die aristotelische Katharsis*, pp.352-385).

ridefinizione dell'idea di *katharsis* e più in generale intorno alle funzioni della tragedia,<sup>61</sup> dibattito al quale ad esempio Breuer prese parte attiva in uno scambio epistolare con Th. Gomperz<sup>62</sup> lascia supporre che anche i due medici viennesi abbiano discusso e giustificato il significato da attribuire alla terapia catartica mettendolo in relazione con quello scritto di Bernays e in generale con la concezione antica della cura catartica delle ,malattie mentali'.

Il termine *katharsis* compare nel sesto capitolo della *Poetica*, dedicato alla

---

<sup>61</sup>Cfr. Worbs, *Nervenkunst*, pp.320-333. Nei suoi appunti di diario per la stesura del suo *Dialog des Tragischen* (1904) scrive Hermann Bahr: „Ich muß jetzt aber doch endlich den ,Dialog über den Schauspieler' schreiben, in welchem ich, an Freud anknüpfend, die *katharsis* der Tragödie aus dem Entladen verbotener Leidenschaften erklären will“ (cit. in Worbs, *Nervenkunst*, p.140; qui vedi inoltre pp.259-233). Dopo la pubblicazione degli *Studien über Hysterie* i palcoscenici viennesi si popolarono di ,isteriche' sul modello dei casi clinici presentati da Freud e Breuer; si veda ad esempio la ,rivisitazione in chiave psicopatologica' dell'*Elettra* sofoclea ad opera di Hofmannsthal (*Dramen II (1892-1905)*), in *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1979.

<sup>62</sup>Cfr. R. A. Kann (Hrsg.) *Th. Gomperz. Ein Gelehrtenleben im Bürgertum der Franz-Josefs-Zeit. Auswahl seiner Briefe und Aufzeichnungen, 1869-1912*. Erläutert und zu einer Darstellung seines Lebens verknüpft von Heinrich Gomperz, neubearbeitet und hrsg. von Robert A. Kann, Wien 1974, pp.266-276. Gli *Studien über Hysterie*, se non suscitarono nessuna reazione (quantomeno nessuna positiva) nell'ambiente medico, nondimeno risvegliarono l'attenzione di un filosofo, Alfred Freiherr von Berger, che ad essi dedicò il 2 febbraio 1896, nel quotidiano viennese *Morgen-Presse*, una recensione dal titolo "Seelenchirurgie" in cui si leggeva: "Wir ahnen, daß es einmal möglich sein wird, die innersten Geheimnisse der menschlichen Seele zu ergründen. Die Theorie selbst ist eigentlich nichts anderes als die Psychologie, die Dichter verwenden." Sempre Berger, nel saggio introduttivo alla traduzione di Th.Gomperz (traduzione che seguì solo di un anno la pubblicazione degli scritti di Freud e Breuer) della *Poetica* di Aristotele, riprendendo il concetto che di catarsi aveva suggerito Bernays scrisse che " der Ausdruck Katharsis <ist> der Medizin entnommen, in welcher er die Austreibung eines Krankheitsstoffes aus dem Körper bedeutet" e ancora, con un'allusione alla cura catartica di Breuer e Freud: "was sich entladet, ist persönliches Leid" (cfr. Aristoteles, *Poetik*. Übersetzt und eingeleitet von Theodor Gomperz. Mit einer Abhandlung „Wahrheit und Irrtum in der Katharsis-Theorie des Aristoteles“ von Alfred Freiherr von Berger, Leipzig 1897, p.84). Una lettera che Berger scrisse a Gomperz, alcuni giorni dopo la consegna del manoscritto definisce, ancor più esplicitamente del saggio, lo stretto rapporto tra gli *Studien* e la *Poetica*: "Diese Katharsis,... ist pathologischer Natur, ist Entladung einer alten Affectspannung im Gemüthe. Daß Aristoteles auch diese Katharsis im Sinne gehabt hat, ist zweifellos (...) Die kathartische Behandlung der Hysterie, welche die Ärzte Dr. Josef Breuer und Dr. Sigmund Freud beschrieben haben (*Studien über Hysterie...* Wien 1895), ist sehr geeignet, die kathartische Wirkung der Tragödie verständlich zu machen" (in A. R. Kann (Hrsg), *Th. Gomperz. Ein Gelehrtenleben im Bürgertum der Franz-Josefs-Zeit*, p.267). Gomperz - che aveva tradotto la definizione aristotelica di tragedia secondo l'interpretazione di Bernays come "Eine Darstellung, welche durch Erregung von Mitleid und Furcht die Entladung herbeiführt" (cfr. Aristoteles, *Poetik*, p.114) - ma che non nutriva grandi simpatie nei confronti della psicoanalisi, la pensava diversamente. Nella bozza di una sua lettera destinata a Breuer (evidentemente Breuer lo aveva consultato a proposito dell'interpretazione di quel passo della *Poetica*), il filologo sottolinea la distanza che separa la sua (e di Bernays e Berger) concezione di "catarsi" dalla "traduzione" proposta implicitamente negli *Studien über Hysterie*: "Etwas so Thörichtes wie ihm nach Ihrer Meinung unsere Auffassung zuschreibt, vermag ich aber in der also angesehenen Katharsis nicht zu finden. Da Aristoteles in der Poetik neben *fürchten* auch den bezeichnenderen Ausdruck *schaudern* gebraucht und ebenso das Mitleid erregende bloß rührend nennt, so habe ich mir schon gesprächsweise erlaubt, unsere Auffassung dadurch zu verdeutlichen, daß ich an die Lust am Gruseln und an die Rührseligkeit, die ja allen Menschen bis zu einem gewissen Grade innewohnt, erinnert habe. Was also meines Erachtens der Verfasser der Poetik sagen wollte, war dieses: der Lust am Gruseln und der Rührseligkeit wird in der Tragödie eine maßvolle Befriedigung gewährt, und wenn die Zuschauer ausgeweint, und, wenn man so sagen dürfte, ausgegruselt haben, so ist ihnen zugleich ein unschädlicher Genuß geboten worden, und sie gehen aus dem Theater in diesem Betracht beruhigter, weil befriedigter, nachhause, als sie gekommen waren ..." (in Kann <Hrsg.>, *Th. Gomperz. Ein Gelehrtenleben im Bürgertum der Franz-Josefs-Zeit*, p.266 s.).

definizione della tragedia e delle parti che la costituiscono. Qui Aristotele spiega che la tragedia è una rappresentazione che imita la vita, ha un'azione conclusa e non troppo breve, utilizza il linguaggio poetico, si compone di diverse parti drammatiche (scene, monologhi, parti corali) e, a differenza dell'epica che imita la realtà proponendola nel racconto, affida la narrazione dei fatti all'azione scenica degli attori; infine, conclude Aristotele, la tragedia „è una rappresentazione che, suscitando *phobos* („timore“ o „terrore“) e *eleos* („compassione“ o „pianto e lamento“)<sup>63</sup> permette (provoca) la *katharsis* di tali (o di simili) emozioni (*tôn toioutôn pathêmatôn*)“.<sup>64</sup> Se la prima parte della definizione che ho riferito in parafrasi non presenta particolari problemi di traduzione, l'interpretazione del concetto di catarsi è stato oggetto sin dall'epoca umanistica di dibattiti e controversie tra i commentatori. La questione filologica verte sostanzialmente sul valore da attribuirsi al genitivo *tôn toioutôn pathêmatôn*, ovvero se esso debba essere inteso in senso soggettivo (catarsi *di* un sentimento) o in senso separativo (catarsi *da* un sentimento). Nel primo caso - ed è questa l'interpretazione moralizzante che ne ha dato Lessing - sarebbero gli affetti, *eleos* e *phobos*, ad essere essi stessi „purificati“, migliorati,

---

<sup>63</sup>L'interpretazione generalmente accettata oggi per i termini *eleos* e *phobos* si trova in Schadewaldt (1955), „Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödienansatzes“, in *Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften zur antiken und zur neueren Literatur*, 2 v., Zürich - Stuttgart 1960. In aperto contrasto con la tradizione lessinghiana Schadewaldt sostiene: "Gehen wir heute mit den Mitteln der modernen Sprachbetrachtung erneut an die Sache heran, so zeigt sich, daß der wahre Aristoteles gar nicht von Furcht und noch weniger von Mitleid spricht (...). Worauf Aristoteles mit den von ihm gebrauchten griechischen Begriffen *phobos* und *eleos* zielt, das sind die naturhaften menschlichen Elementaraffekte des Schreckens (oder Schauders) und des Jammers (oder der Rührung); und auch Katharsis ("Reinigung") faßt er durchaus nicht im Sinne irgendeiner moralischen Besserung: er versteht darunter nach dem Beispiel der alten Medizin und einiger urtümlich-exstatischer Kulte die mit einer elementaren Lustempfindung verbundene Befreiung und Erleichterung beim Ausscheiden (purgieren) von irgendwelchen störenden Stoffen oder Erregungen aus dem Organismus oder der Seele. Auf Freude und Lust, nicht auf Moral und Besserung läuft nach der einfach gesunden Auffassung der Griechen alle Kunst hinaus" (p. 389). Sempre sul significato dei termini *eleos* e *phobos* si veda M. Pohlenz 1956, „Furcht und Mitleid? Ein Nachwort“, in M. Luserke (Hrsg.), *Die aristotelische Katharsis*, pp.326-351.

<sup>64</sup>Ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἔχούσης, ἠδυσμένω λόγῳ χωρὶς ἑκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἑλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν (Aristot., *Poet.* 6, 1449b 24-28). - Una scelta di 21 „prominenti“ traduzioni di questo passo della poetica, che vanno dal XVI secolo e si concludono con la traduzione di Goethe si trova in un saggio di Fr. von Raumer del 1828, „Über die Poetik des Aristoteles, und sein Verhältnis zu den neuern Dramatikern“, ora in M. Luserke (Hrsg.), *Die aristotelische Katharsis*, pp.1-68. Secondo Luserke (cfr. *Die Aristotelische Katharsis*, p. IX), il saggio di v. Raumer era stato concepito come reazione all'interpretazione che del passo aveva dato Goethe (1827) nella sua „Nachlese zu Aristoteles >Poetik<“ (in *Goethes Werke*, Bd. 11, *Schriften zu Kunst und Literatur*, Berlin und Weimar 1981, pp.410-413). La traduzione di Goethe - che, data la sua evidente erroneità, deve la sua fama più al suo autore che ai suoi contenuti - aveva spostato la catarsi dalla platea al palcoscenico. Un commento, „tipicamente goethiano“, alle critiche mosse implicitamente da v. Raumer, si trova nella corrispondenza: „Eine Stelle in der Aristoteles Poetik legte ich aus als Bezug auf den Poeten und die Komposition. Herr v. Raumer (...) beharrt bei dem einmal angenommenen Sinne, in dem er diese Worte als von der Wirkung aufs Publikum zu verstehen deutet und daraus auch ganz gute und annehmbare Folgen entwickelt. Ich aber muß bei meiner Überzeugung bleiben, weil ich die Folgen, die mir daraus geworden nicht entbehren kann. Für mich erklärt sich sehr vieles aus dieser Art die Sache anzusehen; ein jeder der seiner Meinung beharrt versichert uns nur daß er sie nicht entbehren könne“ (Hamburger Ausgabe, *Briefe* Bd. 4 <1821-1832>, p.367).

trasformati in sentimenti virtuosi perchè liberati dall'eccesso di passionalità che potrebbe renderli nocivi: la tragedia allora, suscitando compassione e timore, risveglierebbe a sua volta nello spettatore questi stessi sentimenti restituendoli al suo animo in forma spiritualmente pura.<sup>65</sup> Nel secondo caso - ed è questa l'interpretazione ,trivialmente' terapeutica proposta da Bernays - catarsi più che ,purificazione' nel significato spirituale, edificante del termine, equivarrebbe a ,purgazione', liberazione da un'affezione patologica: l'effetto catartico della tragedia - in modo non dissimile a come la medicina contemporanea ad Aristotele provocava la purgazione dei succhi nocivi - consisterebbe nel suscitare artificialmente un ,eccesso' di passioni e provarne l'eliminazione.

Se Platone nella *Politeia* aveva escluso i poeti tragici dal suo stato ideale ritenendoli pericolosi per l'armonia emotiva dell'individuo e per l'ordine sociale e se egli considerava la tragedia (o in generale l'opera d'arte) in quanto imitazione del vero alla seconda potenza un ostacolo fuorviante sul cammino verso la conoscenza del vero, Aristotele le attribuisce senza dubbio una funzione positiva, ma probabilmente - ed è quanto implicitamente oppone l'interpretazione morale lessinghiana a quella medica di Bernays - tale funzione, più che essere finalizzata alla formazione e all'educazione del cittadino,<sup>66</sup> consiste nel piacere (*hêdonê*)<sup>67</sup> emotivo della *katharsis* mediato e provocato dall'esperienza estetica della *peripeteia* (un improvviso ,dirottamento' degli eventi dalle aspettative), dell'*anagnôrisis* (il passaggio improvviso dalla non-conoscenza alla conoscenza)<sup>68</sup>, del *pathos*. Come Platone, anche Aristotele è convinto che la tragedia provochi lo scatenarsi delle passioni, ma proprio l'introduzione del concetto di catarsi consente ad Aristotele, pur rimanendo all'interno degli stessi parametri interpretativi, di capovolgere il giudizio di Platone, giacché l'effetto catartico scongiura il pericolo di uno sconvolgimento negativo dell'animo e anzi è il garante della sua ,neutralizzazione' e della restituzione dell'armonia emotiva.

A sostegno dell'interpretazione ,terapeutica', Bernays, oltre al raffronto con il passo aristotelico della *Politica*, cita alcune fonti neoplatoniche e in particolare un passo dei misteri giamblichi ritenendo probabile che esso riproduca la spiegazione aristotelica del concetto di catarsi compresa in quelle parti della *Poetica* che non ci sono pervenute:  
 „Die Kräfte der in uns vorhandenen allgemein menschlichen Affectionen werden, wenn

---

<sup>65</sup>Secondo Lessing „<beruht> diese Reinigung in nichts anderem, als in der Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten“ (*Hamburgische Dramaturgie*, in *Lessings Werke in fünf Bänden*, Berlin - Weimar 1982, IV, <78. Stück, 29. Januar 1768>, p.380).

<sup>66</sup>Cfr. inoltre G. Thomson, *Aischylos und Athen*, trad. ted. Berlin 1956, p.393 ss.

<sup>67</sup>Sul concetto di *hêdonê* come aspetto costitutivo degli effetti dell'arte vedi Aristot., *Polit.* 1340a, 3ss., e *Rhetor.* I 9, 1366a 33ss. *Hêdonê*, secondo la definizione aristotelica, non sta ad indicare il piacere nel senso moderno del termine, bensì un „movimento dell'anima“ grazie al quale essa ritrova il suo equilibrio e il suo stato naturale.

<sup>68</sup>Cfr. Aristot., *Poet.* 1452 b.

man sie gänzlich zurückdrängen will, nur um so heftiger. Lockt man sie dagegen zu kurzer Aeusserung in richtigem Masse hervor, so wird ihnen eine maasshaltende Freude, sie sind gestillt und entladen und beruhigen sich dann auf gutwilligem Wege ohne Gewalt. Deshalb pflegen wir bei Komödie sowohl wie Tragödie durch Anschauen fremder Affecte unsere eigenen Affectionen zu stillen, mässiger zu machen und zu entladen; und ebenso befreien wir uns auch in den Tempeln durch Sehen und Hören gewisser schmutziger Dinge von dem Schaden, den die wirkliche Ausübung derselben mit sich bringen würde.“<sup>69</sup>

Il concetto aristotelico di „purificazione“ („purgazione“), nell'interpretazione che accomuna Bernays alla variante psicoterapeutica di Breuer e Freud, non è dunque dettato da una convinzione etica sul valore edificante della tragedia,<sup>70</sup> ma coincide con il suo uso nella medicina antica, o meglio esso è una metafora che utilizza un termine medico-terapeutico al fine di illustrare un processo estetico-spirituale. La stessa scelta lessicale è un ulteriore indicatore del fatto che il referente storico-culturale del passo in questione siano la medicina e il contesto cultico-rituale. *Katharos* è in greco semplicemente colui che non è impuro, nel senso rituale-religioso del termine.<sup>71</sup> *Eleos* e *phobos*, più che significare ‚compassione‘ e ‚timore‘ („Mitleid“ e ‚Furcht“ nella traduzione di Lessing) - concetti legati alla tradizione cristiana - indicano affetti o disposizioni emotive elementari come da una parte il pianto, la tendenza al lamento, o dall'altra uno spavento improvviso: stati psicofisici tendenzialmente patologici che secondo la diagnostica ippocratica sarebbero provocati rispettivamente dalla presenza nel corpo di un eccesso di umidità e di calore o da un raffreddamento e da un eccesso di secchezza dei tessuti cerebrali.<sup>72</sup> Infine, sebbene *pathos* e *pathêma* vengano spesso usati come sinonimi, il primo termine designa un affetto attuale, temporaneo, mentre il secondo termine varrebbe a definire piuttosto un'afezione abituale, cronica, e in senso traslato la disposizione dell'uomo alle affezioni patologiche nervose,<sup>73</sup> ad una disarmonia

---

<sup>69</sup>Questa la traduzione di Bernays (*Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama*, p.40) di *Jambl. Myst.* I, 11 (Parthey). I riti ai quali si riferisce il passo riguardano i culti fallici.

<sup>70</sup>Cfr. J. Bernays, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, pp.7-10; H. W. Helck, s. v. „Katharsis“, in *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden*,

München 1979, v.3, cl. 165-166; inoltre Thomson, *Aischylos und Athen*, p.394.

<sup>71</sup>Cfr. W. Schadewaldt, *Die griechische Tragödie. Tübinger Vorlesungen*, Bd. 4, Frankfurt 1991, p.19.

<sup>72</sup>Questo il risultato di un'interessante, ormai classica, analisi filologica e storico-culturale di H. Flashar, „Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik“, in: *Hermes* 1956, 84, pp.12-48, ora anche in: M. Luserke (Hrsg.), *Die aristotelische Katharsis*, pp.353-385.

<sup>73</sup>„*pathos* ist der Zustand eines *paschon* und bezeichnet den unerwartet ausbrechenden und vorübergehenden Affect; *pathêma* dagegen ist der Zustand eines *pathêtikos* und bezeichnet den Affect als inherierend der afficierten Person und als jederzeit zum Ausbruche reif. Kürzer gesagt, *pathos* ist der Affect und *pathêma* ist die Affection.“ (Bernays, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie*, p.17); vedi inoltre Aristot., *Polit.* 1341b 28.

emotiva che genera un eccesso di energie psichiche<sup>74</sup> tali da opprimere l'insieme anima-corpo. Grazie ad un'eccitazione guidata e provocata artificialmente è possibile ristabilire l'equilibrio dell'anima e, concedendole un piacere „innocuo“, sollevarla da affetti che altrimenti potrebbero travolgere le forze della ragione e determinare l'alienazione della mente. Al fine di un raffronto tra l'uso del metodo catartico in Freud e il significato attribuito da Aristotele alla tragedia, mi sembra fondamentale il fatto che in entrambi la 'scarica' (*Abreaktion*) e la liberazione (*Befreiung*) non si attuano tramite l'esperienza diretta delle emozioni morbose, bensì grazie ad un meccanismo suggestivo che opera attraverso il *logos*, la parola, e nella tragedia ha per soggetto l'attore che l'antichità considerava spesso un 'invasato' posseduto da un *daimôn* in preda ad un *enthousiasmos* di origine divina.<sup>75</sup> Esattamente come si verifica nel procedimento catartico della cura dell'isteria Aristotele ritiene, cosa che è implicita nella sua concezione di *katharsis*, che lo sconvolgimento emotivo, prima di poter essere 'scacciato' dall'anima, debba essere provocato 'a posteriori' artificialmente.<sup>76</sup>

Secondo la scuola ippocratica<sup>77</sup> (ed è la stessa concezione ‚biodinamica‘ che compare nel *Timeo* platonico e negli scritti naturalistici di Aristotele) la malattia consiste in una disfunzione dei 'succhi' del corpo e la guarigione si realizza grazie all'eliminazione delle sostanze infette; il compito del medico consiste nel provocare una ‚crisi‘ e guidarla in modo tale da permettere l'espulsione dei succhi dannosi dal corpo: <sup>78</sup> Nella formulazione di Ippocrate la cura 'catartica' è una tecnica medica privata di ogni componente metafisica che si fonda su premesse esclusivamente fisiologiche. La pratica medica della ‚purgazione‘ convive, ancora per tutto il periodo classico, accanto a quella della ‚purificazione‘ cultico-rituale, uno dei metodi preposti al trattamento delle malattie mentali e in particolare di quei fenomeni patologici considerati ‚sacri‘ dall'antichità arcaica, l'epilessia e l'isteria.<sup>79</sup>

Nella Grecia antica l'epilessia era ritenuta una “malattia sacra”, le cui

<sup>74</sup> Cfr. Aristot., *Polit.* 1342 a, 11 ss.

<sup>75</sup> Cfr. E. Rohde, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, 2 v., trad. it. Bari 1914-1916, p. 355 ss. e 361 ss. L'edizione originale tedesca è del 1899.

<sup>76</sup> Cfr. Bernays, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie*, p.7

<sup>77</sup> Utile, in lingua italiana, l'antologia di testi tratti dal *Corpus hypocraticum* che raccoglie in particolare gli scritti tecnici-terapeutici: Ippocrate, *Testi di medicina greca*, Milano 1983. Qui si veda inoltre l'introduzione di V. Di Benedetto, „La medicina greca antica“, pp.5-49.

<sup>78</sup> La stessa supposizione della presenza di un 'ingorgo' di energie e di succhi nocivi all'origine della malattia mentale compare anche in Platone dove tuttavia l'analisi della malattia mentale è mediata dalla dottrina dell'anima e dalla concezione dell'essere umano che appare diviso in *logos* e *sôma* in opposizione antitetica. Cfr. Platone, *Timeo*, 86-90.

<sup>79</sup> Per la genesi di isteria e epilessia quali *sacri morbi* cfr. Thomson, *Ayschilos und Athen*, p.398-399. Sulla concezione della malattia mentale nell'antichità si veda B. Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece*, Cornell University Press 1978; inoltre, dello stesso autore, „Hysteria - the Greek Disease“, in *The Psychoanalytic Study of Society*, 1979, 8, pp. 175-215 (una versione riveduta e ampliata di un capitolo del precedente lavoro dedicato alle teorie eziologiche antiche sull'isteria).



manifestazioni erano dovute all'ingresso di un dio o di uno spirito (*daimôn*) nel corpo del malato il quale si trovava quindi ad essere "posseduto" (*katochos*) e ad 'avere in sé' un dio (*entheos*).<sup>80</sup> Il concetto di follia (*mania*) inoltre non aveva necessariamente il significato negativo che gli attribuiranno in seguito le scuole sofistiche e più tardi il cristianesimo ed era strettamente legato alla credenza in poteri divinatori (manti) attribuiti a determinate persone.<sup>81</sup> Grazie allo stato delirante che deriva dalla malattia mentale, definita spesso come 'entusiasmo' e ritenuta di origine divina, l'uomo, privo del controllo razionale, può giungere a conoscere 'la verità'; del resto medicina e arte divinatoria spesso si identificano e si ritiene siano state entrambe scoperte dal dio Apollo.<sup>82</sup>

Nel 1899 Erwin Rohde, scrivendo a proposito dell' 'ossessione' nell'antica Grecia (e in particolare riguardo alla *Pythia*), ricollega le spiegazioni psicologiche contemporanee dei fenomeni isterici basate sull'idea di una dissociazione della coscienza ai concetti che i Greci, e tutti i popoli che fondano la propria visione del mondo su premesse religioso-spiritualistiche, esprimevano con termini quali *ekstasis* o 'ossessione', *katechesthai ek Theou*, : "In quell'epoca di eccitazione profonda i Greci dovettero sperimentare varie volte quei fenomeni anormali ma non rari della vita psichica, in cui ha luogo uno sdoppiamento della coscienza (...). Nemmeno gli studi psicologici dei nostri giorni sanno descrivere questi fenomeni neuropatici (volontariamente o per costrizione di chi vuol fare l'esperimento), altrimenti che come un raddoppiamento (...) della persona, come la formazione (...) di una seconda coscienza seguente alla prima e normale oppure sussistente accanto a questa cui rimane regolarmente ignota l'esistenza del suo doppio".<sup>83</sup> Il riferimento esplicito di Rohde è agli scritti di Janet,<sup>84</sup> lo stesso autore al quale si richiamano Breuer e Freud negli *Studien* quando suppongono che "die Abspaltung eines Teils der psychischen Tätigkeit (scheint) im Mittelpunkt der Hysterie zu stehen"<sup>85</sup> e che fenomeni come estasi, delirio, autoipnosi e la comparsa di sintomi isterici in persone "welche Hang zu Kunst, zum Theater in sich verspüren" trovano una spiegazione nella presenza di un "doppio stato di coscienza".<sup>86</sup>

---

<sup>80</sup> Cfr. Hippocrate, *De sacro morbo* 1-5. - Anche Cicerone parla dell'alienato come di un individuo posseduto da una forza demoniaca che è entrata nel suo corpo, Cicero, *de divin.*, I, 67

<sup>81</sup> Cfr. Thomson, *Aischylos und Athen*, p.395s. Sull'origine divina della follia che compete non tanto al discorso medico quanto all'ambito religioso, si veda J. Mattes, *Der Wahnsinn im griechischen Mythos und in der Dichtung bis zum Drama des 5. Jahrhunderts*, Heidelberg 1970 (qui in particolare il capitolo „Der Wahnsinn und die überirdische Mächte“, pp.36-57).

<sup>82</sup> Cfr. Rohde, *Psiche*, II, pp.337-438 e Roccatagliata, *Le origini della psicoanalisi nella cultura classica*, p. 29.

<sup>83</sup>Rohde, *Psiche*, II, p. 752.

<sup>84</sup>Di P. Janet si veda in particolare: *L'automatisme psychologique*, Paris 1889. Sui rapporti tra Janet e Freud vedi D. Anzieu, *Auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*, ma soprattutto Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewußten*, che vi dedica un intero capitolo.

<sup>85</sup>G. W. I, p. 183 s.

<sup>86</sup>Cfr. Freud 1940 <1892> (con Josef Breuer), „Zur Theorie des hysterischen Anfalles“, *G. W. XVII*, p. 12.

### 5..L'isteria, „ein wissenschaftliches Märchen“.

L'isteria ha tutte le caratteristiche di una ,malattia di confine' in cui elementi apparentemente organici si confondono con espressioni di istanze psichiche, i sintomi si spostano da un organo all'altro in modo confuso, con itinerari irregolari che non si lasciano ripercorrere a ritroso sino a raggiungere la causa prima, ha un codice di espressione che sfugge ai meccanismi interpretativi della medicina, si serve indifferentemente del linguaggio del corpo e del linguaggio verbale; spesso utilizza quest'ultimo in maniera poco ,ortodossa', a volte addirittura lo elimina, a volte lo distorce privandolo della sua principale funzione comunicativa intelleggibile che in questo caso viene delegata ad altre espressioni non verbali. Durante l'attacco isterico il malato si comporta in modo tale da far supporre in lui la presenza di una seconda personalità: la voce si modifica, le membra si inarcano in modo innaturale, l'ansia muta il corso regolare della respirazione, oppure ancora l'isterico si mostra assente, come in uno stato di trance, incapace di percepire e prendere parte a ciò che si svolge intorno a sé. Questi aspetti 'teatrali' e inquietanti dell'isteria (che essa ha in comune con l'epilessia) hanno contribuito a far sì che l'antichità, e più tardi il medioevo le attribuissero uno statuto particolare tra le malattie mentali (quando essa era giudicata tale) e la considerassero in certo qual modo la sede dell'incontro tra le forze magiche o demoniache dell'universo e il mondo fisico, terreno, dell'uomo.

La concezione ,primitiva' e arcaica spiega l'origine delle malattie, così come di ogni altro fenomeno naturale, non riconducendola a cause fisiche e razionali, bensì a forze magiche, non di rado personalizzate, presenti in tutto l'universo che esse dominano ora positivamente, fornendo tutto ciò di cui l'individuo ha bisogno per produrre e riprodurre la propria esistenza, ora negativamente, creando disordine e caos nella sua mente e nella natura.<sup>87</sup> Sebbene in parte l'uomo si trovi in balia di poteri superiori che reggono le sorti del mondo, egli non manca di possibilità di intervento e di dominio sulla natura, vero è che l'uomo esercita questo dominio solo in modo mediato e simbolico, invocando ed evocando le forze divine affinché queste gli siano benigne, ordinino gli elementi naturali in modo favorevole alla sua esistenza ed estirpino il male laddove questo minaccia di porre fine all'equilibrio sociale del gruppo.

Ogni società ,primitiva', e lo stesso vale per i popoli dell'antichità, delega ad un gruppo di persone ritenute dotate di particolari poteri soprannaturali o di una superiore esperienza perché più anziani o molto spesso perché essi stessi afflitti dai morbi ritenuti

---

<sup>87</sup> Vedi J. Beattie, *Uomini diversi da noi. Lineamenti di antropologia sociale*, trad. it. Bari 1978, (in particolare cap. 12, „Il campo del rituale: la magia“, p.283-304; cap.13, „Il campo del rituale: la religione“, pp.305-333).

sacri, il compito di intercedere presso le divinità, di comunicare con esse ed interpretare le loro volontà. Si crea così una classe di sacerdoti, maghi, stregoni e profeti, investiti di carisma e autorità, tra i cui compiti è compreso anche quello di curare le malattie ed estirpare il male che le forze divine maligne hanno insediato nell'uomo. Il fondatore della medicina sacra del resto è anch'esso un dio che autorizza direttamente i suoi sacerdoti a farne uso.

Le pratiche di cui si servono questi medici-stregoni sono note anche dalle opere della Grecia classica, che accanto ad un uso razionale e ,scientifico' della medicina, volto alla scoperta delle cause naturali e fisiologiche della malattia e all'osservazione del suo decorso clinico, conosceva anche l'interpretazione e la terapia magico-sacrale.<sup>88</sup> Nel *De sacro morbo* Ippocrate, la cui concezione naturalistica e positivista della malattia si burlava delle pratiche magico-sacrali ancora molto in voga ai suoi tempi, descrive il trattamento dell'epilessia tramite bagni purificatori e formule magiche così come esso veniva praticato da maghi (*magoi*), purificatori (*kathartai*), banditori di mercato (*agyrtai*) e 'ciarlatani' (*alazones*)<sup>89</sup> e riferisce della generale credenza di una origine divina della malattia: "Nel caso che in effetti il malato imiti una capra e che ruggisca e che abbia spasimi a destra, affermano esserne responsabile la Madre degli dei (...) A quanti di notte si presentano terrori e paure e dissennatezze e balzi su dal letto e fughe al di fuori, affermano che sono assaliti da Ecate ed attacchi degli eroi <gli spiriti dei defunti>..",<sup>90</sup> I resti dei succhi nocivi, espurgati dal malato a seguito delle pratiche purificatorie, verrebbero poi gettati in mare, o seppelliti dove nessuno sia più in grado di trovarli, insomma sottoposti ad un tabù di cui si teme la contaminazione.<sup>91</sup> Come il malato nel passo freudiano sull'interpretazione delle paralisi isteriche che citavo all'inizio del terzo paragrafo confonde il prodotto (i sintomi) con la causa della malattia, allontana da sé, a livello simbolico-associativo, tutti gli elementi della malattia riconducibili all'evento traumatico temuto e sopprime con una sorta di 'autodivieto' l'uso di determinate funzioni organiche, così la terapia magico-sacrale antica elimina concretamente i residui della malattia escludendoli dalla sfera del contatto sociale.

Delle "formule magiche" con cui si soleva curare l'epilessia Ippocrate non fornisce informazioni dettagliate, ma è, secondo Bernays, del tutto probabile che le pratiche terapeutiche magico-sacrali basate sull'uso della parola ,incantatrice' (*epôdê*) e sulla musica di cui fa menzione Ippocrate siano da collegarsi alle danze orgiastiche dei coribanti e ai riti di iniziazione dionisiaci.<sup>92</sup> Queste pratiche cerimoniali non solo sono in

---

<sup>88</sup> Nella *Storia naturale* (XXV) Plinio fornisce un'ampia descrizione dei rimedi cui si è soliti ricorrere per debellare epidemie e sanare il corpo.

<sup>89</sup>Cfr. Hippocrates, *De sacro morbo*, 10-12.

<sup>90</sup>Ibidem, 33-38, trad. A. Lami.

<sup>91</sup>Ibidem, 41-42.

<sup>92</sup> Cfr. Bernays, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie*, p.30. Inoltre Thomson, *Aischilos und Athen*, pp.396-398.

grado di suscitare la follia, ma contemporaneamente sono ritenute in grado di curarla tramite un rapporto di natura simpatetica che, servendosi degli stessi mezzi che l'hanno provocata e portandoli all'eccesso, genera una sorta di esaltazione, di eccesso quantitativo di energie le quali, se liberate, si tramutano qualitativamente nel loro contrario: "Die von dem mythischen Sanger Olympos hergeleiteten, phrygischen Lieder versetzen sonst ruhige Menschen in Verzuckung; dagegen von Verzuckung besessene empfinden, nachdem sie jene rauschende Lieder gehort oder gesungen haben, eine Besnftigung".<sup>93</sup> Le pratiche rituali legate al culto del dio Dioniso, cos come le danze coribantiche accompagnate dal suono ossessivo e orgiastico di flauti e tamburi,<sup>94</sup> erano uno strumento di scarico catartico di emozioni e tensioni individuali o sociali come paura, invidia, aggressivit o istinti sessuali repressi, che altrimenti avrebbero dato luogo a comportamenti devianti o a disturbi psichici.

L'antichit greca, dall'et preomerica sino a tutto il periodo ellenistico, ha fatto uso della „magia“ a dispetto di ogni filosofia razionalizzante e ha favorito una serie di culti permissivi che concedevano all'uomo, in occasioni temporalmente determinate e socialmente controllabili, di ,comportarsi come un folle‘ mimando ritualmente i sintomi e le manifestazioni estreme della malattia. Scrive Bernays: "Wo der Menschengestalt sich noch nicht in sich selber eingewohnt hat, da wird das Auersichsein für heilig und gttlich gehalten; und der ffentliche Cultus nahm daher den orgiastischen Taumel in seinen weihenden Schutz und bestimmte ihm feste Formen der Besnftigung."<sup>95</sup>

Lo stesso "entusiasmo" tipico della follia e la stessa capacit di rendere "entusiasti" gli ascoltatori vengono attribuiti anche al poeta (colui che non solo scrive i componimenti, ma che anche li recita in pubblico) e all'autore tragico: "Giacch tutti i poeti epici, - scrive Platone - i buoni, non per arte, ma perch ispirati e posseduti dalla divinit, compongono tutti quei bei canti, e nello stesso modo i buoni poeti melici; e come gli agitati da un furore coribantico, non pi padroni del loro senno, danzano, cos anche i melici, non pi padroni del loro senno, creano quei loro bei poemi lirici. Anzi, non appena colto un'armonia ed un ritmo, son presi da un furore bacchico e divengono invasati; e come le Baccanti attingono dai fiumi miele e latte, quando sono possedute da un nume, non quando sono nella pienezza del proprio senno, cos anche l'anima dei poeti melici fa quello che essi stessi dicono. (...) Il poeta infatti  un essere leggero, alato e sacro, e non  in grado di poetare, se prima non sia posseduto dal nume e fuor di senno

<sup>93</sup>Bernays, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles ber die Wirkung der Tragdie*, p.9.

<sup>94</sup>Che la catarsi aristotelica non abbia a che vedere con il campo dell'thikon, ma con quello dell'don  provato secondo Bernays dal passo della *Politica* in cui si dice che il flauto non  uno strumento ,etico‘, ma ,orgiastico‘ che deve essere usato in quelle occasioni in cui lo spettacolo (*theoria*) provoca pi *katharsis* che *mathsis* <ο *paideia*> (cfr. Bernays, *Zwei Abhandlungen ber die aristotelische Theorie des Drama*, p.127).

<sup>95</sup>Bernays, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles ber die Wirkung der Tragdie*, p.43.

e non più padrone della propria mente".<sup>96</sup>

E' a questa capacità "entusiastica" di trascinare con sé le emozioni del pubblico che Aristotele sembra attribuire la funzione catartica dell'attore e della tragedia classica, riconoscendone così implicitamente l'origine dionisiaca e la sua derivazione dalle pratiche mediche e magico-sacrali dei riti arcaici. Ugualmente l'efficacia ,psicoterapeutica' della catarsi nella rappresentazione teatrale consiste nella reinstaurazione di ciò che Platone aveva chiamato armonia, *sôphrosynê*; la sua funzione sociale nel liberare l'anima da impulsi che, se sfogati altrove, in modo spontaneo e incontrollabile, potrebbero minare non solo l'equilibrio psicofisico dell'individuo, ma anche tutto l'ordine sociale, inteso come una compagine organica, le cui parti debbono fondersi ed equilibrarsi armoniosamente, come è auspicabile che avvenga nel rapporto anima-corpo. Scopo della catarsi è quindi non in ultimo l'adattamento o il riadattamento dell'individuo al contesto sociale, in modo non dissimile da quanto avviene nel rito e nella festa<sup>97</sup> che istituzionalizza o meglio prescrive, in un luogo e per un periodo di tempo circoscritti, la violazione delle regole sociali o morali, ne sospende la sanzione (che alimenta il desiderio trasgressivo) e consente infine la ricostituzione dell'equilibrio psichico individuale e collettivo.<sup>98</sup>

#### 6. Ipnosi, suggestione e potere magico della parola.

Ogni avvenimento, scrive Freud negli *Studien über Hysterie*, è causa di un'impressione psichica rivestita di un determinato valore affettivo che l'io riesce ad elaborare e superare o tramite una reazione motoria o tramite un lavoro psichico associativo; quando ciò non avviene l'impressione emotiva acquista l'importanza di un trauma, viene eliminata dal repertorio di associazioni dell'io cosciente, al quale non è più direttamente accessibile, e diviene la causa dei sintomi isterici che in certo qual modo mettono in scena in termini simbolici la ricostruzione, la narrazione del trauma e rappresentano la trascrizione

---

<sup>96</sup>Platone, *Ione*, 534 b-e, trad. E. Martini.

<sup>97</sup> Cfr. Bernays, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie*, p.8.

<sup>98</sup>Un passo di *Totem und Tabu* (1912-13) è dedicato all'importanza dell'istituzione della festa: "Ein Fest ist ein gestatteter, vielmehr ein gebotener Exzess, ein feierlicher Durchbruch eines Verbotes. Nicht weil die Menschen infolge irgendeiner Vorschrift froh gestimmt sind, begehen sie die Ausschreitungen, sondern der Exzess liegt im Wesen des Festes; die festliche Stimmung wird durch die Freigebung des sonst Verbotenen erzeugt" (*G. W. IX*, p. 120). E ancora, in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) si legge: "Bei allen Verzicht und Einschränkungen, die dem Ich auferlegt werden, ist der periodische Durchbruch der Verbote Regel, wie ja die Institution der Feste zeigt, die ursprünglich nicht anders sind als vom Gesetz gebotene Exzesse und dieser Befreiung auch ihren heiteren Charakter verdanken. Die Saturnalien der Römer und unser heutiger Karneval treffen in diesem wesentlichen Zug mit den Festen der Primitiven zusammen, die in Ausschweifungen jeder Art mit Übertretung der sonst heiligsten Gebote auszugehen pflegen. Das Ichideal umfaßt aber die Summe aller Einschränkungen, denen das Ich sich fügen soll, und darum mußte die Einziehung des Ideals ein großartiges Fest für das Ich sein, das dann wieder einmal mit sich selbst zufrieden sein dürfte"(*G. W. XIII*, p. 147).

distorta dell'associazione inconscia tra le parti del corpo coinvolte dal sintomo isterico e l'avvenimento affettivo del quale esse hanno avuto parte: „Die motorischen Phänomene des hysterischen Anfalles lassen sich zum Teil als allgemeine Reaktionsformen des die Erinnerung begleitenden Affektes (wie das Zappeln mit allen Gliedern, dessen sich bereits der Säugling bedient), zum Teil als direkte Ausdrucksbewegungen dieser Erinnerung deuten“.<sup>99</sup> Il valore affettivo è rimasto intatto e agisce per mezzo di sintomi, sintomi con i quali l'io si difende per interrompere il meccanismo associativo e chiudere la via al ricordo traumatico e all'esperienza dolorosa.<sup>100</sup>

Una volta provato che il legame che unisce i sintomi alle cause non è in una qualche disfunzione del sistema nervoso centrale, bensì in una "associazione mancata" di concetti, quindi di simboli e di idee, la via da intraprendere per ricostruire le parti mancanti del ricordo, ristabilire in modo coerente le funzioni associative e quindi rimuovere il sintomo dovrà essere percorsa su moduli verbali e servirsi del linguaggio. Nel momento in cui durante l'ipnosi il ricordo viene riportato alla luce risvegliando le componenti emotive che lo hanno accompagnato ed il malato è in grado di prestare delle parole ai suoi ricordi,<sup>101</sup> di tradurre in parole i sintomi, questi ultimi scompaiono perché superflua è ormai la "fuga nella malattia" di fronte a quanto assume il valore di realtà, realtà che, pur se dolorosa, è ora a disposizione dell'io cosciente.

Nella terapia dell'isteria (perlomeno nella forma ancora rudimentale o „prepsicoanalitica“ degli *Studien*) l'efficacia terapeutica del linguaggio non si affida tanto al suo valore comunicativo, quanto alle sue capacità suggestive e ipnotiche. Espressa nei termini della medicina antica, la parola terapeutica nella cura dell'isteria non è *logos* dialettico, discorso razionale che convince argomentando e si appella al *noûs*, ma *logos* persuasivo, o *êpodê*, parola suadente, incantatrice e „magica“, rivolta a *psychê*, il „doppio“ dell'individuo razionale, simulacro del divino.<sup>102</sup>

La psicoterapia, aveva detto Freud nel 1890,<sup>103</sup> è una "terapia dell'anima":  
 "Psyche ist ein griechisches Wort und lautet in deutscher Übersetzung S e e l e.  
 Psychische Behandlung heißt demnach S e e l e n b e h a n d l u n g . Man könnte also meinen, daß darunter verstanden wird: Behandlung der krankhaften Erscheinungen des Seelenlebens. Dies ist aber nicht die Bedeutung dieses Wortes. Psychische Behandlung will vielmehr besagen: Behandlung von der Seele aus, Behandlung seelischer oder körperlicher Störungen, welche zunächst und unmittelbar auf das Seelische des

<sup>99</sup>Freud 1895, *Studien Über Hysterie*, G. W. I, p. 95.

<sup>100</sup>Cfr. ibidem, p.290 s.

<sup>101</sup>Cfr. ibidem, p.85.

<sup>102</sup>Sulla concezione arcaica, omerica, dell'anima si veda J.-P. Vernant „Psuché: Simulacre du corps ou image du divin?“, in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1991, 44, pp. 223-231.

<sup>103</sup> Lo scritto „Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)“ redatto da Freud nel 1890 è stato erroneamente datato al 1905 e inserito con questa data nel V volume delle *G. W.* , pp.287-315. Si veda la nota editoriale nella *Studienausgabe, Ergänzungsband*, p.14-16.

Menschen einwirken. Ein solches Mittel ist vor allem das Wort, und Worte sind auch das wesentliche Handwerkszeug der Seelenbehandlung. Der Laie wird es wohl schwer begreiflich finden, daß krankhafte Störungen des Leibes und der Seele durch bloße Worte des Arztes beseitigt werden sollen. Er wird meinen, man mute ihm zu, an Zauberei zu glauben. Er hat damit nicht so Unrecht: die Worte unserer täglichen Reden sind nichts anderes als abgeblasster Zauber."<sup>104</sup> La terapia ipnotica consente alla scienza di restituire almeno in parte alla parola la sua antica forza magica. Le parole sono il mezzo di cui si serve il medico per indurre il paziente in ipnosi, per comunicare alla sua "seconda coscienza", a quella parte dell'anima inaccessibile alla memoria dove risiedono i ricordi. Con le parole l'ipnosi elimina il sintomo e suggerisce al malato la ricostruzione dell'evento traumatico "convertito" in sintomo isterico.

La terapia della parola affonda le proprie radici nelle pratiche sacrali delle popolazioni primitive e degli antichi,<sup>105</sup> ai quali non era concesso altro mezzo per intervenire sulle malattie mentali e fisiche - prima che la cesura „positivistica“ ippocratica, orientandosi verso lo studio dell'anatomia e delle funzioni organiche fondasse la medicina sulla base razionale dell'osservazione empirica - se non quello di affidare alle parole ed al loro potere magico-associativo la facoltà di estirpare i demoni del male e di ristabilire l'armonia dell'anima. La medicina antica, proprio perché convinta che dall'anima avessero origine le discordie e i sintomi che agitano il corpo, aveva imparato a dominarla, ad agire su di essa, prima ancora che sul corpo. La terapia della parola, così come la terapia dell'ipnosi, non è un'invenzione di Freud, anzi è la terapia più antica che si conosca, ma è una terapia che, pur se sopravvissuta nei secoli a dispetto dei progressi della scienza, è rimasta, fino a Freud - prima cioè che la sintesi „romantico-positivista“ della cesura freudiana la riabilitasse e le conferisse la dignità medico-scientifica del procedimento terapeutico - relegata ai margini del discorso nosologico ufficiale, anzi da questo osteggiata e combattuta come pratica superstiziosa, oscurantistica, residuo di una realtà prescientifica, arcaica, sostanzialmente antiilluministica. Con l'ipnosi la psicoterapia è „ritornata alle origini“, ha riconosciuto il potere dell'„anima“ e, sostenuta dalle conoscenze scientifiche e neurologiche moderne intorno alla vita pulsionale - ma per ora si tratta ancora semplicemente di *Gemütsbewegungen* - si appresta ad operare entro lo

---

<sup>104</sup>Freud 1905 <1890>, „Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)“, *G. W. V.*, p.289.

<sup>105</sup>Per lo studio della terapia della parola nell'antichità rimane imprescindibile la ricerca di P. Laín Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity* (l'originale spagnolo, *La Curación por la Palabra en la Antigüedad Clásica* è del 1958) che ricostruisce l'evoluzione della psicoterapia antica (senza peraltro mai attribuirle questo nome) a partire dai poemi omerici sino ad Aristotele, con il quale secondo Entralgo essa giunge ad un punto di arresto. Sulle corrispondenze tra psicoterapia moderna e antica terapia della parola si veda inoltre un breve saggio di C. M. Pierce che soprattutto prende in considerazione gli elementi „psicoterapeutici“ nella letteratura greca e giunge alla conclusione - vaga e semplicistica - che la psicoterapia antica curava soprattutto attraverso l'amore (vedi C. M. Pierce, „Greek Poetry and Modern Psychotherapy“, in *American Journal of Psychotherapy*, 1963, 17, pp.631-40).

stesso modello suggestivo-ipnotico che caratterizzava gli interventi magici della terapia sacrale: "Die Psychotherapie ist kein modernes Heilverfahren. Im Gegenteil ist sie die älteste Therapie, deren sich die Medizin bedient hat (...) die Methoden der primitiven und der antiken Medizin (...) werden (Sie) zum größten Teil der Psychotherapie zuordnen müssen; man versetzte die Kranken zum Zwecke der Heilung in den Zustand der ‚gläubigen Erwartung‘, der uns noch heute das nämliche leistet."<sup>106</sup> L'efficacia di ogni intervento terapeutico risiede nell'atteggiamento emotivo del malato: nella sua predisposizione ad aspettarsi la guarigione e ad assecondarla, nella fiducia di trovarsi nel ‚luogo giusto‘, di aver compiuto i ‚passi necessari‘ per ottenerla, nell'autorità che egli conferisce al medico. Sugli stessi principi si fondava la terapia sacrale antica.

Ciò che in epoca moderna è sbiadito a pratica superstiziosa nell'attività di maghi, illusionisti e indovini, era nell'antichità patrimonio della medicina: "Die Ärzte haben von jeher, in alten Zeiten noch viel ausgiebiger als heute, Seelenbehandlung ausgeübt ". Se per psicoterapia - continua Freud - intendiamo il tentativo di creare nel malato le condizioni psichiche ideali per "accettare" e desiderare e credere nella guarigione, allora questo tipo di intervento terapeutico è storicamente il più antico e il più efficace: "Den alten Völkern stand kaum etwas anderes als psychische Behandlung zu Gebote; sie versäumten auch nie, die Wirkung von Heiltränken und Heilmaßnahmen durch eindringliche Seelenbehandlung zu unterstützen. Die bekannten Anwendungen von Zaubersformeln, die Reinigungsbäder, die Hervorlockung von Orakelträumen durch den Schlaf im Tempelraum können nur auf seelischem Wege heilend gewirkt haben."<sup>107</sup> La personalità

---

<sup>106</sup>Freud 1905, „Über Psychotherapie“, *G. W. V*, p. 14. *Die gläubige Erwartung* è, secondo Freud che paragona implicitamente la medicina sacrale antica alle cosiddette guarigioni miracolose che ancor oggi la chiesa cattolica "promette" nei luoghi di pellegrinaggio, una *conditio sine qua non* dell'efficacia terapeutica. I miracoli avvengono in circostanze tali da intensificare sino all'entusiasmo le emozioni religiose del credente: la sacralità del luogo, la partecipazione entusiastica degli altri fedeli possono contribuire a far crescere a dismisura le energie psichiche del malato, al punto di provocare l'intervento miracoloso richiesto. Inoltre è attivo in ognuno dei presenti il desiderio esasperato di vedersi "prescelto" dalla divinità: "Wo so viele starke Kräfte zusammenwirken, dürfen wir uns nicht wundern, wenn gelegentlich das Ziel wirklich erreicht wird" (Freud 1905 <1890>, „Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)“, *G. W. V*, p.299). Si tratta, sembrerebbe suggerire Freud, coerentemente a come la critica moderna ha giudicato le guarigioni miracolose tramandate dall'antichità (le vicende narrate ad esempio da Aristide nei *Discorsi sacri* o la cronaca delle *Guarigioni di Apollo e Asclepio* ritenute dapprima false oppure semplicemente il risultato di droghe o pratiche ipnotiche), di una "sopravvivenza" di pratiche antiche che testimonia - in misura amplificata - dei poteri suggestivi e autosuggestivi della medicina sacra o sacralizzata. Sull'aura sacrale che riveste la terapia ipnotica si veda inoltre Freud 1892, „Über Hypnose und Suggestion“, *G. W., Nachtragsband*, pp.165-178. Sulle guarigioni miracolose nei templi sacri dell'antichità si veda R. Herzog, „Die Wunderheilungen von Epidauros“, in *Philologus*, 1931, 3, suppl. XXII.

<sup>107</sup>Una pratica antichissima, probabilmente collegata con la religione degli dei ctonii e la consultazione degli oracoli dei morti, consisteva nell'incubazione, ovvero nell'uso di prendere sonno, dopo aver compiuto un rito sacrificale, attendendo poi che una divinità o un essere soprannaturale legato allo stesso luogo, si presentasse in sogno per prestare aiuto o fornire consigli sul comportamento da tenere in futuro (su sogno e incubazione, vedi oltre, cap. III). Col diffondersi del culto di Asclepio, il dio della salute e apportatore della medicina (Ippocrate stesso era ritenuto un Asclepiade, un appartenente alla discendenza del dio) che ebbe luogo soprattutto a partire dalla fine del V secolo, l'incubazione venne praticata soprattutto a scopo terapeutico e ad essa si ricorreva per ottenere la guarigione di una malattia - e si trattava



del medico derivava il proprio prestigio direttamente dalla divinità e la medicina ai suoi inizi era conferita ai sacerdoti direttamente dal dio: "So war die Person des Arztes damals wie heute einer der Hauptumstände zur Erzielung des für die Heilung günstigen Seelenzustandes beim Kranken"<sup>108</sup>.

Ad una malattia "magica" o "demonica" l'antichità rispondeva con una terapia altrettanto "magica", si serviva della suggestione dei luoghi sacri, del carisma del medico-sacerdote, usava parole magiche per parlare dell'anima e per comunicare con i demoni delle malattie che nell'anima si erano insediati: "Wir beginnen nun auch den "Zauber" des Wortes zu verstehen. Worte sind ja die wichtigsten Vermittler für den Einfluß, den ein Mensch auf den anderen ausüben will; Worte sind gute Mittel, um seelische Veränderungen bei dem hervorzurufen, an den sie gerichtet werden, und darum klingt es nicht länger rätselhaft, wenn behauptet wird, daß der Zauber des Wortes Krankheitserscheinungen beseitigen kann, zumal solche, die selbst in seelischen Zuständen begründet sind."<sup>109</sup>

Le parole magiche sono in questo scritto ancora le "formule" suggestive dell'ipnosi. Con la scoperta della resistenza (*Widerstand*) e del meccanismo della rimozione (*Verdrängung*) all'ipnosi e al metodo catartico Freud sostituirà presto quello delle associazioni libere.<sup>110</sup> Ma come l'ipnosi aveva permesso di "provare" l'esistenza dell'inconscio e aveva concesso al medico e al malato di penetrare e conoscere la zona

generalmente di una guarigione istantanea e miracolosa - o la "prescrizione" di una cura medica. Presso il più celebre santuario dedicato al dio, Epidauro, il paziente veniva sottoposto ad una serie di pratiche purificatrici (digiuni, astensione dai rapporti sessuali, offerte); quando poi il sacerdote lo riteneva idoneo, egli trascorrevano la notte nel recinto sacro e, giunto il mattino, narrava della visione ricevuta nel sonno e mostrava gli effetti che ne aveva ottenuti. Gli adepti stendevano poi un protocollo che conservavano nel tempio o incidavano su di una lapide a dimostrazione pubblica dei poteri taumaturgici del dio e dei "successi" dell'incubazione (cfr. J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, p. 511 e ancora R. Herzog, „Die Wunderheilungen von Epidauros“). Come ha suggerito C. A. Meier (*Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich 1949) le pratiche incubatorie testimoniano di una tendenza, di un vivo desiderio della psiche ad "autoguarirsi" (*Selbsteilungstendenz*), una volta che il malato sia predisposto ad aspettarsi questo processo e ad assecondarlo. Secondo Entralgo (*The Therapy of The Word in Classical Antiquity*, p.59 s.), contrariamente a quanto affermano le fonti „classiche“ (Aristofane) le pratiche incubatorie e terapeutiche di Epidauro confermano l'uso terapeutico della parola. Asclepio stesso parla con voce suadente agli ammalati, li interroga sui desideri relativi al decorso della malattia, prescrive loro la composizione di odi e canti. - Freud farà riferimento alle pratiche incubatorie ancora nel 1914 in una nota alla quarta edizione della *Traumdeutung* (1900, *Stud.* II, p. 59).

<sup>108</sup>Freud 1905 <1890>, „Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)“, *G. W. V.*, p.301. Ancor più della terapia magico-sacrale degli antichi che ugualmente si fondava sul potere carismatico dei sacerdoti, uomini-dei che utilizzavano, oltre ai farmaci e alle prescrizioni purificatorie, incantesimi e rituali, l'ipnosi, secondo Freud, sottratta all'attività di ciarlatani e sfruttatori e posta nelle mani del medico, interrompendo completamente l'attività psichica autonoma del malato, conferisce al terapeuta un'autorità come mai prima ha avuto un sacerdote o uno stregone (Freud), permette di ampliare il controllo dell'anima sul corpo, di ritrovare l'anello mancante della catena associativa che lega il sintomo corporeo all'attività psichica (o simbolica) e mette in grado il paziente, dopo il risveglio, di recuperare appieno le facoltà fisiche bloccate dall'attacco isterico.

<sup>109</sup>Freud 1905 <1890>, „Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)“, p. 301s.

<sup>110</sup>La constatazione della resistenza (*Widerstand*), che l'ipnosi „aggira“ e maschera e che tuttavia non riesce a superare, indurrà Freud alla ricerca di un'altra tecnica che consenta di comprendere la dinamica interna delle forze psichiche.

d'ombra della vita emotiva, allo stesso modo le nuove vie della terapia psicoanalitica mirano al raggiungimento di una conoscenza superiore, della riappropriazione - automatica con l'ipnosi e consapevole con le associazioni libere - da parte dell'io di quelle energie pulsionali che, se ignote e indomate, possono diventare la causa del conflitto nevrotico. Al monologo dell'ipnotizzatore si sostituisce nella psicoanalisi il dialogo col paziente, ma le parole continueranno a rappresentare lo strumento più potente nelle mani dell'analista per guardare nell'anima e lasciare che il desiderio rimosso si affacci alla coscienza. E lo studio di Freud popolato di divinità antiche, non smetterà di ricordare - come lo descrivono i ricordi dei suoi pazienti -, una sorta di tempio sacro, al quale giungere con la "gläubige Erwartung" di un pellegrino.<sup>111</sup>

Ancora nel 1926, in *Die Frage der Laienanalyse*, Freud scriveva: "Wir wollen übrigens das Wort nicht verachten. Es ist doch ein mächtiges Instrument, es ist das Mittel, durch das wir einander unsere Gefühle kundgeben, der Weg, auf den anderen Einfluß zu nehmen. Worte können unsagbar wohl tun und fürchterliche Verletzungen zufügen (...) das Wort war doch ursprünglich ein Zauber, ein magischer Akt, und es hat noch viel von seiner alten Kraft bewahrt."<sup>112</sup>

Terapia dell'anima - o terapia attraverso l'anima - e terapia della parola rimarranno un binomio costante della psicoanalisi (*Seelenbehandlung*) freudiana che si ricollega ad una concezione antica classica della terapia delle malattie mentali che comprendeva l'uso della parola, della forma dialogica e che, nella sua accezione filosofica, può essere riassunta nell'ingiunzione socratica iscritta nel tempio di Apollo a Delfi: *gnôthi seauton*.<sup>113</sup> *Psyche* (o *Seele*) non è per Freud solo un'istanza psichica, quantificabile ed analizzabile nelle sue componenti, ma è soprattutto *psychê*, nell'accezione mitologica, classica e umanistica del termine. La filosofia greca distingueva tra *noûs* - istanza razionale con sede nel cervello, e *psychê*, afflato vitale o vitalistico, istanza che presiede e partecipa a tutte le attività emotive. Quando l'antica filosofia rivolge il proprio studio alle malattie mentali e quando soprattutto si prefigge il raggiungimento di una maggiore saggezza o di una felicità superiore nella conoscenza di sé e nell'armonia con le diverse componenti del cosmo, non chiama in causa il *noûs*, bensì

---

<sup>111</sup>Vedi in particolare H.(ilda) D.(oolittle), *Visage de Freud*, trad. fr. Paris 1977; Lydia Flem, *La vie quotidienne de Freud et de ses patients*, Paris 1987 e, di J. Wortis, (*Fragments of an Analysis with Freud*, New York 1954) il racconto - decisamente ironico *malgré soi* - della sua analisi didattica con il 'maestro' (durante l'analisi lo studio di Freud era a tal punto avvolto da un silenzio 'sacrale' che tutti erano convinti - senza aver nulla in contrario - che Freud dormisse). A proposito degli elementi "rituali" della terapia analitica, Freud scrive nel 1913: "... noch ein Wort über ein gewisses Zeremoniell der Situation, in welcher die Kur ausgeführt wird. Ich halte an dem Rate fest, den Kranken auf einem Ruhebett lagern zu lassen, während man hinter ihm, von ihm ungesehen Platz nimmt. Diese Veranstaltung hat einen historischen Sinn, sie ist der Rest der hypnotischen Behandlung, aus welcher sich die Psychoanalyse entwickelt hat "(„Zur Einleitung der Behandlung“ <Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse, I>, G. W. VIII, p.467).

<sup>112</sup>G. W. XIV, p. 280.

<sup>113</sup>Cfr. B. Bettelheim, *Freud und die Seele des Menschen*, p. 33 ss.

l'anima, la parte più vulnerabile, ma anche più reattiva dell'essere umano. Il contatto con la divinità o con le forze oscure e demoniache del cosmo avviene per mezzo dell'anima, che è in grado di compiere - nel delirio, nel sogno - esperienze diverse da quelle che spettano ad una entità classificatrice e razionante quale l'intelletto, al quale semmai è delegato il compito di raccogliere, selezionare e analizzare le esperienze totali. E' a partire dall'anima, luogo in parte sconosciuto e sede di pulsioni indomabili nelle quali gli antichi vedevano l'espressione del divino, che la psicoanalisi tenta di esplorare gli enigmi della vita emotiva, rinnovando una tradizione antichissima, intreccio di pratiche magico-sacrali e sintesi di una riflessione filosofica che nella conoscenza e nell'autoconsapevolezza vedeva l'unico strumento di dominio da parte dell'uomo sulle "discordie" della vita emotiva.

Pur muovendosi continuamente a ridosso di quella linea fluttuante che, ancora per tutto il periodo classico, intreccia religione e ,scienza' e testimonia dell'unità storica di due attitudini mentali che appaiono incompatibili solo se analizzate da un punto di vista moderno, dominato dalla dicotomia ,razionale' vs ,irrazionale', la terapia della parola era stata una costante dell'antichità greca perlomeno sino al periodo ippocratico ed aveva subito diverse modificazioni nel senso di un adeguamento progressivo agli sviluppi del pensiero filosofico e scientifico, di una razionalizzazione del discorso mitico-sacrale. Nel periodo arcaico, come testimoniano i poemi omerici, il suo significato sacrale è predominante ed essa è ancora lontana dal divenire *technê*, pratica propriamente curativa affidata ad una classe di medici o sacerdoti: la terapia arcaica della parola comprende la preghiera (*euchê*), l'incantamento magico (*epaoidê*), il discorso motivante e suggestivo (*terpnos logos*). La crescente importanza sociale attribuita alla retorica dalla Grecia post-omerica fa sì che si inizi a concepire l'idea di un'applicazione sistematica della persuasione verbale alla cura di determinate malattie. Privata in larga misura delle sue componenti magiche l'*epôde* platonica è la forma secolarizzata del discorso suggestivo che non rinuncia alle sue qualità „incantatorie“ a patto di essere edificante, *logos kalos*, finalizzato alla produzione di *sophrosyne*, alla creazione di un ordine armonico superiore tra gli elementi razionali e irrazionali dell'anima (*peithô*, il termine „secolare“ che designa il discorso suadente e persuasivo, è parimenti una dea, *Peithô*, figlia di Oceano e Teti, la sintesi tra *logos* e *eros*).<sup>114</sup> Se la parola dialettica nella sua inesorabile stringenza e coerenza razionale fa appello al *noûs* e mira al convincimento logico-speculativo, la parola suggestiva è rivolta all'anima, alle sue parti emotive e istintuali che, se lasciate in balia di se stesse, generano il disagio fisico e mentale.

Quando Platone, per designare questo procedimento ,psicoterapeutico' basato esclusivamente sull'uso della parola, utilizza il termine *katharsis* - che altrove nelle sue

---

<sup>114</sup>Cfr. Laín Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, pp.64-69.

opere compare sia con il significato arcaico cultico-rituale di purificazione, sia con il significato strettamente medico-fisiologico di purgazione - esso è inteso sia in senso etico, sia in senso psicologico e medico. Se infatti il *noûs* è puro e in quanto tale non suscettibile (né bisognoso) di catarsi, l'anima, se contaminata dal corpo e dai suoi desideri, si ammala: agire su di essa, liberarla dal conflitto istintuale che la minaccia, ristabilire la delicata armonia tra le sue componenti che è condizione unica e imprescindibile della salute psichica, significa parimenti intervenire sulle sue manifestazioni patologiche somatiche che altro non sono se non l'espressione del suo disagio, o della sua colpa. Catarsi è dunque in Platone una metafora derivata dalla tradizione sacrale e medica che tuttavia non rinuncia alla sua possibilità letterale di essere un intervento rigorosamente terapeutico in un momento di transizione del pensiero filosofico e scientifico ellenico che non ha ancora attuato compiutamente l'emancipazione delle scienze naturali - e in primo luogo delle scienze mediche - dalla retorica e dalla filosofia.

Con Ippocrate la malattia cessa di essere considerata la conseguenza di una 'colpa' o il risultato di una possessione demoniaca e diviene l'effetto di un processo fisiologico naturale. Parimenti la pratica terapeutica perde il proprio carattere magico sacrale e diviene professione, *technê iatrikê*. La scuola ippocratica non misconosce l'importanza del trattamento „psicoterapeutico“, del dialogo tra medico e paziente, il quale tuttavia viene definitivamente subordinato e finalizzato all'indagine diagnostica; *logos*, parola è intesa da Ippocrate soprattutto nel senso di *ratio*. Se la cesura ippocratica è stata da una parte necessaria alla fondazione di una medicina scientifica, basata sull'osservazione e lo studio della fisiologia e volutamente scevra di ogni implicazione metafisica e filosofica, dall'altra essa ha potuto attuarsi solo al prezzo di infliggere un pressoché definitivo colpo d'arresto allo sviluppo delle riflessioni intorno alle possibili applicazioni terapeutiche della parola.

Se ancora Aristotele attribuiva al *logos* il triplice potere di convincere, grazie alla parola razionale dialettica, di persuadere, grazie alla parola retorica, e infine di curare, grazie all'azione catartica, purgativa e purificante della parola tragica, l'epoca successiva è segnata dalla dicotomia tra discorso scientifico e discorso filosofico o religioso-sacrale. Il primo esclude la possibilità di un'azione terapeutica della parola e attribuisce a quest'ultima il compito accessorio di instaurare preliminarmente un rapporto positivo tra medico e paziente; il secondo, laddove non rinuncia all'uso della psicoterapia verbale, è avvilito alla stregua di una pratica superstiziosa e si vede negato ogni statuto scientifico. Con il cristianesimo, che istituisce simbolicamente nella figura di Cristo, *logos*, parola che si è fatta carne, l'unità tra corpo e parola, la tradizione antica della psicoterapia verbale raggiunge forse la sua forma più compiuta (non a torto Foucault

definirà la psicoanalisi come „confessione secolarizzata“,<sup>115</sup> ma la pratica della confessione, strettamente circoscritta nell'ambito sacrale, riconferma definitivamente e riattualizza l'estraneità della terapia verbale al discorso medico-scientifico.

Se il discorso medico-scientifico per potersi affermare aveva dovuto deideologizzarsi e imporsi come discorso autonomo rispetto a religione e filosofia, la difficoltà che incorre la psicoanalisi nel tentativo di introdurre (o reintrodurre) la terapia della parola nel contesto delle discipline alle quali per definizione spetta l'attributo di scienza è propriamente di segno contrario. La psicoanalisi cioè, nata nell'ambiente rigidamente positivista della seconda metà del secolo scorso, è costretta (e lo farà malvolentieri) a prendere - provvisoriamente - le distanze da quest'ultimo.

---

<sup>115</sup>Si veda a questo proposito in particolare M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris 1976, e qui in particolare il capitolo „Scientia sexualis“.

### III. NOTE ALLA *TRAUMDEUTUNG* (parte prima<sub>[1]</sub>)\*

#### 1. Alcune considerazioni sulla scelta del titolo.

Uno sguardo alla bibliografia posta al termine della *Traumdeutung* (1900)<sup>1</sup> consente di individuare due indirizzi interpretativi nel campo della ricerca intorno all'attività onirica. Alle trattazioni scientifiche e neurologiche del fenomeno del sogno, che anche nel titolo rivelano la matrice *naturwissenschaftlich* dalla quale hanno tratto origine, si contrappongono gli studi storico-culturali e umanistici intorno alle interpretazioni della vita onirica che dall'antichità ai giorni nostri ogni popolo ha espresso nella produzione poetica, nelle dottrine esoteriche, nella tradizione del mito e delle leggende popolari. Raramente questi ultimi annunciano l'intenzione di intraprendere un' „analisi“ dell' „essenza“ (*Wesen*) del sogno o di esporne la fenomenologia, piuttosto più in generale fanno riferimento alla terminologia con la quale gli antichi solevano designare la divinazione attraverso la decifrazione della simbologia onirica: *Oneirokrisis* (o *oneirikritikê technê*), *Traumdeutung* nella traduzione tedesca.<sup>2</sup>

Nella corrispondenza con Fließ il saggio sul sogno è chiamato da Freud „il mio libro egiziano“,<sup>3</sup> con un riferimento implicito alle pratiche interpretative e ai libri

---

\*Questo capitolo è - con l'aggiunta di alcune varianti - il testo di un articolo pubblicato alcuni anni or sono nella rivista MAIA (cfr. P. Traverso, „Psicoanalisi e cultura classica: il motto della *Traumdeutung*, in *MAIA. Rivista di letterature classiche*, 1995, 47, pp.253-278). Un'interpretazione del tutto simile alla mia che collega il motto al mondo onirico della catabasi di Enea e l'Acheronte alla costruzione metapsicologica del sistema inconscio è stata recentemente proposta da J. Starobinski, con la differenza che Starobinski non prende in considerazione il subtesto omerico e, nel contesto virgiliano, attribuisce maggiore importanza all'analisi linguistica del motto (cfr. „Acheronta movebo. Nachdenken über das Motto der <Traumdeutung>“, in J. Starobinski et al., *Hundert Jahre <Traumdeutung> von Sigmund Freud. Drei Essays*, Frankfurt a. M. 1999, pp.7-34). Dal momento che la possibilità di un „plagio“ è - per ovvie ragioni - da escludere con sicurezza, non posso che rallegrarmi - si parva licet... - del fatto che la mia ipotesi sia stata confermata o perlomeno coincida con quella di uno studioso „autorevole“ come Starobinski.

<sup>1</sup>Cfr. *G. W.* II/III, pp.627-642; la prima edizione della *Traumdeutung* (1900) conteneva una bibliografia di un'ottantina di titoli compilata da Freud che venne sistematicamente aggiornata (grazie all'aggiunta di una seconda bibliografia che comprendeva la letteratura sul sogno comparsa a partire dal 1900) sino alla 6<sup>a</sup> edizione (1921), della quale si occupò Otto Rank. Si vedano inoltre le appendici bibliografiche (A e B) nell'edizione critica tedesca (*Stud.*, II, pp. 593-621) compilate dai curatori.

<sup>2</sup>„Interpretazione del sogno e magia“ è il titolo che Theodor Gomperz nel 1866 sceglie per una conferenza su Artemidoro („Traumdeutung und Zauberei. Ein Blick auf das Wesen des Aberglaubens. Vortrag gehalten zu Brünn am 9. April 1866“, in Theodor Gomperz, *Essays und Erinnerungen*, Stuttgart 1905, pp.73-86); ancora, il filosofo mistico Carl Du Prel intitola un suo scritto sul sogno *Oneirokritikon. Der Traum vom Standpunkte des transcendentalen Idealismus* (Stuttgart 1869).

<sup>3</sup>Cfr. Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.402. Probabilmente il termine „egiziano“ va inteso qui in due sensi. Non solo Freud allude alla tradizione dell'onirocritica antica che soprattutto dall'Egitto aveva tratto le proprie fonti, bensì il riferimento sottintende la similitudine tra il testo manifesto del sogno e la scrittura geroglifica. Più volte Freud ha paragonato la tecnica di interpretazione del sogno con la decifrazione dell'alfabeto egiziano: „Trotz dieser Vielseitigkeit darf man sagen, daß die Darstellung der Traumarbeit, die ja nicht beabsichtigt, verstanden zu werden, den Übersetzer keine größere Schwierigkeiten zumutet als etwa die alte Hieroglyphenschreiber ihren Lesern“. (Freud 1900, *Traumdeutung*, *G. W.* II/III, p.347). Sia nel sogno, sia nella scrittura ideografica, vi sono alcuni elementi non destinati

orientali sul sogno in base ai quali l'antichità aveva formulato le proprie teorie oniriche, oppure ancora „il mio libro dei sogni“ (*mein Traumbuch*), termine che ricorda le raccolte di sogni tramandate dall'antichità e i libri „a chiave“ di cui si servivano gli indovini e gli interpreti di sogni che, agli ingressi dei templi o sui mercati cittadini, prevedevano a pagamento il futuro basandosi sulla traduzione codificata in formule fisse della simbologia onirica.<sup>4</sup>

Scrivendo a proposito della traduzione inglese (*The Interpretation of Dreams*) della *Traumdeutung*, traduzione che a suo avviso non rispetta le sfumature e i contorni vaghi della parola tedesca *deuten*, Bettelheim stabilisce un paragone tra le pratiche di lettura del futuro messe in atto dall'astrologia (*Sterndeutung*) e la teoria freudiana del sogno. *Sterndeutung* e *Traumdeutung* stanno entrambe ad indicare ‚scienze‘ antichissime attraverso le quali l'uomo tenta di dominare il corso degli eventi futuri interpretando il significato nascosto di avvenimenti da tempo trascorsi (il sogno, i movimenti stellari): „<Freud> stellte gewissermaßen den Glauben der Astrologen auf den Kopf: Er zeigte, daß wir durch die Auslegung von Träumen nicht die Zukunft voraussagen, wohl aber umgekehrt unbekannte Ereignisse der Vergangenheit entdecken können.“<sup>5</sup> Scegliendo per il proprio saggio un titolo che avrebbe suscitato nel lettore l'associazione con pratiche antiche, magiche e superstiziose Freud dichiarava di schierarsi dalla parte di astrologi e indovini e di cercare con loro, da vero „oniromante“,<sup>6</sup> di scoprire il senso e il significato

---

all'interpretazione la cui funzione consiste nell'assicurare, in qualità di ‚determinativi‘ la comprensione di altri elementi principali. La polisemia di parecchi elementi onirici ha il suo riscontro negli antichi sistemi di scrittura ideografici. In essi spesso le relazioni causali vengono omesse e devono essere integrate in base al contesto. (cfr. Freud 1913, „Das Interesse an der Psychoanalyse“, *G. W.* VIII, p.404 e Freud 1900, *Traumdeutung*, *G. W.* II/ III, p.320).

<sup>4</sup>A parte l'opera di Artemidoro (cui è dedicata una parte del capitolo successivo) pochi sono i libri sui sogni che ci sono pervenuti e la maggior parte risalgono all'epoca tardo-ellenistica e bizantina. (Si veda la raccolta, tradotta e curata da K. Brackertz, *Die Volks-Traumbücher des byzantinischen Mittelalters*, München 1993; qui in particolare l'appendice del curatore, pp.201-219).

<sup>5</sup>Bettelheim, *Freud und die Seele des Menschen*, p.80. Il saggio critico di Bettelheim si sofferma a lungo a discutere il problema della traduzione inglese del titolo originale *Traumdeutung*. Il significato del verbo tedesco *deuten*, più che all'attività di ‚spiegazione e illustrazione‘ di un determinato fenomeno o evento (termini che meglio vengono resi da locuzioni quali *erklären*, *analysieren* o *interpretieren*), ricollegandosi nella radice al sostantivo *Bedeutung* (significato) e al verbo *deuten*, *hindeuten* (indicare, alludere) esprime, secondo la definizione del *Duden* (il testo canonico della lingua tedesca) il tentativo di "cogliere il senso profondo di qualcosa". Come avviene anche nella traduzione italiana (e del resto lo stesso vale per quella francese e spagnola), il titolo dell'edizione inglese contiene il sostantivo ‚interpretazione‘, termine che ha il proprio corrispondente tedesco in *Interpretation* e al quale Freud certo sarebbe ricorso se avesse voluto indicare l'intenzione di apprestarsi ad una analisi sistematica e, soprattutto, esaustiva dei fenomeni onirici. Né l'inglese né l'italiano posseggono un sostantivo che copra il campo semantico definito dal tedesco *Deutung*. Bettelheim propone alcuni titoli, certo meno efficaci di quello attuale, *The Interpretation of Dreams*, tuttavia più corrispondenti alle intenzioni di Freud e ai limiti che egli stesso aveva voluto porre alla propria analisi: *A Search for the Meaning of Dreams* e *An Inquiry into the Meaning of Dreams* (cfr. p.82 s.).

<sup>6</sup>Nella *Selbstdarstellung* Freud, a proposito dello scetticismo suscitato dalla sua teoria dei sogni, parla di sé come di uno scienziato che improvvisamente compare sulle scene come ‚oniromante, *Traumdeuter* (cfr. Freud 1925, *G. W.* XIV, p.69), due ‚mestieri‘ questi che secondo le scienze ufficiali e le teorie mediche all'epoca accettate sul sogno si escludevano reciprocamente.

,oculto' di fenomeni che sfuggono all'interpretazione coerente e lineare del procedimento scientifico e dell'analisi organicistico-quantitativa, la sola che la medicina contemporanea considerava attendibile.

„Deuten heißt einen verborgenen Sinn finden“:<sup>7</sup> col termine *Traumdeutung* Freud intendeva sottolineare che avrebbe tentato di penetrare la natura multiforme del sogno e fare luce sul suo intimo significato, ricostruendo quanto esso celava tra le righe di un testo (quello del contenuto manifesto) dalla grammatica sconnessa e lacunosa. Il titolo *Traumdeutung*, al quale cento anni di convivenza con la psicoanalisi ci hanno abituato a tal punto da non poterne immaginare uno diverso, doveva suonare per il pubblico specialistico cui sino a quel momento Freud si era rivolto, se non addirittura come una provocazione, come il segnale d'allarme di una deviazione di percorso. La scelta del titolo, così come il motto latino sul frontespizio che allude ad un viaggio acherontico, sono un ammonimento al lettore a non aspettarsi una trattazione naturalistico-scientifica, un'esposizione dettagliata e compiuta della fenomenologia del sogno intesa in senso rigorosamente scientifico, bensì un sistema ,aperto', un tentativo di ricostruzione e di ,traduzione'; certo non di messaggi divini o di responsi oracolari, ma comunque di un linguaggio, quello dell'inconscio, che, simile al linguaggio letterario, si esprime attraverso simboli, metonimie e metafore e si sottrae ad ogni interpretazione sistematica.

2. "Flectere si nequeo superos": l'interpretazione prometeica del motto.

Il primo riferimento ai versi virgiliani, *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*, posti ad effigie della *Traumdeutung* si trova in una lettera a Fließ del 1896 nella quale Freud annuncia di voler utilizzare il passo dell'*Eneide* per introdurre un capitolo sulla formazione del sintomo in un'opera (che non vedrà mai la pubblicazione) dedicata all'analisi e alla terapia dell'isteria.<sup>8</sup>

Tre anni più tardi, nel luglio 1899, pochi mesi prima di portare a termine la stesura della *Traumdeutung*, il motto ricompare in un'altra lettera a Fließ: „Motto für den Traum hat sich nicht ergeben, seitdem Du das Goetesche sentimentale umgebracht. Es wird beim Hinweis auf die Verdrängung bleiben. Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo“.<sup>9</sup> Evidentemente i due amici dovevano avere più volte discusso della

<sup>7</sup>Freud 1916-17, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. W. XI, p.101.

<sup>8</sup>„Von meinen Arbeiten am ehesten verraten kann ich Dir die Mottos. Vor der Psychologie der Hysterie wird das stolze Wort stehen: Introite et hic dii sunt. (...) Vor der <Symptombildung>: Flectere si nequeo superos / Acheronta movebo“ (Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p. 216 s.). Per un commento più dettagliato a questo passo della corrispondenza, vedi l'appendice di questo lavoro.

<sup>9</sup>Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p. 396. Schönau (*S. Freuds Prosa*, pp.73-70) ritiene probabile che si tratti dei versi 1-3 e 10-12 della *Zueignung* del *Faust*. I primi ("Ihr naht Euch wieder, schwankende Gestalten"), citati in una lettera a Fließ dell'11 ottobre 1898 (p.417) ricompariranno in un passo della *Traumdeutung* (G. W. II/III, p.487) per illustrare la caratteristica di *revenants* delle persone verso le quali si prova amore da traslazione, che riproducono i genitori o figure determinanti dell'infanzia. Il motto era



scelta del motto giacché Freud riferisce di aver optato per il passo virgiliano dopo che Fließ aveva espresso un giudizio negativo sui versi di Goethe che Freud avrebbe voluto vedere sul frontespizio del suo saggio sul sogno: la stessa importanza dunque che nella corrispondenza viene attribuita alla discussione di carattere teorico-scientifico sui contenuti dei singoli lavori è conferita anche alla scelta delle citazioni letterarie e dei motti che devono accompagnarli. Questa non dipende soltanto da ragioni propriamente retoriche o estetiche, bensì il motto entra a far parte, per così dire a parità di diritto, della compagine teorica e della struttura concettuale dell'opera.

Il passo, tratto dal settimo libro dell' *Eneide*, è compreso nella raccolta di Büchmann, *Geflügelte Worte* (il 'breviario' di citazioni e proverbi colti di ogni buon borghese tedesco dell'epoca), che lo traduce nella maniera seguente: „Kann ich die Götter mir nicht erweichen, so lock' ich die Hölle“.<sup>10</sup> A pronunciare queste parole di vendetta è Giunone, l'avversaria olimpica della stirpe troiana che, fallita nel tentativo di convincere Giove con i mezzi della persuasione e della seduzione a venirla in aiuto per impedire ad Enea di approdare nel Lazio e fondare Rama, si trova costretta ad invocare le forze infernali. Di ritorno da Argo, a bordo del suo cocchio alato, la Dea dal cielo vede la flotta dei Dardani presso le foci del Tevere e quelli intenti a costruire mura, ormai sicuri di avere raggiunto la meta definitiva del loro viaggio. Infuriata ricorda i tentativi da lei messi in atto in passato allo scopo di ostacolare il connubio latino-troiano suscitando con l'aiuto di Eolo una tempesta contro le navi troiane e tentando di dirigere la loro rotta verso lo stretto di Sicilia dove ha sede la caverna di Scilla e dove il vortice Cariddi inghiotte le navi e le trascina verso gli abissi marini. Impotente a piegare, da sola, la volontà degli dèi e a sconvolgere l'ordine stabilito dai fati, Giunone fa appello a „quelle forze che di solito i Superi disprezzano, perché rappresentano la loro antitesi“,<sup>11</sup> discende nei recessi dell'Erebo e, tra le furie infernali, elegge a propria complice Aletto („la mai sazia di vendetta“), ordinandole di seminare discordia alla corte del re Latino e scatenare una guerra tra gli abitanti del Lazio e gli ospiti troiani.

*Ast ego magna Iovis coniunx, nil linquere inausum  
quae potuit infelix, quae memet in omnia verti,  
vincor ab Aenea. Quod si mea numina non sunt  
magna satis, dubitem haud equidem implorare quod*

---

stato rifiutato da Fließ, che lo giudicava troppo 'sentimentale', probabilmente perché più che ai contenuti del libro esso alludeva alle circostanze personali nelle quali era stato scritto.

<sup>10</sup>Cfr. G. Büchmann, *Geflügelte Worte. Der Citatenschatz des deutschen Volkes*, Berlin 1899, p.296. Sulla raccolta di Büchmann e sulla possibilità che essa rappresenti la fonte delle citazioni latine nell'opera di Freud, vedi l'appendice di questa ricerca.

<sup>11</sup>F. Della Corte, s. v. „Giunone“, in *Enciclopedia virgiliana*, II, Roma 1985, p. 756.

*flectere si nequeo superos, Acheronta movebo.*<sup>12</sup>

Un commento particolareggiato al motto e alle sue possibili interpretazioni lo fornisce Freud stesso in una lettera del 30 gennaio 1927 al filosofo Werner Achelis, con la quale Freud si propone di correggere un'interpretazione „prometeica“ del motto: „Endlich ein Wort zur Übersetzung des Mottos, das die ‚Traumdeutung‘ trägt, auch zu seiner Deutung. ‚Acheronta movebo‘ übersetzen Sie mit ‚die Festen der Erde bewegen‘. Aber es heißt doch viel mehr: die Unterwelt aufrühren. Ich hatte das Zitat von Lassalle entlehnt, bei dem es gewiß persönlich gemeint war und sich auf soziale - nicht psychologische - Schichtung bezog. Bei mir sollte es bloß ein Hauptstück aus der Dynamik des Traumes hervorheben. Die Wunschregung, die von den oberen seelischen Instanzen zurückgewiesen wird (der verdrängte Traumwunsch) setzt die seelische Unterwelt (das Unbewußte) in Bewegung, um sich zur Geltung zu bringen. Was können Sie daran ‚prometheisch‘ finden?“<sup>13</sup>.

Achelis, che aveva interpretato il motto *ad hominem*, attribuendo a Freud sentimenti di vendetta che quest'ultimo non si riconosceva, non si lasciò convincere a modificare il proprio giudizio e alle parole con le quali nel suo saggio aveva commentato la *Traumdeutung* („Der Griff selbst war so gewaltig, daß er den Rahmen alles in der Wissenschaft Gewohnten sprengen mußte, und sogar Freud selbst zu prometheisch klingenden Äußerungen wie der Anrufung des Acheron veranlasste“)<sup>14</sup> si limitò ad aggiungere una postilla in cui, senza nascondere un certo scetticismo e alludendo ad una presunta e poco attendibile "ingenuità" freudiana, rendeva nota la posizione di Freud al riguardo: „Es ist mir bekannt, daß Freud selbst das betreffende Vergilzitat als Motto verwandte, um ein theoretisches Hauptstück seiner Lehre von der Traumdeutung gleichnishaft zu unterstreichen. Trotzdem kann es Freud schon zur Abfassungszeit seines Buches schwerlich entgangen sein, daß der unbefangene Leser, dem ich mich in diesem Falle anschließe, mit Recht einen prometheischen Unterton zu spüren vermeinen darf.“

Del resto la critica di Freud alla traduzione di Achelis non era del tutto esatta. Achelis infatti aveva tradotto correttamente il passo virgiliano, „Wenn ich die Götter droben unbeugsam finde, so will ich, daß in Bewegung gerät / die acherontische Macht“<sup>15</sup>, mentre „i pilastri della terra“ (*Festen der Erde*) contro i quali si scaglia Freud

<sup>12</sup>„Ma io la gran sposa di Giove, che nulla, infelice/ m'indussi a lasciare intentato, volgandomi ad ogni espediente./ sono sconfitta da Enea. Se il mio nume non vale abbastanza,/ non voglio esitare ad implorare qualunque cosa esistente:/ se non posso piegare gli dei, muoverò l'Acheronte“ (*Aen.* VII, 308 - 12).

<sup>13</sup>Freud, *Briefe 1873-1939*, p. 372.

<sup>14</sup>W. Achelis, *Das Problem des Traumes. Eine philosophische Abhandlung*, Stuttgart 1928, p. 12.

Probabilmente Achelis si sarebbe sentito ancor più confortato nella propria supposizione se avesse voluto tenere conto dell'etimologia del nome proprio ‚Aletto‘.

<sup>15</sup>*Ibidem*, p.10.

nella sua lettera compaiono altrove nel saggio del filosofo, come libera parafrasi dei versi virgiliani e metafora delle conseguenze della teoria freudiana sullo sviluppo del pensiero filosofico<sup>16</sup>.

Se ci si ferma per un attimo ad analizzare il periodo che va dal 1896 (anno in cui per la prima volta Freud prende in considerazione la possibilità di utilizzare i versi dell'*Eneide* in una sua opera) al 1899 (data in cui la *Traumdeutung* viene data alle stampe), l'ipotesi formulata da Achelis e da buona parte della critica che dopo di lui si è occupata del motto<sup>17</sup> acquista credibilità nella conferma dei dati biografici.

Il 1896 infatti segna una svolta decisiva nella vita di Freud e nell'evoluzione della sua teoria. Trascorso un anno dalla pubblicazione degli *Studien über Hysterie*, la cui accoglienza negativa<sup>18</sup> soprattutto da parte degli ambienti medico-scientifici (quegli stessi dai quali Freud più si attendeva un riconoscimento ufficiale) aveva contribuito ad acuire il dissenso con Breuer, il coautore degli *Studien*, che non condivideva pienamente le sue ipotesi sull'eziologia sessuale delle nevrosi, Freud, sentendosi abbandonato dai vecchi maestri e screditato dal mondo accademico,<sup>19</sup> si rifugia in un isolamento

---

<sup>16</sup>Ibidem, p.11

<sup>17</sup>Una sintesi delle diverse posizioni critiche si trova in Schönau, *S. Freuds Prosa*, pp.66-73.

<sup>18</sup>La recezione degli *Studien über Hysterie* (e lo stesso vale per la *Traumdeutung*) rappresenta ancora oggi un problema dibattuto dalla critica freudiana. Gli studi ,classici' sulla vita e l'opera di Freud, come ad esempio la biografia di Ernst Jones (*Vita e opere di Freud*) o quella di Max Schur (*Sigmund Freud. Leben und Sterben*, trad. ted. Frankfurt a. M. 1973) sono concordi nel sostenere che le teorie sulle psiconevrosi sviluppate da Freud e Breuer andarono incontro ad una generale disapprovazione da parte della critica medica. Studi più recenti al contrario (si veda in particolare Ellenberger, *Die Geschichte des Unbewußten*, pp.610-615) hanno sfatato il mito dell'isolamento di Freud negli anni che vanno dalla pubblicazione degli *Studien* sino ai primi incontri della cosiddetta *Mittwoch-Gesellschaft* intorno al 1902-1903. Sempre secondo Ellenberger, gli *Studi sull'isteria* ebbero ampia e positiva risonanza, anche tra il pubblico specializzato. Se ho deciso di attenermi alla versione tradizionale dei fatti è perchè essa corrisponde al punto di vista più volte sostenuto da Freud nei suoi scritti e nella corrispondenza. Ciò non significa beninteso che le affermazioni di Freud debbano corrispondere alla realtà dei fatti, ma semplicemente che lo stato d'animo di Freud, al momento della ,scelta virgiliana' era quello di chi realmente si sentiva isolato e misconosciuto dai colleghi e dal pubblico.

<sup>19</sup>Una relazione sull'eziologia dell'isteria (cfr. Freud 1896, „Zur Ätiologie der Hysterie“, *G. W. I*, p.423-459) tenuta da Freud nell'aprile 1896 presso il *Verein für Psychiatrie und Neurologie* suscitò scandalo o quantomeno incredulità e derisione e provocò la rottura di Freud con quella associazione. Così Freud commenta quell'avvenimento in una lettera a Fließ del 26 aprile 1896: "Ein Vortrag über Ätiologie der Hysterie im Psychiatrischen Verein fand bei den Eseln eine eisige Aufnahme und von Krafft-Ebing die seltsame Beurteilung: Es klingt wie ein wissenschaftliches Märchen. Und dies nachdem man ihnen die Lösung eines mehrtausendjährigen Problems, ein caput Nili aufgezeigt hat! Sie können mich alle gern haben, euphemistisch ausgedrückt" (Freud, „*Briefe an W: Fließ 1887-1904*“, p.193). In questa relazione è esposta la prima teoria eziologica dell'isteria che Freud ritratterà appena un anno dopo. Si tratta della ben nota „teoria della seduzione“ (*Verführungstheorie*) che attribuisce l'origine dell'isteria ad un trauma sessuale subito dal paziente nell'infanzia da parte di un adulto o da un membro della famiglia e più spesso dal padre. La teoria della seduzione postulava la veridicità del racconto dei pazienti isterici, la cui analisi riportava puntualmente alla luce il ricordo rimosso dell'abuso sessuale. Solo un anno più tardi, in una famosa lettera a Fließ del 27 settembre 1897, Freud dichiarò di non credere più alla realtà della seduzione da parte del genitore e che il racconto del paziente era dovuto ad una proiezione della fantasia che, negando il desiderio incestuoso provato nell'infanzia nei confronti del genitore di sesso opposto, attribuiva a quest'ultimo il compimento reale di un atto che il paziente stesso, da bambino, avrebbe voluto vedersi concretizzato e che in seguito aveva rimosso. La rinuncia alla teoria della seduzione rappresentava quindi il primo passo per la formulazione del complesso di Edipo che è il cardine fondamentale di tutta la teoria

intellettuale che avrà fine solo alcuni anni dopo la comparsa della *Traumdeutung* („<ich> lebe in solcher Isolierung, als ob ich die größten Wahrheiten gefunden hätte“).<sup>20</sup> L'unico interlocutore rimane ormai il collega e amico berlinese Fließ, al quale Freud, con una frequenza epistolare pressoché quotidiana, sottopone a giudizio le proprie teorie sull'isteria e le nevrosi da difesa e le prime ipotesi intorno alla natura e al significato del sogno.

Fallito il tentativo di costruire un modello degli accadimenti psichici basato su rapporti quantitativi,<sup>21</sup> l'attenzione di Freud è ora esclusivamente rivolta agli aspetti psicologici e ,filosofici' dell'attività emotiva.<sup>22</sup> La rinuncia alla ricerca di un fondamento

freudiana dell'inconscio e della sessualità infantile. Secondo il curatore della corrispondenza Freud-Fließ (vedi J. M. Masson, „*Was hat man Dir, Du armes Kind getan?*“. *Freuds Unterdrückung der Verführungstheorie*, trad. ted. Reinbeck bei Hamburg 1984) le lettere che Freud scrisse a Fließ in quel periodo lascerebbero intuire che Freud fu indotto a non prestare più credibilità alle parole dei suoi pazienti dal desiderio (inconscio) di scagionare il proprio padre da una simile accusa e dal timore delle implicazioni sociali (la dissacrazione dell'istituzione familiare) che una tale interpretazione avrebbe comportato. Se l'interpretazione di Masson è corretta (la sua argomentazione è ben documentata, ma il tono polemico e l'andamento da *pamphlet* scandalistico contribuiscono a renderla poco convincente. Del resto anche qualora si volesse rinunciare al complesso di Edipo, ciò non implicherebbe necessariamente la negazione dell'inconscio come entità psichica e non contaminerebbe il valore teorico della psicoanalisi come scienza interpretativa, ma semmai la sua efficacia terapeutica) è facile comprendere per quali ragioni egli sia stato allontanato dalla direzione del *Freud-Archiv* londinese ed escluso dall'Associazione Psicoanalitica Internazionale. Il saggio di Masson, dopo il primo, breve scalpore suscitato dalla sua pubblicazione, è caduto presto nell'ombra e non ha risvegliato tra i teorici della psicoanalisi e gli studiosi di Freud il dibattito che forse - nonostante i limiti della sua analisi - avrebbe meritato. Più benevoli nei confronti di Masson sono gli psicoanalisti di indirizzo ferencziano. Proprio infatti il problema della validità terapeutica dell'analisi e non in ultimo il dissenso riguardo alla teoria della seduzione sono stati la causa dei problemi sorti tra Freud e Ferenczi durante gli ultimi anni di vita di quest'ultimo (si veda qui S. Ferenczi, *Ohne Sympathie keine Heilung. Das klinische Tagebuch von 1932*, Frankfurt a. M. 1988). In particolare, sul ritorno di Ferenczi alla teoria della seduzione, si veda il suo saggio „Sprachverwirrung zwischen den Erwachsenen und dem Kind“ (1933), in S. Ferenczi, *Schriften zur Psychoanalyse*, Auswahl in zwei Bänden herausgegeben von Michael Balint, Bd. II, Frankfurt a. M. 1982, pp.303-313. Un interessante confronto tra Freud e Ferenczi situato nel contesto di una revisione dei concetti freudiani di „realtà“ e „fantasia“ si trova in N. Rand & M. Torak, *Questions à Freud. Du devenir de la psychanalyse*, Paris 1995, in particolare cap. III.

<sup>20</sup>Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.188.

<sup>21</sup>Si tratta del noto "Entwurf einer Psychologie", redatto da Freud nel 1895 e pubblicato per la prima volta in appendice alla prima edizione (non integrale) della corrispondenza Freud-Fließ (cfr. Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse, Briefe an Wilhelm Fließ, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902*, hrsg. von M. Bonaparte, A. Freud u. E. Kris, London 1950; korrig. Nachdruck Frankfurt a. M. 1975, pp.297-384, ora anche in *G. W., Nachtragsband*, pp.387-477). Lo scritto, di difficile e complessa lettura, propone un'analisi dell'apparato psichico e del meccanismo delle nevrosi basata sull'equivalenza di quantità biologiche (i neuroni) e energie psichiche. In seguito (cfr. Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.283 ss.) esso verrà respinto da Freud; "reminiscenze" di quella teoria neurologica si trovano nel settimo capitolo della *Traumdeutung* (vedi Th. Köhler, *Das werk Sigmund Freuds. Von der hypnotischen Suggestionsbehandlung zur Theorie des Traumes*, Eschborn bei Frankfurt a. M. 1987, Bd.1., p.234 s.; inoltre l'apparato critico del 3° volume della *Studienausgabe*, dedicato alla psicologia dell'inconscio). Un'attenta analisi di questo scritto di Freud e delle sue conseguenze per le teorie metapsicologiche posteriori si trova in Lavagetto, *Freud, la letteratura ed altro*, pp. 73- 86; inoltre si veda il già citato saggio di C. Schmidt-Hellerau, „Die Geburt der Metapsychologie“.

<sup>22</sup>In una lettera del 1° gennaio 1896 Freud scrive a Fließ: „Ich sehe, wie Du auf dem Umwege über das Arztsein Dein erstes Ideal erreichst, den Menschen als Physiologie zu verstehen, wie ich im geheimsten die Hoffnung nähere, über dieselben Wege zu meinem Anfangsziel, der Philosophie, zu kommen. Denn das wollte ich ursprünglich, als mir noch gar nicht klar war, wozu ich auf der Welt bin“ (Freud, „*Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.165).

biologico alle proprie ipotesi (rinuncia che viene presentata come una temporanea sospensione), trascina l'indagine su un terreno rischioso e malfermo al quale è venuto a mancare il solido appoggio del positivismo scientifico e dei suoi strumenti di indagine. I suoi interessi si allontanano da quelli che avevano caratterizzato i suoi primi anni di attività ("Mir graut übrigens vor all der Psychologie, die ich in den nächsten Jahren aus Büchern holen soll")<sup>23</sup> e si orientano verso tutto ciò che appartiene alla ,preistoria' dell'umanità. La lettura della *Griechische Kulturgeschichte* di Jakob Burckhardt gli fa scoprire „inattesi paralleli“;<sup>24</sup> altrove nella corrispondenza la scoperta che grazie all'analisi del sogno è possibile scavare nel passato più remoto e riesumare frammenti di episodi e immagini della prima infanzia sepolti sotto gli strati dalla memoria è paragonata alla nuova Troia che Schliemann ha restituito in tutta la sua concretezza storica e scientifica ad una cultura scettica e incredula, strappandola al mito omerico al quale sembrava indissolubilmente legata („Es ist als hätte Schliemann wieder einmal das für sagenhaft gehaltene Troja aufgegraben!“).<sup>25</sup> Il tentativo è quello di trovare una sintesi tra fenomeni che da tempo si offrono alla sua attenzione durante le sedute con i pazienti (i sogni, le fantasie ad occhi aperti, i frammenti di sconnessi ricordi d'infanzia) e altri che dei primi sembrano essere una riproduzione ,amplificata' o storicamente codificata : il mito, le costruzioni e le produzioni letterarie, le leggende dell'antichità, i rituali religiosi, i fantasmi demoniaci del medioevo cristiano.

Cosciente di trovarsi alle soglie di una scoperta destinata a scuotere tutte le conoscenze e le convinzioni psicologiche intorno al sogno ed alla vita psichica in generale sino allora acquisite, e consapevole inoltre di prestare nuovamente il fianco alle critiche di „ciarlataneria“ che già avevano accompagnato i suoi lavori sull'isteria e di acuire ulteriormente il dissenso con le scienze accademiche, Freud decide che ad introdurre il suo viaggio nel mondo dei sogni siano le parole dell' ,infernale' Giunone,<sup>26</sup> il cui tono di ostentata ribellione e profetica vendetta ben si adattava ai suoi sentimenti. Non è difficile allora interpretare con Achelis il motto come una sorta di minaccia nei confronti dei *Superi*, degli intoccabili professori accademici; il contenuto di questa minaccia, il ricorso e l'invocazione delle potenze infernali, del regno caotico dell'inconscio, sarebbe un riferimento alle conseguenze dirompenti e inquietanti della sua opera che avrebbe

---

<sup>23</sup>Ibidem, p.299.

<sup>24</sup>Ibidem, p.374.

<sup>25</sup>Ibidem, p.430.

<sup>26</sup>Giunone, considerata dai Romani una divinità del bene, della luce e della fecondità (cfr. W. Eisenhut, s. v. „Juno“, in *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden*, hrsg. von K. Ziegler & W. Sontheimer, München 1979, Bd. 2, Sp.1563-1568), nel contesto narrativo dell'Eneide, come "argiva, punica, antiromana", è, anche per ragioni di intreccio narrativo, in stretto contatto con le divinità infernali e quasi sorella di quelle Furie, eredi delle Erinni greche, temute dai mortali perché, continuamente assetate di vendetta, non perdono occasione per sollevare guerre, distruzioni e morte (cfr. F. Della Corte, „Giunone“, p.756).

scardinato il rassicurante edificio teorico positivistico costruito da quei professori.<sup>27</sup> La *Traumdeutung* diviene dunque lo strumento, seppure ,improprio‘ (anche Giunone è stata costretta ad evocare gli inferi dopo aver sperimentato i mezzi della persuasione presso il suo consorte e sceglie ormai una soluzione ,estrema‘ della quale forse avrebbe voluto fare a meno) di una vendetta intellettuale, alimentata dalla consapevolezza nella propria grandezza e dalla fede nella propria missione scientifica. La *Traumdeutung* data alle stampe alla fine del 1899, recherà sul frontespizio, accanto ai versi di Virgilio, la data del 1900, quasi ad indicare con essa il sorgere di una nuova epoca che, dopo Freud, non potrà più ignorare, per spiegare se stessa, i fantasmi dell'Acheronte.

### 3. L'interpretazione politica e l'interpretazione psicoanalitica.

Sino qui l'interpretazione ,prometeica‘ proposta da Achelis, che appare giustificata alla luce dei riferimenti biografici e, con uno sguardo a posteriori, delle conseguenze teoriche e culturali della teoria onirica freudiana sugli sviluppi del pensiero occidentale intorno alla valutazione della vita pulsionale. Le opinioni della critica che, dopo Achelis, si è occupata del motto, ripercorrono in generale le direttive tracciate da quella prima polemica che aveva visto Freud come protagonista diretto.

A rinvigorire l'ipotesi ,prometeica‘ è chiamato in causa proprio Lassalle che nel suo scritto *Der italienische Krieg und die Aufgabe Preußens* (1859)<sup>28</sup> aveva utilizzato il motto come un ammonimento al governo prussiano contro il quale Lassalle minacciava di sollevare il popolo in armi. Per alcuni autori<sup>29</sup> il riferimento a Lassalle, al quale Freud aveva attribuito la ,paternità‘ del motto, rappresenterebbe una prova dello schieramento politico di Freud e di come il linguaggio metaforico della psicoanalisi sia costruito in analogia al modello dei conflitti sociali.<sup>30</sup> Freud avrebbe implicitamente confermato l'opinione di Achelis, proprio laddove si preoccupava di confutarla, quando cioè, con una dichiarazione quasi provocatoria che individuava in Lassalle la fonte della citazione, aveva scavalcato Virgilio e addirittura Schiller (che aveva utilizzato gli stessi versi nelle *Xenien*)<sup>31</sup>, due autori certo più familiari a Freud di quanto non lo fosse il politico Lassalle. A ragione Schorske fa notare che le conoscenze di Freud sull'antichità e

<sup>27</sup>Cfr. P. Heller, „Zur Biographie Freuds“, in *Merkur* X, 1956, p.1236.

<sup>28</sup>In: F. Lassalle, *Reden und Schriften, Neue Gesamtausgabe*, Bd.1, Ed. Bernstein (Hrsg.), Berlin 1892. L'indicazione precisa della fonte si deve a E. Simon, „Sigmund Freud the Jew“, in *Publication of the Leo Bäck Institute*, 1957, 2, pp.270-305.

<sup>29</sup>Vedi in particolare Worbs, *Nervenkunst*; Schorske, *Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de de Siècle*, trad. ted. Frankfurt a. M. 1982 e E. Fromm, *Sigmund Freuds Sendung. Persönlichkeit, geschichtlicher Standort und Wirkung*, Frankfurt a. M. - Berlin - Wien 1961.

<sup>30</sup>Cfr. Worbs, *Nervenkunst*, p. 39.

<sup>31</sup>"Acheronta movebo./ Hölle, jetzt nimm dich in acht! Es kommt ein Reisebeschreiber./ Und die Publizität deckt auch den Acheron auf." (*Xenien* 217 <*Musenalmanach*>) in: F. Schiller (s. d.), *Werke*, 2° Teil, *Gedichte*, Berlin und Stuttgart 1797.

sull'Eneide erano tali da non rendere in alcun modo necessario il ricorso alla ‚fonte‘ Lassalle.<sup>32</sup>

Dello stesso avviso sembra essere il biografo ufficiale di Freud, Ernst Jones, che, pur senza fare allusione al motto o alle sue possibili interpretazioni, affida significativamente ad un passo delle *Georgiche* la dedica al 2° volume della sua biografia rispondendo implicitamente con le parole di Virgilio all'ormai lontana invocazione dell'Acheronte:

*Felix qui potuit rerum cognoscere causas  
Atque metus omnis et inexorabile fatum  
Subiecit pedibus, strepitumque Acherontis avari!*<sup>33</sup>

Tra i critici che non dimenticano il contesto virgiliano, e ricercano a partire da esso le motivazioni alla scelta di Freud, prevalgono le interpretazioni psicoanalitiche intorno alla figura di Giunone e ad una presunta identificazione femminile di Freud con la dea olimpica in opposizione al principio paterno e patriarcale rappresentato da Giove.

Erede della ctonia Era (dea della fecondità nell'olimpico greco, protettrice del matrimonio e delle donne - il cui culto si era diffuso dal centro di Argo, considerata ugualmente patria di Giunone), la Giunone romana ha una funzione ambivalente nel contesto delle divinità olimpiche.<sup>34</sup> I suoi stretti rapporti con le divinità della terra e il suo culto di dea lunare (e non è forse superfluo ricordare come la luna nella dottrina stoico-pitagorica alla quale sembra rifarsi Virgilio fosse la sede di *psychê*, la parte passionale dell'anima) e l'affinità con le forze irrazionali e demoniache che popolano l'universo mitologico la accomunano alle potenze infernali e a quelle stesse Furie (le „vendicatrici del sangue“) dall'aspetto mostruoso che ella non disdegna di evocare allo scopo di piegare il fato ai suoi fini.<sup>35</sup>

L'identificazione di Freud con Giunone, una divinità olimpica ma in certo qual modo al contempo infernale, offre lo spunto a Damrosch per supporre un'alleanza di Freud con le forze istintuali femminili dell'inconscio (il riferimento concreto è alle danze bacchiche alle quali Amata, istigata dalla pozione di Aletto, invita le donne latine per

---

<sup>32</sup>Cfr. Schorske, *Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de de Siècle*, p. 187.

<sup>33</sup>Vergil. *Georg.* II 490-492. Jones cita nella versione inglese di Alfred Noyes: „Happy is he who can search on the causes of things, for thereby he masters all fear, and is throned above fate“ (cfr. Jones, *Vita e opere di Freud*, v. II, p.15).

<sup>34</sup>Vedi W. Eisenhut, „Juno“, in *Der Kleine Pauly*, v. 2, Sp.1568.

<sup>35</sup>Le Furie, capaci di trasformarsi nelle più orrende fiere, (Verg., *Aen.* III, 384; VI, 873 e VII, 471-475) avevano le chiome fatte di serpenti; con uno di questi, che Aletto le getta tra le vesti, ella insinua l'odio e la follia nel cuore di Amata (*Aen.* VII, 501-510).

impedire il matrimonio tra la figlia Lavinia ed Enea)<sup>36</sup> che si oppongono alla volontà imperiale maschile (il Super-Io) impersonata da Giove.<sup>37</sup>

La funzione di Giunone nella narrazione epica dell'*Eneide* inoltre è quella di opporsi alla fondazione di Roma e alla futura stirpe latina;<sup>38</sup> sua protetta è Didone, la regina di Cartagine dalla quale discende Annibale, il condottiero semitico che era stato l'eroe delle ambizioni infantili di Freud e col quale egli più volte si era identificato: come Annibale aveva riscattato Amilcare, così Freud aveva sognato di vendicare le umiliazioni subite dal padre a causa della sua appartenenza etnica.<sup>39</sup> Il motivo si ricollega al valore di sfida e di vendetta che la critica ha voluto assegnare al motto dell'*Eneide*. Molto si è discusso intorno all'antisemitismo diffuso a Vienna negli ambienti accademici verso la fine del secolo e soprattutto Freud ha sempre attribuito alla sua origine ebraica la diffidenza che avvolgeva la sua persona e le incertezze (agli occhi di Freud un esplicito rifiuto) di cui diedero prova le autorità accademiche e ministeriali allorché si trattò di conferirgli il grado di professore straordinario (che otterrà infine poco dopo la pubblicazione della *Traumdeutung*).

Ancora ad Annibale è legata la „Rom-Sehnsucht“ che accompagna Freud negli anni della *Traumdeutung* quando, nonostante i diversi viaggi compiuti in Italia in quel periodo, una sorta di resistenza irrazionale lo aveva tenuto lontano dalla „città eterna“. Basandosi su questi parallelismi la critica di Heller interpreta il motto come una presa di posizione contro Roma in favore della sfera „semita“ Didone-Cartagine-Annibale.<sup>40</sup> Ancora, lo psicologo e giudaista Bakan, analizzando i rapporti tra misticismo ebraico e teoria freudiana, che interpreta come una traduzione secolarizzata della cabala,<sup>41</sup> vede nel

<sup>36</sup>Cfr. *Aen.* VII, 540-585 e in particolare i versi 581-586.

<sup>37</sup>Cfr. Damrosch, „The Politics of the Ethics: Freud and Rome“, p.112 ss.

<sup>38</sup>Sulla figura di Giunone all'interno del contesto narrativo dell'*Eneide* vedi Della Corte, „Giunone“, pp.752-759.

<sup>39</sup>„Hannibal (...) war aber der Lieblingsheld meiner Gymnasialjahre gewesen (...) Als dann im Obergymnasium das erste Verständnis für die Konsequenzen der Abstammung aus landesfremder Rasse erwuchs und die antisemitischen Regungen unter den Kameraden mahnten, Stellung zu nehmen, da hob sich die Gestalt des semitischen Feldherrn noch höher in meinen Augen. Hannibal und Rom symbolisierten dem Jüngling den Gegensatz zwischen der Zähigkeit des Judentums und der Organisation der katholischen Kirche“ (Freud 1900, *Traumdeutung*, G. W. II/ III, p.202; sempre sull'identificazione di Freud con Annibale cfr. anche *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, pp.309, 419, 424.)

<sup>40</sup>Cfr. P. Heller, „Zur Biographie Freuds“, in *Merur*, X, 1956, p.1237.

<sup>41</sup>Vedi D. Bakan, *Freud e la tradizione mistica ebraica*, trad. it. Milano 1977 e qui in particolare pp.192-195. Il problema della ricerca di Bakan, come di tutti gli studi che non affrontano il problema dell'ebraismo nella vita e nell'opera di Freud dal punto di vista sociale e biografico, ma vogliono dimostrarne l'incidenza teorica, consiste nel fatto che non esiste una sola prova che Freud si sia mai dedicato a letture talmudiche o cabalistiche e che anzi, pur rivendicando la propria appartenenza etnico-religiosa al gruppo che di volta in volta egli chiama la „minoranza“ ebraica o il „popolo“ ebraico (per quanto ammettesse che neppure la psicoanalisi è in grado di spiegare in che cosa consista la „particolarità ebraica“), abbia sempre dichiarato di non conoscere l'ebraico (cosa di cui si doleva), poco e male la Bibbia, di non avere ricevuto un'educazione religiosa, insomma di essere oltre che un ateo profondamente convinto, completamente estraneo alla tradizione religiosa ebraica. Per quanto Freud fosse un virtuoso dissimulatore della propria biografia e delle proprie fonti non credo che nel caso della presunta origine ebraica delle sue teorie si debba dubitare delle sue dichiarazioni. La posizione più „ragionevole“ - ma tra le



motto, paragonato ad un passo del *Dybbuk* (una rappresentazione drammatica dell'atteggiamento spirituale chassidico), la conclusione di un patto satanico che la psicoanalisi stringe col Diavolo opponendosi al Super-lo rappresentato da Mosé e dal monoteismo ebraico (-cristiano). Probabilmente, come a ragione fa notare Schönau, il Diavolo che Bakan vorrebbe fare complice di Freud è un prodotto secondario della traduzione inglese di C. Day Lewis dell'*Eneide* che rende il termine „Acheronte“ con il generico (e cristiano) *hell*.<sup>42</sup>

#### 4. Due proposte interpretative: la catabasi all'Ade e l'inconscio come oltretomba mitico.

Le prospettive critiche alle quali ho accennato, che pur nella ‚fantasiosità‘ dell'interpretazione cercano tutte o quasi una giustificazione a partire dal contesto virgiliano rendono conto di come una figura letteraria quale è il motto si presti ad essere manipolata da punti di vista spesso diametralmente opposti.

Un motto, a differenza della citazione o anche del semplice riferimento letterario che si legittimano solo in funzione di una coerenza con l'insieme dell'opera da cui sono tratti, implica di per sé un uso decontestualizzato, acquista cioè una funzione originale in dipendenza non solo e non tanto del contesto d'origine, bensì del nuovo contesto. Il suo compito è quello di fornire una chiave interpretativa al testo, illuminare il contenuto dell'opera da un'angolazione particolare e cogliere nel segno il nucleo teorico o emotivo del problema, assumendo quindi una funzione di ‚anticipazione‘ e di ‚guida‘. Contemporaneamente, in un rapporto di reciprocità dialettica, la nuova collocazione permette di stabilire un itinerario che muovendo dal testo sottomesso alla sua egida - e non in ultimo dalla sua ricezione - modifica i tratti del motto e permette di ‚ripensarlo‘ diversamente, anche all'interno del suo contesto d'origine, in base all'uso o agli usi che esso di volta in volta consente.

Se ci allontaniamo dalla prospettiva psicoanalitica alla ricerca, *anche* nel motto virgiliano, di una presenza ispiratrice da parte dell'antichità classica nella costruzione della teoria freudiana, presenza che si vivifica non in conseguenza di una ricerca storica e filologica sui testi, bensì nel suo essere modello di confronto o „specchio a più facce“ (Worbs) della realtà psichica contemporanea, due sono gli aspetti ai quali la critica mi sembra non abbia rivolto sufficiente attenzione<sup>43</sup> e che a seguito vorrei prendere in

---

meno accettate - sul problema del rapporto tra Freud e l'ebraismo credo sia quella di P. Gay che considera l'origine ebraica di Freud una componente fondamentale per la sua personalità, ma non necessaria per la formulazione della teoria psicoanalitica. Irrinunciabile sarebbe invece secondo Gay l'ateismo di Freud. In altre parole, solo un ateo avrebbe potuto fondare la psicoanalisi, ma non necessariamente un ebreo (Vedi P. Gay, *Un ebreo senza Dio. Freud, l'ateismo e le origini della psicoanalisi*, trad. it. Bologna 1989).

<sup>42</sup>Verg., *The Aeneid*. Transl. by C. Day Lewis, London 1952, p.151 (il riferimento è in Schönau, *S. Freuds Prosa*, p.71.)

<sup>43</sup>In quasi ogni saggio critico da me considerato non manca il riferimento all'Acheronte. In generale esso è interpretato come *topos* letterario e psicoanalitico e sta vagamente ad indicare le forze irrazionali inconse,

considerazione. Il primo invita alla considerazione di una analogia tra la ricerca introspettiva dell'autoanalisi freudiana e la catabasi dell'eroe epico. Il secondo - premessa e conseguenza del primo - sceglie una lettura ‚ingenua‘ (che presuppone cioè che Freud „abbia voluto veramente dire quello che ha detto“)<sup>44</sup> delle parole di Freud intorno al significato del motto e avanza l'ipotesi che il mondo mitologico degli Inferi descritto da Virgilio, e prima di lui da Omero, abbia suggerito il modello della costruzione metapsicologica dell'inconscio freudiano.

Non è mia intenzione approfondire qui la visione dell'oltretomba tramandata dai poemi epici o interpretare la simbologia e i significati della catabasi di Enea o dell'incontro di Ulisse con il regno dei morti. Il paragone certo non ha la pretesa di soddisfare una concordanza letterale, ma acquista un valore che va al di là della semplice metafora evocativa nella misura in cui supponiamo che Freud, attento conoscitore dell'*Eneide* e soprattutto appassionato lettore dell'*Odissea*, si sia effettivamente riconosciuto in quella immagine che riproduce il paradigma dell'autoanalisi attraverso un itinerario conoscitivo dal duplice aspetto: la conoscenza di sé e a partire da questa la conoscenza di leggi scientifiche generali di interpretazione della psiche.

Nelle pagine precedenti accennavo al 1896 come ad un anno determinante nella vita e nell'opera di Freud. La morte del padre, sopraggiunta in ottobre, e gli studi intorno all'eziologia dell'isteria che nella formulazione ‚preedipica‘ di questo periodo attribuiscono proprio alla figura paterna la responsabilità dell'insorgere della nevrosi provocata secondo Freud dal trauma *reale* della seduzione subita nell'infanzia da parte di un adulto o più spesso da un genitore<sup>45</sup> („Leider ist mein eigener Vater einer von den

---

oppure ancora la ricerca è volta ad interpretare da un punto di vista psicoanalitico le motivazioni inconscie che hanno indotto Freud a servirsi di quella metafora. I risultati sono spesso contraddittori. Ad una presunta identificazione con Giunone - persecutrice del genio romano - Damrosch („The Politics of the Ethics: Freud and Rome“) affianca l'altra con Enea - conquistatore e fondatore di Roma - per dimostrare infine una presa di posizione di Freud a favore della classicità pagana in contrapposizione alla tradizione giudaico-cristiana. Un'interpretazione del motto in parte analoga a quella che presento nelle pagine seguenti è accennata da Anzieu (*L'autoanalisi de Freud et la découverte de la psychanalyse*), che tuttavia soprattutto interpreta (freudianamente) il motto in relazione al complesso rapporto di Freud con Roma e sottolinea l'identificazione di Freud con il personaggio e con il destino di Enea, che con „mirabile coraggio“ affronta i mostri infernali pur di portare a termine la propria missione. Per quanto riguarda invece la mia seconda ipotesi, non mi risulta che la critica l'abbia sino ad ora considerata.

<sup>44</sup>Cfr. M. Lavagetto, *Freud, la letteratura ed altro*, Torino 1985, p.41.

<sup>45</sup>Sul problema della seduzione infantile e del conflitto di Freud nei confronti del padre, si veda in particolare il già citato saggio di J. M. Masson, „Was hat man Dir, Du armes Kind, getan?“ (vedi nota 19 in questo capitolo) e inoltre M. Krüll, *Freud und sein Vater. Die Entstehung der Psychoanalyse und Freuds ungelöste Vaterbindung*, München 1979. La ricerca di Krüll presenta un resoconto dettagliato di tutta la letteratura critica che si è occupata di ricostruire, in base agli scarsissimi dati storici accertati di cui si dispone, la biografia del padre di Freud, Jacob, e in generale le origini della famiglia. Per quanto riguarda invece le (freudiane) speculazioni dell'autrice sul conflitto padre-figlio, queste sono a tal punto bizzarre che vale la pena segnalarle. Secondo Krüll, Jacob Freud soffriva di sensi di colpa per aver abbandonato la tradizione ebraica e inoltre - è la supposizione di Krüll - per essersi dedicato spesso alla masturbazione durante i viaggi che lo costringevano ad abbandonare spesso la Galizia e lo tenevano distante dalla moglie; il senso di colpa provocato dal distacco dalla tradizione ebraica e dai „vizi“ di Jacob si sarebbe trasferito (non si sa bene per quale via) poi sul giovane Freud. -Sul rapporto di Freud con

Perversen gewesen und hat die Hysterie meines Bruders <...> und einer jüngeren Schwester verschuldet“)<sup>46</sup> provocano in Freud una crisi profonda ("Auf irgendeinem der dunklen Wege hinter dem offiziellen Bewußtsein hat mich der Tod des Alten sehr ergriffen <...>").<sup>47</sup>

Per superare gli ostacoli che questo travaglio interiore sembra opporre al proseguimento dei suoi studi e alla penetrazione del problema delle nevrosi da difesa, Freud intraprende un attento e tormentato lavoro di autoanalisi che culminerà con la rinuncia alla teoria della seduzione e la scoperta del complesso di Edipo, vale a dire con la scoperta del meccanismo di proiezione inconscia, che scagiona i genitori dalla colpa reale, ma postulando la ‚colpa innocente‘ del desiderio incestuoso del bambino come possibile causa della nevrosi, istituisce per la vita psichica inconscia l’equivalenza o meglio la reciproca sostituibilità dei concetti di ‚realità‘ e ‚fantasia‘.

Contemporaneamente all’autoanalisi inizia ad interrogare le fonti della letteratura e dell’antichità. Romanzieri e poeti gli forniscono, come gli archeologi, documenti sulla storia e sull’immaginario dell’uomo che completano la produzione, troppo particolare, dei suoi malati. La via è ancora incerta, ma „i paralleli si affollano“ e Freud è tentato di restituire credibilità scientifica a questi documenti e ad interpretarli come si fa con un sintomo o un sogno. Ugualmente egli si „inizia“ (Anzieu) ad un dominio che gli è nuovo: l’antropologia, il folklore, la stregoneria. Legge il *Malleus Maleficarum* ed è colpito dal parallelismo tra la sua teoria dell’isteria e quella medievale della possessione demoniaca („Ich träume also von einer urältesten Teufelsreligion, deren Ritus sich in geheimen fortsetzt, und begreife die strenge Therapie der Hexenrichter - Die Beziehungen wimmeln,“).<sup>48</sup>A questo stesso periodo risalgono i primi acquisti di oggetti antichi e reperti archeologici che nel giro di pochi anni arriveranno a colmare tutti gli scaffali del suo studio. Lo scrittoio di Freud (come mostrano le fotografie scattate nel suo studio poco prima che egli fosse costretto ad abbandonare il domicilio viennese per sfuggire alle persecuzioni naziste)<sup>49</sup> era letteralmente circondato di statuette raffiguranti figure mitologiche di cui spesso egli si serviva per illustrare ad un paziente un aspetto dell’analisi o della ricostruzione di un ricordo rimosso.<sup>50</sup> Freud vive in un isolamento quasi totale, lontano dagli sguardi della scienza, ma sotto gli occhi ‚vigili‘ di (ambivalenti) divinità antiche („Es gibt noch alte Götter, denn ich habe unlängst einige bekommen,

---

l’ebraismo mediato dal conflitto nei confronti del padre si veda inoltre Yerushalmi, *Freuds Moses*, qui in particolare pp.94-112.

<sup>46</sup>Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.212.

<sup>47</sup>Ibidem, p.245.

<sup>48</sup>Ibidem, p.240.

<sup>49</sup>Cfr. Sigmund Freud-Gesellschaft (Hrsg.), *Sigmund Freud - Haus. Katalog*, Wien 1975 .

<sup>50</sup>Vedi H. & C. Weiss, „Eine Welt wie im Traum. Sigmund Freud als Sammler antiker Gegenstände“, pp. 211-13.

darunter einen Janus aus Stein, der mit seinen zwei Gesichtern mich sehr überlegen anschaut“).<sup>51</sup>

Alla ricerca di una spiegazione a tutto ciò che è negato, deriso o tacciato di „psichiatria da vecchie comari“ (*Altweiberpsychiatrie*),<sup>52</sup> la psicoanalisi si muove sin dai suoi inizi su un terreno insidioso, perché insidioso e sfuggente è l'oggetto della sua ricerca (la parola doppia dell'isteria e del sogno, i fantasmi infernali dell'inconscio che popolano l'Acheronte) e il suo metodo di indagine (la parola suggestiva e metaforica, il procedimento ‚archeologico‘ che ricostruisce a ritroso il testo delle rappresentazioni individuali e collettive), si sottopone al rischio di vedersi negato ogni statuto scientifico, di perdere ogni legame di ‚parentela‘ con la medicina, e ben presto si trova costretta a rinunciare a una serie di alleati di prestigio (le cosiddette scienze esatte) accanto ai quali avrebbe voluto schierarsi. Il metodo di indagine progressivamente si distacca dai procedimenti rigidamente induttivi dell'osservazione clinica e della ricerca di laboratorio e si avvia sempre più lungo un percorso situato ai margini tra la scienza e la costruzione mitologica, simile al viaggio che l'eroe epico è costretto ad affrontare nelle profondità degli abissi infernali per impadronirsi di quelle conoscenze che sole possono provenirgli dalle anime veggenti dei defunti, testimoni del suo passato mitico e personale.

Nella concezione antica la catabasi, di cui quella di Ulisse e quella di Enea sono tra le più note rappresentazioni poetiche, rappresentano il viaggio di un essere divino, sacro o eroico nel regno dei morti allo scopo di ottenere informazioni determinanti sul comportamento da tenere in futuro, o l'iniziazione ai misteri del fato (Norden) o ancora la rivelazione di verità cosmiche o ctonie.<sup>53</sup> Poiché il viaggio attraverso le viscere della terra è irto di pericoli e generalmente è accompagnato da prove e riti sacrificali (si pensi al ramo d'oro di Enea o al sacrificio delle greggi compiuto da Ulisse)<sup>54</sup> spesso l'eroe ha al proprio fianco una ‚guida‘ familiare al mondo dell'Ade (la Sibilla per Enea e lo stesso Virgilio per Dante) che oltre ad indicargli il cammino lo protegge da eventuali pericoli e lo erudisce intorno ai misteri dell'oltretomba (alla Sibilla ad esempio spetta il compito di descrivere il Tartaro, al quale Enea non può accedere).

Mentre per le anime dei defunti il viaggio all'Ade ha tutte le caratteristiche di un avvenimento irreversibile, l'eroe designato dal fato può risalire alla luce dalle tenebre degli inferi e testimoniare nel racconto (la narrazione della *Nekyia* omerica ad esempio si svolge alla corte di Nausicaa) dei misteri dell'oltretomba ai quali è stato iniziato. La

<sup>51</sup>Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.397.

<sup>52</sup>„Unlängst habe ich die erste Reaktion auf meine Einmischung in die Psychiatrie vernommen. <Grauen, schauerlich, Altweiberpsychiatrie>“ (ibidem, p.213).

<sup>53</sup>Vedi E. P. Norden, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Darmstadt 1970 (5° ed.). Inoltre K. Kerény, *Die Mythologie der Griechen*, 2 Bde., München 1966; qui in particolare il paragrafo „Unterweltsgeschichten“, I, pp.193-198.

<sup>54</sup>*Od.*, X 504-540.

discesa agli inferi è dunque un privilegio concesso a pochi eroi la cui missione terrena coinvolge o può coinvolgere il destino di una intera stirpe. A Enea che pregava la Sibilla di concedergli di parlare al padre Anchise e ricordava che già Orfeo era disceso agli inferi per richiamare l'ombra di Euridice e Polluce aveva più volte ottenuto di riscattare la morte del fratello, la profetessa risponde che discendere agli Inferi non è cosa ardua: la vera impresa è risalirne e solo pochi mortali, per il loro coraggio o perchè designati da Giove, lo poterono („*Sate sanguine divom,/ Tros Anchisiade, facilis discensus Averno:/ Noctes atque dies patet atri ianua Ditis;/ Sed revocare gradum superasque evadere ad auras,/ Hoc opus, hic labor est. Pauci, quos aequos amavit/ Juppiter aut ardens evexit ad aethera virtus,/ Di geniti potuere*“).<sup>55</sup>

La metafora del viaggio<sup>56</sup> che, passando per la ‚selva oscura‘ dei critici e degli studiosi contemporanei, ciechi di fronte alla verità e alla interpretabilità del sogno (che pure non era sfuggita all'antichità e a quegli interpreti di sogni dei quali Freud si riconosce un discendente diretto), giunge alla conoscenza ‚profonda‘ della natura del sogno è l'espedito di cui si serve Freud per illustrare in una lettera a Fließ l'architettura della sua opera: "Nun ist das Ganze so auf eine Spaziergangsphantasie angelegt. Anfangs der dunkle Wald der Autoren (die die Bäume nicht sehen), aussichtslos, irrwegereich. Dann ein verdeckter Holweg, durch den ich den Leser führe - mein Traummuster mit seinen Sonderbarkeiten, Details, Indiskretionen, schlechten Witzen -, und dann plötzlich die Höhe und die Aussicht und die Anfrage: Bitte, wo wünschen Sie jetzt zu gehen?...".<sup>57</sup>

Procedimento espositivo e procedimento conoscitivo coincidono, o meglio sono l'uno il negativo dell'altro. Così come l'analisi ripercorre a ritroso l'itinerario della nevrosi e del sogno cercandone le tracce nella ‚selva oscura‘ del proprio passato, allo stesso modo la *Traumdeutung*, frutto dell'esperienza (ora resa nota al pubblico) dell'autoanalisi, è il risultato della discesa all'Erebo e inizia con il racconto del suo ritorno. Protagonista prima di un viaggio quasi solitario, seguito a stento da Fließ, che non riesce a sottrarlo alle insidie dei fantasmi inconsci, Freud diventa ora la ‚guida sicura‘ del lettore, al quale domanda, giunto allo stesso bivio che separa il Tartaro dai Campi Elisi, quale via voglia imboccare.

Quasi con le stesse parole, che alludono ad un viaggio per una via oscura, Freud rivela a Fließ in una lettera del giugno 1897 i sentimenti che lo animano al momento di

---

<sup>55</sup> „O nato dal sangue di dèi,/ teucro figlio di Anchise, facile la discesa all'Averno:/ notte e giorno la porta del nero Dite sta aperta;/ ma riportare su il passo, uscire all'aria di sopra,/ questo è l'impegno, è qui la fatica. Pochi, che Giove/ benigno dilesse, o ardente il valore fece salire alle stelle,/ figli di dèi lo poterono.“ (*Aen.* VI, 125-131, trad. R. Calzecchi Onesti).

<sup>56</sup> Sulle metafore del viaggio nell'opera di Freud si veda in particolare il saggio di L. Shengold, „The Metapher of the Journey in <The Interpretation of Dreams>“, in M. Kanzer & J. Glenn (eds.) *Freud and His Self-Analysis*, New York - Jarson Aronson - London 1979, pp.51-65.

<sup>57</sup> Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.400.

iniziare l'autoanalisi: „Ich habe übrigens irgendetwas Neurotisches durchgemacht, komische Zustände, die dem Bewußtsein nicht faßbar sind. Dämmergedanken, Schleierzweifel, kaum hie und da ein Lichtstrahl“. E appena pochi giorni più tardi: „Was in mir vorgegangen ist, weiß ich noch immer nicht: irgendetwas *aus den tiefsten Tiefen* meiner eigenen Neurose hat sich einem Fortschritt im Verständniss der Neurosen entgegengestellt, und Du warst irgendwie mit hineingezogen.“<sup>58</sup>

Da questo viaggio ‚acherontico‘ negli abissi del proprio inconscio alla scoperta, non di vaticinii futuri, bensì della ricostruzione - attraverso l'analisi dei propri sogni - di un passato remoto, individuale dapprima e collettivo poi (nella prospettiva filogenetica), Freud ritornerà ‚alla luce‘ portando con sé il patrimonio dell'interpretazione del sogno, così come Enea ritorna tra i vivi passando per la porta del Sonno, collocata ai limiti tra il mondo reale e quello degli Inferi.

Il VI libro dell' *Eneide*, così come la *Nekya* omerica, appartengono ad una antica tradizione sapienziale che risale sino all'epopea di Gilgamesh: sia Ulisse sia Enea si ripropongono l'acquisizione di conoscenza dal contatto con l'oltretomba.<sup>59</sup> Analogamente la *Traumdeutung* rappresenta il risultato, e la testimonianza ‚scientificamente‘ oggettivizzata, dell'autoanalisi, della ricerca introspettiva negli strati più profondi della psiche (*aus den tiefsten Tiefen*) che ha per scopo la conoscenza del passato individuale e l'appropriazione degli strumenti conoscitivi che permettono il dominio, da parte dell'‘Io, delle forze irrazionali che regolano la vita pulsionale.

Rinnovando radicalmente l'antica tradizione dell'introspezione, che va dall'imperativo socratico del *gnôthi seauton* alle dottrine gnostiche del riconoscimento di sé, l'autoanalisi si iscrive in un movimento filosofico di ricerca della verità e dell'autoconsapevolezza personale; l'essenza della nevrosi (che Freud sperimenta dapprima su se stesso) si riassume nella presenza di una verità misconosciuta, l'analisi al contrario è la ‚verità ritrovata‘,<sup>60</sup> instaurata attraverso la ricostruzione del passato personale.

Ora, la ‚colpa‘ di Edipo,<sup>61</sup> il primo dei personaggi mitologici che Freud incontra e riconosce come *alter ego* nella sua autoanalisi, nella sua ‚discesa‘ all'inconscio, dipende dalla sua cecità di fronte alla verità pronunciata dall'oracolo. I delitti che egli commette derivano dal suo non-conoscere e non voler conoscere il proprio passato. Quando Tiresia - perchè incapace a dire altro che il vero - aveva suo malgrado dovuto rivelargli di essere lui stesso l'assassino che cercava, la causa delle calamità che si erano abbattute sulla città

<sup>58</sup>Ibidem, p.271 s. (corsivo mio).

<sup>59</sup>Cfr. A. Setaioli, „Inferi“, in *Enciclopedia virgaliana*, II, p.956.

<sup>60</sup>Cfr. Anzieu, *L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*, I, p.8.

<sup>61</sup>Su Edipo come ‚agente attivo‘ del proprio destino che ad una passiva inconsapevolezza sceglie la via della verità e ne paga il prezzo si veda qui in particolare il saggio di B. Knox, „Die Freiheit des Oedipus“, in R. Schlesier (Hrsg), *Faszination des Mythos*, pp.125-143.

e gli aveva ingiunto di non nascondersi alla verità della sua origine, Edipo, indignato e offeso nella sua dignità regale lo aveva accusato di essere un ciarlatano, „cieco nella sua arte“.<sup>62</sup> E Tiresia a lui: „Tu che offendi la mia cecità, se anche hai occhi non vedi a che punto è grave la tua sciagura, né dove vivi, né con chi dimori. Sai tu chi sei? <di dove vieni?> (...) Tu che hai la vista brancoli nelle tenebre.“<sup>63</sup> Ciò che per Edipo è ‚tempo‘, passato storico reale, al quale egli vuole sfuggire rifiutandosi di conoscerlo, diviene ‚luogo‘ nella prospettiva dell’inconscio freudiano, zona d’ombra dell’io, località psichica accessibile alla coscienza solo grazie al (doloroso) processo dell’(auto)analisi. La cecità che Edipo si infligge nel momento in cui è costretto a prendere atto della verità è una punizione che da una parte traduce in forma analogica la causa delle sue colpe<sup>64</sup> e dall'altra gli consente di rivolgere lo sguardo all'interno di sé e guadagnarsi, pur nell'esilio, la *Erlösung* finale. Alla cecità di Edipo fa riscontro quella dell'indovino Tiresia, che ‚vede‘ oltre i confini del mondo sensibile proprio perché da essi ha allontanato lo sguardo.<sup>65</sup>

##### 5. Catabasi e mondo onirico.

La struttura della narrazione della discesa agli inferi di Enea, che ha inizio con i riti sacrificali notturni, prosegue con il viaggio vero e proprio ai primi bagliori dell'alba (*sub limina solis*) e si conclude a giorno fatto con il passaggio per la porta del Sonno, presenta diversi elementi che sembrano legare la catabasi al tema della consultazione di un oracolo dei morti - probabilmente lo stesso oracolo che sin dai tempi più antichi gli Italici e i Romani collocavano presso il lago Averno - attraverso il sogno incubatorio.<sup>66</sup> Dopo aver dato sepoltura al compagno Miseno, Enea, accompagnato dal volo di due colombe inviate da Venere, raggiunge le gole di Averno dove coglie il ramo d'oro sacro all'infernale Giunone (*Iunoni infernae dictus sacer*)<sup>67</sup> che Proserpina vuole le sia offerto

---

<sup>62</sup>*Edipo re*, 380-403.

<sup>63</sup>*Ibidem*, 410-415.

<sup>64</sup>Non voglio alludere qui all'interpretazione psicoanalitica (postulata da Ferenczi e fatta propria da Freud) che vede negli occhi un sostituto dei genitali e conseguentemente considera l'accecamento di Edipo come un sostituto della castrazione, cioè della punizione ‚coerente‘ alla colpa incestuosa (vedi Freud 1919, „Das Unheimliche“, *G. W.* XII, p.243).

<sup>65</sup>Cfr. Bettelheim, *Freud und die Seele des Menschen*, p.35.

<sup>66</sup> Cfr. Setaioli, „Inferi“, p.956. Si vedano inoltre i riti descritti in *Aen.* VII, 81 - 106, nei quali Latino consulta l'oracolo del padre Fauno, presso la fonte Albunea, dove tutte le genti d'Italia si recano per chiedere i responsi delle anime dei morti. Dopo essersi adagiato sul vello di un agnello sacrificato, Latino, nel sonno, ode la voce dell'oracolo proveniente dal fondo dell'Averno che annuncia le nozze della figlia Lavinia con l'eroe straniero, destinato ad innalzare in eterna gloria il nome del popolo latino. Per quanto riguarda in generale il ruolo e l'importanza attribuita agli oracoli dei morti nell'antichità si veda inoltre H. Bouché-Leclerc, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 3 v. Paris 1879 - 82, 3, pp. 363 - 369. Per una trattazione generale sul motivo onirico nell'Eneide si veda H. R. Steiner, *Der Traum in der Aeneis*, Bern 1952, in particolare pp.59-104.

<sup>67</sup>*Aen.* VI, 138.

in dono. Si reca poi nell'antro della Sibilla e qui, sotto la guida della profetessa, sacrifica alcuni capi di bestiame per propiziarsi le divinità degli Inferi. Il racconto si svolge durante la notte, al bagliore della luna. Poco prima che sorga il sole Enea si appresta, accompagnato dalla Sibilla, ad entrare nel vestibolo dell'Orco. Qui invoca allora gli dei delle anime defunte e le potenze infernali affinché gli svelino i segreti delle profondità della terra e gli concedano di ritornare tra i mortali per raccontare quanto ha udito e visto (*Di, quibus imperium est animarum umbraeque silentes./ Et Chaos et Phlegethon, loca nocte tacentia late./ Sit mihi fas audita loqui, sit numine vestro/ Pandere res alta terra et caligine mersas/*).<sup>68</sup>

Sonno e sogni sono un motivo conduttore di tutta la discesa di Enea. Ancora, davanti al vestibolo dell'Orco, da dove parte la via verso l'Acheronte tartareo, accanto ai mostri infernali,<sup>69</sup> simboli dei timori e degli incubi che tormentano gli esseri umani (il Pianto, i Rimorsi, la Vecchiaia, la Morte...), è collocato l'albero sotto le cui foglie sono affissi i sogni vani (*In medio ramos amnosaque braccia pandit/ Ulmus opaca ingens, quam sedem Somnia volgo/ Vana tenere ferunt foliisque sub omnibus haerent*)<sup>70</sup>. Contro i mostri infernali Enea brandisce la propria spada, ma la Sibilla lo ammonisce che si tratta solo di „tenui vite senza corpo, vaganti in vuota parvenza di forma“, fantasmi (*umbras*) che invano il ferro cercherebbe di trafiggere (*Et ni docta comes tenuis sine corpore vitas/ Admoneat volitare cava sub imagine formae/ Inruat et frustra ferro diverberet umbras*).<sup>71</sup> Quando il nocchiero Palinuro, che avanza sulle onde di Stige riconosce in Enea un uomo vivo, lo esorta minaccioso ad allontanarsi dal regno dei morti, luogo delle Ombre, del Sonno e della „soporifera Notte“, interdetto ai mortali (*Umbrarum hic locus est, Somni Noctisque Soporae,/ Corpora viva nefas stygia vectare carina;*).<sup>72</sup> La catabasi di Enea si conclude infine attraverso il passaggio dalla porta di avorio del Sonno, dalla quale escono i sogni vani (*falsa insomnia*). E' Anchise, che prima di congedarsi dal figlio, gli descrive il passaggio che lo riconurrà alla flotta dei compagni: *Sunt geminae Somni portae, quarum altera fertur/ cornea, qua veris facilis datur exitus umbris;/ altera candenti perfecta nitens elephanto,/ sed falsa ad caelum mittunt insomnia manes.*<sup>73</sup>

---

<sup>68</sup>*Aen.* VI, 264-267.

<sup>69</sup>*Aen.* VI, 425-426. Setaioli („Inferi“) nota come i mostri infernali siano da mettere a confronto con la dottrina lucreziana dei sogni. Nel *De rerum natura* (in quella parte dedicata ai sogni in cui Lucrezio si ripromette di dimostrare ancora una volta, epicureamente, che i sensi non sono mai ingannevoli, mentre è il giudizio <*opinatus*> ad essere fonte di errore: IV, 451-466) i mostri compaiono, quasi si trattasse di figure reali, in quei sogni dai quali ci si ridesta atterriti per poi scoprire che si tratta solo di ombre e visioni.

<sup>70</sup>„Nel mezzo, braccia vetuste, apre i suoi rami/ un olmo ombroso, grande sede che i Sogni vani/ tengono in folla, raccontano, sotto ogni foglia s'aggrappano.“ (*Aen.* VI, 282-284, trad. R. Calzecchi Onesti).

<sup>71</sup>*Aen.* VI, 292-294.

<sup>72</sup>*Aen.* VI, 390-391, trad. it. R. Calzecchi Onesti.

<sup>73</sup>*Aen.* VI, 893-896 („Sono due le porte del Sonno, delle quali l'una/ si dice di corno, di dove le vere ombre hanno facile uscita;/ Splendente l'altra e di bianchissimo avorio/, ma i Mani ne mandano al cielo ingannevoli sogni.“).



L'immagine deriva da Omero, o meglio è la traduzione pressochè letterale delle parole di Penelope nel libro XIX che descrive l'incontro di Odisseo con la vecchia nutrice Euriclea e il colloquio con Penelope che ignora la sua identità. Penelope racconta tra le lacrime la tormentosa attesa del suo sposo e i trucchi ai quali è costretta a ricorrere per sfuggire alle insidie dei pretendenti e chiede infine all'ospite straniero di interpretare un sogno allegorico in cui un'aquila aveva ucciso le oche nel suo cortile e le aveva annunciato il ritorno di Odisseo. All'ospite che, consolandola, le ingiunge di credere al presagio veritiero del sogno, Penelope risponde che i sogni sono vani e non tutti si avverano: quelli ingannevoli che confondono la mente passano per la porta d'avorio, quelli che annunciano verità future passano per la porta di corno. Non da questa, teme Penelope, le è giunto il suo sogno.<sup>74</sup>

Disceso all'Erebo per interrogare l'anima defunta del padre Anchise intorno ai destini futuri della stirpe troiana, per tre volte l'eroe virgiliano tenta di abbracciare l'ombra del padre che sfugge alla stretta, *par levibus ventis volucrique simillima somno*.<sup>75</sup> Nella *Unterwelt* del sogno e del proprio inconscio Freud porta a compimento „ein Stück meiner Selbstanalyse, als meine Reaktion auf den Tod meines Vaters, also auf das bedeutsamste Ereignis, den einschneidenden Verlust im Leben eines Mannes“.<sup>76</sup> Il materiale onirico sul quale si basa la *Traumdeutung* è tratto prevalentemente da sogni di Freud e, tra i motivi onirici ricorrenti, vi sono soprattutto la morte del padre e il desiderio di vedere e ,conquistare' Roma, desiderio che, se da una parte è legato all'identificazione di Freud col mitico eroe Annibale (identificazione anch' essa legata alla figura paterna, cioè al desiderio di vendicare e riabilitare il padre e con lui il popolo ebraico), dall'altra coincide pure con lo scopo della missione di Enea che nell'oltretomba riceve dalle parole del padre la descrizione della ,città eterna', quale a lui non sarà mai concesso vedere.<sup>77</sup>

L'immagine di un mondo sotterraneo popolato di sogni, "parvenze" ora vane ora veritiere dei desideri e dell'immaginario individuale, compare inoltre nel racconto del viaggio agli Inferi di Ulisse, tramandata dalla *Nekyia* omerica. Ombre e sogni, anche nell'*Odissea*, dimorano all'Ade. Nella concezione omerica l'anima del morto (*psychê*), separata dal corpo discende all'Ade dove sopravvive sotto forma di simulacro aereo, ombra e immagine del corpo che ha occupato nella vita terrena.<sup>78</sup> Il sogno rappresenta la

---

<sup>74</sup>*Od.* XIX, 560-569. Le porte del Sonno non hanno accesso diretto all'oltretomba, ma anche nell'*Odissea* il popolo dei sogni è posto in prossimità del mondo dei morti (*Od.* XXIV, 10-15). -Il primo capitolo della *Traumdeutung*, che passa in rassegna le teorie oniriche a partire dall'antichità, conferma che Freud conosceva la ,classificazione' omerica (o virgiliana) tra i sogni ingannevoli e i sogni veraci (vedi oltre, cap. IV, p.126).

<sup>75</sup>*Aen.* VI, 702.

<sup>76</sup>Freud 1900, *Traumdeutung*, *Stud.* II, p.24.

<sup>77</sup>Cfr. Damrosch, „The Politics of the Ethics: Freud and Rome“, p.121.

<sup>78</sup>Sul concetto di *psychê* nella Grecia arcaica e omerica che più che all'idea di una entità metafisica rimanda al concetto di *Doppelgänger*, si veda in particolare il già citato saggio di J.-P. Vernant, „Psuché:

,prova' dell'esistenza di questo „secondo io“ (Rohde) all'interno dell'io visibile, da cui può staccarsi per avere vita propria. Nel viaggio onirico l'anima abbandona temporaneamente il corpo (quasi si trattasse di una morte apparente), si libera nell'etere, compare nel sogno (vera e propria „visione“) e suggerisce al dormiente (che le vive come fossero reali) esperienze e sensazioni delle quali il suo io vigile non ha coscienza. Il regno dell'Ade, la sede per eccellenza dell'anima, è strettamente collegato a quello onirico e nell'epica antica lo è anche fisicamente: sia Omero, sia Virgilio infatti collocano il mondo dei sogni nelle immediate vicinanze degli Inferi.

Il personaggio di Ulisse, uno dei protagonisti della letteratura mondiale più amati da Freud, rappresenta, insieme ad Enea, l'altro precedente mitico della ,catabasi' freudiana nelle profondità dell'introspezione analitica e del regno onirico.

Dopo aver compiuto sulle rive di Oceano i riti sacrificali indicatigli dalla maga Circe, Ulisse giunge alle soglie del regno dei morti con l'intento di interrogare l'anima dell'indovino Tiresia; qui gli viene incontro la madre Anticleia che per tre volte sfugge al suo abbraccio e svanisce „come un'ombra od un sogno“ (*tris de moi ek cheirôn skiê eikelon ê kai oneirô eptat'*)<sup>79</sup>. Ancora, nell'Ade omerica, le anime, simulacri di uomini morti (*brotôn eidôla*) „prive di mente“ (*afradees*)<sup>80</sup> vagano per l'etere, „simili a sogno“ (*psychê d' êut'oneiros apoptamenê pepotêtai*)<sup>81</sup>.

Il vero scopo della discesa all'Ade di Ulisse - se si vuole accogliere l'interpretazione di Rohde la cui descrizione delle concezioni psicologiche antiche più si avvicina a quella che supponiamo sia stata motivo ispiratore per la costruzione freudiana dell'inconscio - non è tanto da ricercarsi nella profezia di Tiresia, breve e poco significativa,<sup>82</sup> né nell'intenzione di fornire una descrizione dettagliata dell'Averno; piuttosto l'incontro con le ombre dei morti vale a ricongiungere spiritualmente Ulisse, che da tanto tempo peregrinava solitario, lontano dalla sua terra, con la realtà del mondo familiare e pubblico che ha abbandonato, cui tendono i suoi pensieri e in cui sa di dover un giorno ritornare.<sup>83</sup> Un viaggio nel passato dunque, e soprattutto in un passato

---

Simulacre du corps ou image du divin?"; inoltre, dello stesso autore, sullo status particolare dell'eroe che anche nella morte mantiene le sue caratteristiche individuali e si sottrae all'anonimità della morte „comune“ e anonima, si veda „La belle morte et le cadavre outragé“, in *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 1980, 77 (2/3), pp.209-241. Non è escluso che la ,concreta' doppiezza della *psychê* omerica abbia contribuito a suggerire il concetto ambivalente del „perturbante“ (vedi Freud 1919, „Das Unheimliche“, *G. W. XII*, pp.229-268).

<sup>79</sup>*Od.* XI, 205-208.

<sup>80</sup>*Od.* XI, 475-476.

<sup>81</sup>*Od.* XI, 222.

<sup>82</sup>La profezia di Tiresia non occupa più di una trentina di righe (*Od.* XI, 100-137). Fino alla comparsa dell'indovino, Odisseo, brandita la spada, non aveva concesso alle altre anime di avvicinarsi e bere il sangue. Ritiratosi Tiresia, inizia la sfilata dei personaggi mitici e degli eroi della guerra di Troia L'incontro con Tiresia si direbbe un pretesto narrativo o uno di quegli elementi, tipici dei poemi omerici, inseriti al fine di ,ritardare' l'azione.

<sup>83</sup>Cfr. Rohde, *Psyche*, p. 52 s.

personale che si concretizza in una serie di dialoghi di Ulisse con le anime di quei morti con cui egli ha avuto stretti rapporti affettivi.<sup>84</sup>

Gli interrogativi intorno all'origine della propria nevrosi, l'angoscia provata al pensiero che possa essere stato il padre - ritenuto ancora il colpevole reale della seduzione - a provocarla, spingono Freud a scavare ancora più a fondo tra i frammenti dei suoi ricordi infantili. Interroga la madre, scopre o capisce di averla desiderata, quando ancora era un bambino di appena due anni: „Ein einziger Gedanken vom allgemeinen Wert ist mir aufgegangen. Ich habe die Verliebtheit in die Mutter und die Eifersucht gegen den Vater auch bei mir gefunden (... )“. E subito si affaccia il fantasma di Edipo, il cui tragico destino continua a commuovere e sconvolgere gli ascoltatori perché ognuno di noi riconosce di essere stato un tempo "(...) im Keime und in der Phantasie ein solcher Oedipus, und von der hier in die Realität gezogene Traumerfüllung schaudert jeder zurück mit dem ganzen Betrag der Verdrängung, der seinen infantilen Zustand von seinem heutigen trennt"<sup>85</sup>. Pochi giorni dopo, Freud, ormai deciso a non „indietreggiare spaventato“ davanti alla nuova verità della sua identità edipica e a proseguire il suo itinerario acherontico, in una lettera a Fließ dell'ottobre 1897 dice di vivere soltanto „von der ‚inneren‘ Arbeit“ e di nuovo paragona il lavoro introspettivo ad un viaggio durante il quale i paesaggi mutano rapidamente e dallo sfondo del panorama emergono, come da una saga antica, le ombre perdute dei ricordi passati: „<l'autoanalisi> packt und zerrt mich durch alle Zeiten in rascher Gedankenverbindung, die Stimmungen wechseln wie die Landschaften vor dem Eisenbahnfahrenden (...)

'Und manche liebe Schatten steigen auf;

Gleich einer alten, halbverklungenen Sage,

Kommt erste Lieb' und Freundschaft mit herauf',.

Auch erster Schreck und Hader. Manches trauriges Lebensgeheimnis geht hier auf seine ersten Wurzeln, mancher Stolz und Vorzug wird seiner bescheidenen Herkunft inne (...).“<sup>86</sup>

I versi goethiani citati da Freud appartengono alla *Zueignung* del *Faust*;<sup>87</sup> si tratta probabilmente delle parole che Freud aveva scelto per introdurre la *Traumdeutung*,

---

<sup>84</sup>Un passo del dialogo tra Ulisse ed Achille, dove quest'ultimo dice che preferirebbe essere il più povero e umile dei mortali piuttosto che dominare sulle deboli ombre dei morti (*Od.* XI, 484-491), è citato altrove da Freud nello scritto del 1915 „Zeitgemäßes über Krieg und Tod“ (*G. W. X*, p.348) per indicare come l'idea di una esistenza oltre la morte sia nata dalla persistenza del ricordo dei defunti e come questi originariamente non venissero dotati dall'uomo primitivo di poteri sovranaturali, bensì relegati in un mondo a parte dove si immaginava conducevano un'esistenza miserevole.

<sup>85</sup>Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p. 293.

<sup>86</sup>*Ibidem*, p.295.

<sup>87</sup>Goethe, *Faust*, 10-12. Nella cosiddetta ‚Goethe-Rede‘ (il ringraziamento di Freud che la figlia Anna lesse in occasione della consegna del *Goethe-Preis* della città di Francoforte), Freud citerà di nuovo questi versi lodando nell'intuizione poetica goethiana il riconoscimento della profonda intensità degli affetti infantili (e lagnandosi tra le righe del fatto che ai poeti è consentito dire quanto invece in bocca alla

troppo „sentimentali“ secondo Fließ, e forse troppo rivelatrici dell' atmosfera intima e personale che aveva visto nascere il libro. Le ombre „barcollanti e incerte“ che si avvicinano e si offollano in apertura della *Dedica* (*Ihr naht euch wieder, schwankende Gestalten, / <...> Ihr drängt euch zu! nun gut, so mögt ihr walten, /*) sono i fantasmi della giovinezza e gli amici scomparsi o perduti che salgono verso il poeta dalle „nebbie e dai vapori“ del passato (*Wie ihr aus Dunst und Nebel um mich steigt. /*).

Se è vera l'identificazione di Freud con il modello dell'eroe mitico che discende agli Inferi e se è vero che il richiamo esplicito all'*Eneide* ne sottintende un altro, forse ancor più fondato, all'*Odissea*, è difficile non riconoscere nelle parole di Goethe - del resto anche Faust è il protagonista di un viaggio ‚demoniaco‘ e di una sfida alle forze oscure dell'inconscio - l'immagine (che Freud ben conosceva) di Ulisse che vede sfilare davanti a sé le ombre dei morti salite dell' Ade, la madre, gli amici del passato e le anime delle mitiche madri degli eroi. Tra queste Giocasta che per i „disegni dei Superi, oscuri ai mortali“<sup>88</sup> si macchiò dell'incesto col figlio Edipo. Il motto goethiano ‚originario‘, il motto virgiliano e il contesto omerico al quale quest'ultimo rimanda, sembrano dunque partecipare in modo coerente di un unico modello.

Sogno e indagine nel passato storico (nella prospettiva individuale) e mitico (nella prospettiva filogenetica) dell'infanzia,<sup>89</sup> ricostruito attraverso l'autoanalisi che interroga i ricordi facendosi strada tra le tenebre minacciose dell'inconscio, costituiscono il *tertium comparationis* tra la discesa agli inferi dell'eroe mitico, evocata dal motto della *Traumdeutung*, e l'itinerario della conoscenza psicoanalitica.

Iniziata come un faticoso viaggio negli strati più nascosti della propria vita emotiva, alleviato nella consapevolezza del privilegio del ‚ritorno‘ e della testimonianza di verità scientificamente oggettivabili, l'autoanalisi, indagando sul significato profondo dei sogni e sulle esperienze infantili legate alla figura paterna, scopre le radici ‚preistoriche‘ e universali della vita pulsionale nel complesso di Edipo e getta le basi di una teoria complessiva d'interpretazione dei fatti psichici individuali (il sogno, il sintomo) e culturali (il mito, il simbolismo, la storia della civiltà). Penetrando la natura del mito di Edipo, „Freud accomplit pleinement ce triple mouvement, subjectif, objectif et autofiguratif, que nous avons vu s'ébaucher dès le début de son autoanalyse.

psicoanalisi suscita scandalo e derisione). Cfr. Freud 1930, „Ansprache im Frankfurter Goethe-Haus“, *G. W. XIV*, p.548.

<sup>88</sup>La *Nekyia* è la prima fonte conosciuta della leggenda di Edipo. Questo il racconto che ne fa Odisseo: „La madre di Edípo vidi, la bella Epicaste, che gran colpa commise con animo ignaro, sposando il figlio; e lui, ucciso il padre, la sposò; ed ecco noto gli dèi resero il fatto fra gli uomini. Pure Edípo nell'amabile Tebe, per quanto soffrendo, regnò sui Cadmei, pei funesti piani dei numi. Ma lei scese nell'Ade gagliardo dalle porte ben chiuse, al tetto alto un laccio di morte attaccando, vinta dal suo dolore: e a lui lasciò strazii, e molti, quanti le Erinni d'una madre le danno“ (*Od. XI*, 271-280, trad. it. R. Calzecchi Onesti).

<sup>89</sup>„Die Vorzeit, in welche die Traumarbeit uns zurückführt, ist eine zweifache, erstens die individuelle Vorzeit, die Kindheit, andererseits, insofern jedes Individuum in seiner Kindheit die ganze Entwicklung der Menschheit irgendwie abgekürzt wiederholt, auch diese Vorzeit, die philogenetische“ (Freud 1900, *Die Traumdeutung, Stud. II*, p.204).

Découverte d'une vérité universelle, découverte de lui-même, découverte d'elle-même“ (cioé „la scoperta dello stesso processo attraverso il quale ha luogo la scoperta principale“).<sup>90</sup>

Pochi mesi dopo la pubblicazione della *Traumdeutung*, deluso dall'accoglienza dei critici e smarrito di fronte alla difficoltà di adeguare i mezzi espressivi della scienza all'oggetto di indagine, Freud parla di sé come di un eroe mitico che è fallito nella propria impresa: "Kein Kritiker (...) kann schärfer als ich sehen, welches Mißverhältnis sich zwischen Problemen und Lösungen auftut, und zur gerechten Strafe wird es mir sein, daß keine der unentdeckten Provinzen im Seelenleben, *die ich zuerst von den Sterblichen betreten*, meinen Namen führen oder meinen Gesetzen gehorchen wird"<sup>91</sup>.

Ma l'esplorazione delle „regioni sconosciute ai mortali“ continua e, anche se non è più la lacerante esperienza dell'autoanalisi, l'indagine si serve di quegli stessi strumenti, magari impropri, provvisori e inadeguati, dei quali Freud si era impadronito in quel viaggio nelle profondità della terra. Ormai consolidata come disciplina teorica e procedimento terapeutico, la psicoanalisi nel 1914 viene paragonata da Freud in chiusura alla *Geschichte der psychoanalytischen Bewegung* ad uno scomodo soggiorno nel mondo degli inferi: „Ich kann nur mit dem Wunsche schließen, daß das Schicksaal allen eine bequeme Auffahrt beschere möge, denen der Aufenthalt in der Unterwelt der Psychoanalyse unbehaglich geworden ist. Den anderen möge es gestattet sein, ihre Arbeiten in der Tiefe unbelästigt zu Ende zu führen“.<sup>92</sup>

Affrontando il paragone tra catabasi e genesi della Traumdeutung non ho voluto soffermarmi su eventuali riscontri testuali tra il VI libro dell'*Eneide* e il percorso dell'autoanalisi;<sup>93</sup> ritengo infatti che più che una vera e propria identificazione personale con una determinata figura epica il motto suggerisca l'identificazione con un modello conoscitivo. Ma anche volendo concedere un'affinità non solo con il personaggio *simbolico* dell'eroe mitico, ma con un *concreto* personaggio letterario quest'ultimo mi sembra essere lo „scaltrissimo“ Ulisse piuttosto che il „più“ Enea. Ulisse inoltre, e più in generale „die heitere Götterwelt Homers“ (Freud), è una figura mitologica che si incontra più volte nel corso dell'opera e della corrispondenza, mentre, fatta eccezione per il motto, manca qualsiasi riferimento all'eroe virgiliano. Per quanto riguarda Enea credo che Freud, più che dalla sua missione, sia stato affascinato dal mondo onirico col quale

---

<sup>90</sup>Anzieu, *L'autoanalyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*, p.327.

<sup>91</sup>Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p. 453 (corsivo mio).

<sup>92</sup>G. W. X, p. 113.

<sup>93</sup>Qui soprattutto la differenza tra la mia analisi e quella di Starobinski che individua una serie di coincidenze letterali tra i versi di Virgilio e le scelte lessicali di Freud nel resoconto dei suoi sogni; inoltre Starobinski attribuisce maggiore importanza agli aspetti formali del motto e vede nei concetti dinamici di istinto, affetto e desiderio gli eredi del *movebo* virgiliano (Cfr. Starobinski, „Acheronta movebo“, pp.20-24).

egli entra in contatto nell'Ade. Si tratta probabilmente di uno di quei casi, non rari nell'opera freudiana, in cui ad una ,struttura profonda' permeata di cultura greca, corrisponde poi, nella superficie del testo, un uso letterario e retorico latino.

Vi è poi un altro testo che potrebbe costituire il terzo termine di paragone tra i viaggi acherontici di Enea ed Ulisse e la ,catabasi' freudiana, il racconto di un altro viaggio infernale la cui struttura ricalca esplicitamente (e in molti passi letteralmente) il modello del VI libro dell'Eneide: la *Comedia* dantesca, che Freud conosceva e di cui ha citato intere terzine in originale. Ora, Dante è l'autore di una variante del mito di Ulisse che non trova riscontro né nei testi omerici (che del resto Dante non conosceva se non per l'interposta ricezione di Virgilio e Ovidio) né nei racconti mitologici.<sup>94</sup> Se l'Ulisse omerico, ormai stanco e provato dalle scorribande nel mediterraneo, finisce i suoi giorni ,familiarmente' ad Itaca, quello che Dante incontra nell'ottava bolgia dell'Inferno, dove avvolti tra le fiamme espiano congiunte le anime dei ,consiglieri di frode', ha trovato la morte - punito nella sua *hybris* e inghiottito negli abissi marini - durante il suo ultimo viaggio per mare che avrebbe dovuto condurlo oltre le colonne d'Ercole, oltre i confini dell'emisfero abitato, il punto estremo cui all'uomo è concesso di giungere. L'Ulisse dantesco è il ,prometeico' protagonista di un „folle volo“ che viola i limiti imposti dalle leggi dei *Superi* all'esistenza terrena. Spinto da un'insaziabile desiderio di conoscenza che è proprio della condizione umana (*Considerate la vostra semenza:/ fatti non foste a viver come bruti/ ma per seguir virtute e conoscenza*),<sup>95</sup> Ulisse sfida i segreti divini e ancora nella sua condizione di dannato non ha parole di rimpianto per la sua ,empia' impresa. La figura di Ulisse è uno di quei personaggi danteschi che dall'umanesimo sino al decadentismo ogni epoca ha interpretato e reinterpretato a propria misura scegliendola a modello paradigmatico, il rinascimento della *curiositas*, il romanticismo dello slancio ,titanico' verso l'assoluto.

L'ipotesi della possibile partecipazione in un unico modello dei tre testi in questione (ai quali potrebbe aggiungersi il motivo goethiano del primo motto scelto da Freud) è poco più di una speculazione,<sup>96</sup> ma credo non sia da escludere che i tratti dell'Ulisse dantesco abbiano potuto sincreticamente aggiungersi a completare l'immagine della supposta identificazione di Freud con la figura dell'eroe epico.

---

<sup>94</sup>Un recente studio corregge, almeno parzialmente, il luogo comune dell'“invenzione“ dantesca e ritiene che il racconto del viaggio ,folle' di Ulisse sia la continuazione di quello ovidiano (*Met.* XIV, 436-40) in cui Macareo narra ad Enea le avventure dell'eroe di Itaca e riferisce di aver visto dalla spiaggia la nave di Ulisse e dei compagni allontanarsi in mare per una meta ignota (vedi M. Picone, „Il contesto classico del canto di Ulisse“, in *Strumenti critici*, 2000, 93, pp.171-191).

<sup>95</sup>*Inferno* XXVI, 118-120. Con queste parole Ulisse convince i compagni, come lui ormai *vecchi e tardi*, a tentare il *mare aperto*.

<sup>96</sup>E comunque non più azzardata di quella del presunto „patto satanico“ anti-cristiano proposta da Bakan.

6. „Acheronta movebo“. Geografia freudiana e geografia virgiliana: la metafora degli inferi.

„Vielleicht haben Sie den Eindruck, unsere Theorien seien eine Art von Mythologie, nicht einmal eine erfreuliche (...). Aber läuft nicht jede Naturwissenschaft auf eine solche Art von Mythologie hinaus? Geht es Ihnen heute in der Physik anders?“<sup>97</sup>. Così nel 1933 Freud in una lettera ad Einstein parlava della psicoanalisi, una "Naturwissenschaft" costretta, come ogni scienza che si rispetti, a „speculare, teorizzare, ,fantasticare“<sup>98</sup> a trasformarsi in una mitologia.

Nel 1900, quando Freud scrive il suo saggio sul sogno, il mito non è ancora un oggetto di indagine privilegiato per la psicoanalisi, né tantomeno costituisce il fondamento, deliberatamente scelto, alla teoria; ma i tratti di questa scienza-mitologia, se pure non sono ancora tracciati, iniziano già a delinarsi nella *Traumdeutung*. La mia proposta di analisi del motto, della quale dicevo che sceglie una lettura ,ingenua‘ delle dichiarazioni di Freud, percorre l’itinerario opposto a quello delle interpretazioni che la precedono, vale a dire che non cerca la psicoanalisi nel mito, ma, al contrario, il mito nella psicoanalisi. Si domanda cioè se il mito, ancor prima che la psicoanalisi trovasse gli strumenti per interpretarlo, non abbia dal canto suo fornito a Freud gli strumenti e il modello per fondare la teoria dell’inconscio: una traduzione (risemantizzazione ) *dalla* mitologia prima di una ricodificazione *della* mitologia.

„In der Psychoanalyse können wir nur mit Hilfe von Vergleichen beschreiben. Das ist nichts Besonderes, es ist auch anderwärts so. Aber wir müssen diese Vergleiche auch immer wieder wechseln, keiner hält uns lange genug aus.“<sup>99</sup> Più volte Freud ha sottolineato il carattere metaforico del linguaggio e della ricerca psicoanalitica. Pur avendo a che fare con i dati obiettivi e concreti delle manifestazioni psichiche, la psicoanalisi è continuamente costretta a fare ricorso all'uso di metafore per adeguare i propri modelli e le proprie forme espressive e a quelle dell'oggetto di indagine, dell'inconscio che, a causa della rimozione o per intervento della censura, si esprime attraverso un linguaggio simbolico e metaforico. Le metafore che Freud usava per illustrare il proprio metodo di indagine (l'archeologia o ancora la metafora del viaggio letterario) e quelle delle quali si serviva per conferire plasticità e concretezza visiva ai fenomeni psichici descritti da un punto di vista dinamico, o topologico (l'inconscio simile

<sup>97</sup>Freud 1933, „Warum Krieg?“ (Brief an Albert Einstein), G. W. XVI, p.22.

<sup>98</sup>Freud 1937, „Die endliche und die unendliche Analyse“, G. W. XVI, p. 69.

<sup>99</sup>Freud 1926, „Die Frage der Laienanalyse“, G. W. XIV, p. 222. Cfr. inoltre Freud 1915, „Triebe und Triebchicksale“, G. W. X, pp.210-232; qui in particolare p.210. E' quasi impossibile fornire qui un inventario di tutte le dichiarazioni di Freud sul carattere provvisorio dei concetti psicoanalitici. Il „trucco“ a cui ricorre Freud per affermare che la psicoanalisi è una scienza consiste in fondo non nell'attribuire alla psicoanalisi la stessa esattezza che ogni scienza pretende per sé, ma nell'affermare che ogni scienza è inesatta e provvisoria come lo è psicoanalisi.

alla caotica ,dimora di Ade‘ o gli strati della psiche che stanno tra loro come i palazzi barocchi romani che sorgono sulle rovine pagane della „città eterna“<sup>100</sup>) sono destinate a colmare il divario che esiste tra i fatti precisi e reali ai quali la psicoanalisi fa riferimento e il modo immaginario e narrativo-letterario col quale essi si esprimono e devono o vogliono essere spiegati.

Tra le molte metafore utilizzate da Freud per illustrare l'organizzazione dell'apparato psichico e i rapporti di interazione tra i diversi sistemi che lo compongono (Inconscio, Preconscio, Conscio),<sup>101</sup> o, a partire dalla seconda topica, tra le istanze che gli corrispondono (Es, Io e Super-io), la metafora mitologica dell'‘Acheronte è forse più ,incidentale‘ e - solo apparentemente - più ,convenzionale‘ (tutto il romanticismo pullula di visioni dell'oltretomba) delle metafore dinamiche prese a prestito dalle scienze naturali (l'‘ingorgo‘ idraulico, la successione delle lenti ottiche etc.), ma è ugualmente meno ,provvisoria‘ e meno vaga di quanto potrebbe farla apparire il confronto con la terminologia ,esatta‘ del linguaggio scientifico. L'‘indistruttibilità - delle *umbræ* e delle pulsioni -, l'eliminazione del principio di contraddizione, di causalità, di temporalità sono caratteristiche degli Inferi che coincidono ,letteralmente‘ con alcune qualità dell'‘inconscio freudiano.

Già la *Traumdeutung* paragona l'inconscio ad un oltretomba mitico nel quale i desideri rimossi di origine infantile sono simili ai Titani cacciati nel Tartaro „auf denen seit Urzeiten die schweren Gebirgsmassen lasten, die einst von den siegesreichen Göttern auf sie gewälzt wurden und die unter den Zuckungen ihrer Glieder noch jetzt von Zeit zu Zeit erheben“<sup>102</sup>.

Sebbene sepolti tra le macerie di un passato di cui la memoria non conserva traccia o ricacciati dalla rimozione negli abissi dell'inconscio, i desideri infantili sono in grado di riemergere (in forma realizzata) nel sogno („Ich stelle mir vor, daß der bewußte Wunsch nur dann zum Traumerreger wird, wenn es ihm gelingt, einen gleichlautenden unbewußten zu wecken, durch den er sich verstärkt“)<sup>103</sup> a riprova del fatto che essi conoscono una sorta di sopravvivenza in un luogo che in condizioni normali non è accessibile alla coscienza: „Sie sind nicht tot wie die Verstorbenen nach unserem Begriff, sondern wie die Schatten der Odyssee, die, sobald sie Blut getrunken haben, zu einem gewissen Leben erwachen“.<sup>104</sup> Il paragone omerico compare ancora in un altro passo

<sup>100</sup>Freud 1930, *Das Unbehagen in der Kultur*, G. W. XIV, p. 434 ss.

<sup>101</sup>Sull'‘uso delle diverse metafore ,topografiche‘ con le quali Freud ha illustrato e di volta in volta modificato e corretto la sua teoria sul funzionamento della vita psichica si veda in particolare: S. M. Parrish & S. A. Guttmann, „Freuds Metaphern für die Seele“, in *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 1989, pp.9-28 (che tuttavia non fa cenno alla metafora acherontica).

<sup>102</sup>Freud 1900, *Traumdeutung*, Stud. II, p.528.

<sup>103</sup>Ibidem, p.527.

<sup>104</sup>Ibidem, p.254. La vita virtuale delle ombre dei morti è descritta da Circe nel libro che precede la Nekya. Qui la maga istruisce Odisseo sul percorso che lo condurrà sulle rive di Oceano, nel il bosco sacro a Persefone, dove Odisseo scaverà una fossa, preparerà la „libagione“ dei morti e sgozzerà un ariete e una



della *Traumdeutung*. Lo studio delle nevrosi ha rivelato come i desideri inconsci siano sempre vigili e attivi e disposti a trovare una via di espressione ogni qualvolta viene loro offerta l'occasione di ,allearsi' con uno stimolo proveniente dalla vita cosciente e trasferire su quest'ultimo, la cui intensità emotiva è di gran lunga minore - cosa che gli impedisce, da solo, di dare origine ad un sogno o ad un sintomo - la propria carica pulsionale. L'*indistruttibilità*, continua Freud, è una caratteristica di tutti gli atti psichici che appartengono al sistema inconscio. Questi costituiscono vie aperte una volta per sempre, che non si cancellano mai e che riconducono sempre il processo di eccitamento alla scarica, ogni volta che l'eccitamento inconscio torna ad investirlo: "(...) es gibt für sie keine andere Art der Vernichtung als für die Schatten der odysseischen Unterwelt, die zum neuen Leben erwachen, sobald sie Blut getrunken haben."<sup>105</sup>

Lo stesso accade nel meccanismo dell'attacco isterico i cui sintomi vengono definiti come „eredi di ricordi attivi nell'inconscio“ („Abkömmlinge unbewußt wirkender Erinnerungen“). Il sogno del resto non è che il primo anello di una serie di manifestazioni psichiche e comprenderne il meccanismo significa parimenti trovare la chiave alla spiegazione dei fenomeni psiconevrotici.

L'inconscio (inteso ora in senso topico e sistematico, quale „provincia“ della personalità cui più tardi Freud darà il nome di *Es*)<sup>106</sup> è la parte profonda, oscura e inaccessibile della personalità. Saturo dell'energia proveniente dalle pulsioni rimosse („<wir> nennen es ein Chaos, einen Kessel voll brodelnden Erregungen“)<sup>107</sup> che non conoscono né il principio di contraddizione, né un'organizzazione spazio-temporale, né tantomeno un'ordinata istanza teleologica e solo si affollano premendo contro le „pareti“ che le separano dall'io cosciente cercando di dare sfogo ai propri desideri, l'inconscio si configura agli occhi di Freud come un oltretomba dove dimorano eterne tutte le ombre provenienti da un passato storico (individuale) e mitico (antropologico) ad un tempo (si pensi alla ,processione' delle anime che sfilano nell'Ade dinnanzi ad Ulisse che riconosce accanto alle ombre dei caduti nel conflitto troiano, figure leggendarie di mitiche cosmogonie) suscettibili di manifestare la propria presenza solo se risvegliate da forze superiori o evocate nei sogni dei mortali.

L'ipotesi di una ,località' psichica profonda che afferisce all'io, ma è tuttavia estranea alla sua coscienza, dove viene sconvolto l'ordine spaziale e temporale secondo il quale il pensiero cosciente classifica le impressioni sensoriali e i ricordi e che, senza alcun rispetto delle leggi di successione cronologica né di priorità, conserva costanti e

---

pecora nera; subito si affolleranno per berne il sangue le „teste esangui dei morti“ (*nekyôn amenêna karêna*) salite dall'Ade cui solo il sangue ridona temporaneamente vita e parola; Odisseo dovrà allora scacciarle e attendere che si avvicini l'ombra dell'indovino Tiresia (cfr. *Od.* X, 504-540).

<sup>105</sup>Freud 1900, *Traumdeutung*, *Stud.* II, p.528.

<sup>106</sup>Sull'origine di questo termine vedi la nota 22, nel cap. II del presente lavoro.

<sup>107</sup>Freud 1933, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. W. XV, p.80.

virtualmente vivi desideri e impressioni ,morti‘ alla memoria e al pensiero vigile, appariva, prima di Freud, completamente estranea al pensiero filosofico e psicologico e trovava riscontro solo nella costruzione mitologica di un universo tripartito tramandata dalla cultura dell'antichità. Il mondo terreno sovrastato dagli dèi olimpici e a sua volta sovrastante il regno dell'oltretomba che l'uomo dell'antichità sentiva come presenza viva e minacciosa<sup>108</sup> e concretizzava in quel tenebroso Averno campano alle cui sponde si aprivano le porte degli inferi, è il teatro del conflitto tra Superi e Inferi così come il debole Io freudiano, spodestato dal trono onnipotente del *logos* su cui lo avevano posto i filosofi, deve contemporaneamente tentare di sottoporre al proprio dominio le forze superiori dell'io ideale che esercitano la censura sui suoi desideri di affermazione e le forze inferiori dell'inconscio che, caotiche e devastanti, cercano di aprirsi un varco ed emergere in superficie.

Se ritorniamo ancora alle parole con le quali Freud aveva spiegato al filosofo Achelis il significato del motto virgiliano, al quale negava ogni possibile allusione ad eventi e situazioni di carattere personale, e scegliamo una lettura che presti fede in modo ,ingenuamente‘ letterale all'interpretazione freudiana dei versi virgiliani ritroviamo l'immagine di un inconscio ,mitico‘, presa a prestito dall'epica latina e indirettamente modellata sulla visione dell'oltretomba descritta dall' XI libro dell'*Odissea*. Ciò che Freud diceva di aver voluto illustrare servendosi della metafora dell'Acheronte è una fase del processo primario nella dinamica della formazione del sogno: il desiderio rimosso, cioè respinto dalle istanze psichiche superiori (che più tardi prenderanno il nome di super-Io o Io ideale) che esercitano alla soglia tra il sistema conscio e quello inconscio (o meglio preconscious) la censura nei confronti dei suoi contenuti spesso moralmente riprovevoli e inaccettabili per l'Io cosciente, solleva („setzt in Bewegung“, nel senso sia di risvegliare a nuova vita, come accadeva per le ombre dell'Ade omerico, sia ancora di sconvolgere e aizzare, come accade invece alla furia Aletto, evocata da Giunone nell'*Eneide*), favorito dalla circostanza del sonno, le forze profonde dell'inconscio („die seelische Unterwelt“) ed appoggiandosi ad esse, cioè ad un desiderio sepolto dell'infanzia, latente e tuttavia psichicamente attivo, riesce a trovare espressione nel sogno sotto forma allucinatoria.

Il motto dunque - ed è un suggerimento che ci viene da Freud - trova la propria ragione d'essere sì all'interno del contesto virgiliano, ma non tanto a partire dall'elaborazione poetica e letteraria della figura di Giunone quale *dramatis persona*, quanto piuttosto a partire dal contesto mitologico e cosmologico (non solo, e non necessariamente virgiliano) che fa da sfondo all'opera, nell'immagine dell'Acheronte costruita nella letteratura greca e in quella latina.

L'Acheronte non è ancora nominato nell'*Iliade*, ma dopo l'*Odissea* consolida la sua presenza nella tradizione letteraria greca come referente privilegiato per indicare

---

<sup>108</sup>Vedi inoltre Freud 1912-13, *Totem und Tabu*, G. W. IX, p.74.

l'intera sfera dell'oltretomba. Esso compare per la prima volta come fiume infernale nel decimo libro dell'*Odissea*, nella descrizione che fa Circe del paesaggio infernale (X, 513). La stessa descrizione è ripresa, con una variante, da Virgilio: mentre in Omero l'Acheronte riceve gli altri fiumi infernali, Piriflegetonte e Cocito, nell'inferno virgiliano sono le *Acherontis undae* che, torbide di fango, si riversano nel Cocito.<sup>109</sup> L'Acheronte stabilisce il confine tra i vivi e i morti; sulle sue onde passa la barca dell'„orrendo“ Caronte<sup>110</sup> e sulle sue rive si affollano le anime dei defunti. La sua posizione nell'ideografia dell'aldilà - è il fiume che scorre più vicino alla superficie terrestre - ne fa „l'irreversibile linea di demarcazione verso un mondo dal quale non si può più ritornare“.<sup>111</sup> Solo, in alcuni punti topograficamente determinati, la vicinanza con la superficie terrestre permette il passaggio tra vivi e morti.<sup>112</sup>

L'identificazione della dinamica di un processo psichico con gli elementi che compongono l'universo mitologico degli antichi, al di là di un semplice, se pur suggestivo, espediente retorico e letterario (del resto comune alla letteratura romantica) esiste a maggior ragione se ripensata nel contesto di una teoria psicologica che farà di *Eros* e *Thanatos* i protagonisti della dottrina delle pulsioni („Die Triebtheorie ist sozusagen unsere Mythologie. Die Triebe sind mythische Wesen, großartig in ihrer Unbestimmtheit. Wir können in unserer Arbeit keinen Augenblick von ihnen absehen und sind dabei nie sicher, sie scharf zu sehen“)<sup>113</sup> e con *Totem und Tabu* postulerà uno stretto parallelismo tra il comportamento e l'ideologia dell'uomo primitivo e la psicologia del nevrotico moderno<sup>114</sup>.

Concepiti come proiezioni dell'inconscio nel mondo ultrasensoriale delle divinità, il mito e le sue rappresentazioni, divengono con l'autoanalisi - che indaga in un

---

<sup>109</sup>*Hinc via tartarei quae fert Acherontis ad Undas./ Turbidus hic caeno vetaque voragine gurgis/ Aestuat atque omnem Cocyto eructat harenam/ (Aen. VI, 295-297).*

<sup>110</sup>*Portitur has horrendus aquas et flumina servat/ Terribili squalore Charon <...>/ Ipse ratem conto subigit velisque ministrat/ Et ferruginea subvectat corpora cumba,/ (Aen. VI, 298-99; 302-303).*

<sup>111</sup>Vedi C. Colombo, s. v. „Acheronte“, in *Enciclopedia virgiliana*, I, Roma 1984, p.29.

<sup>112</sup>Una descrizione dettagliata del Tartaro, e dei fiumi infernali che vi confluiscono si trova nel *Fedone* platonico (112-114). Qui l'Acheronte è il fiume che scorre in senso opposto ad Oceano (il fiume più grande che scorre esternamente intorno a tutti gli altri), attraversa luoghi deserti e penetra poi sottoterra sino alla palude Acherusia, dove convengono le anime dei morti. Qui esse rimangono per il tempo che il destino ha loro assegnato, per ritornare poi nel mondo e rigenerarsi in forme di viventi; si vedano inoltre Rohde, *Psiche*, p.56 e in generale sull'Ade omerico p.3 ss.; Norden, *Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, p. 18 ss. e Della Corte, *La mappa dell'Eneide*, Firenze 1972, p.102 ss.

<sup>113</sup>Freud 1933, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. W. XV, p.101.

<sup>114</sup>Le prime riflessioni intorno ai problemi sull'origine totemica della divinità (sublimazione dell'animale totem) che saranno oggetto di analisi in *Totem und Tabu* (1912-13) e in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939) prendono le mosse dall'archeologia e sono formulate in una lettera a Fließ del 1901: „Hast Du gelesen, daß die Engländer auf Kreta (Knossos) einen alten Palast ausgegraben haben, den sie für das richtige Labyrinth des Minos erklären? Es scheint, daß Zeus ursprünglich ein Stier war. Auch unser alter Gott soll zuerst, vor der durch die Perser angetretene Sublimierung, als Stier verehrt worden sein. Es gibt da allerlei zu denken, worüber noch nicht zu schreiben ist. (Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.490).

Acheronte soggettivo alla ricerca di verità oggettive - e a partire dalla scoperta del significato della saga di Edipo, un punto di riferimento costante e il banco di prova sul quale la ‚psicologia del profondo‘ verifica e costruisce le proprie ipotesi di indagine scientifica.

Una lettera a Fließ del dicembre 1897 riferisce le prime riflessioni intorno all'intuizione di una „psicomitologia“: „Kannst Du Dir denken, was ‚endopsychische Mythen‘ sind? Die neueste Ausgeburten meiner Denkarbeit. Die unklare innere Wahrnehmung des eigenen psychischen Apparates regt zu Denkillusionen an, die natürlich nach außen projiziert werden und charakteristischerweise in die Zukunft und in ein Jenseits. Die Unsterblichkeit, Vergeltung, das ganze Jenseits sind solche Darstellungen unseres psychischen Inneren. Meschugge? Psycho-Mythologie.“<sup>115</sup>

Non solo dunque l'inconscio può essere interpretato come una metafora dell'Averno mitologico, ma contemporaneamente quest'ultimo diventa la metafora di un inconscio freudiano. Freud cioè utilizza l'immagine dell'oltretomba antico proprio perchè l'antichità ha creato e utilizzato quest'ultimo come metafora (inconsapevole) del proprio inconscio collettivo.

Qualche anno più tardi lo stesso concetto espresso nella lettera a Fließ del 1897 viene sviluppato più diffusamente in un passo della *Psychopathologie des Alltagslebens* (1901), dove per la prima volta in un'opera destinata alla pubblicazione Freud si esprime in termini di „metapsicologia“: „Ich glaube in der Tat, daß ein großes Stück der mythologischen Weltauffassung, die weit bis in die modernsten Religionen hineinreicht, nichts anderes ist als in die Außenwelt projizierte Psychologie. Die dunkle Erkenntnis (sozusagen endopsychische Wahrnehmung) psychischer Faktoren und Verhältnisse des Unbewußten spiegelt sich (...) in der Konstruktion einer übersinnlichen Realität, welche von der Wissenschaft in Psychologie des Unbewußten zurückverwandelt werden soll. Man könnte sich getrauen, die Mythen vom Paradies und Sündenfall, von Gott, vom Guten und Bösen, von der Unsterblichkeit u. dgl. in solcher Weise aufzulösen, die *Metaphysik in Metapsychologie umzusetzen*.“<sup>116</sup>

L'affermazione qui rimane ancora circoscritta nell'ambito delle ipotesi; di metapsicologia Freud tornerà a parlare soltanto quindici anni più tardi, quando lo studio della mitologia e del simbolismo onirico avranno fornito le ‚prove‘ e i materiali di

---

<sup>115</sup>Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.311. Nella stessa lettera Freud consiglia a Fließ la lettura di un testo di R. Kleinpaul (*Die lebendigen und die Toten in Volksglauben, Religion und Sage*, Leipzig 1898) che tratta delle dottrine animistiche e dell'atteggiamento nei confronti della morte dei primitivi. Più tardi Freud utilizzerà gli studi di Kleinpaul per la stesura del VII cap. di *Totem und Tabu* (cfr. *G. W.* IX, p.73).

<sup>116</sup>*G. W.* IV, p. 287 s. (corsivo mio). -Questa l'ultima annotazione, quasi un aforisma, tratta dagli appunti di idee e progetti stesi da Freud nel 1938, poco prima della morte, con cui i curatori delle *Gesammelte Werke* chiudono l'ultimo volume: „22. VIII. Mystik die dunkle Selbstwahrnehmung des Reiches außerhalb des Ichs, des Es“ (Freud 1941 <1938>, „Ergebnisse, Ideen, Probleme“, *G. W.* XVII, pp.149-152).

verifica. L'unica incursione nel campo dell'immaginario collettivo e letterario che la psicoanalisi sino a questo momento (ufficialmente) si è concessa oltre i confini della psicopatologia e della psicologia individuale ha avuto per protagonista Edipo, ma, anche della tragedia sofoclea ha considerato sino ad ora soprattutto gli effetti (catartici) sul pubblico più che le implicazioni simboliche del testo. Le conoscenze che Freud ha acquisito intorno alla mitologia sino al periodo in cui dà inizio alla stesura della *Traumdeutung* appartengono ancora quasi esclusivamente alla formazione umanistica precedente i suoi studi di medicina. Si basano cioè sulla tragedia classica, l'epica greca e quella latina. Tutti e tre questi riferimenti vengono sfruttati produttivamente nel saggio sul sogno: il primo in maniera esplicita, gli altri due dietro il velo della metafora retorica. „Sufficienti“ a suscitare l'intuizione del meccanismo proiettivo con il quale la psicoanalisi ha spiegato l'origine del mito, tutti e tre hanno concorso a gettare i fondamenti delle teorie metapsicologiche e storico-culturali della maturità.

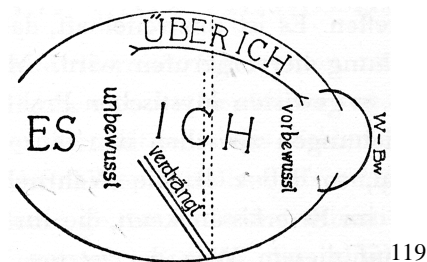
Rileggere alla luce del contesto mitologico evocato dal motto della *Traumdeutung* gli scritti metapsicologici di Freud degli anni successivi dedicati all'inconscio e alla suddivisione dell'apparato psichico,<sup>117</sup> se da una parte significa reimmaginare l'ideografia dell'universo antico investita della valenza psicologica che l'interpretazione freudiana del mito le attribuisce, dall'altra legittima a supporre che il modello dell'Acheronte virgiliano e quello dell'Ade omerico abbiano suggerito a Freud l'anticipazione intuitiva (e quindi non solo la metafora retorica, ricercata a posteriori) della configurazione e della dinamica dei fenomeni inconsci.

---

<sup>117</sup>Vedi in particolare i saggi metapsicologici del 1915 „Die Verdrängung“ (G. W. X, p.248-261) e „Das Unbewußte“ (G. W. X, p.264-303) e ancora la breve esposizione che compare alla 31° *Vorlesung* della *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (G. W. XV, pp.62-87). Io, Es e Superio stanno ad indicare le istanze della personalità psichica intese in senso strutturale e topico e non funzionale e dinamico: esse corrispondono solo in parte ai tre sistemi (o qualità psichiche) psichici di Conscio, Preconscio e Inconscio. Una rappresentazione grafica dei rapporti che intercorrono tra i tre sistemi si trova nel VII cap. della *Traumdeutung* (Freud 1900, *Stud.*II, p.514, 515, 517). -Su queste problematiche si vedano inoltre in particolare il saggio *Das Ich und das Es* (1923, G. W. XIII, pp.235-291e *Stud.* III, pp.273-327) e la prima parte dell' *Abriß der Psychoanalyse* (1940, G. W. XV/II, pp.63-139) dove con maggior vigore Freud sottolinea l'ipotesi evuzionistica e filogenetica che è alla base della sua costruzione metapsicologica: „Die älteste dieser psychischen Provinzen oder Instanzen nennen wir das Es; sein Inhalt ist alles, was ererbt, bei Geburt mitgebracht, konstitutionell festgelegt ist, vor allem also die aus Körperorganisation stammenden Triebe, die hier einen ersten uns in seinen Formen unbekanntem psychischen Ausdruck finden. Unter dem Einfluß der uns umgebenden realen Außenwelt hat ein Teil des Es eine besondere Entwicklung erfahren. Ursprünglich als Rindenschicht mit den Organen zu Reizaufnahme und den Einrichtungen zum Reizschutz ausgestattet, hat sich eine besondere Organisation hergestellt, die von nun an zwischen Es und Außenwelt vermittelt. Diesem Bezirk unseres Seelenlebens lassen wir den Namen des Ichs. (...) Als Niederschlag der langen Kindheitsperiode, während der werdende junge Mensch in Abhängigkeit von seinen Eltern lebt, bildet sich in seinem Ich eine besondere Instanz heraus, in der sich dieser älterliche Einfluß fortsetzt. Sie hat den Namen des Überichs erhalten. Insoweit dieses Überich sich vom Ich sondert oder sich Ihm entgegenstellt, ist es eine dritte Macht, der das Ich Rechnung tragen muß.“ (G. W. XVII, p.67 e 69).

„Ein Individuum ist nun für uns ein psychisches Es, unerkannt und unbewußt, diesem sitzt das Ich oberflächlich auf, aus dem Wahrnehmungs- System als Kern entwickelt. Streben wir nach graphischer Darstellung, so werden wir hinzufügen, das Ich umhüllt das Es nicht ganz, sondern nur insoweit das System W<ahrnehmung> dessen (des Ichs) Oberfläche bildet (...). *Das Ich ist vom Es nicht scharf getrennt, es fließt nach unten hin mit ihm zusammen.*

Aber auch das Verdrängte fließt mit dem Es zusammen, ist nur ein Teil von ihm. Das Verdrängte ist nur vom Ich durch die Verdrängungswiderstände scharf geschieden, durch das Es kann es mit ihm kommunizieren.“<sup>118</sup>



Lo schema grafico proposto da Freud per illustrare la suddivisione dell'apparato psichico richiama alla memoria l'immagine del Tartaro che, a partire dal limite segnato dai fiumi infernali (il canale della *Verdrängung* nello schema), si inabissa nelle profondità della terra e, al di sopra di essa, le vette dell'Olimpo che la dominano.

Va da sé che il paragone, così come l'accomunare arbitrariamente il poema omerico e quello virgiliano senza tenere conto delle differenze di struttura e di ciò che separa la cultura greca arcaica da quella classica latina, vuole soddisfare soltanto ad una coerenza interna al discorso psicoanalitico; certo, allo specialista di letterature classiche, la scelta di Freud può apparire „etwas kurzsichtig“ (Latacz),<sup>120</sup> ma non possiamo dimenticare che l'interesse di Freud per la letteratura antica e l'appropriazione delle sue immagini espressive esulano dai confini della ricerca e della riflessione filologica e cercano nel significato metaforico e nella facoltà evocativa dei testi i presupposti ‚epistemologici‘ del linguaggio inconscio e i modelli retorici per comunicarlo. L'antichità, (ma soprattutto

<sup>118</sup>Freud 1923, *Das Ich und das Es*, G. W. XIII, p.251 s. (corsivo mio).

<sup>119</sup> Freud 1933, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. W. XV, p.85. La collocazione del *Super-io* che non sovrasta lo schema, ma transita dall'*Es* all'*Io* è dovuta alla necessità di mettere in evidenza le origini "storiche" del Super-Io. Quale erede del complesso di Edipo il Super-Io (‚interiorizzazione‘ dei genitori) affonda le proprie radici nell'*Es*. Un diagramma del tutto simile, dal quale solo è omessa l'indicazione *Über-Ich*, compare nello scritto *Das Ich und das Es* (1923), G. W. XIII, p.252.

<sup>120</sup>Vedi J. Latacz, „Funktionen des Traumes in der antiken Literatur“, in T. Wagner-Simon & G. Benedetti, *Traum und Träumen*, Göttingen 1984, pp.10-32.

il mondo della Grecia arcaica) era per Freud una sorta di ipotesi di lavoro, lo „specchio magico“ di Hofmannsthal<sup>121</sup> nel quale ritrovare e riconoscere se stessi sotto altre sembianze e con altre modalità espressive.

Anche Freud, come Hofmannsthal, „sah die Antike als ein Medium, in dem nachfolgende Jahrhunderte Sachverhalte, die (noch) nicht direkt gesagt werden können, für die es noch keine Sprache gibt, zum Ausdruck gebracht haben“.<sup>122</sup>

Quasi in chiusura della *Traumdeutung* un passo ripropone i versi dell' *Eneide*, questa volta sottratti all'uso tradizionalmente retorico del motto sul frontespizio e inseriti nella compagine testuale dove valgono a spiegare il meccanismo della rimozione: „(...) der Traum beweist uns, daß das Unterdrückte auch beim normalen Menschen fortbesteht und psychischer Leistungen fähig bleibt. (...) Das seelisch unterdrückte, welches im Wachleben durch die gegensätzliche Erledigung der Widersprüche am Ausdruck gehindert und von der inneren Wahrnehmung abgeschnitten wurde, findet im Nachleben und unter der Herrschaft der Kompromißbildungen Mittel und Wege, sich dem Bewußtsein aufzudrängen.

*Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo.*

Die Traumdeutung aber ist die *Via regia* zur Kenntnis des Unbewußten im Seelenleben.

Indem wir der Analyse des Traumes folgen, bekommen wir weit Einsicht in die Zusammensetzung dieses aller wunderbarsten und allergeheimnisvollsten Instruments, freilich nur ein kleines Stück weit, aber es ist damit der Anfang gemacht, um von anderen pathologisch zu heißenden Bildungen her weiter in die Zerlegung desselben vorzudringen.“<sup>123</sup>

Alle, infernali parole di Virgilio che descrivono allegoricamente il tortuoso tragitto con cui il desiderio, al quale è impedita una via diretta alla sua realizzazione, si fa strada nell'oscurità notturna per manifestarsi in sogno, fa da contrappunto la luminosa *via regia* del procedimento interpretativo conquistata nella *Traumdeutung*. Il secondo richiamo ai versi dell' *Eneide*, e la loro collocazione in chiusura del testo come formula che riassume la causa e il movimento della rimozione onirica, proiettano sul motto i tratti dell'anticipazione intuitiva della teoria e quasi gli conferiscono lo statuto dell'elemento ,fondatore', di una sorta di ,epistemologia sostitutiva' veicolata da una metafora letteraria.

<sup>121</sup>H. von Hofmannsthal, *Aufzeichnungen*, Frankfurt a. M. 1973, p.43.

<sup>122</sup>Worbs, *Nervenkunst*, p.333.

<sup>123</sup>Freud 1900, *Stud. II*, p.576 s. La frase sulla *Traumdeutung* come *Via regia* è un'aggiunta del 1909.

#### IV. NOTE ALLA *TRAUMDEUTUNG* (parte seconda)

##### 1. La scelta classica.

La questione dei rapporti tra la fenomenologia onirica antica e la teoria freudiana del sogno, qualora non ci si voglia limitare ad un elenco dei riferimenti contenuti nell'opera o non si intenda verificare col senno del poi quanto di effettivamente ,anticipatore' fosse già contenuto nelle teorie oniriche dell'antichità,<sup>1</sup> si presenta piuttosto complessa e richiede un esame cronologico dei rimaneggiamenti apportati alla prima stesura della *Traumdeutung* (1900), esame che, se è possibile per quanto riguarda le note (grazie all'unica - ma incompleta - edizione critica tedesca attualmente a disposizione), non lo è invece sempre per quanto concerne il testo. La *Traumdeutung* è uno dei due lavori - insieme alle *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905) - che nelle edizioni successive alla prima (otto, durante la vita di Freud, di cui l'ultima è del 1930) sono stati più o meno sistematicamente aggiornati, soprattutto attraverso l'integrazione costante dell'apparato di note. Dopo l'edizione del 1911 (3° ed.) non è più indicata l'origine delle modificazioni al testo, né la data. Il tentativo - attuato nel 1925 da parte degli editori delle *Gesammelte Schriften* - di pubblicare il testo della prima edizione in un volume e, separatamente, le aggiunte e le varianti, non ha dato i risultati sperati, anche perché l'assenza di precise notazioni cronologiche rendeva impossibile disporre precisamente i testi secondo l'ordine di composizione. L'ottava edizione (1930) ha quindi ripristinato l'assetto composito. In generale la teoria del sogno non risulta sostanzialmente modificata nelle elaborazioni successive alla prima edizione, soltanto, l'aggiunta di nuovi materiali illustrativi e bibliografici consente una maggiore chiarezza all'esposizione teorica e un grado più elevato di affidabilità scientifica. Il tema specifico che subisce il maggior numero di variazioni è quello relativo al simbolismo onirico il cui pieno significato Freud era giunto a valutare solo in un secondo tempo.<sup>2</sup> La maggior parte delle citazioni tratte da fonti classiche, così come l'aggiunta al 1° capitolo (riguardante la letteratura critica sul sogno) dell'esposizione di alcune teorie onirocritiche antiche<sup>3</sup> sono successive alla prima edizione e compaiono soprattutto a partire dal 1911.<sup>4</sup>

<sup>1</sup>Mi riferisco qui in particolare al saggio di Latacz „Funktionen des Traumes in der antiken Literatur“. Sulle ,anticipazioni' psicoanalitiche nelle letterature classiche vedi l'ultimo paragrafo di questo capitolo.

<sup>2</sup>Vedi la presentazione editoriale alla *Studienausgabe*, vol.II. Le prime modificazioni compaiono a partire dalla seconda edizione (1909). Una ricerca dettagliata sulla genesi delle edizioni della *Traumdeutung* è stata recentemente messa a punto da I. Grubrich-Simitis, „Metamorphosen der ‚Traumdeutung‘. Über Freuds Umgang mit seinem Jahrhundertbuch“, in J. Starobinski et al. (Hrsg.), *Hundert Jahre ‚Traumdeutung‘ von Sigmund Freuds. Drei Essays*, pp.35-72

<sup>3</sup>Si tratta in larga misura di un compendio del saggio di B. Büchschütz (*Traum und Traumdeutung im Alterthume*, Berlin 1868; repr. Vaduz-Lichtenstein 1987) sulla divinazione nella Grecia antica.

<sup>4</sup>Per la stesura di questo capitolo mi sono servita principalmente dell'edizione critica tedesca (*Stud.* vol. II); inoltre ho consultato la seconda edizione (1909), e l'edizione del 1925 (7° edizione) in due volumi delle



La bibliografia posta in appendice alla prima edizione comprende già alcune fonti e parte della letteratura critica sull'onirocritica antica delle quali Freud tratterà più diffusamente nelle edizioni successive: il trattato aristotelico su sogno e divinazione (*De divinatione per somnum*),<sup>5</sup> l'*Oneirokritika* di Artemidoro nella traduzione di Krauss (1881), il compendio di Büchschütz (1868) sulla storia dell'onirocritica antica del quale Freud soprattutto si è servito per la stesura del primo capitolo che inizia con uno sguardo storico sull'evoluzione delle teorie oniriche a partire da Aristotele. Inoltre, come testimonia una lettera indirizzata ad Elise Gomperz, il saggio critico del filologo Theodor Gomperz su Artemidoro era già noto a Freud sin dall'epoca dell'università.<sup>6</sup>

E tuttavia, se si eccettua il riferimento agli „inattesi paralleli“ scoperti durante la lettura della *Griechische Kulturgeschichte* di Burckhardt -<sup>7</sup> e qui solo supponendo che

*Gesammelte Schriften*, confrontando, quando ciò è stato possibile, il testo della 1° edizione (*G. S.* vol. II) con le aggiunte successive (*G. S.* vol. III). Quando nelle citazioni compariranno due date, quella in parentesi angolare sta ad indicare la data alla quale risale l'aggiunta o la nota. -Per quanto riguarda i testi ai quali fa riferimento Freud e che ho preso in considerazione nella mia ricerca, questi verranno contrassegnati da un asterisco nella bibliografia posta in appendice al presente lavoro.

<sup>5</sup>Per l'edizione utilizzata da Freud vedi Aristoteles, *De somniis; De divinatione per somnum*, deutsche Übersetzung von H. Bender: „Über Träume und Traumdeutung“ (*De somniis*) u. „Von der Traumdeutung“ (*De divinatione per somnum*), in *Langenscheidtsche Bibliothek griechischer und römischer Klassiker*, v. 25; Aristoteles VI: *Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia)*, Berlin - Stuttgart 1876, pp. 60-70 u. pp.70-75.

<sup>6</sup>In una lettera del 12 novembre 1913 ad Elise Gomperz, paziente e ‚mecenatè‘ di Freud, moglie del filologo Theodor Gomperz, (era intervenuta, invano, in suo favore al fine di fargli ottenere il titolo di *Professor extraordinarius*) si legge: "Das Heftchen mit der Handschrift Ihres unvergessenen Mannes hat mich an die hinter uns so weit liegende Zeit erinnert, da ich jung zaghaft zuerst mit einem der Großen im Reiche der Denkarbeit einige Worte wechseln durfte. Bald darauf hörte ich zuerst von ihm Bemerkungen über die Rolle des Traumes im Seelenleben der Urmenschen, Dinge, die mich seither so intensiv beschäftigt haben" (Freud 1960, *Briefe 1873-1939*, p.300). Senz'altro Freud allude allo scritto di Gomperz *Traumdeutung und Zauberei* (in Kann <Hrsg.>, *Th. Gomperz. Essays und Erinnerungen*, pp.73-86). Poichè questa lettera mi sembrava una prova del fatto che Freud conoscesse l'opera di Artemidoro già prima di iniziare la stesura della *Traumdeutung*, sono andata alla ricerca di quel testo nella speranza di trovarvi una possibile ‚fonte ispiratrice‘. In realtà da quello scritto Freud non può aver appreso molto e comunque l'Artemidoro di Gomperz è ben diverso da quello che ‚scoprirà‘ più tardi Freud. Secondo Gomperz il metodo simbolico di Artemidoro si basa sugli stessi principi associativi che caratterizzano la magia per contagio presso i popoli primitivi (e le credenze superstiziose sulla ‚fattura‘ e sul ‚malocchio‘ sopravvissute in epoca contemporanea) e l'inventario di simboli presentato dall'*Oneirokritika* non sarebbe altro se non un bizzarro guazzabuglio di associazioni magiche del tutto prive di sistematicità e coerenza. Il tono col quale Gomperz parla di Artemidoro è tutt'altro che lusinghiero; non a caso in una recensione alla traduzione di Friedrich Krauss (un filologo, allora poco più che ventenne, assiduo frequentatore, come Freud, della casa di Gomperz) dell'opera di Artemidoro (1881) scrisse: "Der junge Philologe (...) glaubte freilich (...) in diesem ältesten aller bekannten Traumbücher, dem ehrwürdigen Vorfahren des "ägyptischen Traumbuchs" und anderer auf Jahrmärkten und Kirchtagsmessen noch immer heimischen literarischen Erzeugnisse, etwas anders und Besseres erblicken zu sollen, als einen immerhin sehr merkwürdigen Beitrag zur Pathologie des menschlichen Geistes" (in Th. Gomperz, *Ein Gelehrtenleben im Bürgertum der Franz-Josefs-Zeit*, p.119). Freud la pensava ben diversamente e tuttavia, sebbene il saggio di Gomperz non possa rappresentare una ‚fonte‘ della *Traumdeutung* (e non a caso Freud non lo cita) si ha l'impressione che possa aver contribuito a suscitare l'interesse di Freud per Artemidoro e soprattutto il desiderio di ‚riabilitarlo‘. Molte delle critiche che Gomperz muove con tono di sufficienza ad Artemidoro sono infatti del tutto simili a quelle che la critica rivolgerà più tardi a Freud. (vedi oltre, paragrafo 2).

<sup>7</sup>Si veda la già citata lettera a Fließ del 30 gennaio 1899, nella quale Freud comunica all'amico di aver intrapreso, per proprio diletto, la lettura della *Griechische Kulturgeschichte* di Burckhardt e di avervi scoperto „inattesi paralleli,“ con i problemi che lo tenevano occupato durante la stesura della *Traumdeutung* (in Freud 1986, *Briefe an W, Fließ 1887-1904*, p.374).

Freud pensasse anche al capitolo dedicato alla *Erkundung der Zukunft* che comprende una sezione sull'oniromantica nella quale è descritta l'opera di Artemidoro -,<sup>8</sup> la corrispondenza con Fließ non accenna ad un particolare interesse critico per le fonti antiche dell'oniologia (fonti che pure Freud citerà nel corso della *Traumdeutung*), quasi si trattasse di una comunanza ovvia, stabilita a priori, e tuttavia così superficiale di fronte all'originalità della sua teoria da non comprometterne in alcun modo la priorità.

Lo importuna invece la lettura dei contemporanei, che non hanno saputo dire neppure "una parola intelligente" sul sogno („Die Literatur über den Traum, die ich jetzt lese, macht mich ganz blöd. Eine schreckliche Strafe, die auf alles Schreiben gesetzt ist“).<sup>9</sup> Ma è con quelli che Freud è costretto a confrontarsi, ed è rispetto a loro che vuole definire la propria originalità. L'introduzione al secondo capitolo della *Traumdeutung* („Die Methode der Traumdeutung“), nel quale il metodo freudiano viene illustrato sull'esempio di un sogno-tipo, rappresenta una presa di posizione esplicita a favore della concezione antica e popolare del sogno in opposizione alla medicina e alle scienze ufficiali: „Die Überschrift, die ich meiner Abhandlung gegeben habe, läßt erkennen, an welche Tradition ich in der Auffassung der Träume anknüpfen möchte. Ich habe mir vorgesetzt zu zeigen, daß Träume einer Deutung fähig sind, und (wissenschaftliche) Beiträge zur Klärung der eben behandelten Traumprobleme werden sich mir nur als etwaiger Nebengewinn bei der Erledigung meiner eigentlichen Aufgabe ergeben können. Mit der Voraussetzung, daß Träume deutbar sind, trete ich sofort in Widerspruch zu der herrschenden Traumlehre (...), denn 'einen Traum deuten' heißt, seinen 'Sinn' angeben, ihn durch etwas ersetzen, was sich als vollwichtiges, gleichwertiges Glied in der Verkettung unserer seelischen Aktionen einfügt“.<sup>10</sup>

Se dunque il riferimento classico è soprattutto il segno di una scelta polemica e oppositiva, esso si spiega ,per privazione', a partire cioè da quanto mancava all'interpretazione fenomenologica della scienza contemporanea, e che invece trovava una formulazione, per quanto vaga e misticheggiante, nella cultura dell'antichità.

---

<sup>8</sup>Vedi J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, pp.495-548.

<sup>9</sup>Freud 1986, *Briefe an W. Fließ 1887 - 1904*, p.368. Che Freud abbia scritto il primo capitolo, dedicato alla letteratura critica sul sogno, solo per dovere, per adeguarsi almeno formalmente alle regole in uso per le trattazioni scientifiche ed evitare che il suo studio venisse annoverato a priori tra le opere filosofiche e ,speculative', risulta evidente da una lettera a Fließ (la stessa in cui paragona la struttura della sua opera ad un viaggio iniziato attraverso la ,selva oscura' della letteratura sul sogno): „Im Inneren der Arbeit wolltest Du die Literatur nicht und hattest recht, am Anfang auch nicht und wieder recht. Es geht Dir wie mir, das Geheimnis dürfte sein, wir mögen sie überhaupt nicht. Wenn wir aber den ,Wissenschaftlern' nicht ein Beil in die Hand geben wollen, das arme Buch zu erschlagen, müssen wir sie irgendwo dulden. Nun ist das Ganze so auf eine Spaziergangsphantasie angelegt...“ (ibidem, p.400).

<sup>10</sup>Freud 1900, *Traumdeutung*, *Stud. II*, p.117.

Sul finire del XIX secolo il problema del sogno ritorna ad essere di attualità nelle ricerche psicologiche, mediche e letterarie.<sup>11</sup> Sorto come reazione allo sfruttamento letterario e mistico fattone dal romanticismo che vedeva nel sogno (come prima nel magnetismo e nello sdoppiamento di personalità)<sup>12</sup> un altro mezzo per entrare in contatto con il mondo dell'anima e la prova dell'esistenza di un Io trascendente, l'interesse scientifico per il fenomeno onirico si sviluppa a partire dalla seconda metà dell'Ottocento. In modo conforme all'orientamento positivista della ricerca, sia medica sia psicologica, gli studi si concentrano sull'indagine delle cause fisiologiche che presiedono al sogno. Lungi dall'essere prodotto dell'evasione dell'anima fuori dal corpo, come sosteneva il punto di vista romantico, il sogno testimonia invece la stretta dipendenza della mente dall'organismo durante il sonno. Si inizia la sperimentazione intorno all'attività percettiva e alla rielaborazione onirica degli stimoli organici esterni (e interni) che possono influenzare il contenuto dei sogni e col laboratorio di psicologia sperimentale di Wundt - che per l'occasione si trasforma in una sorta di ,officina' del sogno - sorgono i precursori dei più moderni ,laboratori del sonno'.

Il sogno è ridotto o a mero evento fisiologico ed è considerato la reazione dell'organismo alle eccitazioni sensoriali che agiscono anche allo stato di sonno, oppure, nella migliore delle ipotesi, è la raffigurazione dello stato psichico di chi sogna, la percezione amplificata e simbolica del suo corpo e degli organi di questo. I risultati del dibattito teorico, stando a quanto Freud riferisce nell'inventario critico contenuto al principio del suo libro,<sup>13</sup> sono piuttosto mediocri e possono tutt'al più illuminare alcuni problemi parziali, ma neppure la loro *summa* è in grado di fornire una visione complessiva e coerente del fenomeno onirico.<sup>14</sup> Di fronte ad essi, al contrario: "Der

---

<sup>11</sup>Vedi Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewußten*, pp. 422-433. Tra le opere principali dedicate alla ricerca sul sogno sono da segnalare soprattutto i lavori pionieristici di K. A. Scherner, *Das Leben des Traums*, Berlin 1861; A. Maury, *Le sommeil et les rêves*, Paris 1861; H. de Saint-Denis, *Les rêves et les moyens de les diriger*, Paris 1867.

<sup>12</sup>Vedi Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewußten*, pp.281-304 e Anzieu, *L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*, I, cap.2.

<sup>13</sup>Cfr. Freud 1900, *Traumdeutung*, Stud. II, p.29-116.

<sup>14</sup>Ellenberger dedica un paragrafo del suo lavoro alle fonti di Freud (*Die Entdeckung des Unbewußten*, pp.742-760) il cui contributo principale consisterebbe nell'aver portato a compimento una „grandiosa sintesi,, (p.742) delle idee contemporanee e nell'aver recuperato la tradizione romantica della psichiatria dinamica. La ricerca di Ellenberger (credo la più esaustiva attualmente a disposizione) ha il merito di fornire una ricostruzione storica del contesto scientifico e culturale dal quale è nata la psicoanalisi e di sfatare così il mito della *Kopfgeburt* difeso e sostenuto dall'ortodossia freudiana secondo il quale la psicoanalisi sarebbe il prodotto assolutamente originale del suo fondatore. Ellenberger è ben lontano dai tentativi ,denunciatorii' con i quali da più parti si è voluto sostenere che Freud in realtà non ha scoperto nulla, ma ha attinto a piene mani da lavori altrui, e tuttavia la sua tesi non risulta del tutto convincente. Le similitudini e le affinità con altre teorie psicologiche - che Ellenberger mette in evidenza valendosi di un metodo spesso troppo superficialmente associativo - appaiono più letterali che sostanziali, vale a dire che la concordanza è limitata a singoli enunciati, mentre ben più sostanziali sono le differenze quando si passi a valutare le teorie nel loro complesso. La verifica dell'originalità della *Traumdeutung*, in particolare riguardo all'idea delle determinanti infantili nella produzione dei sogni adulti, è oggetto inoltre di uno studio di S. Kern, „The Prehistory of Freud's Dream Theory. Freud's Masterpiece Anticipated.“, in *History of Medicine*, 1975, 6, pp. 83-92, il quale si è proposto l'analisi delle opere sul sogno (sia di

Glaube der Alten, daß der Traum eine Sendung der Götter sei, um die Handlung der Menschen zu lenken, war eine vollständige Theorie des Traumes, die über alles am Traum Wissenswerte Auskunft erteilte. Seitdem der Traum ein Gegenstand der biologischen Forschung geworden ist, kennen wir eine große Anzahl von Traumtheorien, aber darunter auch manche recht unvollständige."<sup>15</sup>

L'osservazione è ,banale', una semplice formula retorica di ,transizione', prima di passare a trattare delle teorie contemporanee, e tuttavia suggerisce un primo movente all'identificazione di Freud coi modelli antichi che, paradossalmente, risiede nelle modalità di approccio al problema. La biologia moderna ha parcellizzato la ricerca, tenendo inoltre distinti i fenomeni di sonno e sogno,<sup>16</sup> l'antichità al contrario, guidata dalla convinzione che ogni fenomeno sia l'anello in una concatenazione causale di eventi, aveva cercato una soluzione complessiva al problema onirico e aveva fondato una teoria generale che, pur se inficiata da una concezione animistica dei rapporti tra microcosmo e macrocosmo, era in grado di soddisfare ogni domanda sul sogno, sulla sua natura, la sua fenomenologia, la sua finalità.

Va da sé che la natura demoniaca o divina del sogno, o l'idea che l'anima, staccandosi dal corpo, possa compiere esperienze autonome o arrivare a conoscere la verità ritornando a congiungersi con l'anima divina del cosmo dalla quale ha tratto origine, non può costituire oggetto di discussione scientifica, e neppure può essere di qualche aiuto alla comprensione del sogno ritenere che esso possa fornire indicazioni su accadimenti futuri (semmai il rapporto andrebbe capovolto riconoscendo al sogno la facoltà di aprire un varco all'indagine del passato),<sup>17</sup> eppure gli antichi, per i quali il

---

quelle citate da Freud nel 1° capitolo sia di altre del quale Freud probabilmente era a conoscenza, ma che non ha preso in considerazione, forse per una eccessiva preoccupazione di priorità) precedenti la pubblicazione della *Traumdeutung*. Secondo Kern la maggior parte dei concetti freudiani erano già stati elaborati da altri autori (ad es. J. Volkelet, *Die Traum-Phantasie*, Stuttgart 1875, L. Strümpell, *Die Natur und Entstehung der Träume*, Leipzig 1874, F. W. Hildebrandt, *Der Traum und seine Verwerthung für's Leben*, Leipzig 1875) dei quali tuttavia Freud eviterebbe di citare proprio quei passi fondamentali che coincidono con la sua teoria del sogno come „adempimento di un desiderio„. Freud non avrebbe riconosciuto appieno il proprio debito nei confronti della letteratura scientifica e sarebbe quindi possibile supporre che si sia servito di altre opere oltre a quelle citate nel primo capitolo della *Traumdeutung* sulla letteratura critica. Giustamente Kern nota come Freud, a partire da momento in cui la psicoanalisi diventa un movimento e una scuola riconosciuta, con seguaci e detrattori, abbia volutamente riconosciuto come propri ,anticipatori' gli autori classici escludendo la letteratura scientifica (la *Traumdeutung* avrebbe infatti più in comune con le teorie dei contemporanei di quanto Freud voglia ammettere). La critica di Kern tuttavia, quando sottolinea come altri autori contemporanei a Freud avessero riconosciuto nell'infanzia una componente determinante alla formazione del sogno non tiene sufficientemente conto del fatto che per Freud l'infanzia ha un significato fondamentale come fattore ontogenetico, vale a dire che per Freud il problema della temporalità (l'infanzia intesa come passato ontogenetico) ha una rilevanza superiore rispetto al problema dell'infanzia intesa come stato, come condizione psicologica. In conclusione, secondo Kern, la parte maggiormente innovativa della teoria freudiana riguarderebbe il concetto di lavoro onirico e soprattutto la costruzione di un modello topografico dell'attività psichica del sogno.

<sup>15</sup>Freud 1900, *Traumdeutung*, *Stud.* II, p.97.

<sup>16</sup>Ibidem, p.33 s.

<sup>17</sup>Ibidem, p.588

sogno rappresentava un oggetto di indagine e di interpretazione degno del più alto interesse dimostravano di aver intuito di più della dinamica onirica di quanto non faccia la scienza con tutte le sue sperimentazioni: „Die Achtung aber, mit der dem Traum bei den alten Völkern begegnet wurde, ist eine auf richtige psychologische Ahnung gegründete Huldigung vor dem Unbändigen und Unzerstörbaren in der Menschenseele, dem Dämonischen, welches den Traumwunsch hergibt und das wir in unserem Unbewußten wiederfinden.“<sup>18</sup> Nel tentativo di dominare queste forze demoniache gli antichi avevano dato loro una voce nel sogno, della quale cercavano di interpretare il linguaggio, di cogliere il significato, di capire la finalità.

Freud decide di „convertirsi ad un pregiudizio“, come lo chiamerà più tardi, comune agli interpreti antichi e al popolo superstizioso ("Bekennen wir uns zum Vorurteil der Alten und des Volkes und treten wir in die Fußstapfen der antiken Traumdeuter"):<sup>19</sup> che il sogno ha un senso, è interpretabile, ha un testo - doppio -, una finalità: „Ich habe einsehen müssen, daß hier wiederum einer jener nicht seltenen Fälle vorliegt, in denen ein uralter, hartnäckig festgehaltene Volksglaube der Wahrheit der Dinge näher gekommen zu sein scheint als das Urteil der heute geltenden Wissenschaft.“<sup>20</sup>

Sono i primi accordi di una polemica e di una sfida scientifica già preannunciata nel titolo che diverrà sempre più aspra e vedrà coinvolti a più riprese l'antichità e il „popolo superstizioso“ a testimonianza di quanto „i colleghi della medicina e i filosofi di professione“ (Freud) non avevano voluto vedere e che invece stava davanti agli occhi di tutti.

## 2. La rivendicazione polemica

„Es wird ja keineswegs allgemein geglaubt, daß der Traum etwas Sinnvolles und Deutbares ist. Die Wissenschaft und die Mehrzahl der Gebildeten lächeln, wenn man ihnen die Aufgabe einer Traumdeutung stellt; nur das am Aberglauben hängende Volk, das hierhin die Überzeugungen des Altertums fortsetzt, will von der Deutbarkeit der Träume nicht ablassen, *und der Verfasser der Traumdeutung hat es gewagt, gegen den Einspruch der gestrengten Wissenschaft Partei für die Alten und für den Aberglauben zu nehmen*. Er ist allerdings weit davon entfernt, im Traume eine Ankündigung der Zukunft anzuerkennen, nach deren Enthüllung der Mensch seit jeher mit allen unerlaubten Mitteln vergeblich sucht. Aber völlig konnte auch er die Beziehung des Traumes zur Zukunft nicht verwerfen, denn nach Vollendung einer mühseligen Übersetzungsarbeit

---

<sup>18</sup>Ibidem, p.582.

<sup>19</sup>Freud 1916-17, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. W. XI, p.105.

<sup>20</sup>Freud 1900, *Traumdeutung*, Stud. II, p.120.

erwies sich ihm der Traum als ein erfüllt dargestellter Wunsch des Träumers, und wer könnte bestreiten, daß Wünsche sich vorwiegend der Zukunft zuzuwenden pflegen. (...)“.<sup>21</sup>

Non si tratta neppure di constatare - continua Freud - se il senso di un sogno ogni volta e in ogni caso sia rappresentato dalla realizzazione di un desiderio o, con altrettanta frequenza, da un'aspettativa temuta, un proposito, una riflessione: „(...) *Vielmehr steht erst in Frage, ob der Traum überhaupt einen Sinn habe. ob man ihm den Wert eines seelischen Vorgangs zugestehen solle.* Die Wissenschaft antwortet mit nein, sie erklärt das Träumen für einen bloßen physiologischen Vorgang, hinter dem man also *Sinn, Bedeutung, Absicht* nicht zu suchen brauche. Körperliche Reize spielten während des Schlafes auf dem seelischen Instrument und brächten so bald diese, bald jene der alles seelischen Zusammenhalts beraubten Vorstellungen zum Bewußtsein. Die Träume wären nur Zuckungen, nicht aber Ausdrucksbewegungen des Seelenlebens vergleichbar. *In diesem Streite über die Würdigung des Traumes scheinen nun die Dichter auf derselben Seite zu stehen wie die Alten, wie das abergläubische Volk und wie der Verfasser der "Traumdeutung"*“.<sup>22</sup>

Il passo, che rappresenta, tra le tante, forse la più accalorata arringa di Freud a favore dell'antichità e del „popolo superstizioso“ in opposizione alle ‚rigorose‘ scienze mediche, appartiene alle prime pagine di un saggio del 1907 su delirii e sogni nella *Gradiva* di Jensen, il primo nel quale Freud affronta l'analisi di un testo letterario. Freud ha trovato il terzo alleato contro accademie e scienza: il poeta.

La sincerità dell'elogio nasconde a malapena il tono polemico; sono passati otto anni dalla pubblicazione della *Traumdeutung* e il mondo scientifico ancora non accenna a prendere sul serio la sua teoria né tantomeno ad attribuirle un qualche valore probante.<sup>23</sup>

<sup>21</sup>Freud 1907, *Der Wahn und die Träume in W. Jensens ‚Gradiva‘*, G. W. VII, p.31 (corsivo mio).

<sup>22</sup>Ibidem, p.32 (corsivo mio).

<sup>23</sup>A partire dagli anni sessanta diverse pubblicazioni (I. Bry & A. H. Rifkin, „Freud and the history of ideas: primary sources“, in *Science and Psychoanalysis*, ed. by J. H. Massermann, New York 1962, 5, pp.6-36, Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewußten*, H. S. Decker, *Freud in Germany: Revolution and Reaction in Science, 1893-1907, Psychological Issues*, Monogr. 41, New York 1977, F. Sulloway, *Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend*, New York 1979, J. N. Isbister, *Freud: An Introduction to His Life and Work*, Oxford 1985) hanno tentato di sfatare il ‚mito‘ - costruito da Freud nella *Selbstdarstellung* e ligiamente confermato e riproposto dagli esegeti di Freud, primo in testa Jones - della „splendid isolation“, nella quale Freud avrebbe vissuto per almeno dieci anni a partire dalla pubblicazione degli *Studien über Hysterie*, e si sono proposti di contraddire la versione ufficiale che attribuisce alla *Traumdeutung* un'accolta negativa da parte della critica. Bry e Rifkin sono stati tra i primi a rivedere criticamente le recensioni alla *Traumdeutung* comparse nei primi anni dalla pubblicazione - che essi giudicano ben più favorevoli e positive di quanto Freud abbia creduto o far voluto credere - e quindi a correggere le opinioni di Freud riguardo alla ricezione delle sue prime opere. Le conclusioni alle quali essi sono giunti risultano in netta contraddizione con la versione tramandata dagli storici della psicoanalisi, secondo la quale le nuove teorie di Freud avrebbero incontrato, proprio a causa della loro assoluta originalità, una resistenza ostile da parte dei contemporanei: „The passing of time, may give us the advantage of hindsight and more information into Freud than his contemporaries were likely to have had. The time may have come to get away from the preoccupation with signs of opposition to Freud's theories, and to undertake research which might produce further evidence that the history of psychoanalysis

Ai toni spavaldi coi quali Freud comunicava a Fliess le sue previsioni sulle reazioni al „libro dei sogni“ („Ich bin tief im Traumbuch und freue mich in Gedanken an all das ‚Schütteln des Kopfes‘ über die Indiskretionen und Vermessenheiten, die es enthält“)<sup>24</sup> si sostituisce a tratti nella corrispondenza una profonda amarezza per l'incomprensione che circonda il suo libro e la sua persona: „Eine undankbare Arbeit, den Menschen etwas aufzuklären. Noch keiner hat mir über das Buch gesagt, daß er sich mir verpflichtet fühle, etwas Neues gelernt zu haben, in eine Welt neuer Probleme eingeführt worden zu sein.“<sup>25</sup>

---

and the history of ideas can fruitfully complement one another.“ (p. 15). Ellenberger (la prima edizione dell'opera è del 1970) riprende le tesi di Bry e Rifkin e va ancora più oltre affermando che Freud ha goduto sin dall'inizio del riconoscimento generale della critica e dei colleghi. La convinzione di trovarsi in una situazione di isolamento scientifico sarebbe, secondo Ellenberger, un'idea fissa di Freud e farebbe parte del quadro sintomatico della cosiddetta *maladie créatrice* della quale Freud avrebbe sofferto negli anni della stesura della *Traumdeutung* e che, prima di lui, avrebbe tormentato il filosofo romantico Fechner (cfr. Ellenberger, pp. 610-625). La posizione più equilibrata e plausibile mi sembra sia da attribuirsi alla ricerca di Norman Kiell (*Freud without hindsight. Reviews of His Work 1893-1939*, 2 v., Madison CT 1988) che ha raccolto e commentato un'ampia selezione delle recensioni degli scritti di Freud comparse sino alla sua morte. Nel caso della *Traumdeutung*, secondo Kiell, se è vero che buona parte della critica si è espressa positivamente, è altrettanto vero che il maggior numero di recensioni sono comparse su riviste non mediche, mentre proprio da queste Freud aspirava ad un riconoscimento. Inoltre, se paragonato alle aspettative di Freud, convinto di aver trovato con l'interpretazione del sogno la *via regia* all'indagine dell'inconscio e di aver così risolto un problema che da decenni assillava filosofi e scienziati, il tono delle critiche, per quanto indulgentemente positivo, era ben lontano dal riconoscere nella *Traumdeutung* un'opera pionieristica, geniale, risolutiva. A ciò si aggiunge il fatto che all'inizio del secolo non era sempre facile per gli autori avere accesso alle recensioni. Kiell ne ha rintracciate 22, comparse tra il 1899 e il 1902, e altre 20, comparse tra il 1903 e il 1915. Secondo Sulloway (p. 452) Freud con sicurezza ne conosceva sette, nessuna delle quali apparsa su una rivista scientifica. Infine - a conferma dell'ipotesi dell'isolamento freudiano - non è superfluo ricordare che le 600 copie della prima tiratura hanno impiegato quasi 10 anni prima di essere esaurite. Resta il fatto che l'impressione soggettiva di Freud era quella del genio incompreso, misconosciuto, ignorato, addirittura vilipeso. Se ho scelto ancora una volta di attenermi ,acriticamente' a questa versione dei fatti, non è per una sorta di fedeltà all'agiografia freudiana, ma perchè ritengo che la prospettiva ,interna' di Freud (della cui buona fede in questo caso non credo sia lecito dubitare), indipendentemente dal fatto che essa corrisponda o meno alla realtà oggettiva, sia stata determinante per la sua presa di posizione a favore dell'oniromantica con la quale Freud rispondeva alle accuse della critica acuendo il distacco tra sé e il mondo accademico e scientifico. -Oltre che nella *Selbstarstellung*, accenni all'isolamento scientifico e personale di quegli anni si trovano frequenti nella corrispondenza; si veda ad esempio la lettera a Jung del 2 settembre 1907 („...Ich möchte gerade um diese Zeit bei Ihnen sein, mich freuen, daß ich nicht mehr einsam bin, und Ihnen, wenn Sie etwa Aufmunterung brauchen, von meinen ganzen Jahren ehrenvoller, aber schmerzlicher Einsamkeit erzählen, die für mich begannen, nachdem ich den ersten Blick in die neue Welt getan, von der Teilnahmlosigkeit und Verständnislosigkeit der nächsten Freunde, von den bangen Episoden, in denen ich selbst meinte, geirrt zu haben, und erwog, wie man ein verfahrenes Leben zugunsten der Seinigen noch nützlich machen könne, von der allmählich sich befestigenden Überzeugung, die sich immer wieder an die Traumdeutung wie an einen Fels in der Brandung klammern konnte, und von der ruhigen Sicherheit, die mich endlich in Besitz nahm und warten hieß, bis eine Stimme aus dem unbekanntem Haufen der meinigen antworten würde. Es war die Ihrige...“ (in S. Freud - C. G. Jung, *Briefwechsel*, hrsg. von W. McGuire u. W. Sauerländer, gekürzte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1984); inoltre la lettera che Freud scrisse a Ferenczi il 9 luglio 1913 in occasione del quarantesimo compleanno di quest'ultimo in cui si legge: „Ihr wehmütiger Brief hat mich sehr ergriffen, zunächst weil er mich an den eigenen 40. erinnerte [...] Ich war damals (1896) auf dem Gipfel der Verlassenheit, hatte alle alten Freunde verloren, noch keinen neuen erworben; niemand kümmerte sich um mich, und mich hielt nur ein Stück Trotz und der Anfang der Traumdeutung aufrecht“ (in S. Freud - S. Ferenczi, *Briefwechsel*, hrsg. von E. Brabant, E. Falzeder u. P. Giampieri-Deutsch unter der wissenschaftl. Leitung von A. Haynal, Bd. 1/2. 1912-1914, Wien - Köln - Weimar 1993)

<sup>24</sup>Freud 1986, *Briefe an W. Fliess 1887-1904*, p.325.

<sup>25</sup>Ibidem, p.425.

Se nella prima edizione Freud, quasi anticipando le critiche al suo „libro egiziano“ aveva voluto sottolineare come il suo studio non esulasse dai limiti della ricerca neuropsicologica<sup>26</sup> e si era rivolto ai colleghi auspicando il sorgere di un dibattito scientifico intorno alle problematiche oniriche e psicologiche sollevate nel saggio, la prefazione alla 2° edizione (1909) prende immediatamente le distanze dal mondo accademico e si apre con un durissimo attacco a scienziati e „filosofi di professione“: „Meine Kollegen von der Psychiatrie scheinen sich keine Mühe gegeben zu haben, über das anfängliche Befremden hinauszukommen, welches meine neuartige Auffassung des Traumes erwecken konnte, und die Philosophen von Beruf, die nun einmal gewohnt sind, die Probleme des Traumlebens als Anhang zu den Bewußtseinszuständen mit einigen - meist den nämlichen - Sätzen abzuhandeln, haben offenbar nicht gemerkt, daß man gerade an diesem Ende allerlei hervorziehen könne, was zu einer gründlichen Umgestaltung unserer psychologischen Lehren führen muß. Das Verhalten der wissenschaftlichen Buchkritik konnte nur zur Erwartung berechtigen, daß Todgeschwiegen werden das Schicksal dieses meines Werkes sein müsse (...) So fühle ich mich denn jenem weiteren Kreise von Gebildeten und Wissbegierigen verpflichtet, deren Teilnahme mir die Aufforderung verschafft hat, die schwierige und für so vieles grundlegende Arbeit nach neun Jahren von neuem vorzunehmen.“<sup>27</sup>

La netta linea di demarcazione che Freud sceglie di tracciare tra sé e il mondo scientifico, e a maggior ragione da quando quest'ultimo ha dimostrato di non tenerci affatto ad accogliere un interprete di sogni tra le sue file, passa ancora per l'antichità, quasi a legittimare l'ipotesi che la teoria onirica freudiana si sia alimentata, sin dalla sua prima formulazione, delle fonti dell'onirocritica antica.

In realtà le cose stanno un po' diversamente. All'onirologia antica Freud deve ben poco, se non quel „pregiudizio“ che volutamente rivendica proprio perchè agli occhi della critica era parso un grossolano difetto. Ricordando quegli anni e l'ostilità con cui il mondo medico accolse la sua opera scriverà nel 1925: „Träume waren noch im klassischen Altertum als Verkündigungen der Zukunft hochgeschätzt worden; die moderne Wissenschaft wollte vom Traum nichts wissen, überließ ihn dem Aberglauben (...) Daß jemand, der ernste wissenschaftliche Arbeit geleistet hatte, als ‚Traumdeuter‘ auftreten könnte, schien doch ausgeschlossen.“<sup>28</sup> Proprio dalla critica infatti viene sottolineata con maggior vigore l'analogia tra il metodo freudiano e la lettura simbolica del sogno praticata dall'onirocritica antica e dalle pratiche magiche popolari e tuttavia, se per letterati e storici della cultura ‚simpatizzanti‘ il paragone ha spesso tutto il valore di

---

<sup>26</sup>Queste le parole con cui si apre la prima edizione della *Traumdeutung*: „Indem ich hier die Darstellung der Traumdeutung versuche, glaube ich den Umkreis neuropathologischer Interessen nicht überschritten zu haben“ (*Stud.* II, p.21).

<sup>27</sup>Freud 1900 <1909>, *Traumdeutung* (2° edizione, Wien - Leipzig 1909), p.23.

<sup>28</sup>Freud 1971, „*Selbstdarstellung*“. *Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse*, p.72.



un elogio,<sup>29</sup> la critica medica al contrario se ne serve per statuire la non-scientificità del procedimento freudiano.<sup>30</sup>

Per quasi due anni la letteratura specializzata ha ignorato il libro di Freud e quando infine compaiono le prime recensioni tra gli apprezzamenti di circostanza si legge: „ (...) Die Unzulässigkeit dieser Traumdeuterei als wissenschaftlicher Methode mußte mit aller Schärfe betont werden; denn die Gefahr ist groß (...) daß wir damit in eine völlige Mystik und chaotische Willkür hineingerieten“, e ancora: „Die Traumdeuterei des Buches will zu viel erklären (...) die Irrwege einer unfruchtbaren Symbolistik sind nicht vermieden (...)“.<sup>31</sup>

Non più lusinghieri i commenti dei „filosofi di professione“. A Max Burckhard (il critico al quale Freud attribuiva "l'omicidio" del suo libro a Vienna)<sup>32</sup> non era sfuggito l'accostamento, certo dissacrante per un filologo, della dottrina aristotelica (chiamata in causa da Freud - e per di più in maniera imprecisa -<sup>33</sup> a sostegno e legittimazione della sua teoria) con la mantica antica e popolare della quale „di fatto“, pur senza interpellarla direttamente, si serviva l'interpretazione psicoanalitica del sogno. Con un'arroganza pari per intensità alla sua miopia filologica Burckhard aveva commentato: „Hierzu möchte ich

<sup>29</sup>Vedi in particolare la recensione di Fr. von der Leyen (1901), „Traum und Märchen“, in G. Kimmerle (Hrsg.), *Freuds Traumdeutung. Frühe Rezensionen 1899-1903*, Tübingen 1986, pp.65-77.

<sup>30</sup>A riprova di quanto dovesse apparire inconsueto e lontano da ogni aspettativa accademica affrontare il tema dell'interpretabilità del sogno è sufficiente dare un'occhiata al programma accademico svolto da Freud in quegli anni. Nel semestre estivo 1899 e in quello successivo del 1900 per la prima (ed ultima) volta Freud tiene un corso su „Psicologia del sogno,.. Nel 1901 ripropone, convenzionalmente, una „Introduzione alla psicoterapia,.. Soltanto 4 partecipanti infatti avevano seguito nel semestre estivo 1900 la sua psicologia del sogno (cfr. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, p.349).

<sup>31</sup>I passi citati sono tratti dalle recensioni di Stern (1901, „S. Freuds Traumdeutung“, ), professore di psicologia a Breslau, e Weygand (1901, „Sigmund Freud. Die Traumdeutung“), professore di psichiatria a Würzburg, comparse rispettivamente nella *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* e nel *Centralblatt für Nervenheilkunde* (ora in Kimmerle <Hrsg.>, *Freuds Traumdeutung*, pp.60-64 e 78-80). In una lettera a Fließ del 17 gennaio 1902 Freud scrive: „In Fachzeitschriften habe ich erst zwei Kritiken gefunden, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* und *Monatsschrift für Neurologie und Psychiatrie*, beide natürlich entsetzt über den Einbruch in die Wissenschaft., (*Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.500). La seconda recensione menzionata da Freud è dovuta a Liepmann. Masson, il curatore della corrispondenza con Fließ, riporta in una nota alla lettera citata il passo finale della critica: „In breve: in questo lavoro l'acrobazia della speculazione trionfa sulla ricerca scientifica. Il pericolo è che il suo esempio scateni una sorta di 'psicologia anale' che diletandosi nelle interpretazioni vada a rovistare nei meandri più bui della vita psichica e butti al vento i risultati faticosamente ottenuti dalla ricerca psicologica scientifica...“

<sup>32</sup>La recensione di M. Burckhard (ex-direttore del Burgtheater ed editore della *Zeit*) dal titolo significativo *Ein modernes Traumbuch* comparve sulla *Zeit* a pochi mesi di distanza dalla pubblicazione del libro (vedi M. Burckhard, „Ein modernes Traumbuch“, *Die Zeit*, Nr.257, 6.1.1900, pp.9-11; Nr.276, 13.1.1900, pp.25-27, ora in Kimmerle, G. (Hrsg.), *Freuds Traumdeutung*, pp.27-46). Freud fu particolarmente risentito dal tono apparentemente lusinghiero, ma in sostanza piuttosto canzonatorio dell'articolo e in una lettera a Fließ scrive in proposito: "wenig schmeichelhaft, ungemein verständnislos" e alcuni giorni più tardi: "eine Kritik, die mit all ihrer Blödheit das Buch in Wien umgebracht hat" (Freud 1986, *Briefe an W. Fließ*, p.432 e 437).

<sup>33</sup>Nella prima edizione (vedi G. S. II) Freud aveva citato solo il *De divinatione per somnum* aggiungendo: "Zu einem tieferen Verständnis der aristotelischen Abhandlung vorzudringen, ist mir bei nicht ausreichender Vorbildung und ohne kundige Hilfe, nicht möglich geworden" (Freud 1900, *Traumdeutung*, G. S. II, p.6). A partire dall'edizione successiva (1909), quest'ultima frase verrà cancellata. L'edizione critica non riporta questa modificazione al testo, segnalata invece nel vol. III delle G. S., p.4.

nun bemerken, daß, wenn der Verfasser erklärt, er vermochte zu einem tieferen Verständnis der aristotelischen Abhandlung über Träume und Traumdeutung (richtiger der aristotelischen Abhandlungen, denn es sind zwei selbstständige Abhandlungen über diese beide Themen in seinem *parva naturalia* enthalten), mir das nicht ganz begreiflich ist. Der Kern der aristotelischen Theorie ist ‚daß der Traum ein Produkt der Einbildungskraft im Schläfe ist (*oti esti to enypnion phantasma men ti, kai en ypnô, De Insomniis, cap. 3*)“ - e aggiunge ironicamente - „und wenn Aristoteles (*De divinatione per somnum, cap. 2*) sagt: der geschickteste Traumausleger sei jener, der die Ähnlichkeiten herauszufinden vermag (*ostis dynatai tas omoiotêtas theôreîn*) und die Fähigkeit hat ‚rasch das Verwirrte und Verzerrte in den Traumbildern zu erkennen und das Zusammengehörige zu überlickern, (*o dynamenos tachy diaisthanesthai kai synorân ta diapephorêmena kai dieotrammena tôn eidôlôn*) so hätte der Verfasser mit Fug und Recht hiernach allein schon für sich den aristotelischen Ehrentitel eines *technikôtatos kritês enypniôn* in Anspruch nehmen können. Aber er beschränkt sich nicht nur auf diese Tätigkeit. Er läßt sich zu jedem Traum auch die Hintergedanken desselben liefern oder sucht sie zu ergründen (...).“ E conclude: „Von einer Traumtheorie aber müßte ich verlangen, daß sie auf alle Träume passt, und das scheint mir schließlich nur bei der alten Theorie des Aristoteles zuzutreffen, nach der die Träume Produkte der fortarbeitenden Einbildungskraft sind, nicht mehr und nicht weniger (...). Was aber den ‚Traumdeuter‘ betrifft, so halte ich es noch immer mit dem alten Ennius, von dem uns Cicero, *De divinatione*, I, 58, folgende Verse (aus der Tragödie Telamon) überliefert hat: ‚Non habeo denique nauci Marsum augurem,/ Non vicanos auspices, non de circo astrologos,/ Non Isiacos coniectores, non intererpretes somnium./ Non enim sunt ii arte divini, aut scientia (...).“<sup>34</sup>

Freud rincara la dose, accoglie i ‚suggerimenti‘ di Burckhard e qualche anno più tardi inserisce in una nota al capitolo *Die Methode der Traumdeutung* il passo del *De divinatione per somnum* già citato da Burckhard e con tutta serietà attribuisce a se stesso quella necessaria „disposizione naturale dell'interprete di sogni a cogliere le similitudini“ della quale parlava Aristotele.<sup>35</sup>

Ciò che più sembra irritare gli ambienti scientifici, al di là della specificità delle singole obiezioni teoriche, non è tanto o non è solo il fatto che un neurologo abbia voluto spiegare il fenomeno onirico esclusivamente su base psicologica, quanto che ne abbia affermato la ‚leggibilità‘, lo abbia ritenuto passibile di interpretazione e si sia azzardato ad esporne un metodo che, con la pretesa di essere scientifico, fosse capace di tradurlo.

A partire da questo momento Freud non mancherà mai di far precedere ogni suo lavoro sul sogno da una dichiarazione ‚di parte‘ che definisce immediatamente il referente

<sup>34</sup>M. Burckhard, „Ein modernes Traumbuch“, p.29 s. e p.44 s.

<sup>35</sup>Freud 1900 <1914>, *Traumdeutung*, Stud. II, p.118.

storico-culturale - l'antichità, l'interpretazione popolare del sogno - dal quale far ridiscendere la sua teoria onirica, opponendolo in maniera decisa (e volutamente polemica) al fisiologismo dominante: una concezione pre-scientifica di fronte ad una pseudo-scientifica. Quantomeno la prima - ma Freud non lo dirà mai esplicitamente - è suscettibile, se correttamente interrogata, di svelare un nucleo di verità reinterpretabile a partire da presupposti scientifici; la seconda unisce all'erroneità delle premesse metodologiche la superbia dell'intolleranza teorica.

Lasciandosi guidare dal fiuto dell'oppositore che gli è proprio,<sup>36</sup> e forse insospettito dal fatto che „la lingua batte dove il dente duole“, Freud, cambiando loro di segno, accoglie le ‚indicazioni‘ della critica e prosegue ad approfondire i temi del simbolismo onirico confrontandoli coi materiali della fiaba, del mito, del folklore, e la ricerca intorno a quello strano interprete di sogni che era stato Artemidoro del quale nella prima edizione aveva solo ricordato l'opera.

### 3. La dinamica del referente classico.

Se è vera l'ipotesi che nell'opera di Freud sussistono due (o più) tipi di ‚presenze‘ classiche che avevo chiamato, un po' schematicamente, l'una ‚ispiratrice‘ e l'altra ‚legittimatrice‘ o ‚documentaria‘, la *Traumdeutung* è un esempio di come esse si intreccino e possano coesistere l'una accanto all'altra (o meglio, nella cronologia dell'opera, l'una successiva all'altra), e costringe ad un esame della ‚radiografia‘ del testo, che, ripercorrendone l'itinerario a ritroso, tenti di spiegarne le modalità d'espressione.

A leggere il testo nel suo assetto composito, integrato senza tracce di saldature delle note e dei rimaneggiamenti posteriori alla prima edizione, così come lo hanno ricostruito i curatori delle *Gesammelte Schriften* nel 1930, i riferimenti classici, che sappiamo divenire sempre più frequenti a partire dall'edizione del 1911, appaiono in perfetta armonia con la struttura e, soprattutto, col ‚senso‘ dell'opera, quasi a legittimare la supposizione che la teoria freudiana del sogno si sia nutrita, sin dalla sua prima formulazione, delle fonti dell'onirocritica antica. La sorpresa si ha semmai al momento di analizzare il testo in ‚sezione‘, quando, una volta spogliato dei rimaneggiamenti e delle aggiunte alla prima stesura, si scopre che, ad eccezione di un costante e fondato richiamo ad Aristotele, dell'antichità non rimane poi molto: un breve riferimento alla semeiotica onirica medica,<sup>37</sup> un confronto sporadico con Cicerone e Lucrezio,<sup>38</sup> qualche allusione

<sup>36</sup>Sulla predisposizione ‚naturale‘ di Freud a trovarsi dalla parte dell'opposizione, che egli giudica il suo carattere più specificatamente ebraico, si veda P. Gay, *Un ebreo senza Dio*; qui in particolare pp.121-145.

<sup>37</sup>Cfr. Freud 1900, *Traumdeutung*, *Stud.* II, p.30.

<sup>38</sup>Il riferimento al *De rerum natura* compare nel 1° capitolo della *Traumdeutung*: *Et quo quisque fere studio devinctus adhaeret/ Aut quibus in rebus multum sumus ante morati/ Atque in ea ratione fuit contenta magis mens./ In somnis eadam plerumque videmur obire*; (IV, 959 ss.). -Ai versi di Lucrezio fanno seguito le parole di Cicerone (*De divinatione*, 2, 67): *Maximeque reliquiae earum rerum*

sparsa a interpretazioni corrette e „lungimiranti“ di autori classici.<sup>39</sup> Infine un accenno, quasi *en passant*, all'interpretazione per simboli e alla *Chiffriermethode* antica (ma soprattutto magico-popolare) della quale l'*Onirokritika* di Artemidoro rappresenterebbe „eine interessante Abänderung, durch welche dessen Charakter als rein mechanische Übertragung korrigiert wird (...)“; accenno subito ridimensionato da una perentoria affermazione, appena poche righe più avanti: „Für die wissenschaftliche Behandlung des Themas kann die Unbrauchbarkeit beider populären Deutungsverfahren des Traumes keinen Moment lang zweifelhaft sein.“<sup>40</sup>

Ma sovrapponendo alla griglia (classica) originaria della Traumdeutung la topografia delle edizioni posteriori, ci si accorge che le aggiunte *après coup*, pur senza modificare la struttura concettuale della teoria, vanno a saldarsi puntualmente intorno ad alcuni nuclei, appena abbozzati nella prima stesura, ricostruendo, se pur a posteriori, un referente classico che il titolo e la ‚sfida virgiliana‘ lasciavano solo presagire.

Scelta come referente e segno distintivo di un capovolgimento epistemologico, ma accantonata di fronte alle priorità della ricerca, la ‚cultura del sogno‘ nell'antichità è diventata oggetto di studio e termine di confronto. Laddove Freud aveva accennato all'importanza diagnostica riconosciuta da Aristotele ai sogni che hanno il potere di amplificare i sintomi incipienti di una malattia e rappresentarli nell'allucinazione onirica, le edizioni successive aggiungono riferimenti al *Corpus Ippocraticum*<sup>41</sup> e all'uso delle pratiche incubatorie oracolari durante le quali gli antichi, presso i templi di Apollo o di Asclepio, affidavano al sogno il compito di svelare nelle parole del dio il messaggio

---

*moventur in animus et agitantur, de quibus vigilantes aut cogitavimus aut egimus.* I riferimenti compaiono nel paragrafo dedicato alla letteratura critica sui rapporti tra sonno e veglia (cfr. Freud 1900, *Traumdeutung*, G.S. II, pp.6-10), non sono seguiti da alcun commento e valgono ad illustrare le opinioni di due contemporanei, Maass e Maury. Si tratta di stabilire quale sia il legame che unisce la vita vigile e quella notturna e se il contenuto del sogno possa derivare da quelli che Freud in seguito chiamerà „resti diurni“. Di fronte a questo problema la critica contemporanea si comporterebbe in modo simile agli autori dell'antichità postulando per il sogno gli stessi contenuti del pensiero cosciente. Le parole dei due autori antichi vengono trattate qui alla stregua di semplici testimonianze e la loro funzione è più quella di ridurre l'importanza delle opinioni dei moderni piuttosto che esaltare la veridicità delle affermazioni dei classici. Ciò che preme di più a Freud è dimostrare che il sogno è la realizzazione allucinatoria di un desiderio *rimosso*. Per esprimersi esso si appoggia sull'allentamento delle istanze censuranti durante il sonno e riemerge in forma distorta e mascherata (dopo aver subito i processi di deformazione, condensazione e spostamento) dando vita ai contenuti manifesti del sogno. Non vi è nei passi citati di Lucrezio o Cicerone l'idea di una rappresentazione simbolica o allegorica del sogno (e non a caso essi sono i rappresentanti di quelle correnti della filosofia antica che su basi razionalistiche si burlavano dell'oniromantica pratica e popolare e delle tecniche divinatorie messe a punto dagli interpreti antichi di sogni); sebbene essi siano concordi nell'affermare che il sogno è l'espressione di un desiderio (ma a questo aspetto Freud non accenna) nulla nelle loro parole lascia intravedere la presenza di una qualche forza inconscia (intuizione che non è del tutto estranea ad Artemidoro) o meglio, nella concezione dell'oniromantica antica, di un intervento divino o demoniaco. Cicerone e Lucrezio sono dunque qui due testimoni, tra tanti altri, di una interpretazione degli eventi onirici che non è riuscita a penetrare il ‚segreto‘ dei sogni al quale maggiormente si era avvicinato l'irrazionalismo religioso e popolare e la superstizione magica.

<sup>39</sup>Cfr. Freud 1900, *Traumdeutung*, Stud. II, p.79.

<sup>40</sup>Freud 1900, *Traumdeutung*, Stud. II, p. 119 s.

<sup>41</sup>Cfr. Freud 1900 <1914>, *Traumdeutung*, Stud. II, p.30. Il riferimento al significato diagnostico dei sogni è al *peri archaiês iêtrikês*.

terapeutico.<sup>42</sup> Allo stesso modo intorno alla figura di Artemidoro, che l'edizione del 1900 aveva quasi confuso in un unico calderone con le pratiche superstiziose e popolari tuttora in voga, viene ricostruito un profilo della storia dell'onirocritica antica.<sup>43</sup>

La presenza classica appare dunque ,stratificata' in direzione verticale, nel senso cioè dell'approfondimento e della puntualizzazione, corredata di materiali documentari, di quei primi, vaghi riferimenti alle fonti dell'onirologia antica.

E' l' unione di frammenti e di conoscenze sparse che Freud aveva già incontrato in precedenza, ma che erano rimasti isolati nell'ambito dell'analogia e circoscritti nello spazio della loro applicazione: il potere suggestivo delle terapie magico-sacrali antiche che avevano trovato un' applicazione nella psicoterapia ipnotica, il significato simbolico attribuito da Freud alla rappresentazione scenica dell'isteria, nella quale gli antichi vedevano l'espressione di forze oscure e demoniache, il „testo doppio“ del sintomo in cui il linguaggio sconnesso (manifesto) del corpo nasconde un contenuto di fantasie o - nella prima formulazione preedipica - di ricordi (reali) coerenti. L'antichità aveva attribuito un senso e una finalità alle malattie mentali, così come lo aveva attribuito al sogno del quale cercava di interpretare i diversi codici espressivi. Sono spunti, „inattesi paralleli“, che non avevano ancora trovato nell'opera di Freud né una sintesi né una collocazione concreta, piccoli indizi, quasi insignificanti ad una prima lettura, ma che Freud volutamente sceglie di riconfermare, una volta chiariti a se stesso, sottolineando in modo provocatorio un'affinità ,ermeneutica' con l'antichità che a differenza della scienza moderna considerava i fenomeni nella loro complessità e nella loro definizione teleologica. Un'affinità che coinvolge anche l'onirocritica antica e Artemidoro, un „wilder Vorläufer“ della psicoanalisi che va a testimoniare, se pure tra le note, una continuità della *Traumdeutung* nel passato. L'importanza sempre maggiore attribuita da Freud a partire dal 1900 al simbolismo nel sogno, che deriva il proprio materiale non dal lavoro onirico, ma da elementi comuni ad un inconscio arcaico che si esprime nel mito, nella fiaba, nel folklore, rappresenta l'elemento catalizzatore di quei frammenti sparsi d'antichità.

La ricostruzione del profilo storico di una tradizione classica attraverso una trama fitta di riferimenti e note, lungi dall'assomigliare ad una collezione di "Altertümer" (come Burckhardt definiva le opere sulla civiltà greca che avevano preceduto la sua) vuole stabilire un rapporto di continuità - la cui possibilità di sintesi è testimoniata nella *Traumdeutung* che li presenta come complementari- tra due approcci fenomenologici e due tradizioni teoriche e interpretative apparentemente incompatibili: la filosofia razionalistica di Aristotele che, negando ogni significato al sogno, tenta di spiegarlo su basi psicofisiche e non trascendentali e rivolge la propria ricerca intorno alla definizione

---

<sup>42</sup>Cfr. Freud 1900 <1914>, *Traumdeutung*, Stud. II, p.59.

<sup>43</sup>Cfr. Freud 1900 <1911 e 1914>, *Traumdeutung*, Stud. II, p.31 s.

della sua natura e della sua origine, e la tradizione irrazionalistica e mistica del tardo ellenismo, rappresentata dall' *Oneirokritika* di Artemidoro, che non concepiva il sogno come un fenomeno endopsichico, ma leggeva in esso un coerente messaggio allegorico.

Ed è proprio a questa sintesi che credo sia da attribuire una delle ragioni del successo, tardivo ma tanto più duraturo, della *Traumdeutung* (che, se si esclude il primo rifiuto immediatamente successivo alla pubblicazione, è certo l'opera di Freud più recepita anche al di fuori degli ambienti psicoanalitici): vale a dire all'incontro tra la tradizione positivista e il pensiero romantico, veicolato non in ultimo dalla ricezione di Aristotele e Artemidoro. Non stupisce allora come la *Traumdeutung* abbia impiegato più di una decina d'anni prima di incontrare un'adeguata ricezione. Se infatti da una parte - come sostiene con Freud la critica psicoanalitica - essa conteneva elementi di assoluta novità ed era quindi ,in anticipo' sui tempi, dall'altra al contrario essa doveva essere apparsa ai contemporanei come un'opera ,in ritardo', che ricordava le teorie della medicina romantica alle quali il positivismo credeva di aver fornito una risposta scientifica definitiva. Si trattava dunque di un'opera anacronistica nel senso letterale del termine.

Solo con l'estinguersi della parabola positivista si ricreeranno le condizioni per la ricezione di un modello che affermava di non voler rinunciare ad un fondamento biologico, ma alla cui ricerca aveva proposto una „temporanea sospensione“, condizione necessaria all'introduzione di una proposta ermeneutica presentata come scientifica e veritiera, ma sostanzialmente neoromantica e altresì incessantemente in attesa di una conferma empirica capace di restituirla alle premesse che il positivismo richiedeva.

#### 4. La funzione del riferimento aristotelico.

Per seguire le tracce del riferimento aristotelico nella *Traumdeutung*, spiegarne l'incidenza, e dimostrare come esso, oltre che ad una funzione ,legittimatrice' assolvendo parimenti ad una funzione esplicativa e costituisca il cardine minimo sul quale si appoggia la fenomenologia onirica freudiana, vale la pena di riassumere, parafrasandola, la prima parte del capitolo dedicato alla letteratura critica sul sogno, così come Freud lo ha concepito nella prima edizione, prima cioè di scegliere e approfondire, a posteriori, gli autori antichi ai quali attribuire lo status di „precursori“ della psicoanalisi.

La letteratura critica sul sogno degna di meritare l'appellativo di „scientifica“ inizia per Freud con la teoria aristotelica nella quale il sogno e „già diventato oggetto della psicologia“: „Wir hören, der Traum sei nicht gottgesandt, nicht göttlicher Natur, wohl aber dämonischer, da ja die Natur dämonisch, nicht göttlich ist (...)“. In altre parole, continua Freud, esso non proviene da una rivelazione sovranaturale, ma da leggi dello spirito umano, che è comunque affine alla divinità. Dunque Aristotele definisce il sogno

come „die Seelentätigkeit des Schlafenden, insofern er schläft“.<sup>44</sup> Già Aristotele aveva individuato alcune caratteristiche della vita onirica la cui validità (come sottolineerà più oltre Freud)<sup>45</sup> è confermata dalla ricerca medica contemporanea. Ad esempio il fatto che il sogno amplifica leggeri stimoli che insorgono durante il sonno;<sup>46</sup> di qui la conseguenza che i sogni possano rivelare in anticipo piccoli segni di un cambiamento corporeo, inavvertibili durante il giorno, permettendo così al medico una diagnosi precoce di malattie incipienti. Già Ippocrate nel suo trattato sulla medicina, aggiungerà Freud più tardi, aveva riconosciuto il potere diagnostico dei sogni.

Prima di Aristotele, continua Freud, gli antichi non ritenevano che il sogno fosse il prodotto della psiche del sognatore („die träumende Seele“), bensì il frutto di un'ispirazione di origine divina. Si distinguevano sogni veritieri, inviati per ammonire il sognatore o istruirlo sul suo destino futuro, e sogni ingannevoli che sconvolgevano l'anima del dormiente conducendolo talvolta alla rovina. La concezione prescientifica degli antichi era il frutto di una proiezione della propria realtà psichica in un mondo extrasensoriale. Queste due concezioni del sogno, l'una razionalistica, l'altra trascendentale costituiscono tuttora due poli opposti della discussione intorno ai fenomeni onirici. Nel mondo moderno ad esempio la filosofia romantica e quella mistica continuano a considerare il sogno come un'espressione e una prova dell'io trascendente.<sup>47</sup> Del resto, la psicologia non ha ancora fornito una spiegazione esauriente del sogno, tale da confutare definitivamente l'ipotesi trascendentale.

Più o meno con queste parole Freud conclude la panoramica sugli antefatti del dibattito scientifico. A partire dal paragrafo successivo ha inizio il vero e proprio confronto con i contemporanei nel quale Freud prende posizione su tutti i singoli problemi riguardanti il sogno messi in luce dalle ricerche mediche e psicologiche .

A tutta prima il riferimento ad Aristotele sembrerebbe essere una semplice ‚inserzione‘, utile soltanto ad inquadrare storicamente il problema e ricondurlo ai termini primi dal quale si è sviluppato. Ma una volta superato l'ostacolo dei contemporanei (che quasi tutti hanno mostrato la tendenza a ridurre il più possibile la partecipazione della psiche all'induzione del sogno)<sup>48</sup> e una volta esposto il metodo psicoanalitico di

<sup>44</sup>Freud 1900, *Traumdeutung*, Stud. II, p.30. Cfr. inoltre Aristot. *De insomn.* 2, 462 a e Büchschütz, *Traum und Traumdeutung im Alterthume*, p.20.

<sup>45</sup>Cfr. Freud 1900, *Traumdeutung*, Stud. II, p.59; vedi inoltre Freud 1916-17, „Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre“, *G. W. X*, pp.411-426.

<sup>46</sup>Cfr. Freud 1900, *Traumdeutung*, Stud. II, p.31. Il passo citato da Freud è in Aristot. *De divin. per somn.* 1, 462b: "Si crede di camminare attraverso il fuoco e avere estremamente caldo solo perché una certa parte del corpo si riscalda un po'". Freud cita dalla traduzione di Bender (vedi bibliografia, Aristoteles 1876).

<sup>47</sup>Qui Freud allude al filosofo Du Prel (cfr. C. Du Prel, *Die Philosophie der Mystik*, Leipzig 1885, p.40 ss).

<sup>48</sup>Cfr. Freud 1900, *Traumdeutung*, Stud. II, p.65.

interpretazione, al momento di sviluppare il problema più ostico, quello della psicologia dei processi onirici,<sup>49</sup> la definizione aristotelica del sogno viene ripescata dalla ‚preistoria‘ dell'onirologia e proposta, all'inizio del paragrafo sulla *Wunscherfüllung*, come l'unica indiscutibilmente corretta: „Nach der korrekten, aber kärglichen Definition des Aristoteles ist der Traum das in den Schlafzustand - insoferne man schläft - fortgesetzte Denken“.<sup>50</sup>

L'efficacia teorica del postulato risiede nel fatto che esso è in grado di creare le condizioni che permettono di formulare l'ipotesi del sogno quale „appagamento allucinatorio del desiderio“ (*halluzinatorische Wunscherfüllung*): il sogno è un'elaborazione del pensiero, quindi trova la propria causa efficiente primaria nell'attività psichica, e i suoi contenuti sono gli stessi che muovono o determinano l'attività psichica durante il giorno. Certo la formula non dice ancora nulla sulla natura di questo „pensiero notturno“ che dalla teoria freudiana sappiamo essere qualitativamente diverso da quello che si produce durante la veglia, non distingue cioè tra l'attività psichica conscia e quella inconscia che è la caratteristica dell'elaborazione onirica, e non dice neppure che il contenuto di questi pensieri ha cambiato di segno ed è un desiderio rimosso di origine infantile. E' una formula ancora ‚vuota‘, che stabilisce un rapporto di continuità tra l'attività psichica della vita vigile e quella notturna, ma non ne suggerisce di per sé né le modalità, né la qualità. Soprattutto le manca la correlazione con l'inconscio, ma costruisce il presupposto metodologico affinché l'inconscio possa essere analizzato e descritto, proprio concedendo all'indagine di trattare il sogno *come se fosse* effettivamente un fenomeno esclusivamente psichico.

La collocazione della definizione aristotelica nella topografia della *Traumdeutung* è significativa della funzione che essa si troverà a svolgere nelle opere successive, dove ricompare in un numero considerevole di saggi (tutti o in parte) dedicati al sogno, dal breve compendio *Über den Traum* (1901), alle *Vorlesungen* (1916-17) alla *Goethe-Rede* (1930).<sup>51</sup> Eliminata la discussione delle teorie scientifiche e soppressa la complessa esposizione sulla psicologia onirica, spetta ora soltanto ad Aristotele sostituirle entrambe. Anticipazione e conclusione nella *Traumdeutung* di quanto la psicoanalisi possa dire sulla fenomenologia onirica (e l'interesse di Freud è rivolto al senso e non

---

<sup>49</sup>L'ultimo capitolo, „Zur Psychologie der Traumvorgänge“, è forse la parte della *Traumdeutung* più complessa e meno recepita dagli studi non specialistici. Qui Freud sviluppa per la prima volta una teoria delle strutture e dei principi causali che presiedono ai processi psichici elaborando un modello dell'apparato psichico che è il fondamento della sua teoria dell'inconscio. „La psicologia dei processi onirici“, rappresenta in certo qual modo il primo scritto di metapsicologia di Freud ed è forse, come ebbe a dire Jones „lo studio più complesso e astratto che Freud abbia mai scritto“, (*Vita e opere di Freud*, vol.I, p.417). Forse è questa una delle ragioni che ha fatto sì che gli studi umanistici, più attenti ad un confronto con gli aspetti ermeneutici della teoria onirica freudiana, ne abbiano trascurato la parte fenomenologica. Non mi spiego altrimenti come l'analogia tra il concetto di ‚regressione‘ aristotelico e quello freudiano abbia potuto passare inosservata.

<sup>50</sup>Freud 1900, *Traumdeutung*, *Stud.* II, p.525.

<sup>51</sup>Cfr. G. W. II/III, p.698, G. W. XI, p.84 e G. W. XIV, p.546.



all'essenza del sogno) la definizione aristotelica diviene nelle *Vorlesungen* il presupposto teorico, la *conditio sine qua non* dell'indagine: „(...) Das Träumen ist offenbar das Seelenleben während des Schlafes, das mit dem Wachen gewisse Ähnlichkeiten hat und sich durch große Unterschiede dagegen absetzt. Das war schon die Definition des Aristoteles (...)“. E più avanti: „Nehmen wir als Voraussetzung für alles Weitere an, daß der Traum kein somatisches, sondern ein psychisches Phänomen ist (...) Was berechtigt uns zu dieser Annahme? Nichts, aber wir sind auch nicht gehindert, sie zu machen. Die Sache liegt so: wenn der Traum ein somatisches Phänomen ist, geht er uns nichts an; er kann uns nur unter der Voraussetzung, daß er ein seelisches Phänomen ist, interessieren. Wir arbeiten also unter der Voraussetzung, er sei es wirklich, um zu sehen was dabei herauskommt. Das Ergebnis unserer Arbeit wird darüber entscheiden, ob wir an der Annahme festhalten und sie nun ihrerseits als ein Resultat vertreten dürfen.“<sup>52</sup>

La difficoltà maggiore di fronte alla quale si trova Freud al momento di descrivere il meccanismo dinamico della psicologia del sogno quale „appagamento di desiderio“ consiste nella rinuncia a fondare la costituzione funzionale dell'apparato psichico su basi neurologiche, una rinuncia che a partire dal fallimento dell'*Entwurf einer Psychologie* (1895)<sup>53</sup> rimarrà definitiva. Freud se ne rammarica, ma è l'oggetto stesso della sua ricerca ad imporgliela; in una lettera a Fließ del settembre 1898 scrive a Fließ: "Ich bin (...) gar nicht geneigt, das Psychologische ohne organische Grundlage schwebend zu erhalten. Ich weiß nur von der Überzeugung aus nicht weiter, weder theoretisch noch therapeutisch, und muß also mich so benehmen, als läge mir nur das Psychologische vor. Warum mir das nicht zusammengeht, ahne ich noch gar nicht."<sup>54</sup>

La ‚formula‘ aristotelica diviene allora il principio sostitutivo del ‚come se‘ (come se l'anatomia non esistesse) al quale Freud è costretto a ricorrere per spiegare i meccanismi psichici che presiedono alla formazione del sogno, e interviene a colmare il divario tra ciò che la psicoanalisi non può ancora provare e ciò che allo stesso tempo non può fare a meno di supporre. Ancora nel 1935, per controbattere a chi lo accusava di aver fatto dell'„adempimento del desiderio“ la formula generale del sogno (formula così spesso contraddetta dall'esistenza dei sogni traumatici) Freud dichiarava che su ‚cosa‘ fosse il sogno aveva ben poco da dire in più di quanto aveva detto Aristotele, la psicoanalisi si era ‚limitata‘ ad interpretarlo.<sup>55</sup>

<sup>52</sup>Freud 1916-17, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. W. XI, p.84 e 97 (corsivo mio).

<sup>53</sup>Vedi la n. 21 del capitolo III del presente lavoro.

<sup>54</sup>Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.357.

<sup>55</sup>„Unbestritten bleibt die alte Definition des Traumes durch Aristoteles als das Seelenleben während des Schlafes. Es ist nicht ohne Sinn, daß ich mein Buch nicht den *Traum* betitelt habe, sondern *Die Traumdeutung*“ (Freud 1971, „Selbstdarstellung“. *Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse*, p.75, n.48).

Analizzato solo in questo contesto, cioè dal punto di vista della sua funzione all'interno dell'opera, il riferimento aristotelico potrebbe apparire come una di quelle tante ,citazioni-formula', tipiche del procedimento espositivo di Freud,<sup>56</sup> o ancora, come sostiene Assoun, soltanto il principio legittimatore, il precursore (nel senso letterale di *Vorläufer*) filosofico al quale Freud „sente il bisogno di appellarsi ogniqualvolta è sul punto di introdurre un nuovo concetto della psicoanalisi“.<sup>57</sup>

Queste valutazioni, che pure trovano conferma nel contesto e nel senso generale dell'opera freudiana, non ne escludono una terza e cioè che la relazione tra la fenomenologia aristotelica del sogno e la psicologia dei processi onirici elaborata da Freud nel VII capitolo della *Traumdeutung* (anche alla luce dell'altissima occorrenza del riferimento) sia più ,intima' o più ,letterale' di quanto lascerebbe supporre la citazione isolata nel testo. Assoun, come buona parte della critica,<sup>58</sup> non tiene in gran conto il riferimento aristotelico e tende a considerare soprattutto l'influenza di Platone sul pensiero di Freud - responsabile della trasformazione del concetto di *Libido* in quello di *Eros* e ,anticipatore' mitologico dell'ipotesi, mai definitivamente confermata da Freud, dell'origine unitaria della sostanza vivente -<sup>59</sup> senza valutare che le conoscenze di Freud

---

<sup>56</sup>Vedi l'appendice del presente lavoro.

<sup>57</sup>Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, p.139.

<sup>58</sup>Si veda ad esempio lo studio di W. W. Hemecker (*Vor Freud. Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Psychoanalyse*, München - Hamden - Wien 1991) sulle premesse storico-filosofiche della psicoanalisi. In una sezione dedicata alla filosofia antica (pp.37-50), Hemecker ritiene che solo a Platone ed Empedocle possa venir riconosciuto un influsso - pur se marginale - sul pensiero freudiano, cosa che al contrario (fatta eccezione per il concetto di ,catarsi', che tuttavia Freud non aveva mutuato direttamente da Aristotele) non potrebbe dirsi nel caso di Aristotele. Il problema della fenomenologia onirica in Platone e Aristotele e dei suoi rapporti con la psicoanalisi è l'oggetto di uno studio di A. Pasa e V. Andreoli („Inconscio e interpretazione dei sogni in Platone e Aristotele“, in *Psicoanalisi e strutturalismo di fronte a Dante*, Firenze 1972, vol. I, pp.175-190). Gli autori, preoccupati di recuperare nell'antichità antecedenti e precursori della teoria freudiana ricadono nel consueto errore di interpretare gli scritti aristotelici attribuendo loro categorie psicoanalitiche. Se nella distinzione platonica tra anima razionale e irrazionale può essere lecito individuare (o meglio proiettare) i principi che regolano secondo Freud la vita psichica, mi sembra al contrario del tutto immotivato vedere nel concetto di anima sensitiva di Aristotele il corrispondente dell'inconscio freudiano. Aristotele interpreta il sogno su base fisiologica e non vede affatto in esso lo scatenarsi di pulsioni demoniache e irrazionali, idea questa che può avere ancora una certa validità per il *Timeo* platonico, ma è proprio in senso antiplatonico che Aristotele elabora il suo concetto di anima. La dottrina dell'anima di Platone si basa sul principio della non-corporalità; il congiungimento dell'anima con il corpo è puramente contingente ed è inoltre interpretato negativamente come il risultato di una colpa. Per Aristotele al contrario il legame che unisce l'anima al corpo è necessario, giacché l'anima non può esistere altrimenti se non nella misura in cui è legata ad un corpo. Pasa e Andreoli non si preoccupano affatto di questa distinzione e propongono un'interpretazione che evidentemente non ha altro scopo se non quello di fornire una prova o una conferma dell'universalità del concetto di inconscio e si risolve in una tautologia che non aiuta a comprendere né la filosofia aristotelica né la teoria freudiana. Se è sufficiente che un autore riconosca l'esistenza di forze psichiche irrazionali per attribuirgli lo status di precursore della psicoanalisi, allora non vale la pena di andare a cercare tanto lontano e scomodare Aristotele e Platone: già i romantici avevano parlato di inconscio e riconosciuto nel sogno l'espressione del „genio,, e dell'anima irrazionale senza per questo costruire un modello della vita psichica paragonabile a quello freudiano.

<sup>59</sup>Questa ipotesi, tra le più problematiche della teoria freudiana, è formulata per la prima volta in *Jenseits des Lustprinzips* (1920), *G. W. XIII*, pp. 3-69.

intorno alla psicologia aristotelica erano probabilmente più fondate di quelle „sommarié“ (Jones) che possedeva su Platone.

Questo non significa che Freud debba o possa essere considerato un pensatore ‚aristotelico‘, ed è vero al contrario che - anche nell‘*Interpretazione dei sogni* - Freud utilizza le premesse aristoteliche correlandole ad un‘ermeneutica che finisce per capovolgerne completamente i risultati. Inoltre, non diversamente da quanto era accaduto per il concetto di catarsi che rimandava alla cultura arcaica della terapia magico-sacrale (e - nel contesto non filosofico, ma letterario dell‘epica - per il riferimento virgiliano che sottintendeva quello omerico) la superficie ‚classica‘ - e qui positivistico-razionale - del riferimento aristotelico rimanda ancora una volta ad un sostrato irrazionale (la tradizione ‚orientale‘ dell‘ellenismo), ad una recezione della cultura antica che appartiene alla tradizione romantica: una tradizione che nella teoria freudiana si maschera dietro le premesse razionalistico-positivistiche (o meglio le integra) e nel testo oscilla tra l‘una e le altre. L‘uso del riferimento aristotelico è un sintomo di quella ambivalenza implicita al testo e immanente all‘epoca che lo ha prodotto e che supponevo essere stata la causa sia dell‘irritazione iniziale suscitata dalla *Traumdeutung*, sia della sua successiva ‚canonizzazione‘. E forse, ancor più che alla realizzazione di una sintesi coerente tra due modelli culturali, la *Traumdeutung* deve il proprio successo e la propria ‚epocalità‘ all‘ambivalenza che le è inerente, ambivalenza che è il segno dell‘atteggiamento moderno (che la filosofia aveva anticipato con Nietzsche e la letteratura esprimeva con autori come Kafka o Musil - non a caso altrettanto tardivamente recepiti), il paradigma irrequieto dell‘epoca che si apriva all‘inizio del secolo.

##### 5. L‘influsso di Brentano.

L‘ipotesi di uno stretto legame tra i trattati aristotelici (e soprattutto il *De insomniis*) e la teoria freudiana dei processi onirici, pur rimanendo formulata nell‘ambito delle analogie, acquista un più alto grado di probabilità alla luce delle ricerche condotte da McGrath sugli studi universitari di Freud e sull‘influenza del pensiero di Brentano negli sviluppi della psicologia freudiana.<sup>60</sup> Il modello psicologico di Brentano si basava su un

---

<sup>60</sup>Vedi MacGrath, *Freud's Discovery of Psychoanalysis*, e qui in particolare il capitolo „Professionalization,“ (pp.95-152). Secondo il biografo R. W. Clark (*Sigmund Freud*, Frankfurt a. M. 1981, p.48) inoltre (ma è un‘ipotesi non ancora confermata) l‘opera principale di Brentano sulla psicologia (*Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Leipzig 1874) che contiene due lunghe discussioni sul concetto di inconscio (al quale Brentano negava l‘esistenza) del quale ricostruisce la storia a partire da Tommaso d‘Aquino sarebbe stata determinante per l‘interesse dedicato da Freud nella maturità a questo problema. Anche secondo G. Kimmerle (*Anatomie des Schicksals*, Tübingen 1986, p.86) uno studio più approfondito dell‘influsso di Brentano potrebbe rendere conto della singolare sintesi di aristotelismo e cartesianesimo nella teoria di Freud dell‘inconscio. Sui rapporti tra la psicoanalisi e la filosofia di Brentano è da segnalare inoltre lo studio di James R. Barclay: „Franz Brentano and Sigmund Freud“, in *Journal of Existentialism*, 1964, 5, pp.1-36, particolarmente notevole se si pensi che l‘autore ha supposto l‘esistenza di uno stretto legame tra Freud e Brentano prima ancora che la corrispondenza e gli studi

approccio dualistico (o dialettico) all'oggetto di indagine che consisteva nell'applicare allo studio dei fenomeni psichici lo stesso rigoroso metodo scientifico già sperimentato per lo studio dei fenomeni fisiologici. Se le scienze naturali si occupano delle proprietà dei corpi organici che sono oggetto della percezione esterna, la psicologia è, secondo Brentano, la scienza che studia le proprietà e le leggi dell'anima, proprietà che ognuno di noi riconosce in se stesso grazie alla percezione interna e che, per analogia, suppone siano valide per ogni altro essere umano. L'anima è il dominio delle scienze psicologiche, il corpo delle scienze naturali, ma poichè anima e corpo convivono in un rapporto dialettico, e ciò è tanto più evidente proprio per quei fenomeni di confine quali i disturbi mentali con conseguenze somatiche, l'integrazione tra le due discipline è da considerarsi imprescindibile. L'analisi esterna, basata sui dati obiettivi della fisiologia non è in grado di spiegare i fenomeni psichici se non è accompagnata dall'osservazione soggettiva interna.

Se da una parte Brentano criticava aspramente l'approccio esclusivamente materialista della scuola di medicina viennese e berlinese al quale Freud aveva aderito, dall'altra si teneva ugualmente distante dalle speculazioni herbartiane e neoromantiche e ammetteva come scientifico soltanto un metodo rigorosamente induttivo basato sui dati della sperimentazione e dell'osservazione diretta.<sup>61</sup> Se è vero, come sostiene MacGrath, che l'influsso del pensiero di Brentano è responsabile del passaggio di Freud dalla neurologia alla psicologia e costituisce un punto chiave per la comprensione del modello di indagine che ha dato vita alla scoperta della psicoanalisi, è altrettanto plausibile che Brentano rappresenti l'anello di congiunzione tra Freud e l'aristotelismo, tra la fenomenologia freudiana e la fenomenologia aristotelica del sogno. Alla base del metodo di Brentano vi è uno dei principi cardine della filosofia aristotelica dell'anima secondo il quale la psicologia non perde mai il contatto con la biologia, ma instaura con essa un rapporto di continuità: i confini tra l'una e l'altra sono fluttuanti e ogni qualità superiore dell'anima è in stretto rapporto con le altre qualità inferiori che ne costituiscono il presupposto. Brentano (la cui interpretazione proprio del concetto aristotelico di *phantasia* è stata più volte oggetto di discussione per i filosofi)<sup>62</sup> è l'autore di un noto commento al *De anima* di Aristotele,<sup>63</sup> ed è altamente probabile che nei suoi corsi sulla filosofia aristotelica del quale Freud era un assiduo frequentatore, abbia trattato degli

---

biografici potessero confermare la sua ipotesi. Ancora su Brentano e in generale sull'entusiasmo giovanile di Freud per la filosofia (soprattutto per Feuerbach, Volkelet e, indirettamente, Nietzsche) e i suoi rapporti con il *Leseverein der deutschen Studenten Wiens* si veda inoltre G. Gödde, „Freuds philosophische Diskussionskreise in der Studentenzeit“, in *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 1991, 27, pp.73-113.

<sup>61</sup>Vedi MacGrath, *Freud's Discovery of Psychoanalysis*, pp.111-128.

<sup>62</sup>Vedi in particolare H. Cassirer, *Aristoteles' Schrift 'Von der Seele' und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie*, Darmstadt 1968, p.140 ss.

<sup>63</sup>Vedi Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom 'nous poiëtikos'*, Mainz 1867.

scritti sul sogno, compendio imprescindibile alla comprensione della dottrina aristotelica dell'anima.

#### 6. Fenomenologia onirica: il modello aristotelico e il modello freudiano.

Il paradosso che rischia di far apparire il riferimento di Freud alla fenomenologia onirica aristotelica come esclusivamente strumentale risiede nell' (apparente) contraddizione dei postulati che costituiscono il sostrato interpretativo del modello freudiano e del modello aristotelico, ovvero nella possibilità di coniugare la semantica onirica freudiana ai principi psicofisiologici aristotelici che proprio intendevano spogliare il sogno dal messaggio mantico e quindi negargli qualsiasi significato coerente. In altre parole: la psicologia aristotelica non sembra compatibile con il concetto freudiano di inconscio.

Se la convinzione oniromantica di Artemidoro sull'origine divina del sogno e sulla sua forma di ,messaggio' può essere (freudianamente) interpretata come il prodotto della percezione endopsichica delle forze inconscie proiettata nel mondo extrasensoriale del divino e può quindi legittimare una sua ricodificazione in termini psicoanalitici, la concezione aristotelica al contrario, negando al sogno le qualità semantiche del messaggio lo relega tra quei fenomeni che devono la loro (contingente) espressione ad un semplice processo percettivo (psico) fisiologico. Ma la lettura di Freud risulta strumentale e incoerente solo se la si misura sul giudizio, sulla valutazione che Aristotele fornisce del sogno, non sulla sua fenomenologia.

Il fatto è che se Artemidoro considerasse il sogno come un prodotto esclusivamente ,umano' - cosa che ritiene Aristotele - non potrebbe attribuirgli il valore profetico dell'auspicio e se Aristotele concedesse al sogno un qualche valore mantico sarebbe costretto ad ammetterne l'origine divina. Evidentemente (e fortunatamente) questa è una contraddizione che non può preoccupare Freud (ma a quanto pare non è indifferente ai suoi critici) e della quale può sbarazzarsi nella misura in cui il suo modello di inconscio gli consente di ,secolarizzare' l'intuizione semantica del primo e coniugarla con l'analisi fenomenologica del secondo.

Proprio perchè la teoria onirica di Aristotele non vuole saperne dell'inconscio (un ,inconscio' che nella prospettiva aristotelica non avrebbe potuto tradursi altrimenti se non in termini religioso-trascententali) essa può stabilire un rapporto di continuità intrapsichica tra la percezione diurna e quella notturna e postulare nel fenomeno del sonno la condizione che è causa della differenza qualitativa tra il pensiero vigile e il ,pensiero' notturno, sia della formazione (e deformazione) delle immagini oniriche, sia delle loro caratteristiche allucinatorie. Secondo Aristotele, l'allentamento della percezione che si verifica nel sonno consente infatti a quelle immagini (o ai resti delle immagini) rimaste deboli, ,latenti' durante il giorno (perchè sopraffatte da quelle

percettivamente più forti) di riemergere durante la notte. Inoltre la percezione nel sonno (che è percezione ,inattuale‘e, simile alla memoria, differita nel tempo), privata del contatto sensoriale con gli oggetti reali, inverte il proprio percorso, ,rifluisce‘ al centro del corpo dove dà vita alle illusioni oniriche.

La formula aristotelica è vuota dell‘inconscio ma soddisfa le condizioni minime che consentono di spiegarne il funzionamento. La coerenza freudiana al modello di Aristotele consiste nel presupposto comune ad entrambi che esiste una continuità degli investimenti energetici (*Besetzungsenergie*) tra la vita psichica diurna e quella notturna e che, data la condizione del sonno, le immagini oniriche subiscono un cambiamento qualitativo.

Affrontare il paragone, come farò qui a seguito, tra il modello di Aristotele e quello di Freud non significa voler suggerire l‘ipotesi che Aristotele costituisca la ,fonte‘ della fenomenologia onirica freudiana, né tantomeno sostenere implicitamente che la filosofia antica avesse già spiegato il meccanismo della rimozione o della regressione, ma solo dimostrare che il riferimento aristotelico nella *Traumdeutung* non è né incidentale, né strumentalmente legittimatorio, e al contrario obbedisce ad una coerenza interna al testo aristotelico.

Il primo problema che si pone Aristotele nella trattazione del fenomeno onirico consiste nello stabilire a quale parte dell‘anima afferisca il sogno e più precisamente se esso costituisca un‘attività (un‘affezione) dell‘anima cognitiva o dell‘anima sensitiva.<sup>64</sup> Che solo queste due parti dell‘anima siano da prendere in considerazione risulta evidente dal fatto che solo grazie ad esse noi veniamo a conoscenza del mondo circostante e il sogno sembra costituire una forma di conoscenza. Tuttavia, dal momento che il trattato precedente (*De somn.*) aveva escluso per ogni essere vivente l‘attività della facoltà percettiva durante il sonno, Aristotele è costretto a concludere che il sogno non è un‘attività della percezione sensibile o perlomeno non della percezione sensibile attuale (458a 33-b 9).<sup>65</sup> Queste premesse escludono inoltre che la funzione grazie alla quale

---

<sup>64</sup>Secondo *De an.*, l‘anima, che non esiste ,in sé‘, ma è la forma, del corpo alla quale inscindibilmente appartiene, si suddivide principalmente in tre parti: *pars vegetativa*, comune a tutti i viventi, *pars sensitiva*, comune sia agli animali sia agli uomini, e *pars rationalis*, prerogativa degli esseri umani. Queste parti o facoltà dell‘anima sono organizzate gerarchicamente secondo un rapporto di dipendenza che va dall‘alto verso il basso di modo che l‘istanza inferiore può esistere autonomamente, quella successiva al contrario non può prescindere da quella che la precede. Le tre facoltà dell‘anima presiedono a diverse funzioni (ad esempio la funzione immaginativa e la memoria alla parte sensitiva, il giudizio e il desiderio o anima appetitiva alla parte razionale). La vita psichica è regolata secondo un principio di continuità, vale a dire nel senso di una graduale progressione verso funzioni via via più astratte. Il *logos* aristotelico, a differenza dell‘idea platonica che è innata e indipendente dalle funzioni biologiche, non è un‘entità in sé‘, ma si misura sugli oggetti e i risultati della percezione.

<sup>65</sup>Per un commento filologico ai trattati aristotelici su sogno e divinazione si veda Aristoteles, ,*De insomniis*‘ und ,*De divinatione per somnum*‘, übersetzt und eingeleitet von Philip J. van der Eijk in: *Werke in deutscher Übersetzung*, begründet von Ernst Grumach und herausgegeben von Hellmut Flashar, Bd. 14, Teil III: *Parva naturalia*, Berlin 1994; qui in particolare pp. 52-67 e pp.251-337.

sognamo sia il giudizio (*doxa*) giacchè quest'ultimo può intervenire soltanto laddove vi sia stata percezione; ma poichè il giudizio afferisce all'anima razionale è evidente che non può essere in virtù di quest'ultima che noi sognamo (b 10-25).<sup>66</sup> Lo stesso problema si presenta quando si consideri come possibile principio causale del sogno la facoltà immaginativa, facoltà responsabile, sia allo stato di veglia sia durante il sonno, del fenomeno dell'illusione (sebbene non esaurisca qui la sua funzione). Indipendentemente dal fatto se la facoltà immaginativa e quella percettiva afferiscano alla stessa parte dell'anima, è altrettanto valido per la facoltà immaginativa che essa si attua solo dato il presupposto della percezione (b 25-459a 1).

Una volta escluso l'intervento - diretto - di quelle facoltà (percezione, giudizio, immaginazione) che sole, date le caratteristiche del sogno quale forma - se pur particolare - di conoscenza, si poteva supporre fossero agenti determinanti del sogno, l'argomentazione sembra trovarsi in un vicolo cieco. La soluzione a questa difficoltà è offerta allora dall'ipotesi di un intervento qualitativamente differente delle tre facoltà prese in esame: vale a dire che esse sono in qualche modo attive, ma agiscono secondo modalità di espressione diverse da quelle note per lo stato di veglia. Aristotele suggerisce allora che se anche è giusto che non vi sia percezione durante il sonno, è forse possibile che i sensi subiscano una qualche affezione e che questa affezione coinvolga in qualche modo la facoltà percettiva.<sup>67</sup> Al giudizio spetterebbe poi il compito di stabilire se l'oggetto della percezione sia vero o falso (459a 1-8).<sup>68</sup> Se il sonno (come aveva stabilito il trattato che Aristotele gli aveva dedicato) afferisce alla parte sensitiva dell'anima lo stesso deve valere anche per il sogno, si tratta solo di stabilire in quale maniera possa agire la percezione durante il sonno e in quale maniera si formino le immagini oniriche.

Secondo la teoria esposta nel *De anima*, la parte sensitiva e la parte immaginativa dell'anima sono, materialmente, identiche ma assolvono a funzioni diverse: mentre la

---

<sup>66</sup>E', questo, l'unico argomento, introdotto sbrigativamente e subito abbandonato, con il quale Aristotele con un fare quasi apodittico che non gli è consueto, esclude la partecipazione della parte razionale dell'anima alla formazione del sogno.

<sup>67</sup>Evidentemente esistono per Aristotele diverse forme di attività dei sensi. Così i verbi con i quali di volta in volta è espressa l'idea di un coinvolgimento degli organi percettivi possono essere ora *paschein*, ora *aisthanesthai* ora *energein*. *Paschein* ed *energein* non sono quindi da considerarsi antitetici, ma al contrario uniti da un rapporto di continuità con il quale Aristotele esprime il concetto di potenzialità implicito alla funzione percettiva. Nel terzo capitolo della trattazione Aristotele spiegherà quale forma particolare di *paschein* si verifichi nel sogno.

<sup>68</sup>La teoria della percezione è esposta da Aristotele nel *de anima*. La percezione può entrare in funzione solo grazie alla presenza degli oggetti sensibili che a loro volta, pur esistendo in sé acquistano realtà solo a condizione di essere percepiti. Ciò che la percezione accoglie in sé (subisce) tuttavia non è la materia (ché altrimenti si trasformerebbe in essa), ma la forma (*eidos*) della materia: „Allgemein muß man alle Wahrnehmung so auffassen, daß die Wahrnehmung das die wahrnehmbaren Formen ohne die Materie Aufnehmende ist, wie das Wachs das Zeichen des Siegelrings ohne das Erz und das Gold aufnimmt; es empfängt zwar das goldene oder das ehernen Zeichen, aber nicht insofern es Gold oder Erz ist. In analoger Weise leidet auch die Wahrnehmung eines jeden durch das, was Farbe oder Ton hat, aber nicht insofern es als ein jedes von diesen bezeichnet wird, sondern insofern es ein so und so Beschaffenes ist und gemäß dem Logos“ (424a 17, trad. W. Theiler).

percezione non può prescindere dalla presenza di un oggetto che agisca su di essa, l'immaginazione è un movimento dell'anima che deriva dall'*attualizzazione* della percezione e può essere attiva anche quando non vi sia percezione diretta. Se il sogno è un'immagine, esso è sì un'affezione della parte sensitiva dell'anima, „ma solo nella misura in cui l'anima sensitiva è dotata di immaginazione.“<sup>69</sup> Soprattutto il sogno è il prodotto della facoltà immaginativa *durante il sonno* (459a 11-22). L'osservazione è tutt'altro che banale e Aristotele la introduce qui per fissare le premesse alla definizione del sogno che svilupperà nel terzo capitolo.

Durante il sonno infatti l'affezione prodotta dagli oggetti sensibili permane negli organi della percezione anche quando questi, a causa del sonno, non sono più attivi. In modo analogo si comportano gli oggetti che, mossi da un agente esterno, continuano il loro movimento attraverso gli elementi naturali come l'aria e l'acqua anche quando lo stimolo ha smesso di agire su di loro direttamente (459a 23 - b 7).<sup>70</sup>

Dunque non solo nella vita vigile, ma anche nel sonno, esistono negli organi della percezione dei movimenti provocati sia da stimoli percettivi esterni sia da stimoli percettivi interni. Tali movimenti - e qui l'analogia con la fenomenologia onirica freudiana è a dir poco sorprendente se supponiamo che intelletto e sensibilità motoria appartengano nella terminologia freudiana all'attività psichica cosciente e siano la causa della censura che durante la vita vigile non consente espressione agli impulsi inconsci e che al contrario si allenta grazie allo stato di sonno - si manifestano nel sonno in modo più intenso: durante il giorno infatti essi vengono rimossi (nel senso di nascosti, allontanati, resi non percettibili) a causa dell'attività dei sensi e dell'intelletto, così come una piccola fiamma risulta invisibile in presenza di un grande fuoco o come una debole sensazione di dolore non viene avvertita in presenza di un dolore più intenso. Ma quando sia l'intelletto sia i sensi interrompono la loro attività, vengono alla luce anche gli impulsi più piccoli e più deboli (461a - a 5).

---

<sup>69</sup>*De insomn.* 459a 2 -22 e 459a 1- 8.

<sup>70</sup>Una prova del fatto che l'affezione provocata dalla percezione permane anche quando quest'ultima non è più attiva si ha, secondo Aristotele, quando la percezione dopo essersi fissata a lungo su un oggetto si rivolge ad un altro oggetto, ma rimane influenzata dalla percezione precedente perchè l'affezione provocata dal primo oggetto è ancora presente negli organi sensitivi. Ciò avviene per la vista nel passaggio dalla luce all'ombra, da un colore all'altro, dal movimento alla staticità, per l'udito e l'olfatto quando questi siano stati stimolati in modo particolarmente intenso (459b 7-23). Nel passo seguente (459b 23-460a 32) Aristotele si sofferma ad analizzare il bizzarro fenomeno in cui lo specchio, alla vista di una donna che menstrua, si macchia di rosso. Tale excursus che difficilmente può basarsi sull'osservazione diretta - l'unica attendibile nel procedimento rigidamente induttivo di Aristotele - ma si direbbe piuttosto il risultato della razionalizzazione di una superstizione, sembra essere in contraddizione con la teoria della percezione esposta da Aristotele nel *De anima* in cui non vi è cenno alla possibilità che un organo percettivo possa influenzare l'oggetto della percezione. Inoltre l'argomentazione non è funzionale alla spiegazione del fenomeno onirico, motivo per cui non pochi critici (vedi il commento di van der Eijk a Aristoteles, *De insomniis*, p.183-193) ritengono che il passo non sia autentico.



Nel sonno i singoli sensi non svolgono nessuna attività poichè il calore, insieme al sangue,<sup>71</sup> rifluisce dalle estremità al centro del corpo. Il sangue abbandona gli organi percettivi periferici portando con sé quei movimenti sensoriali residui che durante il giorno esistevano soltanto allo stato potenziale ed erano nascosti in profondità: in queste condizioni i movimenti percettivi sia attuali sia potenziali (che sono per così dire i postumi degli effetti della percezione durante la veglia), una volta cessato lo stato di confusione sensoriale che caratterizza la fase dell'addormentamento, emergono in superficie e scorrono verso il centro (o il principio, *archê*) della percezione (l'istanza in forza della quale noi sogniamo e che Aristotele postula essere una funzione organicamente localizzata, collegata agli organi percettivi e preposta durante la veglia al funzionamento dei sensi) manifestandosi qui uno dopo l'altro sotto forma di immagini (460b 28 - 461b 20).

Una volta chiarita la formazione del sogno, Aristotele si propone ora di precisarne l'essenza. Una prima, parziale definizione (la stessa che il critico Burkhard aveva polemicamente ricordato a Freud) designa il sogno come un'immagine che si manifesta nel sonno (*oti esti to enypnion phantasma men ti, kai en ypnô*, 462a 15-16). Ma non tutte le immagini che compaiono durante il sonno possono essere definite come sogno, bensì soltanto quelle che derivano dagli *effetti residui* della percezione, 'latenti' durante la vita vigile e messi in movimento nel sonno e *a causa* del sonno. Aristotele distingue allora il sogno da altri processi psichici apparentemente assimilabili all'esperienza onirica quali le immagini prodotte dalla percezione attuale durante il sonno: determinati organi del corpo infatti, sui quali si esercitasse uno stimolo esterno - una pressione sugli occhi, una forte luce etc. - sono in grado di produrre immagini. Si tratta tuttavia di semplici apparenze (*eidôla*) ma non di queste apparenze è fatto il sogno, giacché esse appartengono alla stessa natura di quelle che percepiamo da svegli. E così pure non sono sogno quelle immagini (*phantasmata*) prodotte dalla *phantasia* che ci appaiono nel buio, quando cioè - come nel sonno - non vi è percezione diretta e delle quali tuttavia il sonno non costituisce la causa efficiente. Allo stesso modo non tutti i pensieri (o le immagini) che accompagnano il sogno fanno parte del sogno giacché talvolta accade di avere pensieri veritieri quando qualcosa nell'anima del dormiente gli suggerisce la coscienza di stare dormendo così da poter riconoscere il carattere illusorio dell'immagine.

Ma quando chi sogna non sa di dormire, allora nessuna istanza può contraddire l'immagine ed essa è percepita come reale: „(...) si deve dunque concludere che il sogno è

---

<sup>71</sup>Il nesso tra calore e sangue non viene esplicitamente formulato in questo passo, ma si trova già nel trattato sul sonno. Durante il sonno si attua una separazione del sangue tra le parti più impure e pesanti che scorrono verso il basso e le parti più chiare e fluide che scorrono verso il cervello (*De somn.*, 458a 10ss.). Questa separazione del sangue svolge parimenti un ruolo nell'attività dell'anima cognitiva: il sangue puro ha infatti parte alla formazione del pensiero razionale astratto, così come esso nel sonno dà vita alle immagini oniriche più chiare e coerenti.

una sorta di immagine e che si produce durante il sonno, giacché le apparenze delle quali abbiamo appena parlato non sono sogni, non più di quanto lo siano quelle altre apparenze che si presentano quando i nostri sensi sono liberi. (...) Ma il sogno non è neppure ogni immagine che si presenta durante il sonno. Può accadere infatti, sia per la veglia sia per il sonno che, esistendo uno di questi stati in maniera assoluta, l'altro esista ugualmente in qualche modo e di nessuno di questi stati si può dire che sia un sogno, non più di quanto lo siano tutti i pensieri veri che ci vengono durante il sonno indipendentemente dall'immagine. *Ma l'immagine che proviene dal movimento delle impressioni sensibili durante il sonno, per il fatto che si dorme, questo è il sogno (alla to phantasma to apo tês kinêseôs tôn aisthêmatôn, otan en tô katheudein ê ê katheudei, toût' estin enyption).*<sup>72</sup>

E in Freud: „Der Traum ist die Seelentätigkeit des Schlafenden insofern er schläft.“<sup>73</sup>

La definizione, così come è riportata da Freud, che interpreta le immagini del *De insomn. (phantasmata)* con un generico "Seelentätigkeit" trova una coincidenza, se non letterale, „profonda“ col testo aristotelico.

Facendo partecipare il sogno della *phantasia*<sup>74</sup>, Aristotele ne definisce la qualità psichica e inserisce le immagini oniriche nel contesto, interno al soggetto, delle attività dell'anima sognante. Il *phantasma* è un prodotto della *phantasia* o "facoltà immaginativa", la capacità "astratta",<sup>75</sup> nel senso di non contestuale,<sup>76</sup> di riprodurre (quindi di possedere) e rielaborare immagini. Mentre la sensazione o percezione si attua in presenza dell'oggetto sensibile, la facoltà immaginativa che implica un diverso "atteggiamento" dell'anima, è in grado di (rap)presentare alla mente un oggetto anche in assenza di quest'ultimo.

Il sogno freudiano è una „attività dell'anima“ (*Seelentätigkeit*) o un „pensiero“ (*Gedanke*) del dormiente, ma un pensiero *sui generis* che (ancor prima di essere definito inconscio, definizione con la quale Aristotele nel contesto freudiano non ha nulla a che fare), non dissimile dalla *phantasia* aristotelica, compone per immagini e probabilmente non conosce la *doxa*,<sup>77</sup> il giudizio. Come il pensiero onirico freudiano „non calcola, non

<sup>72</sup>*De Insomn.*, 2, 462a 29-31 (corsivo mio).

<sup>73</sup>Freud 1900, *Traumdeutung*, Stud. II, p.30.

<sup>74</sup>Per l'interpretazione del concetto di *phantasia* in Aristotele vedi in particolare H. Cassirer, *Aristoteles' Schrift „Von der Seele“*, pp. 108-121. Inoltre il commento di H. Seidel al terzo libro del *De anima* nell'edizione con testo a fronte: Aristoteles, *Über die Seele*. Mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar herausgegeben von Horst Seidel. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Biehl u. Otto Apelt, Hamburg 1995; qui in particolare pp.253-278.

<sup>75</sup>Cfr. *De an.* 428a 16.

<sup>76</sup>Cfr. *De insomn.* 460b 2.

<sup>77</sup>Nel *De insomn.* il problema dell'intervento del giudizio è tutt'altro che chiaro. In un primo momento Aristotele aveva escluso che la parte putativa dell'anima potesse essere responsabile della formazione del

giudica e non compie nessuna operazione logica“ così il *phantasma* aristotelico non partecipa dell'attività intellettuale. La *phantasia* è completamente indifferente al giudizio e agisce in modo del tutto indipendente dalla facoltà cognitiva. Quest'ultima, per intervento del giudizio che costituzionalmente le afferisce, può tuttalpiù *post festum* decidere se il *phantasma* sia un'immagine vera o falsa, ma in nessun modo contribuisce alla sua formazione: di fronte alla *phantasia* il giudizio non è in grado di esercitare una funzione inibitrice o in qualche modo correttiva sulla produzione delle immagini.

La definizione aristotelica non si limita a postulare la qualità psichica del sogno, ma suggerisce le modalità di formazione e comportamento del pensiero onirico. Qualitativamente diverso dall'*eidôla*,<sup>78</sup> „apparenza“ provocata da uno stimolo somatico diretto o da un movimento interno ad un organo<sup>79</sup> il *phantasma* notturno per Aristotele è la traduzione in immagini delle impressioni sensoriali (*pathos*) che continuano ad investire gli organi della sensibilità anche una volta cessata la percezione diretta dell'oggetto sensibile.<sup>80</sup> Le immagini del sogno provengono allora sì dalla realtà esterna, ma non sono il frutto di agenti di disturbo, bensì il prodotto del movimento messo in atto, già durante la veglia, dalla percezione („una specie di movimento dell'anima per intermediario del corpo“)<sup>81</sup> degli oggetti sensibili che continua durante la notte.

Si potrebbe quasi affermare, deformando solo di poco il senso della teoria fenomenologica aristotelica per avvicinarla alla psicologia onirica elaborata da Freud, che anche per Aristotele il sogno elabori delle tracce mnestiche che secondo un orientamento (regressivo) attraversano i vari sistemi psichici. *Phantasia* e *anamnêsis* sono in Aristotele due concetti molto affini.<sup>82</sup> Se infatti la caratteristica principale della facoltà immaginativa consiste nella capacità di rappresentare o ,vedere‘ un'immagine senza che

---

sogno (b10-25); la *doxa* poteva tuttalpiù suggerire al dormiente la consapevolezza di stare sognando. Un passo successivo (461a 30-b20) che verte sull'analogia tra l'attività psichica dello stato di veglia e quella del sonno sembra riattribuire all'attività del giudizio la possibilità di stabilire se un'immagine onirica sia vera o falsa, possibilità in base alla quale il sognatore può distinguere tra sogno e realtà. Secondo van der Eijk (cfr. il suo commento a Aristotele, *De insomniis*, in particolare pp.140 s.) Aristotele non escluderebbe affatto la possibilità che la funzione del giudizio sia attiva anche durante il sogno. H. Cassirer al contrario scrivendo a proposito della funzione immaginativa nel *De anima* afferma: „Die Vorstellungen sind von jeder Urteilsfunktion zu trennen; ich kann vermöge meines Wissens oder meiner Meinung fest überzeugt sein, daß das, was ich mir durch die Einbildungskraft vorstelle, nicht wahr ist; gleichwohl wird die Vorstellung nicht aufgehoben. Die Vorstellungen und die Meinungen des Urteilenden sind also etwas, was nicht zusammengehört.“ E più oltre: „Wir sind bestimmten Phantasien z.B. im Traume und in der Krankheit einfach ausgeliefert, gerade so wie den Phantasmen, die durch Sinnestäuschung entstehen“ (Aristoteles' Schrift *Von der Seele' und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie*, p.117 e p.118).

<sup>78</sup>Aristotele distingue tra il termine *phantasma* che si riferisce alla semplice immagine che compare nel sogno e il termine *enupnion* che rappresenta l'intera esperienza onirica: l'immagine del sogno e il pensiero che si riferisce a questa immagine. *Enupnion*, a differenza del più arcaico e vago *oneiros*, è il termine di uso scientifico del quale preferibilmente si serve Aristotele nei suoi trattati.

<sup>79</sup>462a 15-25.

<sup>80</sup>„L'impressione (*pathos*) permane negli organi della sensibilità non solo quando le percezioni sono attive, ma anche quando sono cessate“ (*De insomn.* 459b 15). Cfr. inoltre 459a 24 e 459b 15-25.

<sup>81</sup>*De somn.* 453b 8-10.

<sup>82</sup>Cfr. in particolare *De mem.* 450a 22.

vi sia percezione attuale, lo stesso vale a maggior ragione per la memoria. La differenza tra l'una e l'altra è esclusivamente di tipo temporale, giacché le immagini che l'anima evoca grazie alla memoria appartengono al passato.

Una seconda variante della definizione aristotelica è introdotta da Freud nel capitolo sulla fenomenologia dei processi onirici e sostituisce il termine generico di „Seelentätigkeit“ con il concetto di „pensiero onirico“: "Der Traum ist das in den Schlafzustand - insoferne man schläft - fortgesetzte Denken"<sup>83</sup>.

Secondo Freud il sogno è dunque un'attività del „pensiero“ che si protrae nella notte, ma ciò che è protratto non è il pensiero in quanto tale - ché altrimenti non sarebbe possibile mantenere una coerenza tra la formula (che ne costituisce la premessa) e la distinzione conscio-inconscio - bensì (come per Aristotele) sono gli *investimenti energetici*: il sogno partecipa della stessa energia che determina, o meglio ha determinato, la vita psichica durante il giorno. E' solo in questo senso che Freud utilizza e interpreta la definizione aristotelica e supera l'aporia che a prima vista - date le premesse dell'enunciato - indurrebbe ad escludere a priori la possibilità di un pensiero onirico che, diversamente da quello diurno che è il prodotto della coscienza, ha origine nell'inconscio, in un'altra località psichica contrapposta, sia in senso topico, sia in senso dinamico, al sistema conscio: il rapporto di continuità tra veglia e sonno è da intendersi per Freud solo, ma in tutto rispetto della teoria aristotelica, come rapporto di continuità degli investimenti energetici.

„Zur Psychologie der Traumvorgänge erhalten wir das Resultat, daß alle wesentliche Charaktere des Traumes durch die Bedingung des Schlafzustandes determiniert werden. Der alte Aristoteles behält mit seiner unscheinbaren Aussage, der Traum sei die seelische Tätigkeit des Schlafenden in allen Stücken Recht. Wir könnten ausführen: ein *Rest von seelischer Tätigkeit*, dadurch ermöglicht, daß sich der narzistische Schlafzustand nicht ausnahmslos durchsetzen ließ.“<sup>84</sup> Oltre ad una qualità e ad una modalità, la definizione aristotelica postula anche una condizione: lo stato di sonno.

Per Aristotele il sonno, definito per antitesi allo stato di veglia,<sup>85</sup> è in grado talvolta, a causa dei movimenti interni, di conferire plasticità e carattere allucinatorio alle immagini del sogno („<Queste apparenze> sono un residuo delle sensazioni in atto e quando è cessata la vera sensazione ne rimane qualche cosa ed è giusto dire che sia come Corisco, ma senza che sia Corisco. <...> E sembra che l'oggetto apparente sia l'oggetto stesso. La potenza del sonno è così grande che produce questi effetti a nostra

<sup>83</sup>Freud 1900, *Traumdeutung*, Stud. II, p.525.

<sup>84</sup>Freud 1916-17, „Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre“, G. W. X, p.426.

<sup>85</sup>Cfr. *De somn.* 453b 24-455a 2.

insaputa.“)<sup>86</sup> Inoltre, „durante la notte, a causa dell'inattività di ciascun senso e della loro impossibilità ad agire (giacché il sonno è una sorta di paralisi della percezione) poiché vi è riflusso di calore dall'esterno all'interno le impressioni sono ricondotte al centro della sensibilità, dove formano le immagini.“<sup>87</sup>

Nella teoria onirica freudiana lo stato di sonno interviene nella formazione onirica in due sensi: riduce la censura endopsichica e provoca il meccanismo della regressione, sia topica, sia formale, sia temporale. La censura è una funzione psichica che si frappone come una sorta di filtro tra il sistema conscio e quello preconsciouso-inconscio ed è all'origine della rimozione, operazione con la quale il soggetto cerca di mantenere nell'inconscio rappresentazioni legate ad una pulsione il cui soddisfacimento rischierebbe di provocare dispiacere perchè incompatibile con altre esigenze, morali, ideologiche o anche semplicemente opportunistiche.

Il sogno - che Freud diversamente dai contemporanei interpreta non come un disturbo, ma al contrario come il protettore del sonno - è, come il sintomo, il prodotto di un compromesso tra due desideri contrapposti, il desiderio di dormire e il desiderio di soddisfacimento degli impulsi inconsci. Poichè questi ultimi, urgendo verso la coscienza mettono in pericolo il sonno, la censura interviene tentando di accordare le due istanze: da una parte consente ai desideri inconsci una parziale soddisfazione nella forma allucinatoria della realtà onirica, dall'altra li maschera così da renderli accettabili a quella parte conscia della psiche che, nonostante il sonno, non smette di esercitare una certa vigilanza. Ma durante la notte l'attività della censura, date le condizioni particolari del sonno e l'assopimento della coscienza vigile, è più debole; può camuffare il contenuto latente del sogno, alterarlo, renderlo a prima vista irriconoscibile, non è tuttavia in grado di impedirgli ogni modalità di espressione. Se infatti il *ritiro percettivo* che accompagna il sonno funziona da barriera protettiva contro gli elementi di disturbo esterni, gli stimoli interni acquistano maggior vigore grazie all'allentamento della censura.

Analogamente, per quanto la fenomenologia aristotelica spieghi l'esperienza onirica a partire da presupposti esclusivamente fisiologici e non conosca il concetto di censura inteso come qualità psichica, Aristotele postula per l'attività vigile cosciente la funzione di esercitare una sorta di resistenza nei confronti di quegli stimoli percettivi più deboli che durante il giorno non vengono rielaborati dalla facoltà immaginativa, rimangono „nascosti“, e che solo grazie allo stato di sonno, con l'interruzione dell'attività motoria e l'indebolimento della facoltà sensitiva, acquistano forza sufficiente per accedere alla percezione.

Il secondo meccanismo psichico responsabile nella teoria freudiana della formazione del sogno e dovuto al fenomeno del sonno è quello della regressione. Il

---

<sup>86</sup>*De insomn.* 462a 2.

<sup>87</sup>*De insomn.* 461a 4-8.

concetto di regressione è soprattutto un concetto descrittivo. Restando all'interno dell'analogia aristotelica, - alla quale per definizione, „manca l'inconscio“,<sup>88</sup> e quindi la regressione formale, responsabile delle modalità di espressione arcaiche del sogno, e la regressione temporale che spiega il ricorso a materiali psichici che appartengono al passato - il processo della regressione topica, del quale Freud si serve per spiegare il carattere allucinatorio delle immagini oniriche, presenta una curiosa analogia con la ‚regressione‘ del *De insomniis* descritta al passo 461a 4-8 che avevo citato dove Aristotele descriveva il rifluire delle energie verso il centro del corpo durante il sonno.

Il pensiero del sogno si presenta principalmente sotto forma di immagine sensibile; la spiegazione di questa caratteristica del sogno esige una concezione topica<sup>89</sup> dell'apparato psichico come formata di una successione orientata di sistemi. Muovendo da una citazione di Fechner secondo la quale „la scena dei sogni sarebbe un'altra da quella della vita immaginativa vigile“,<sup>90</sup> Freud costruisce l'ipotesi dell'esistenza di una località psichica da cui prendono forma le immagini del sogno; si tratta ancora una volta di una costruzione astratta, di una metafora (provvisoria) che non ha alcuna pretesa di fornire un modello anatomico dell'apparato psichico:<sup>91</sup> „Wir stellen uns also den seelischen Apparat vor als ein zusammengesetztes Instrument, dessen Bestandteile oder der Anschaulichkeit zuliebe Systeme heißen wollen. Dann bilden wir die Erwartung, daß diese Systeme vielleicht eine konstante räumliche Orientierung gegeneinander haben, etwa wie die verschiedenen Linsensysteme des Fernrohres hintereinander stehen. Strenggenommen brauchen wir die Annahme einer wirklich räumlichen Anordnung der psychischen Systeme nicht zu machen. Es genügt uns, wenn eine feste Reihenfolge dadurch hergestellt wird, daß bei gewissen psychischen Vorgängen die Systeme in einer bestimmten zeitlichen Folge von der Erregung durchlaufen werden. (...) Das erste, das uns auffällt, ist nun, daß dieser aus [psychischen]  $\psi$ -Systemen zusammengesetzte Apparat eine Richtung hat. All unsere psychische Tätigkeit geht von (inneren oder äußeren) Reizen aus und endet in Innervationen. Somit schreiben wir dem Apparat ein sensibles und ein motorisches Ende zu; an demselben Ende befindet sich ein System,

---

<sup>88</sup>Sempre nella ‚Goethe-Rede‘ (cfr. la nota 87 al cap. III del presente lavoro), dopo aver citato alcuni versi della poesia „An den Mond“ che esprimerebbero metaforicamente il contenuto del sogno: „Was von Menschen nicht gewußt/ Oder nicht bedacht,/ Durch das Labyrinth der Brust/ Wandelt in der Nacht“ , Freud commenta: „Hinter diesem Zauber erkennen wir die altehrwürdige, unbestreitbar richtige Aussage des Aristoteles, das Träumen sei die Fortsetzung unserer Tätigkeit in den Schlafzustand, vereint mit der Anerkennung des Unbewußten, die erst die Psychoanalyse hinzugefügt hat. Nur das Rätsel der Traumentstellung findet dabei keine Lösung“ (Freud 1930, „Ansprache im Frankfurter Goethe-Haus“, *G. W. XIV*, p.546)

<sup>89</sup>Cfr. Freud, *Traumdeutung*, *G. W. II/III*, p.513 ss.

<sup>90</sup>G. Th. Fechner (1889), *Elemente der Psychophysik*, II. Teil, p.520, cit. in Freud 1900, *Traumdeutung*, *G. W. II/III*, p.541.

<sup>91</sup>„Das Lehrgebäude der Psychoanalyse (...) ist (...) ein Überbau, der irgend einmal auf sein organisches Fundament aufgesetzt werden soll; aber wir kennen dieses noch nicht,; „Die Schematik der räumlichen Verteilung im psychischen Apparat hat vorläufig nichts mit der Anatomie zu tun,“ (Freud 1916-17, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, *G. W. XI*, p. 319).

welches die Wahrnehmungen empfängt, am motorischen Ende ein anderes, welches die Schleusen der Motilität eröffnet. Der psychische Vorgang verläuft im allgemeinen vom Wahrnehmungsende zum Mobilitätssende.<sup>92</sup> Tra l'estremità sensoriale e quella motoria si trovano una serie di sistemi lungo i quali si fissano le tracce mnestiche (secondo un procedimento associativo che le collega ad es. per analogia, simultaneità, casualità, ad altre tracce precedenti) che derivano dagli stimoli sensoriali che colpiscono il sistema percettivo e che quest'ultimo, privo di memoria, non è in grado di rielaborare e conservare.<sup>93</sup> All'altro lato dell'apparato psichico, in direzione dell'estremità motoria, è localizzato il sistema preconcio in cui si trovano quei ricordi (la memoria, nel senso comune del termine) capaci, in determinate condizioni, di essere attualizzati e pervenire alla coscienza. Il sistema che lo precede è chiamato inconscio perchè non ha vie d'accesso alla coscienza tranne che attraverso il sistema preconcio e anche qui solo a patto che il suo contenuto subisca trasformazioni tali da superare la censura che vigila alla soglia della coscienza.

Lo stimolo alla formazione del sogno ha origine nel sistema inconscio.<sup>94</sup> Ma questo impulso al sogno, così come ogni altro impulso, tende ad avanzare verso il sistema preconcio nel tentativo di raggiungere l'estremità motoria e dare sfogo alla propria realizzazione. Mentre durante il giorno questa via è preclusa dalla censura che oppone resistenza, di notte, in virtù dell'indebolimento di quest'ultima, i pensieri onirici possono, in determinate condizioni, aprirsi un varco alla coscienza. Tuttavia, se il sogno fosse soltanto dovuto a questo allentamento della censura non ci si spiegherebbe perchè esso non presenti le stesse caratteristiche di ogni altra rappresentazione immaginativa, ma si manifesti al contrario sotto forma di immagine sensibile. Vale a dire che l'allentamento della censura è responsabile dell'accesso alla coscienza dei pensieri rimossi, ma non è sufficiente a spiegarne le qualità formali.

La ragione del carattere plastico, allucinatorio del sogno, ciò che lo distingue dal pensiero formale e astratto caratteristico dello stato di veglia, è, secondo Freud, il prodotto del fenomeno della regressione („Wir heißen es Regression, wenn sich im Traum die Vorstellung in das sinnliche Bild zurückverwandelt, aus dem sie irgendeinmal hervorgegangen ist“).<sup>95</sup> La regressione, intesa in senso topico, si opera lungo la

---

<sup>92</sup>Ibidem, p.542.

<sup>93</sup>Il sistema percettivo presiede alle qualità sensoriali della coscienza, qualità di cui la memoria è completamente priva: „Werden aber Erinnerungen wieder bewußt, so zeigen sie keine sinnliche Qualität oder eine sehr geringfügige im Vergleiche zu den Wahrnehmungen,“ (Freud 1900, *Traumdeutung*, G.W. II/III, p.545). Secondo Freud, ed è questa un'ipotesi che verrà rielaborata nello scritto sulla memoria (vedi Freud 1925, „Notiz über den Wunderblock“, G.W. XIV, pp.3-8), per la coscienza memoria e qualità (sensoriale) si escludono a vicenda.

<sup>94</sup>Si tratta qui ancora di una semplificazione; come spiegherà più oltre Freud, il sogno, per potersi manifestare, è costretto ad appoggiarsi a pensieri onirici che appartengono al sistema preconcio, ma è l'inconscio che fornisce l'energia necessaria alla sua formazione.

<sup>95</sup>Freud 1900, *Traumdeutung*, G. W. II/III, p.548. Tutte e tre le forme di regressione sono sottoposte ad un unico principio: „Über die Regression wollen wir noch bemerken, daß sie in der Theorie der

successione dei sistemi psichici che l'eccitazione percorre normalmente secondo una direzione data. Nello stato di veglia, questi sistemi sono percorsi dalle eccitazioni in senso progressivo (che va dall'estremità sensoriale percettiva a quella della motilità); nello stato di sonno, i pensieri, ai quali non è consentito l'accesso alla motilità, regrediscono fino al sistema percettivo sensoriale che ritrasforma, grazie al graduale passaggio delle tracce mnestiche da uno strato all'altro dei sistemi di memoria, i pensieri onirici nel materiale sensitivo originario da cui essi avevano tratto origine e produce le immagini allucinatorie del sogno: „Was im halluzinatorischen Traum vor sich geht, können wir nicht anders beschreiben, als indem wir sagen: Die Erregung nimmt einen *rückläufigen* Weg. Anstatt gegen das motorische Ende des Apparats pflanzt sie sich gegen das sensible fort und langt schließlich beim System der Wahrnehmungen an. Heißen wir die Richtung, nach welcher sich der psychischen Vorgang aus dem Unbewußten im Wachen fortsetzt, die *progređiente*, so dürfen wir vom Traum ausgehen, er habe *regredienten* Charakter.“<sup>96</sup>

La ‚formula‘ aristotelica é, nella teoria freudiana, una ‚formula‘ produttiva, non soltanto efficace o legittimante, e lo è a partire dal senso del testo aristotelico. Formula ‚vuota‘ solo in apparenza, essa sottintende tutte le sfumature che Freud assegnava alla *Seele*, una *psychê* di tradizione antica capace di „percepire“, „immaginare“ o „sognare“ in modo molto diverso da come scienza e neurologia intendevano gli stessi termini, e molto più affine ai „movimenti dell'anima“ (*Seelenregungen*) che la psicoanalisi attribuiva all'inconscio. Freud, che non aveva usato la definizione soltanto nell'accezione letterale dell'enunciato, ne aveva interpretato il senso in modo ben più ‚aristotelico‘ di Max Burckhard, per il quale il sogno era, „come dice Aristotele, né più, né meno che il prodotto dell'immaginazione nel sonno“, - formula sì, questa, effettivamente sterile sebbene filologicamente incontestabile - e che chiamava boriosamente in causa Cicerone per combattere Freud con le sue stesse armi.

Certo, uno studioso della filosofia antica non poteva che considerare irritante che uno studio sul sogno potesse appellarsi alla fenomenologia aristotelica (che spiegava il funzionamento del sogno ma gli negava ogni significato) e contemporaneamente restituire legittimità all'oniromantica antica e popolare, vale a dire ad un'ermeneutica di derivazione ‚platonica‘, nei confronti della quale proprio Aristotele, nel suo secondo trattato sulla divinazione nel sogno, aveva espresso il più profondo scetticismo

---

neurotischen Symptombildung eine nicht mindere Rolle wie in der des Traumes spielt. Wir unterscheiden dann eine dreifache Art der Regression: a) eine topische im Sinne des hier entwickelten Schemas der  $\psi$ -Systeme, b) eine zeitliche, insofern es sich um ein Rückgreifen auf ältere psychische Bildungen handelt, und c) eine formale, wenn primitive Ausdrucks- und Darstellungsweisen die gewohnten ersetzen. Alle drei Arten von Regression sind aber im Grunde eines und treffen in den meisten Fällen zusammen, denn das zeitlich ältere ist zugleich das formal primitive und in der psychischen Topik dem Wahrnehmungsende näher., (ibidem, p.554).

<sup>96</sup>Ibidem, p.547.



negandole implicitamente ogni statuto scientifico. La contraddizione del resto è innegabile e ancora negli ultimi anni gli studiosi più seri e autorevoli dell'ellenismo quando - e lo hanno fatto raramente - si sono occupati di psicoanalisi hanno rimproverato a Freud un'interpretazione dei testi antichi erronea e strumentale. La critica è forse fondata, ma dimentica che il rapporto istituito da Freud con le letterature classiche obbedisce alle regole di una lettura decontestualizzata. L'interpretazione freudiana non mira ad una coerenza storico-filologica, ma ad una coerenza interna, la cui legittimità consiste nella funzionalità e nell'uso produttivo dei riferimenti - siano questi tra di loro compatibili o meno - con i presupposti della teoria psicoanalitica.

La *Traumdeutung* non aveva certo per scopo principale di fornire un contributo alla esegesi delle fonti classiche, ma aveva dimostrato che è possibile coniugare insieme i principi razionalistici della filosofia aristotelica con le pratiche ,magiche' degli oniromanti, senza tradire né l'una né gli altri.

### 7. *Oneirokritika*

Artemidoro, se si esclude il brevissimo accenno alla sua opera nella prima edizione,<sup>97</sup> compare progressivamente sulle scene della *Traumdeutung* a partire dal 1911.<sup>98</sup>

<sup>97</sup>A giudicare dai riferimenti ad Artemidoro che compaiono nella prima edizione (ma anche in quelle successive) ritengo che Freud, per comprendere il metodo di Artemidoro, soprattutto abbia utilizzato il trattato di Büchschütz (*Traum und Traumdeutung im Alterthume*) che descrive in maniera estremamente dettagliata e corredata di molte note (in originale) la classificazione dei sogni e la teoria di Artemidoro, riportando inoltre l'esempio del sogno del *sa-Tyros* e e parecchie indicazioni sull'atteggiamento ,ambiguo' di Artemidoro nei confronti dell'uso di anagrammi, giochi di parole e isopsefia (p.58ss.).

<sup>98</sup>Esaminando tutte le aggiunte successive e la bibliografia che compare in appendice nel 1900 ho potuto verificare che l'opera di Artemidoro è già compresa nella prima bibliografia. Inoltre, diversamente da quanto leggo nel saggio introduttivo di Musatti alla traduzione del Modenese dell' *Oneirokritika* (Artemidoro, *Dell'interpretazione dei sogni*, traduzione di Pietro Lauro Modenese, introduzione di C. Musatti, Milano 1976), Artemidoro è nominato già nel 1900 e citato per la prima volta nel 1911 e non nel 1914. Soltanto, la nota più estesa che gli viene dedicata è effettivamente del 1914 e, nell'edizione critica (*Stud. II*) essa precede direttamente quella del 1911 in cui Freud cita l'esempio "*sa-Tyros*". Sempre nell'edizione critica, i curatori indicano F. Krauss come traduttore anche delle parti dell'opera omesse nell'edizione del 1881. In realtà la traduzione, comparsa nel 1912 nel 9° numero della rivista *Anthropophyteia* (diretta da F. Krauss) è dovuta a Hans Licht (cfr. Artemidorus, „Erotische Träume und ihre Symbolik“, aus dem Griechischen des Artemidoros übersetzt von Dr. Hans Licht, in *Anthropophyteia*, 1912, IX, pp.316-328). In una lunga nota alla 1° edizione, Freud, sottolineando come lo spazio relativamente scarso occupato dai sogni a contenuto erotico nel suo saggio non sia in alcun modo dovuto a motivi di falsa *pruederie*, bensì all'intenzione di non sconfinare dal campo della ,normalità' in quello della nevrosi o della patologia sessuale - al quale dedicherà qualche anno dopo il suo studio sulla sessualità (Freud 1905, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, G. W. V) - aveva giudicato ridicola e scorretta la censura apportata dal traduttore (F. Krauss) dell'*Oneirokritika* dei passi nell'opera riguardanti sogni erotici e auspica l'integrazione delle parti omesse: „Es liegt (...) meinen Anschauungen (...) völlig ferne, das Sexualeben als Pudendum anzusehen, das weder den Arzt noch den Forscher zu bekümmern hat. Auch finde ich die sittliche Entrüstung lächerlich, durch welche der Übersetzer des Artemidoros aus Daldis über die Symbolik der Träume sich bewegen ließ, das dort enthaltene Kapitel über sexuelle Träume der Kenntnis der Leser zu unterschlagen. Für mich war allein die Einsicht maßgebend, daß ich mich bei der Erklärung sexueller Träume tief in die noch ungeklärten Probleme der Perversion und der Bisexualität verstricken müßte, und so sparte ich mir das Material für einen anderen Zusammenhang“

Riconosciuto quale rappresentante principale della tradizione onirocritica antica, Artemidoro va ora ad occupare, nella prima sezione della *Traumdeutung* dedicata alla letteratura scientifica precedente l'interpretazione freudiana, il posto che la prima edizione gli aveva negato (quantomeno confondendo il trattato ,scientifico' di Artemidoro con ogni altra sorta di pratiche magiche popolari).<sup>99</sup> Freud riporta la distinzione per classi di sogni (*oneiroi* e *enypnia*)<sup>100</sup> suggerita da Macrobio e da Artemidoro e conclude: „Als die größte Autorität in der Traumdeutung galt im späteren Altertum Artemidorus aus Daldis, dessen ausführliches Werk uns für die

---

(Freud 1900, *Traumdeutung*, Stud. II p. 575). Quando nel 1912 uscì la traduzione su *Anthropophyteia*, Hans Licht scrisse nella prefazione che l'importanza del sogno per la vita psichica, confermata dagli studi di Freud e dei suoi collaboratori, rendeva necessario integrare il testo artemidoro dei passi mancanti (p. 316). Una nuova edizione della traduzione di Krauss a cura di M. Kaiser è stata pubblicata nel 1965 (vedi Artemidor von Daldis, *Traumbuch*, Übertragung von F. S. Krauss, bearbeitet und ergänzt von Martin Kaiser, Basel - Stuttgart 1965). Qui si veda in particolare l'introduzione del curatore, pp. 5-18, e l'appendice di H. Bender, pp. 355-369.

<sup>99</sup>Blumenberg è una delle poche voci critiche che accordano una qualche importanza ad Artemidoro e all'onirocritica antica nella composizione della teoria freudiana. Sebbene il „Libro dei sogni“ artemidoro non abbia contribuito alla formulazione del metodo interpretativo freudiano e quindi Freud non abbia un debito scientifico nei confronti di Artemidoro, secondo Blumenberg, dal momento che l'onirocritica artemidoro rappresentava un modello che - come quello freudiano - pretendeva di essere esaustivo e soprattutto condivideva con la *Traumdeutung* la convinzione che il sogno non fosse solo un *fenomeno* psichico, ma un fenomeno portatore di *significato*, Freud avrebbe sentito la necessità di misurarsi con esso per prenderne le dovute distanze. Si tratterebbe dunque di un influsso definibile solo negativamente. Resta il fatto, credo implicito al giudizio di Blumenberg, che la causa del voluto allontanamento di Freud consiste paradossalmente nella vicinanza ermeneutica delle due teorie, vicinanza che, proprio perchè percepita come tale da Freud, richiedeva un'esplicita presa di posizione (cfr. *Die Lesbarkeit der Welt*, pp. 352-354).

<sup>100</sup>Vi sono, nell'*Oneirokritika*, come sottolinea Musatti, „segnali“ di anticipazioni psicoanalitiche: l'intuizione del rapporto tra oggetto del desiderio e simbolo (IV, proemio), l'interpretazione degli *enypnia*, simili ai sogni che Freud definisce infantili in cui si attua il soddisfacimento allucinatorio di un desiderio attuale o ancora la corretta interpretazione dei sogni da „stato ansioso“. Se non tratterò di questi aspetti dell'opera di Artemidoro (talvolta davvero sorprendenti) che certo era un buon osservatore delle emozioni dei suoi clienti, è perchè ho inteso andare alla ricerca di quali spunti Freud abbia tratto da Artemidoro e non di quanto *di per sé* Artemidoro si avvicini alla psicoanalisi. Che gli *enypnia* di Artemidoro possano essere considerati il corrispettivo dell'appagamento allucinatorio di un desiderio, come più volte è stato sottolineato, o che i *theôrêmatikoi oneiroi* siano il corrispettivo dei „resti diurni“ (cioè di quegli elementi già vissuti durante la vita vigile ed inseriti senza trasformazioni nel sogno) trova certo una conferma alla luce delle teorie freudiane, ma ritengo che Freud non abbia prestato particolare attenzione a questi aspetti dell'opera di Artemidoro. Se pure inserisce nel 1° capitolo la classificazione dei sogni esaminata da Artemidoro nel I libro, mi sembra lo faccia a scopo puramente documentario. L'onore poi di aver anticipato la dottrina dell'appagamento del desiderio, viene conferito da Freud, in una nota del 1914, a Plotino. La citazione plotiniana: "Wenn die Begierde sich regt, dann kommt die Phantasie und präsentiert uns gleichsam das Objekt derselben" (Freud 1900 <1914>, *Traumdeutung*, Stud. II, p. 151) è tratta dal saggio del filosofo neoplatonico C. Du Prel ( *Die Philosophie der Mystik*, Leipzig 1885). Si tratta questa volta di una vera e propria legittimazione o ,anticipazione filosofica' ricercata a posteriori e molto lontano. Sebbene infatti si possano constatare molte analogie tra la concezione onirica del filosofo neoplatonico e la teoria freudiana, non credo che Freud lo sapesse o gli interessasse scoprirlo. Lo stesso Du Prel avrebbe potuto fornire - in singole citazioni isolate - molte più anticipazioni di quante Freud non abbia voluto ricercare tra gli antichi. Per Du Prel infatti il sogno è un'espressione dell'inconscio, il desiderio delle passioni ad esprimersi; l'inizio è ,promettente', ma la conclusione a cui giunge l'autore è che il sogno sia la prova dell'esistenza dell'io trascendente. E' ovvio che Freud cercasse anticipazioni tra le teorie alle quali poteva estrapolare una frase senza compromettersi col resto dei contenuti. Lo stesso vale, naturalmente, anche per Aristotele, ma credo in misura minore.

verlorengegangenen Schriften des nämlichen Inhaltes entschädigen muß“.<sup>101</sup> In seguito il testo dell'*Oneirokritika* trova occasionalmente spazio tra le citazioni, ma c'è motivo di credere che l'opera di Artemidoro abbia „compensato“ (*entschädigt*) o „consolato“ Freud più di quanto i singoli riferimenti non lascerebbero supporre.

Il ritorno in auge dell'opera di Artemidoro coincide (o è di poco successivo) con lo sviluppo della teoria freudiana del simbolismo onirico<sup>102</sup> che riaccende l'interesse intorno all'onirocritica antica che proprio si basava sull'interpretazione allegorica del testo (manifesto) del sogno. L'introduzione alla terza edizione della *Traumdeutung* (1911) commenta con toni quasi entusiastici la ‚nuova‘ scoperta della psicoanalisi e conclude auspicando per le edizioni successive una „integrazione più profonda“ della teoria con i materiali derivati dalla poesia, dal mito, dal folklore e dallo studio degli idiomatismi del linguaggio popolare.<sup>103</sup>

I sogni simbolici sono definiti da Artemidoro come „...quelli che rappresentano una cosa per mezzo di un'altra( ...) E ciò che è simboleggiato da una cosa diviene a sua volta simbolo della cosa stessa, dalla quale è simboleggiato (...) Occorre stabilire le interpretazioni (...) facendo corrispondere simile a simile negli esiti, infatti l'interpretazione dei sogni non è altro che accostamento di simili.“<sup>104</sup>

L'introduzione della tecnica simbolica in psicoanalisi rappresenta la prima trasgressione alla ferrea regola delle associazioni libere a partire dalle quali inizia la ricostruzione del contenuto onirico latente: su ogni singolo frammento del sogno manifesto l'analizzato è invitato a dire tutto quello che „gli viene in mente“ (*einfällt*) a ruota libera; laddove le associazioni incontrano una resistenza, l'analista individua un nucleo di pensieri onirici latenti, contro i quali si esercita la critica del sognatore. Procedendo nell'indagine su

<sup>101</sup>Freud 1900 <1911>, *Traumdeutung*, Stud. II, p.31.

<sup>102</sup>Il significato del simbolismo onirico - Freud stesso vi accenna introducendo la sezione dedicata alla „Darstellung durch Symbole im Traume“ (1900 <1925>, Stud. II, pp.345-394) - era stato in un primo tempo sottovalutato ed aveva acquistato sempre maggior significato grazie soprattutto al contributo dei suoi collaboratori, agli studi di Rank (*Der Mythos von der Geburt des Helden*, 1909) intorno alla mitologia e al simbolo dell'acqua come corrispondente del parto, a quelli di Steckel (*Die Sprache des Traumes*, Wiesbaden 1911) intorno al linguaggio onirico e alla simbologia sessuale; inoltre, ma in misura minore, alle ricerche di Herbert Silberer. Quest'ultimo è l'autore di un saggio specificamente dedicato a „Mantik und Psychoanalyse“ comparso nel *Zentralblatt für Psychoanalyse* (1912, 2, pp.175-218). Simbolismo e mitologia sono spesso oggetto di discussione nella corrispondenza tra Freud e Jung. Sull'uso della tecnica simbolica in psicoanalisi cfr. inoltre Freud 1907, *Der Wahn und die Träume in W. Jensens ‚Gradiva‘*, G. W. VII, pp. 109-114 e pp.119-121; Freud 1923, „Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung“, G. W. XIII, pp.301-314; Freud 1940, *Abriß der Psychoanalyse*, G. W. XVII, pp.87-94. Sul significato del simbolismo nella teoria freudiana si vedano (oltre all'ormai classico saggio di Jones, „Theory of Symbolism“, in *British Journal of Psychology*, 1916, 9); J. H. Phillips, *Psychoanalyse und Symbolik*, Bern 1962; G. Martin, *Die Sprache des Symbols*, München 1977; H. Speidel, „Freuds Symbolbegriff“, in *Psyche* 1977, 31, pp. 689-711 e dello stesso autore, „Über den Symbolbegriff in der Psychoanalyse,“, in *Psyche* 1978, 32, pp. 289-328; in particolare sulla simbologia edipica inoltre P. Ricoeur: *De l'interprétation.*, cap. II e cap.IV.

<sup>103</sup>Freud 1900 <1911>, *Traumdeutung*, G. W. II/III, p.XI s.

<sup>104</sup>Artemidor. I, 2; IV, 24; II, 25.

questa resistenza è possibile ricostruire tutto un materiale di idee, un secondo ,testo', che viene messo a confronto col primo.

Il simbolo invece non si palesa grazie alle catene associative, ma è subito riconosciuto in base ad un catalogo di corrispondenze simboliche universali. La tecnica simbolica rappresenta la prima concessione all'arbitrio dell'interprete che ricorre ad una "traduzione fissa" di alcuni elementi del sogno che il sognatore "non conosce", sui quali "non ha niente da dire". Il sogno infatti si serve del simbolo, ma non lo elabora,<sup>105</sup> lo trova "già pronto" nell'inconscio, dove permangono i residui arcaici di una sorta di immaginario collettivo e lo inserisce nel testo del sogno senza che questo abbia a subire il lavoro di condensazione (*Verdichtung*) e spostamento (*Verschiebung*); soprattutto, l'attitudine dei simboli alla raffigurabilità e la coincidenza con espressioni del linguaggio o dell'immaginario comune fanno sì che esso meno di altri elementi del sogno sia costretto a mascherarsi per ingannare la censura e giunga ,libero' al contenuto manifesto. E' una forma affatto particolare di lavoro onirico, „eine Eigentümlichkeit - wahrscheinlich unseres unbewußten Denkens (...), welches der Traumarbeit das Material zur Verdichtung, Verschiebung und Dramatisierung liefert“.<sup>106</sup> che si limita a sostituire - senza trasformarla oltre - ad un pensiero onirico (che a causa del suo contenuto sessuale risulterebbe particolarmente invisibile alla censura) un'immagine ,innocua', patrimonio del sognatore nel suo significante, ma completamente sconosciuta (e spesso misconosciuta) nel suo significato.<sup>107</sup>

Il rapporto tra „simbolizzante“ e „simbolizzato“ è di tipo associativo e, azzarda Freud, di natura genetica („Die Symbolbeziehung scheint ein Rest und Merkzeichen einstiger Identität“).<sup>108</sup> Regredendo a livello formale (a livello cioè delle modalità di comportamento e di espressione) il pensiero onirico rinsalda il legame simbolico, lo ,riconosce' nella sua identità originaria e invia alla censura la forma trattenendone il contenuto. Ogni lingua, e lo aveva ricordato Freud proprio a proposito della „quasi intraducibilità“ di un'opera come quella di Artemidoro,<sup>109</sup> ha il suo proprio linguaggio onirico, ma il rapporto simbolico, residuo di un'identità linguistica originaria, tende ad avere caratteristiche di universalità („Die Symbolgemeinschaft <reicht> in einer Anzahl von Fällen über die Sprachgemeinschaft <hinaus>“);<sup>110</sup> tanto più una lingua è arcaica,

---

<sup>105</sup>Già nella prima edizione, commentando i „sogni tipici“ (sogni di nudità - nel contesto dei quali viene ricordato l'episodio dell'Odissea in cui Ulisse, naufragato all'isola dei Feaci, viene sorpreso nudo da Nausicaa -, sogni sulla morte di familiari etc.), Freud aveva notato come siano questi i sogni che più sfuggono al metodo di interpretazione e aveva cominciato a considerare la specificità della funzione simbolica nel sogno.

<sup>106</sup>Freud 1901, *Über den Traum*, G. W. II/ III, p.699.

<sup>107</sup>Cfr. Freud 1916-1917, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. W. XI, p.168.

<sup>108</sup>Freud 1900 <1914>, *Traumdeutung*, Stud. II, p.347.

<sup>109</sup>Freud 1900 <1911>, *Traumdeutung*, Stud. II, p.120.

<sup>110</sup>Ibidem, p.174.

quanto più il rapporto simbolico si avvicina all'identificazione, tanto più un simbolo è antico quanto più è estesa la sua area di diffusione.<sup>111</sup>

„Wenn man sich mit der ausgiebigen Verwendung der Symbolik für die Darstellung sexuellen Materials im Traume vertraut gemacht hat, muß man sich die Frage vorlegen, ob nicht viele dieser Symbole wie die ‚Siegel‘ der Stenographie mit ein für allemal festgelegter Bedeutung auftreten, und sieht sich vor der Versuchung, ein neues Traumbuch nach der Chiffriermethode zu entwerfen. Dazu ist zu bemerken: Diese Symbolik gehört nicht dem Traume zu eigen an, sondern dem unbewußten Vorstellen, speziell des Volkes,<sup>112</sup> und ist im Folklore, in den Mythen, Sagen, Redensarten, in der Spruchweisheit und in den umlaufenden Witzen eines Volkes vollständiger als im Traume aufzufinden.“<sup>113</sup> E ancora: „Überall findet sich hier die selbe Symbolik vor (...) Wenn wir diesen Quellen im einzelnen nachgehen, werden wir so viele Parallelen zur Traumsymbolik finden, daß wir unserer Deutung sicher werden müssen.“<sup>114</sup>

L'arbitrio dell'analista che si concede il lusso di tradurre anche solo singole parti del sogno ricorrendo ad una ‚lingua fondamentale‘, codificata una volta per tutte (pur se con concessioni e sfumature individuali e culturali) è limitato dalla verifica, dallo studio comparato delle concordanze simboliche nelle fonti del mito, delle saghe, delle produzioni popolari orali scritte: „Die vielfältigen Parallelen aus anderen Gebieten sind dem Träumer zumeist unbekannt; auch wir mußten sie erst mühsam zusammensuchen.“<sup>115</sup>

L'interesse (o il rinnovato interesse) per un'opera come quella di Artemidoro appare dunque giustificato da un duplice movente:

1) Da una parte l'*Oneirokritika* rappresenta una raccolta unica di materiali misti di folkore, mitologia, tradizioni, giochi linguistici, un vero e proprio ‚deposito‘ di simboli uniti sotto un unico comune denominatore: i sogni, interpretati a partire da un procedimento simbolico associativo - fondato su una lunga tradizione - che ricorre spesso al procedimento etimologico;<sup>116</sup> per di più, sogni ‚arcaici‘, meno soggetti alla censura e nei quali forse il nesso tra „simbolizzante“ e „simbolizzato“ è più trasparente

<sup>111</sup>Cfr. Freud 1916-17, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. W. XI, p.168.

<sup>112</sup>La trasparenza del simbolo è, secondo Freud, inversamente proporzionale alla cultura di chi lo utilizza.

<sup>113</sup>Freud 1900 <1909>, *Traumdeutung*, Stud. II, p.346. Si veda inoltre il saggio che Freud scrisse nel 1911 in collaborazione con il filologo classico D. E. Oppenheim, „Träume im Folklore“, ora in G. W., *Nachtragsband*, pp.576-600. L'edizione italiana (*Sogni nel folklore*, Torino 1976) comprende inoltre una lettera di Freud del 1910 a Krauss a proposito della rivista *Anthropophyteia* e la prefazione (1913) alla traduzione di *Riti scatologici di tutti i popoli*, di J. G. Bourke.

<sup>114</sup>Freud 1916-17, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. W. XI, p.161 Cfr. inoltre Freud 1900 <1909>, *Traumdeutung*, Stud. II, p.346 e Freud 1933, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. W. XV, p.6 ss.

<sup>115</sup>Freud 1916-17, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. W. XI, p.168.

<sup>116</sup>Cfr. Artemidor. III, 38 e VI, 80.

e dove a volte compaiono quasi intatti i simboli e gli intrecci di una mitologia che ancora nel II sec. dopo Cristo prendeva parte attiva alla vita quotidiana e costituiva un elemento costante dell'immaginario collettivo e individuale.

2) Dall'altra la rivalutazione del simbolismo onirico induce a rileggere il metodo interpretativo della mantica antica (che ricorreva esclusivamente alla tecnica allegorica o simbolica) al quale la psicoanalisi - fermo restando naturalmente che la premessa trascendentale e lo scopo divinatorio dell' onirocritica artemidorea la distinguono, a priori, dall' indagine psicoanalitica - tende ad avvicinarsi (e forse lo teme) proprio supponendo, sebbene con una formula restrittiva che riduce l'intervento del procedimento simbolico a tecnica ausiliaria, la possibilità di fissare un codice fisso di traduzione per alcuni elementi del testo onirico e quindi valersi di un'interpretazione che, simile a quella antica, prescinde dal contributo del sognatore e affida all'arbitrio o all'intuito e all'esperienza dell'analista il compito di dare un significato al sogno (o quantomeno di completarlo): „Indem die Symbole feststehende Übersetzungen sind, realisieren sie in gewissem AusmaÙe das Ideal der antiken wie der populären Traumdeutung, von dem wir uns durch unsere Technik weit entfernt hatten. Sie gestatten uns unter Umständen, einen Traum zu deuten, ohne den Träumer zu befragen, der ja zum Symbol ohnedies nichts zu sagen weiß.“<sup>117</sup>

Artemidoro, lo annuncia nel *Proemio* e lo sottolinea più volte nel suo trattato, ha raccolto e sistematizzato le sue esperienze, traendole sia da trattati tradizionali di oniromantica dei suoi predecessori („Non c'è libro di onirocritica che io non mi sia procurato, poiché a questo tengo moltissimo“)<sup>118</sup>, sia dalla frequentazione assidua degli indovini nelle piazze, nei mercati, alle festività pubbliche in diverse parti del Mediterraneo, ascoltando „antichi sogni e i loro esiti“. Ovunque ha potuto raccogliere i risultati di una pratica oniromantica, le cui interpretazioni simboliche erano state codificate da una tradizione quasi millenaria, secondo la quale a determinati oggetti o immagini che apparivano in sogno corrispondeva un significato preciso o un valore fisso, continuamente rinnovato e sopravvissuto in epoca moderna nelle credenze popolari: „Es läßt sich nicht verkennen“ - scrive Büchsenschutz nel suo trattato sull'onirocritica antica - „daß ein Teil solcher symbolischen Deutungen im Volksleben noch eine umfangreiche Bedeutung hatte, ja sogar die Grundlage für die von den Dichtern und bildenden Künstler in Anwendung gebrachte Symbolik abgab. (...)“<sup>119</sup>

<sup>117</sup>Freud 1916 - 17, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. W. XI, p. 153.

<sup>118</sup> Artemidor., I, proemio.

<sup>119</sup>Cfr. Büchsenschutz, *Traum und Traumdeutung im Alterthume*, p.68. Sempre secondo Büchsenschutz, nella lunghissima disquisizione sui "denti", che Artemidoro riprende da Aristandro (I, 31) - e forse non a caso nella *Traumdeutung* alla *Zahnsymbologie* viene dato un rilievo particolare - si possono ritrovare riscontri puntuali con proverbi e credenze slave e germaniche.

Molto di quanto ai nostri occhi appare del tutto arbitrario trovava una corrispondenza negli usi e nelle aspettative mantiche (collaudate e istituzionalizzate dalla tradizione) del pubblico (popolare) al quale Artemidoro si rivolge e, come raccomanda di fare anche al figlio destinato a succedergli nella sua attività,<sup>120</sup> vuole adeguarsi.

Il primo aspetto dell'interesse psicoanalitico per l'opera di Artemidoro potrebbe dunque essere di tipo ‚documentario‘. La sezione della *Traumdeutung* dedicata alla ‚Darstellung durch Symbole im Traum‘<sup>121</sup> riporta un inventario di simboli, nel quale è possibile verificare una serie di riscontri (cioè di identità simboliche comuni ad Artemidoro e all'inventario psicoanalitico) con l'*Oneirokritika*,<sup>122</sup> ma i contributi di Artemidoro si confondono con tutti gli altri materiali esposti (per lo più raccolti dai collaboratori di Freud),<sup>123</sup> dei quali spesso non viene indicata l'origine e che attingono alle fonti più diverse: miti, composizioni letterarie, proverbi, sogni propri, sogni di pazienti o riferiti da terzi. Del resto le interpretazioni dell'*Oneirokritika* presentano una tale abbondanza di "variabili" simboliche da rendere ben poco attendibile l'identificazione di una fonte artemidorea per l'uno o per l'altro simbolo segnalato dalla *Traumdeutung*.

L'interpretazione è per Artemidoro saldamente correlata e funzionale alla prospettiva mantica individualizzata così da provocare la costante scomposizione dell'identità simbolica. Mi è riuscito di rintracciare un solo caso nel quale Freud citi esplicitamente l'*Oneirokritika* a riprova della identità tra una "traduzione" simbolica effettuata da Artemidoro ed una della psicoanalisi, e riguarda la corrispondenza tra "

---

<sup>120</sup>Si veda Artemidor. IV.

<sup>121</sup>La sezione della *Traumdeutung* dedicata al simbolismo (*Stud.* II, pp.345-394) è stata integrata definitivamente di tutte le aggiunte posteriori nel 1925, quando già Freud si mostrava più diffidente nei confronti dell'uso della tecnica simbolica in psicoanalisi. Per questo motivo ho cercato di seguire la trama dei rimaneggiamenti che riguardano la 2°, la 3° e la 4° edizione, fino cioè al 1914 o mi sono servita del capitolo „Die Symbolik im Traume“ compreso nelle *Vorlesungen* (1916-17) per cercare di ricostruire o rimanere all'interno del periodo nel quale credo che Artemidoro abbia goduto la migliore fortuna presso Freud. Il testo delle *G. W.* (II/ III) mi sembrava meno utile per l'analisi dei ‚contributi artemidorei‘ alla teoria freudiana. Il fatto poi che la nota del 1914 (vedi oltre), che "chiude" il capitolo Artemidoro, sia posta innanzi a tutte le altre contribuisce a dare una visione un po' deformata del rapporto tra Freud e l'onirocritica.

<sup>122</sup>Anche la ricerca psicoanalitica moderna sembra aver preso in considerazione piuttosto il primo aspetto dell'*Oneirokritika*, (cfr. W. Kurth, „Das Traumbuch des Artemidoros im Lichte der Freudschen Traumlehre“, in *Psyche*, 1950, 4, pp.489-512) cercando nella ridda di simboli e allegorie dei quali si serve Artemidoro, quelli che corrispondono all'elenco dei simboli sessuali raccolti da Freud nella sezione E del VI capitolo della *Traumdeutung*, al fine di analizzare *in absentia* l'inconscio dei Greci del II d. C. secolo. Secondo Kurth i sogni degli antichi Greci sarebbero più ricchi di simbologie sessuali trasparenti e meno sottoposti alla censura onirica.

<sup>123</sup>La raccolta del materiale è dovuta ad un progetto (*Symbolsammelforschungsprojekt*) della *Internationale Psychoanalytische Vereinigung*, promosso da Steckel e completato nel 1911. Sulle diverse fasi di questo progetto e sui rapporti tra Steckel, Freud e Jung si veda in particolare la corrispondenza Freud - Jung negli anni 1910-1913; inoltre la corrispondenza tra Freud e Ferenczi negli anni 1912-1914 (Bd. I/2).

stanze, stufe, armadi, scatole" o ogni altro recipiente cavo e il corpo femminile<sup>124</sup> - forse il simbolo che in Artemidoro presenta il più alto grado di correlazioni. E' comunque significativo che in una nota al saggio *Über den Traum* (1901) Freud, non potendo per ragioni di spazio esporre diffusamente il tema del simbolismo, rimandi (oltre che a se stesso), insieme alle opere di Otto Rank e Steckel, all'*Oneirokritika*, ponendola accanto al saggio di Scherner (1861), autore, come sottolinea Freud, 'riabilitato' dalla psicoanalisi.<sup>125</sup> Il secondo, si potrebbe aggiungere, dopo Artemidoro.

Ma molto di più che ai risultati Freud sembra interessato alla via di cui si serve Artemidoro per giungervi forse perchè, ancor più del simbolismo, Freud considerava - e a ragione - la scoperta del lavoro onirico (*Traumarbeit*) come cosa tutta ed esclusivamente sua, „etwas ganz Neues und Fremdartiges, dessengleichen vorher nicht bekannt war.“<sup>126</sup> Artemidoro pur nell'ingenuità delle premesse e nonostante la confusione dei risultati sembrava averne capito qualcosa.

Nella prima stesura della *Traumdeutung*, ripercorrendo i metodi di interpretazione che lo hanno preceduto, e prima di illustrare il proprio, Freud si imbatte nel metodo simbolico al quale contrappone in maniera decisa quello della „decifrazione“ (*Chiffriermethode*). Il primo di questi procedimenti considera il contenuto del sogno come un tutt'unico e cerca di sostituirlo con un'altro contenuto che sia comprensibile e in certa misura analogo: poco più di un „Virtuosstück“ (Freud), è destinato a fallire di fronte ai sogni assurdi e sconnessi. Il secondo, molto meno pretenzioso, è il metodo popolare dei „libri di sogni a chiave“ che al contrario analizza il sogno come si trattasse di un „codice segreto“ nel quale ogni segno è tradotto da un altro segno di significato noto, secondo una chiave fissa: „Eine interessante Abänderung dieses Chiffrierverfahrens, durch welche dessen Charakter als rein mechanische Übertragung korrigiert wird, zeigt sich in der Schrift über Traumdeutung des Artemidoros aus Daldis. Hier wird nicht nur auf den Trauminhalt, sondern auch auf die Person und die Lebensumstände des Träumers Rücksicht genommen, so daß das nämliche

<sup>124</sup>Anche per Artemidoro, commenta Freud, „bedeutet die Schlafstube die Gattin, wo eine im Hause ist“ (cfr. Freud 1900<1909>, *Traumdeutung*, Stud. II, p.349). Tutti i passi dell'opera di Artemidoro sono citati da Freud nella traduzione di Krauss.

<sup>125</sup>Cfr. Freud 1901, *Über den Traum*, G. W. II/ III, p.699.

<sup>126</sup>Freud 1933, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. W. XV, p.17. Sul lavoro onirico, i cui procedimenti (spostamento, condensazione, rappresentazione figurale, elaborazione secondaria) corrispondono ai procedimenti retorici del testo, si veda I. Berenstein, „De la phrase latente au contenu manifeste. Rhétorique du rêve“, in *Bulletin de Psychologie*, 1977-78, 31, pp. 674-690. In generale, sulla ‚retorica del linguaggio inconscio‘, oltre che naturalmente agli scritti di Lacan, rimando qui ai lavori di Orlando (vedi introduzione, nota 7) e alla sua proposta di lettura freudiana (e non psicoanalitica!) dei testi letterari che prende le mosse da quegli scritti di Freud che non si occupano delle forme patologiche e autoreferenziali del linguaggio inconscio (il sintomo, il lapsus), ma dei suoi aspetti comunicanti; soprattutto Orlando, oltre che sulla *Traumdeutung*, costruisce il suo modello retorico in base al saggio di Freud sul motto di spirito (vedi Freud 1905, *Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewußten*, G. W. VI) e sul breve scritto ‚tecnico‘ che si occupa di un particolare aspetto della comunicazione tra analista e analizzato (vedi Freud 1925, „Die Verneinung“, G. W. XIV, pp.11-15).



Traumelement für den Reichen, den Verheirateten, den Redner eine andere Bedeutung hat als für den Armen, den Ledigen und etwa den Kaufmann.“<sup>127</sup>

Certo, in Artemidoro non c'è ombra di associazioni libere, ma il tentativo di soggettivizzare l'analisi concede meno all'arbitrio assoluto dell'interprete antico: è il primo segnale di un avvicinamento di Freud ad Artemidoro (o viceversa), o perlomeno l'insinuazione di un dubbio, lasciato per ora in sospeso, che dietro all'opera di Artemidoro si nasconda qualcosa di più di un semplice „libro a chiave“.

„Das wesentliche an diesem Verfahren ist nun,“ continua Freud, „daß die Deutungsarbeit nicht auf das Ganze des Traumes gerichtet wird, sondern auf jedes Stück des Trauminhalts für sich, als ob der Traum ein Konglomerat wäre, indem jeder Brocken Gestein eine besondere Bestimmung verlangt.“<sup>128</sup> Questa traduzione meccanica ignora completamente condensazione e spostamento, cioè il lavoro onirico del quale l'analisi rappresenta il lavoro corrispondente di segno contrario, seguito a ritroso a partire dalle associazioni libere del sognatore sul contenuto manifesto. Ciò che distingueva la *Chiffriermethode* popolare dalla tecnica freudiana - dal momento che anche quest'ultima considera il sogno *en détail*, trattandolo come un „conglomerato di formazioni psichiche“ - era dunque in primo luogo il metodo delle associazioni libere.<sup>129</sup>

Ora, il simbolo, questo nuovo enunciato psicoanalitico, va ad integrarsi nel „conglomerato“ come frammento; solo, è un frammento che non subisce il lavoro onirico e ben poco la censura, non chiede, né può ottenere, spiegazioni dal sognatore: è una cifra, e una cifra che spetta solo all'intuizione e all'„arbitrio“ dell'interprete identificare, per inserirla poi nei vuoti lasciati dalla ricostruzione dei pensieri latenti. Le associazioni libere iniziano ora a mescolarsi a qualche „virtuosismo“ accorciando ancora di qualche passo le distanze da Artemidoro.

L'esempio rimasto più noto dell'affinità tra il metodo freudiano e quello di Artemidoro, e che Freud, oltre che nella *Traumdeutung*,<sup>130</sup> riporta in diverse opere giudicandolo come „la più bella interpretazione di un sogno che ci ha tramandato l'antichità“ („welches wir selbst nicht zu übertreffen wüßten“)<sup>131</sup> è tratto dal IV libro dell'*Oneirokritika* nel quale Artemidoro riferisce un'interpretazione di Aristandro di Telmesso ad un sogno di Alessandro Magno: "A me sembra che abbia avuto fortuna anche Aristandro nell'interpretare un sogno visto da Alessandro: il quale aveva circondato Tiro e la assediava, ed era impaziente e si crucciava a causa della lunghezza

<sup>127</sup>Freud 1900, *Traumdeutung*, Stud. II, p. 119.

<sup>128</sup>Ibidem, p.125.

<sup>129</sup>"Mein Verfahren ist (...) nicht so bequem wie das der populären Chiffriermethode, welche den gegebenen Trauminhalt nach einem viel mehr gefaßt darauf, daß derselbe Trauminhalt bei verschiedenen Personen und in verschiedenen Zusammenhang auch einen anderen Sinn verbergen mag" (Freud 1900, *Traumdeutung*, Stud. II, p.116).

<sup>130</sup>Freud 1900 <1911>, *Traumdeutung*, Stud. II, p.120.

<sup>131</sup>Freud 1916 - 17, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. W. XI, p.243.

dell'assedio. Egli sognò che un satiro danzava sul suo scudo e la fortuna di Aristandro fu di trovarsi a Tiro e di essere insieme col re nell'assedio di questa città. Infatti dividendo il nome del satiro in ‚Tiro è tua‘ <sa-Tyros>, spinse il re a condurre la guerra con più decisione, cosicché conquistò la città"<sup>132</sup>.

Non solo Freud ammira qui il gioco di parole („Die Deutung, die gekünstelt genug aussieht, war unzweifelhaft die richtige“) - e Freud stesso, sia nella *Psychopathologie des Alltagslebens*, sia nella *Traumdeutung* fa ampio uso di procedimenti di poco dissimili all'isopsefia e all'anagramma - bensì soprattutto l'intuizione (che Freud probabilmente avrebbe giudicato „endopsichica“) da parte di Artemidoro delle forze inconscie che presiedono alla formazione del sogno. Il valore dell'auspicio (ad esempio nel caso degli interpreti di sogni al seguito dei condottieri dell'antichità), commentava altrove Freud nella prima edizione, è invalidato a priori sinché si consideri il sogno come proveniente da forze estranee al soggetto, non quando si ritenga il sogno come una forma espressiva (*Form des Ausdrucks*) di pulsioni interne, sulle quali durante il giorno premeva una resistenza e che nella notte hanno potuto raccogliere energie appoggiandosi ad un desiderio inconscio (*tiefliegende Erregungsquellen*) ed espletarsi nel sogno. Una nota, alcuni anni più tardi, aggiunge ancora una volta il *sa-Tyros* di Artemidoro, quasi ad indicare che Artemidoro avesse intuito e correttamente interpretato l'esistenza reale di una ‚forza‘ interna al sogno.<sup>133</sup>

I sogni dunque giocano con le parole, formano neologismi, a volte, dice Freud, persone noiosissime hanno in sogno battute divertenti, è una vera e propria „chimica“ delle sillabe (*Silbenchemie*)<sup>134</sup> e anche l'analista deve valersi del proprio intuito per dare loro un senso. Per Artemidoro più che di una ‚chimica‘ si tratta di una ‚meccanica‘ delle parole, ma il tentativo è comunque quello di dare un significato coerente alle assurdità della lingua onirica: „Ai sogni difettosi e che, per così dire non offrono presa occorre aggiungere qualcosa attingendo alle risorse dell'arte, particolarmente quando si tratta di quei sogni in cui compaiono delle lettere che non danno senso compiuto, oppure delle parole fuor di proposito: in questi casi si dovranno trasporre o mutare lettere o sillabe, oppure aggiungerne, o anche ricorrere al principio dell'isopsefia, in modo che il discorso risulti più chiaro.“<sup>135</sup>

Cogliere i meccanismi di scomposizione e ricomposizione del testo onirico, significa intuire il lavoro del sogno. Un conto è giocare *con le proprie parole* per interpretare un sogno, un altro è capire che *è il sogno stesso* a giocare con le parole. Questo forse il senso dell'ammirazione - anche se di un'ammirazione rimasta tra le note -

<sup>132</sup>Artemidor. IV, 25. Su anagrammatismos e isopsefia vedi inoltre VI, 24; I, 22; III, 28; III, 45.

<sup>133</sup>Cfr. Freud 1900, *Traumdeutung*, *Stud.* II, p.582.

<sup>134</sup>Ibidem, p.298.

<sup>135</sup>Artemidor. I, 11.

da parte di Freud per Artemidoro, che pure dei „virtuosismi“ tanto invidiosi alla psicoanalisi aveva fatto uso e abuso.

Non solo Artemidoro si informava intorno all'identità e alla storia del sognatore, ma raccomandava inoltre „di chiedere minuziosamente tutti i particolari di ciò che è apparso nel sonno, poiché può darsi che gli esiti riescano differenti anche per un'aggiunta o un'omissione di minima importanza“<sup>136</sup> e, perlomeno nelle intenzioni, non traduceva a cifre, ma si sforzava di scomporre il sogno, sfrondarlo degli „ornamenti“ (IV, 42) spostarne le parti, interpretare i segni discordanti e ricomporlo in una interpretazione unitaria (III, 66). Un lavoro simile a quello che fa il sogno.

Si tratta di frammenti sparsi di intuizioni e va da sé che non vi è traccia dell'idea di „resistenza“ e di „rimozione“; l'interpretazione di Artemidoro inizia dal testo manifesto del sogno e si conclude con quell'altro testo che è l'auspicio, non vuole indagare nel passato del sognatore, ma svelargli il destino che gli dèi hanno scelto per lui. Inoltre, per quanto individualizzata, la decodificazione può prescindere dal sognatore dal momento che il sogno per Artemidoro non è un prodotto della psiche, ma un messaggio divino, esterno al soggetto. E tuttavia, l'idea che il testo del sogno si costruisca secondo regole retoriche (metafora, metonimia, sinedoche) insinua il sospetto che l'onirocritica artemidorea avesse intuito l'esistenza del lavoro onirico.

Secondo Freud il lavoro onirico - che trasforma i pensieri del sogno nel contenuto manifesto - assolve principalmente a due funzioni : deve trovare per i pensieri del sogno delle immagini, una „drammatizzazione“ (*szenische Darstellung*) e, soprattutto, dimostrarsi ‚all'altezza‘ della censura, compito che comporta ulteriori mascheramenti dei pensieri onirici, affidati soprattutto al lavoro di spostamento e di condensazione. Infine l'elaborazione secondaria (*sekundäre Bearbeitung* - che trasforma ancora una volta il testo del sogno e costruisce il suo aspetto definitivo, quello di cui ci si ricorda), il prodotto di un ulteriore intervento della censura, agisce sul contenuto del sogno in modo da conferirgli una forma in qualche modo coerente, una facciata di immagini legate da nessi logici. L'aspetto più o meno assurdo di un sogno dipende dall'efficacia di questa ultima prestazione del lavoro onirico.

E' lo stesso lavoro, dirà Freud più tardi nelle *Vorlesungen*,<sup>137</sup> che deve subire un *testo* per superare la censura politica. Un testo, come diceva Freud, i cui pensieri hanno una grammatica e regole sintattiche, ma simile d'aspetto alle scritture geroglifiche i cui segni vanno letti non secondo il valore delle immagini, ma secondo i loro „determinativi“ (*Zeichenbezeichnungen*). Oppure ancora un *Bilderrätsel*, un rebus, per la risoluzione del quale è necessario trascurare l'impressione iniziale di (apparente) assurdità e sforzarsi

<sup>136</sup>Artemidor. IV, 4. ("Der alte Artemidoros hatte sicherlich recht mit der Behauptung, der Traum wandle seinen Sinn, je nach der Person des Träumers", Freud 1910, „Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne“ <„Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens“ I>, G. W. VIII, p.76).

<sup>137</sup>1916-17, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. W. XI, p 178. s.

„jedes Bild durch eine Silbe oder ein Wort zu ersetzen, das nach irgendwelcher Beziehung durch das Bild darstellbar ist. Ein solches Bilderrätsel ist nun der Traum, und unsere Vorgänger auf dem Gebiet der Traumdeutung haben den Fehler begangen, den Rebus als zeichnerische Komposition zu beurteilen. Als solche erschien er ihnen unsinnig und wertlos.“<sup>138</sup>

Fatta eccezione per Artemidoro, si potrebbe aggiungere, che aveva detto qualcosa di molto simile quando confrontava il sogno col messaggio: „I sogni simbolici mostrano il messaggio in forma di enigma“ (IV, 1) e „(...) in questo modo bisogna interpretare ogni sogno composto raccogliendo i singoli significati e facendone un corpo unico“ (III, 66).

Cerchiamo di scoprire che cosa Freud può aver trovato di tanto sorprendente in Artemidoro: partiamo dal presupposto - presupposto beninteso che nessuna analogia, neppure la più puntuale, può mettere in dubbio - che Artemidoro non sa nulla né della censura, né tantomeno dell'esistenza di pensieri inconsci trasformati in sogno (del resto è convinto - o perlomeno non si pone troppe domande al riguardo - che i sogni vengano dagli dèi), e guardiamo soltanto come Artemidoro ‚legge‘ questo strano testo che è il sogno.

Tra le molte possibilità alle quali il lavoro onirico ricorre per deformare il sogno (*Traumentstellung*) vi è quella dell'inversione, in cui un elemento è rappresentato nel suo contrario.<sup>139</sup> L'inversione può essere anche di tipo temporale, l'inizio del sogno può corrispondere alle conclusioni del pensiero onirico (o alle conseguenze dell'azione), la fine alle premesse e viceversa: „Neben der inhaltlichen Umkehrung ist die zeitliche nicht zu übersehen (...)“<sup>140</sup> e, continua Freud, chi non abbia pensato ad una tale tecnica della deformazione onirica si trova completamente smarrito di fronte al compito di interpretare il sogno.

Evidentemente Freud era dell'opinione che Artemidoro si fosse dimostrato meno „smarrito“ di altri, dal momento che una nota aggiunta nel 1914<sup>141</sup> ricorda un suo consiglio: „Occorre poi che l'interprete giudichi i sogni ora considerandoli dall'inizio verso la fine, altre volte dalla fine verso l'inizio; talvolta infatti il principio servì a chiarire una conclusione oscura e incomprensibile, talvolta fu la fine a spiegare l'inizio.“<sup>142</sup>

A causa del lavoro onirico di condensazione, scrive Freud, „ein manifestes Element entspricht gleichzeitig mehreren Latenten, und umgekehrt kann ein latentes

<sup>138</sup>Freud 1900, *Traumdeutung*, Stud. II, p. 281.

<sup>139</sup>Vedi nell'appendice di questo lavoro gli esempi (*sacer, altus* etc.) riportati nel paragrafo dedicato alle lingue arcaiche.

<sup>140</sup>Freud 1900, *Traumdeutung*, Stud. II, p. 325.

<sup>141</sup>„Bei der Auslegung von Traumgeschichten muß man sie einmal vom Anfang gegen das Ende, das andere Mal vom Ende gegen den Anfang hin ins Auge fassen...“ (cit. in Freud 1900 <1914>, *Traumdeutung*, Stud. II, p.325).

<sup>142</sup>Artemidor. I, 11.

Element an mehreren manifesten beteiligt sein, also nach Art einer Verschränkung.“<sup>143</sup> Artemidoro, comunque sempre e solo preoccupato di cosa dice il sogno rispetto all'auspicio, a proposito del genere dei sogni, mette subito in guardia che „tra i sogni, alcuni preannunciano molte cose per mezzo di molti segni, altri poche per mezzo di pochi, altri ancora molte cose per mezzo di pochi segni, infine altri ne preannunciano poche per mezzo di molti.“<sup>144</sup>

Gli esempi (comunque quasi sempre isolati alle introduzioni teoriche dell'*Oneirokritika*) potrebbero continuare, e non per dimostrare una qualche assurda priorità, ma per capire come Freud, che in un primo tempo aveva dichiarato solo „virtuosi“ gli interpreti simbolici, e „meccanici consultatori di libri di sogni“ i seguaci dell'antica e popolare *Chiffriermethode*, (ai quali tuttavia si appellava polemicamente in nome di un ostinato pregiudizio comune: il senso e la finalità dei sogni) abbia potuto sentirsi (o sentirsi dire di essere) tanto vicino ad un oniromanente che diceva di aver trovato una teoria scientifica per predire il futuro, che usava i virtuosismi, come aveva detto Aristotele dei migliori interpreti di sogni, col fiuto delle similitudini, e che adeguava le cifre del suo libro ai sogni e ai sognatori.<sup>145</sup>

Vicino al punto che nel 1914, facendo la *summa* delle sue scoperte nella *Geschichte der Psychoanalytische Bewegung*, a proposito della *Traumdeutung* si sentiva in dovere - e non del tutto in buona fede - di scrivere: „Einflüsse, die mein Interesse gelenkt oder mir eine hilfreiche Erwartung geschenkt hätten, sind mir nicht bekannt. (...) Der enge Anschluß der psychoanalytischen Traumdeutung an die einst so hochgehaltene Traumdeutekunst der Antike wurde mir erst viele Jahre nachher klar.“<sup>146</sup> E certo non vi era (e non vi é) alcun bisogno di definire una ‚priorità‘ rispetto all'onirocritica che, per l'impostazione magico-sacrale delle premesse, non poteva, a priori, porsi in termini concorrenziali col metodo psicoanalitico.

Ancora nel 1914 una lunga nota aggiunta al II° capitolo della *Traumdeutung* completava l'identità di Artemidoro (del quale fino a quel momento si conosceva solo il nome) e chiariva definitivamente i confini che separavano l'onirocritica antica dalla psicoanalisi: per quante possano essere le similitudini ‚tecniche‘ la differenza fondamentale con Artemidoro consiste nel metodo delle associazioni libere: „Die Technik, die ich im folgende auseinandersetze, weicht von der antiken in dem einen wesentlichen Punkte ab, daß sie dem Träumer selbst die Deutungsarbeit auferlegt. Sie

---

<sup>143</sup>Freud 1916-17, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. W. XI, p. 177.

<sup>144</sup>Artemidor. I, 4.

<sup>145</sup>Cfr. Artemidor. IV, 27

<sup>146</sup>Freud 1971, „Selbstdarstellung“. *Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse*, p.155.

will nicht berücksichtigen, was dem Traumdeuter, sondern was dem Träumer zu dem betreffenden Element des Traumes einfällt.“<sup>147</sup>

Le valutazioni di Freud intorno all'uso del metodo simbolico nell'interpretazione hanno subito varie modificazioni nel corso della sua opera e sempre di più esso viene considerato un metodo ,pericoloso‘ che tutt'al più può affiancare, quale tecnica ausiliaria, l'analisi delle associazioni libere prodotte dal sognatore e, (solo) in un secondo tempo, interpretate dall'analista. Nel 1925 il giudizio è perentorio: „Traumdeutung ohne Rücksicht auf die Assoziationen des Träumers bleibt auch im günstigen Fälle ein unwissenschaftliches Virtuosenstück von sehr zweifelhaftem Wert.“<sup>148</sup> Il distacco da Steckel, uno dei più accaniti sostenitori del simbolismo che, come ebbe a dire di lui più tardi Freud,<sup>149</sup> lo praticava con lo stesso arbitrio degli oniromanti antichi, e forse anche lo scalpito della critica, contribuirono a smorzare gli entusiasmi. Ma ancora nel 1911 Freud forse aveva per un attimo adombrato l'illusione di aver trovato una nuova „chiave dei sogni“ che permettesse in certo qual modo una traduzione costante degli elementi del sogno senza l'intervento delle associazioni libere dell'analizzato, realizzando così l'antico ideale dell'interpretazione antica e popolare dei sogni. E' forse il momento che più lo avvicina ad Artemidoro.

#### 8. La ,scoperta‘ freudiana dell'antichità e la questione della ,priorità‘.

Il problema sottaciuto ma implicitamente evocato da uno studioso della medicina antica quale Roccatagliata, quando sostiene che le teorie psicologiche del XIX e del XX secolo non sono che una riedizione moderna delle tradizioni filosofiche e terapeutiche dell'antichità,<sup>150</sup> è in realtà il problema della ,priorità‘, lo stesso accennato da Latacz in un articolo sulle „funzioni del sogno nella letteratura antica“. Secondo Latacz, l'antichità, fonte ancora inesaurita di stimoli e conoscenze per il mondo moderno „ne avrebbe saputa molto di più“ sul sogno di quanto su di esso non abbia „riscoperto“ la letteratura all'inizio dell'Ottocento o Freud con la sua „interpretazione“. <sup>151</sup> Di fronte alla tendenza delle scienze contemporanee a sopravvalutare se stesse, continua Latacz, e a far coincidere l'inizio dei procedimenti di pensiero razionali e delle indagini introspettive col sorgere dell'epoca moderna, o addirittura con le opere dei singoli studiosi, si impone con maggiore urgenza il compito di riassumere e rivalutare il dibattito classico intorno alla fenomenologia onirica. L'averlo ignorato sarebbe stato la causa di un rallentamento nella

<sup>147</sup>Freud 1900 <1914>, *Traumdeutung*, Stud.II, p. 119 s.

<sup>148</sup>Freud 1925, „Einige Nachträge zum Ganzen der Traumdeutung“, *G. W. I*, p.563.

<sup>149</sup>Cfr. Freud 1900 <1925>, *Traumdeutung*, Stud. II, p.345 s.

<sup>150</sup>Cfr. Roccatagliata, *Le radici della psicoanalisi nel mondo classico*, p.170.

<sup>151</sup>Cfr. Latacz, „Funktionen des Traums in der antiken Literatur“, p. 11 s.

ricerca e non in ultimo dell'incapacità di fissare un obiettivo che sapesse sintetizzare l'approccio neurologico con quello psicologico. Sebbene infatti Aristotele sin dal 4° secolo a. C. avesse individuato lo stretto legame che intercorre tra sonno e sogno, la scienza moderna avrebbe trascurato i suoi insegnamenti, col risultato che studio del sonno (di competenza neurologica) e studio del sogno (di competenza psicoanalitica) hanno continuato a percorrere vie parallele senza trovare un punto di convergenza.

A Freud viene riconosciuto il merito - sebbene Latacz ritenga che egli abbia ridotto il dibattito teorico e filosofico sull'antichità ad un solo aspetto marginale, e si sia attribuito la paternità di scoperte che in realtà appartengono all'antichità, come ad esempio i concetti di lavoro onirico e deformazione onirica già presenti nell'onirocritica di Artemidoro - di aver salutato negli antichi i suoi „precursori“ ma non certo quello di avere indicato, per primo, la „via regia“ alla penetrazione dell'inconscio.<sup>152</sup>

A ben guardare la questione della priorità si rivela mal impostata e fondata su argomentazioni che tengono conto soltanto di un semplice ordine di successione cronologico degli eventi e delle scoperte senza considerare la coscienza che un'epoca (o una scienza) ha di sé e le conseguenze che le „idee“ e la storia delle idee - per quanto „oggettivamente“ scorrette - hanno sulla manipolazione reale del mondo e dei suoi fenomeni.

Valutando la semplice successione dei fatti é evidente (ma lo é *ora* e solo *dopo* le scoperte di Freud sul sogno e quelle della neurologia sul sonno) che Aristotele aveva individuato già molto tempo prima di Freud - giacché Latacz sembra dimenticare che proprio ad Aristotele Freud ha voluto fare riferimento per postulare lo stretto legame causale e fenomenologico che intercorre tra sonno e sogno - la natura del sogno nella „continuazione nel sonno dell'attività psichica dello stato di veglia“<sup>153</sup> o riconosciuto correttamente che lo studio del fenomeno onirico è indissolubilmente legato a quello del fenomeno del sonno.

Ma la scoperta di Aristotele diventa tale solo a partire dalla scoperta di Freud e semmai, paradossalmente, é l'antichità ad avere un debito di riconoscenza nei confronti di Freud che ha individuato il nucleo di scientificità che quelle teorie oniriche antiche racchiudevano nella scorza metafisica di un'indagine prescientifica. Non la psicoanalisi é diventata una scienza, capace di interpretare i meccanismi psichici che dominano la vita pulsionale dell'individuo, grazie a ciò che essa ha appreso e fatto proprio dall'antichità, bensì quest'ultima deve alla psicoanalisi il fatto di essere stata riabilitata o elevata a scienza. In altre parole è Freud ad avere „scoperto“ l'antichità e non l'antichità ad avere scoperto la psicoanalisi „prima“ di Freud.

---

<sup>152</sup>Ibidem, pp.13-15.

<sup>153</sup>Ibidem, p.30, nota 4.

La ricezione di un testo (in questo caso il „testo“ della fenomenologia antica del sogno) è un procedimento che non si svolge sull'unica traiettoria che va dal testo al ricettore. Così come il destinatario del testo viene modificato e influenzato dalla parola del testo, quest'ultimo, a sua volta, riletto e reinterpretato dal ricettore, viene illuminato da una prospettiva nuova e ricollocato nel contesto di origine del quale non può che modificare la configurazione.

Tutte le scoperte della psicoanalisi *nel* mondo classico hanno come presupposto la conoscenza delle scoperte di Freud. E' solo dopo aver letto Freud che è possibile agli studiosi delle discipline classiche sostenere che l'antichità aveva già risolto in maniera coerente il problema dell'inconscio, del significato del sogno come espressione (o appagamento allucinatorio) di un desiderio e la dinamica della formazione dei sintomi nelle malattie nervose.<sup>154</sup>

Dire che Artemidoro già nel 2° secolo d. C. aveva esposto i meccanismi di condensazione e spostamento del sogno<sup>155</sup> e che quindi conosceva il funzionamento dell'inconscio - termini che per Artemidoro non significavano assolutamente nulla, così come ritengo scorretto attribuire a Platone una terminologia che gli era estranea - è come affermare che la terra girava intorno al sole già prima che Copernico lo sostenesse nel suo trattato sulle sfere celesti. Il merito di Copernico (e non è poco) è quello di essersene accorto prima degli altri e soprattutto di averlo posto all'attenzione del mondo scientifico. Solo da quel momento il dato di per sé obiettivo del sistema eliocentrico è diventato un fatto *reale*. Sintanto che la scienza si è comportata come se veramente la terra fosse al centro dell'universo, l'esistenza oggettiva dell'assetto del cosmo, così come lo conosciamo oggi, aveva, dal punto di vista delle sue conseguenze reali, ben poca importanza (del resto tutto il Medioevo dimostra che è perfettamente possibile spiegarsi e spiegare il mondo, e proporre soluzioni viabili al suo dominio, anche se il mondo reale non corrisponde affatto al modello del mondo costruito).

La nostra cultura è costretta, per spiegare il mondo e se stessa, a fare i conti con l'inconscio non da quando l'antichità e i poeti lo hanno evocato e cantato nelle loro opere, ma da quando la psicoanalisi spiegandone e „provandone“ il funzionamento lo ha imposto come „realtà“ psichica, come l'interferenza che si insinua in ogni discorso, anche nel più pragmatico e razionale, al quale sottrae qualsiasi illusione di univocità e di trasparenza. Allo stesso modo il mondo scientifico si occupa del significato del sogno, non da quando Artemidoro (e prima e dopo di lui la lunga tradizione dell'oniromantica antica) ne ha tracciato lo schema interpretativo, ma da quando Freud, eleggendo il sogno a fondamento della dottrina dell'inconscio lo ha trasformato in un testo leggibile e ne ha fatto lo strumento di conoscenza della vita psichica.

<sup>154</sup>Cfr. Roccatagliata, *Le radici della psicoanalisi nel mondo classico*, p.153

<sup>155</sup>Cfr. Latacz, „Funktionen des Traums in der antiken Literatur“, p.29, n. 3.



Trovare nella visione antica del sogno - e in questo almeno aveva ragione Freud, che la invocava a testimonianza, e hanno ragione oggi gli psicoanalisti - gli stessi meccanismi che governano secondo la psicoanalisi il linguaggio inconscio e la formazione del fenomeno onirico é semmai una prova della correttezza dell'interpretazione freudiana.

## APPENDICE

### FREUD, IL LATINO, I LATINI

#### 1. Elementi classici e riferimenti letterari nella prosa.

Il ricorso alla letteratura e in generale l'uso di proverbi di origine dotta e popolare, modi di dire, aforismi, sentenze, espressioni epigrammatiche sono una caratteristica costante dello stile di Freud, sia degli scritti teorici, sia della corrispondenza.

„Ich bin nicht immer Psychotherapeut gewesen,“ - scrive Freud nel 1895 - „sondern bin bei Lokaldiagnosen und Elektroprognostik erzogen worden wie andere Neuropathologen, und es berührt mich selbst noch eigentümlich, daß die Krankengeschichten, die ich schreibe, wie Novellen zu lesen sind, und daß sie sozusagen des ernstesten Gepräges der Wissenschaftlichkeit entbehren. Ich muß mich damit trösten, daß für dieses Ergebnis die Natur des Gegenstandes offenbar eher verantwortlich zu machen ist als meine Vorliebe; Lokaldiagnostik und elektrische Reaktionen kommen bei dem Studium der Hysterie eben nicht zu Geltung, während eine eingehende Darstellung der seelischen Vorgänge, wie man sie vom Dichter zu erhalten gewohnt ist, mir gestattet, bei Anwendung einiger weniger psychologischer Formeln doch eine Art von Einsicht in den Hergang einer Hysterie zu gewinnen. Solche Krankheiten wollen beurteilt werden wie psychiatrische, haben aber vor letzteren eines voraus, nämlich die innige Beziehung zwischen Leidensgeschichte und Krankheitssymptomen, nach welcher wir in den Biographien anderer Psychosen vergeblich suchen.“<sup>1</sup>

Facendo propri i modelli espressivi dell'oggetto di indagine - la vita emotiva e pulsionale dell'individuo, argomento comune all'elaborazione poetica e letteraria - la prosa di Freud si colloca al limite che separa i confini tra i procedimenti stilistici dell'esposizione scientifica e quelli della creazione artistica.<sup>2</sup> Pochissimi sono nell'opera di Freud i riferimenti agli scritti medico-scientifici, in compenso non vi è quasi pagina che non contenga un accenno alla letteratura, alla poesia, una metafora o un detto popolare. Il ruolo predominante attribuito ai materiali letterari nelle scelte stilistiche è dovuto sia ad una affinità di interpretazione, sia ancora obbedisce allo scopo retorico di ottenere la *captatio benevolentiae* di un pubblico colto, spesso non specialista, permeato di conoscenze e interessi umanistici.

<sup>1</sup> Freud 1895, *Studien über Hysterie*, G. W. I, p.227.

<sup>2</sup>Per l'analisi dello stile di Freud seguo il modello proposto da Schönau in *S. Freuds Prosa* (vedi in particolare il „Theoretischer Teil“, pp.3-49).

("Unsere Erfahrungen entstammen der Privatpraxis in einer gebildeten und lesenden Gesellschaftsklasse...").<sup>3</sup>

La scelta delle fonti abbraccia in primo luogo i classici della letteratura europea<sup>4</sup> (raramente vien fatta menzione dei contemporanei)<sup>5</sup>, le fonti dell'epica omerica e della tragedia greca classica, e infine - soprattutto nelle forme gnomiche di motti, sentenze, citazioni dotte e locuzioni retoriche - utilizza il patrimonio culturale latino, mutuandolo spesso dalla tradizione umanista del secolo precedente ("My conscious and deliberate model was Lessing").<sup>6</sup> A Lessing lo accomunano lo spirito polemico della trattazione, il procedimento ,genetico' dell'esposizione,<sup>7</sup> le frequenti digressioni personali che alleggeriscono la sobria trattazione scientifica, il frequente ricorso a citazioni e motti e, non in ultimo, la predilezione per le forme proverbiali latine. Dal punto di vista retorico e formale la funzione di questi elementi stilistici letterari è quella di arricchire una prosa scientifica che vuole parimenti soddisfare i criteri estetici della forma letteraria e carpire l'attenzione del pubblico concentrandola su una formulazione più emotivamente marcata che sia contemporaneamente riassuntiva di quanto l'analisi che la segue o la precede esprime col linguaggio ed i procedimenti della dimostrazione scientifica.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> La citazione è tratta dalla prefazione, redatta insieme a Josef Breuer, alla prima edizione degli *Studien über Hysterie*, G. W. I, p.77.

<sup>4</sup> Tra gli autori tedeschi citati da Freud al primo posto si deve segnalare Goethe, in particolare il *Faust*, e inoltre Schiller, Heine, Lessing. Anche la letteratura inglese e soprattutto i drammi di Shakespeare (in particolare *Hamlet*, che compare fianco a fianco dell'interpretazione dell'*Edipo Re* di Sofocle) svolgono un ruolo importante, sia come "coronamento" letterario, sia ancora quale oggetto di indagine. La letteratura greca, oltre che dal riferimento alla tragedia classica è rappresentata soprattutto dall'epica di Omero.

<sup>5</sup> Il rapporto di Freud con alcuni autori contemporanei, soprattutto con Ludvig Börne, Carl Ferdinand Meyer e Arthur Schnitzler (dei quali Freud era un appassionato lettore, ma che raramente ha citato o utilizzato nei suoi scritti, forse, come suggerisce l'autore, per il timore di vedere offuscata la propria originalità) è analizzato in un breve saggio di F. J. Beharriel, „Freud's debts to literature“, in *Psychoanalysis*, 1957, 4/5, pp.18-27.

<sup>6</sup> Cit. in J. Wortis, *Fragments of an Analysis with Freud*, New York 1954, p.109.

<sup>7</sup> Vedi Schönau, *S. Freuds Prosa*, („Lessing als Stilmuster“, pp.42- 49). -Freud definisce „genetica“ la propria procedura espositiva perchè „sie wiederholt den Weg, den vorher der Forscher gegangen ist. Bei all ihren Vorzügen haftet ihr der Mangel an, daß sie dem Lernenden nicht genug Eindruck macht. Ihm wird etwas, was entstehen und langsam unter Schwierigkeiten wachsen gesehen hat, lange nicht so imponieren, wie etwas, was ihm, anscheinend in sich geschlossen, fertig entgegentritt“ (cfr. Freud 1940 <1938>, „Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis“, in *G. W. XVII*, p.142).

<sup>8</sup> Il modello proposto da Schönau (vedi *S. Freuds Prosa*), secondo il quale la prosa scientifica sarebbe risultato della trasformazione di una materia scientifica in lingua, attuato con l'intento dapprima di convincere (*persuadere*) intellettualmente il pubblico attraverso l'informazione (*docere*) per poi coinvolgerlo emotivamente ed indurlo ad assentire senza riserve (*movere*), offre il quadro nel quale interpretare stilisticamente la maggior parte delle citazioni, anche latine, che si incontrano nell'opera di Freud. Agli elementi estetici e letterari della prosa scientifica spetta in questo modello la funzione del *delectare*; l'armonia con la quale si fondono le intenzioni del *docere* e quelle del *delectare* è la caratteristica principale della prosa freudiana che può essere considerata, sempre secondo Schönau, un esempio magistrale di "schöne wissenschaftliche Prosa". L'analisi di Schönau (credo la più accurata tra le molte che si sono occupate dello scrittore Freud) prende in esame soprattutto il materiale di citazioni che Freud ha tratto dai classici della letteratura tedesca. Riferimenti alle citazioni latine sono comprese nel capitolo dedicato ai motti.

Basato quasi sempre sulla conoscenza diretta delle opere e a volte (é il caso di Goethe)<sup>9</sup> addirittura rafforzato da un sentimento di profonda e deliberata identificazione - basti pensare a Faust che condivideva con Freud l'esperienza di un viaggio ,acherontico', o ancora a Heine al quale egli invidiava lo spirito epicureo unito all'irriverenza nei confronti di ogni autorità - il legame che unisce l'opera e la persona di Freud agli autori tedeschi del periodo classico e romantico è più intimo e fa sì che questi occupino un posto privilegiato, sia quantitativamente, sia qualitativamente nella trattazione. Spesso delle loro opere poetiche si citano intere strofe, altre volte le citazioni compaiono sotto l'aspetto camuffato dell'allusione, della metafora e della parafrasi, in alcuni casi esse vengono sottoposte ad analisi ed interpretate. Raramente questo avviene per il latino.

Più importante del fatto di essere citazioni é, per le frasi latine, la loro caratteristica sentenziosa ed epigrammatica, la loro facoltà evocativa e, a volte, simbolica. Si tratta di una ,presenza latina' *sui generis*, diversa per funzioni e modalità di espressione da quella documentaria che trova la propria collocazione nelle note e nei riferimenti bibliografici (soprattutto nelle edizioni della *Traumdeutung* successive alla prima) e che tuttavia non può essere considerata soltanto un semplice *ornatus* stilistico ad una prosa (scientifica) che ha fatto della letteratura in generale il suo cavallo di battaglia.

Non solo infatti Freud richiedeva al proprio stile di essere epigrammatico; ma ugualmente assumeva l'uso di sentenze, idiomatismi, detti e digressioni letterarie e la loro occorrenza nelle opere di altri scrittori come metro di misura per valutarli. In una lettera a Martha Bernays del 15 dicembre 1883, a proposito dello stile di John Stuart Mill del quale aveva tradotto per incarico di Th. Gomperz l'ultimo volume delle opere, Freud lamenta in esso la mancanza di "frasi" che si possano fissare nella memoria: "Ich schimpfte damals über seinen leblosen Stil und daß man nie eine Sentenz oder ein Schlagwort aus seinen Schriften fürs Gedächtnis auflesen konnte."<sup>10</sup>

Di frasi Freud aveva fatto una vera e propria collezione, e di esse si serviva un po' come si serviva degli oggetti antichi della sua collezione archeologica. Il mondo di Freud era popolato di reperti archeologici, di statue raffiguranti antiche divinità dalle quali Freud si lasciava ispirare e che gli suggerivano "paralleli" sulla storia e il disegno delle nevrosi. Ai pezzi nuovi della collezione veniva concesso l'onore di "sedere" a tavola insieme alla famiglia.<sup>11</sup> Con loro scriveva i suoi manoscritti, a loro ricorreva per spiegare a un paziente il

<sup>9</sup> Nel suo saggio dedicato a Freud, Ludwig Marcuse scrive: "Die gebildeten Deutschen der letzten 150 Jahre sind mit Goethe wie mit einem nahen Familienmitglied großgeworden. Viele können sich an Goethes Liebschaften besser erinnern als an ihre eigenen" (L. Marcuse, *Sigmund Freud. Das Geheimnis Mensch*, München 1982, p.139).

<sup>10</sup> Freud, *Briefe 1873-1939*, p.37.

<sup>11</sup> Vedi Jones, *Vita e opere di Freud*, vol. 2.

significato simbolico di un sogno, di un sintomo o di un ricordo. E il mondo di Freud era anche popolato di "frasi", e soprattutto di frasi latine.

Quasi ogni nuova scoperta è accompagnata da una formula, da una citazione, una frase-chiave sulla quale si concentrano il nucleo e il ,senso‘ di una nuova verità. Compaiono prima, come per caso, nella corrispondenza e subito non vi si presta quasi attenzione. Ma rileggendo le opere si rincontrano, anche a distanza di anni, puntuali, le stesse formulazioni, investite ora di un'autorità probante, scientifica, a volte, come nei motti, quasi solenne.

Sembra quasi che la teoria sia andata alla ricerca della dimostrazione e della forma scientifica di quanto quelle citazioni poetiche o quei proverbi avevano espresso intuitivamente. Un *carpe diem* ,incidentale‘ diviene il ,principio del piacere‘ in base al quale spiegare le modalità del conflitto pulsionale nel sogno e nel motto di spirito, una frase di Virgilio scelta ad illustrazione del sintomo isterico, ritorna dopo quasi quattro anni a spiegare la rimozione nel sogno, una volta stabilito che sogno e sintomo chiamano entrambi in soccorso le stesse ,forze infernali‘.

Le vie della conoscenza o dell'*anagnôrisis* (il ,riconoscimento‘ di qualcosa che si conosceva, ma non si sapeva di conoscere) seguono dei percorsi strani, irregolari: si fermano su una frase, la abbandonano, e la riprendono - trapiantandola in un altro contesto - quando la teoria è in grado di conferirle tutti quei tratti che - una volta riproposta *sub specie rhetorica* - sappiano suggerire a chi ascolta gli stessi significati che avevano indicato a Freud la formulazione intuitiva di un problema teorico.

I modi della diffusione ricalcano i modi della scoperta. In altre parole Freud aveva bisogno di frasi per spiegare al suo pubblico le sue conoscenze come (o proprio perché) aveva bisogno di frasi per giungere a quelle conoscenze. La "parola", alla quale Freud attribuiva la capacità di far ritornare alla luce ed esprimere un desiderio o una pulsione rimossa provocando la scomparsa del sintomo esercitava la propria "magia" non solo sul paziente, ma anche su chi di essa si serviva per la terapia analitica.

Ancor prima di fissare il contenuto delle opere Freud pensava già ai motti che le avrebbero accompagnate ("Von meinen Arbeiten am ehesten verraten kann ich Dir die Mottos...");<sup>12</sup> con Fließ li discute e istituisce un vero e proprio ,scambio di frasi‘: "Wie gern möchte ich hier über ein Werk, das mir nahe geht, schreiben: Introite et hic dii sunt. Oder habe ich Dir dies nicht abgetreten?"<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Freud 1986, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.216.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 384.

Certo, spesso le citazioni si spiegano semplicemente a partire da un uso e da una tradizione retorica umanistica della quale cercherò di spiegare le modalità e tuttavia molte non esauriscono all'interno del contesto espositivo la loro funzione. Così come il ricorso costante nella prosa a detti e a motti latini - un uso che se era stato molto in voga nel secolo precedente, era molto meno diffuso all'inizio del Novecento - non si giustifica soltanto all'insegna del "conservativismo artistico" di Freud e della sua fedeltà ai modelli retorici weimariani. La cultura alla quale apparteneva Freud si era nutrita di classici, latini e greci, e ad essi continuava ad appellarsi; Freud, soprattutto li usava, così come ne usava le frasi, a volte sconvolgendone il significato originario, a volte collocandole in maniera stridente l'una accanto all'altra, come era avvenuto per il poco ortodosso incontro tra Aristotele e Artemidoro.

## 2. La lingua latina nell'opera di Freud

A proposito dell'uso, della funzione e del significato del latino<sup>14</sup> nell'opera di Freud si può affermare che:

1) le citazioni utilizzate da Freud fanno generalmente parte di un patrimonio linguistico e culturale comune alla classe colta alla quale Freud apparteneva.

2) Le conoscenze di Freud sulle fonti di quelle citazioni sono spesso vaghe, talvolta mutuata indirettamente da una terza fonte, e poco significative per la determinazione del nuovo contesto.

3) La scelta di una citazione è indipendente dall'autorevolezza e dal prestigio della fonte. Questo vale quasi sempre anche per i motti, sebbene questi ultimi non siano un semplice espediente retorico, bensì abbiano per Freud, per il lettore e per il critico, uno status e una funzione (,anticipazione' e ,guida') particolari.

4) Tra le citazioni latine utilizzate nel corso della trattazione la preferenza va alle forme gnomiche, ai proverbi brevi, ironici, sentenziosi e/o moraleggianti. Il contesto culturale

---

<sup>14</sup> Da questa trattazione verrà naturalmente escluso l'uso del latino per il linguaggio tecnico e medico. Freud utilizza generalmente sia la terminologia latina, sia la terminologia tedesca corrispondente. Nelle lettere a Fließ (medico anch'egli) è più frequente il ricorso al latino, mentre nelle opere, ad eccezione dei primi scritti, quanto più Freud si rivolge ad un pubblico di lettori colto, ma non specialista, tanto meno ricorre ai termini latini nell'esposizione. Un noto ,prestito' latino della psicoanalisi è il concetto di *libido* che Freud dichiara di aver mutuato da uno scritto di A.Moll (1898) *Untersuchungen über die libido sexualis*, vol.I (cfr. J. Laplanche & J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris 1971, pp.224-225). A partire dal 1920, col saggio *Jenseits des Lustprinzips*, Freud introduce il concetto di Eros che ugualmente sta a significare 'pulsione vitale', ma che, nella presunta coincidenza con l'Eros platonico (vedi l'introduzione di questa ricerca), corrisponde più pienamente all'idea di pulsione vitale o sessuale che non può essere ridotta né al principio di autoconservazione, né alla pulsione genitale.

dal quale sono tratte non rispetta criteri di coerenza interna e la loro funzione retorica è al servizio sia di un procedimento "genetico" dell'esposizione, in cui il lettore viene reso partecipe dell'itinerario che ha portato ad una determinata conclusione o alla formulazione di una determinata ipotesi (e questo itinerario vede, qualche volta, nel motto o nella citazione latina un punto di partenza e non soltanto una tappa intermedia o una tappa di arrivo), sia ancora di una prosa "scientifica" - definita tale, più che per i risultati, per l'intenzione deliberata di essere scientifica - che si serve delle forme letterarie per attirare l'attenzione del pubblico e indurlo - tramite il coinvolgimento emotivo - a convincersi della giustezza di quanto va ascoltando o leggendo.

5) Il "minimo comune denominatore", che ci permette di associare le parole, rese in latino, di Eraclito (*Introite et hic dii sunt*) ad un motto araldico (*Fluctuat nec mergitur*) è il latino.

Di molte citazioni latine con le quali arricchiva la propria prosa Freud ignorava la fonte, né tantomeno si preoccupava di scoprirla. Al filosofo Achelis che aveva azzardato un'interpretazione polemica del motto virgiliano della Traumdeutung, Freud rispondeva candidamente di averlo trovato in uno scritto di Lassalle,<sup>15</sup> dimostrando così di non provare il minimo disagio a scavalcare una fonte tanto autorevole e prestigiosa quale poteva essere l'Eneide.

La maggior parte delle locuzioni latine usate da Freud sono comprese nella raccolta di Büchmann *Geflügelte Worte*, uscita nel 1864, che reca il sottotitolo "Der Zitatenschatz des deutschen Volkes". I criteri adottati da Büchmann per la scelta del materiale sono: la presenza di una fonte accertata (che distingue un *geflügeltes Wort* dal proverbio o dagli idiomatismi anonimi) e la diffusione generale di una citazione (che dunque nella coscienza del parlante ha perduto ogni legame col contesto originario). "Il Büchmann" è un'opera di consultazione che ha arredato le librerie di generazioni di tedeschi, e alla quale ancora oggi si ricorre ogni qual volta si voglia conoscere l'origine esatta di una citazione nota. La sezione dedicata alle *geflügelte Worte* di origine latina - che comprende inoltre modi di dire e citazioni di uso comune nella traduzione tedesca - comprendeva, ancora nell'edizione del 1889, quasi un terzo della raccolta.<sup>16</sup> Che molte delle citazioni utilizzate da Freud facessero parte di

---

<sup>15</sup>Vedi il cap. 3 del presente lavoro, p.82.

<sup>16</sup> L'opera di Büchmann non è tra i titoli dell'elenco riportato in H. Trosman & R. D. Simmons ("The Freud library", in *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1973, 21, pp.647-687) che comprende il catalogo (purtroppo non completo) dei volumi selezionati da Freud per il trasferimento a Londra nel 1938 ad eccezione delle opere psicoanalitiche sue e dei suoi collaboratori; tuttavia non è difficile supporre che Freud, come del resto ogni buon borghese mitteleuropeo del tempo, la possedesse.

quella raccolta non significa che essa ne rappresenti la fonte, bensì è indicativo del grado di diffusione dei ,detti‘ latini - o di origine latina - nella cultura alla quale Freud apparteneva.

Sino ad ora si è parlato indifferentemente di "citazioni", sia che esse corrispondessero alla consapevole intenzione di citare qualcuno, sia che si trattasse di aforismi, forme gnomiche o addirittura di iscrizioni numismatiche. Il fatto è che quelle che per noi sono ritornate ad essere "citazioni" non lo erano per Freud, né per il pubblico colto al quale egli si rivolgeva. Questo vale a maggior ragione se si considera che sin dai primi studi sull'isteria le opere di Freud hanno suscitato interesse negli ambienti letterari molto più che nell'ambiente medico e specialistico. Cresciuti nella tradizione di una formazione umanistica, gli intellettuali della generazione di Freud stavano con l'antichità "wenn schon nicht mehr auf du und du, so doch immerhin noch in Blickkontakt"<sup>17</sup>. Una tale familiarità col mondo classico e con le lingue che ne hanno espresso la cultura provoca una frequentazione e un uso "ovvio" di quella cultura, proprio come avviene con persone e oggetti familiari sui quali non ci si sofferma ad indagare, né sulla loro provenienza, né sulla loro funzione e che riacquistano una fisionomia "reale" solo quando li si rincontra al di fuori della quotidianità.

In un saggio dedicato al realismo nell'arte, R. Jakobson (1981), trattando delle arti figurative e plastiche, analizza gli effetti di "percepibilità" prodotti da un'opera che si limiti a riprodurre fedelmente la realtà e da un'altra che al contrario la deformi sia moltiplicando alcune caratteristiche salienti dell'oggetto, sia ancora spostandolo dalla sua collocazione abituale. Un oggetto quotidiano acquista più "realismo", ovvero viene percepito con una maggiore coscienza, nel momento in cui la nuova collocazione, a causa dell'effetto straniante e stridente che suscita nell'osservatore, induce per contrasto a riflettere sulle funzioni "reali" dell'oggetto in questione.

Non dissimile credo doveva essere l'effetto „straniante“ che le citazioni classiche di Freud esercitavano sul pubblico, ma soprattutto sui critici - e lo si è visto sull'esempio del motto virgiliano e del "postulato" aristotelico. Familiari nel loro aspetto formale, ma investiti dell'enunciato psicoanalitico e sottratti al loro contesto abituale, i riferimenti classici nell'opera di Freud sfuggono all'indifferenza dell'ornamento stilistico e inducono il pubblico a scoprire in essi un nucleo di „verità“ potenziale che proprio la consueta frequentazione nell'uso retorico aveva contribuito a rendere opaco.

---

<sup>17</sup> Latacz, „Funktionen des Traums in der antiken Literatur“, p.11.



### 3. I motti<sup>18</sup>

A Lessing (e non a caso al *Nathan*, la cui parabola degli anelli aveva ricoperto un significato quasi simbolico per Freud e la fidanzata Martha Bernays)<sup>19</sup> si deve la citazione „Introite et hic dii sunt“ che Freud originariamente intendeva apporre a motto di un libro (che non verrà mai scritto) sulla "Psychologie der Hysterie"<sup>20</sup> e che solo più tardi ricomparirà (due volte, in una lettera a Fließ e nella *Selbstdarstellung*)<sup>21</sup> come allusione all'importanza, generalmente misconosciuta dalla psichiatria ufficiale, dei fenomeni isterici nel 'regno' delle malattie ad eziologia psicologica.

Il motto, qui tradotto in latino, compare in Aristotele (*De partib. animal. I, 5*) ed è pronunciato per bocca di Eraclito che, seduto accanto al fuoco, rivolge ad alcuni visitatori titubanti l'invito ad entrare nella sua capanna, giacché anche lì dimorano gli dei. In Lessing (che cita nella variante *Introite, nam et heic Dii sunt* e rimanda erroneamente alla fonte "apud Gellium")<sup>22</sup> la citazione è posta a motto del *Nathan der Weise* (1779) e vuole probabilmente anticipare e alludere (nell'espressione del plurale *Dii*) al tema centrale del dramma, la tolleranza religiosa e la vacuità della disanima sull'esistenza di una religione autentica.

Per Freud l'esortazione delle parole di Eraclito è rivolta al lettore, al quale vien chiesto di non abbandonare anzitempo la lettura di un argomento ‚bizarro‘ come l'isteria, perché gli "dèi" sono anche là dove meno ci si aspetterebbe di incontrarli. Di fronte alla riluttanza della medicina ufficiale a "prendere sul serio" i fenomeni isterici e all'incredulità mista a derisione con la quale si guardava a chi dell'isteria aveva fatto un oggetto di studio privilegiato, Freud afferma l'orgogliosa consapevolezza ("das stolze Wort") di aver riconosciuto nelle manifestazioni isteriche la volontà ad esprimersi di un desiderio inconscio,

---

<sup>18</sup> Per quanto concerne la scelta dei motti, Schönau riferisce che fino a circa la metà dell'Ottocento era uso comune utilizzare citazioni latine, mentre all'epoca in cui pubblica Freud si era ormai diffusa la moda dei motti tratti dalla letteratura tedesca del secolo precedente e soprattutto dagli autori weimariani. Secondo Schönau la preferenza per motti latini sarebbe da attribuirsi ad una sorta di fedeltà da parte di Freud agli schemi retorici tradizionali.

<sup>19</sup> Cfr. Freud, *Briefe 1873-1939*, pp.19-24.

<sup>20</sup> Cfr. la già citata (cap. III, n.8) lettera a Fließ del 4 dicembre 1896: „Von meinen Arbeiten am ehesten verraten kann ich Dir die Mottos. Vor der Psychologie der Hysterie wird das stolze Wort stehen: Introite et hic dii sunt. Vor dem Kapitel über Summation: ‚Sie treiben’s toll, ich fürcht’ es breche./ Nicht jeden Wochenschluß macht Gott die Zeche.‘ Vor der ‚Symptombildung‘: Flectere si nequeo superos Acheronta movebo. Vor dem ‚Widerstand‘: ‚Mach’s kurz! Am jüngsten Tag ist doch nur ein -‘...“ (*Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.216). Per un commento ai versi di Goethe vedi Schönau, *S. Freuds Prosa*, pp.80-83.

<sup>21</sup>(...) Also der Nachweis der Echtheit und Gesetzmäßigkeit der hysterischen Phänomene ("Introite et hic dii sunt"), des häufigen Vorkommens der Hysterie bei Männern, die Erzeugung hysterischer Lähmungen und Kontakturen durch hypnotische Suggestion, das Ergebnis, das diese Kunstprodukte dieselben Charaktere bis ins einzelste zeigen wie die spontanen, oft durch Trauma hervorgerufenen Zufälle" (Freud 1925, *Selbstdarstellung*, G. W. XIV, p.37).

<sup>22</sup>Il riferimento è in Schönau, *S. Freuds Prosa*, p.60.

dotato di senso e significato, i cui meccanismi di formazione sono subordinati alle stesse forze (*Dii*) che governano il sogno (e non a caso di *Superi* si parla anche nel motto che precede la *Traumdeutung*) e gli atti mancati: i sintomi isterici sono da una parte degni della considerazione che si deve agli dèi (in quanto oggetto di studio) e, dall'altra, sono dèi, ovvero forze superiori alla pura volontà conscia e individuale, coloro che ne provocano la formazione.

La citazione del motto latino mutuato da Lessing, sul quale valeva la pena di soffermarsi a causa del suo carattere di esemplarità a proposito delle scelte stilistiche di Freud, può essere considerata un indicatore dell'intimo rapporto che intercorre, sin dall'origine del percorso psicoanalitico (la lettera con la quale Freud comunica a Fließ l'intenzione di voler adottare il motto aristotelico per una "Psicologia della isteria" e quello virgiliano per un capitolo sulla "Formazione del sintomo isterico" è del 1896), tra psicoanalisi e letteratura, dove quest'ultima ha sia la funzione di anticipare intuitivamente il contenuto (teorico) della scoperta analitica, sia ancora quella di inserirsi nella compagine retorica di uno stile scientifico *sui generis*.

Non mancano esempi di fonti ben più ,indirette' e stravaganti. E' il caso del *Flavit et dissipati sunt* che avrebbe voluto introdurre il capitolo dedicato alla "Terapia" in una progettata opera sull'isteria. Il motto compare ancora nel corso della *Traumdeutung* a proposito di due sogni di Freud in cui l'interpretazione condotta per associazioni verbali rimandava al motto e all'intenzione di Freud di utilizzarlo quando avesse raggiunto una conoscenza completa ed esaustiva dei fenomeni isterici.<sup>23</sup> Il motto allude probabilmente ai poteri quasi ,magici' della terapia basata sulla parola che è capace, come per incanto, di disperdere i sintomi. La fonte di Freud è l'iscrizione di una medaglia coniata dagli inglesi dopo la vittoria contro l'Armada spagnola avvenuta nel 1588. La dizione originale è: *Afflavit Deus et dissipati sunt* e sull'omissione di *Deus* da parte di Freud non sono mancati i commenti maliziosi della critica.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Cfr. Freud 1900, *Traumdeutung*, G. W. II/III, pp.219 e 473.

<sup>24</sup> Cfr. Büchmann, *Geflügelte Worte*, p.387s. La versione riportata da Büchmann è *Flavit Jehova et dissipati sunt*. In edizioni successive si legge *Afflavit Deus et dissipantur, Afflavit Deus et dissipati sunt*. Il primo, e a Freud sgraditissimo, biografo di Freud, Franz Wittels (*Sigmund Freud. Der Mann, die Lehre, die Schule*) non mancò di notare e far notare la lacuna nella citazione: naturalmente Freud si sarebbe identificato con il *Deus* mancante e i poveri *dissipati* avrebbero dovuto essere non i sintomi, ma critici e colleghi. In una nota all'edizione del 1930 della *Traumdeutung* Freud rispose a Wittels (e in quell'occasione rivelò la fonte del motto) ricordandogli che la scritta *Jehova*, sulla moneta, compariva in caratteri ebraici e incorporata in un disegno di modo che non vi era nulla di strano nell'averla trascurata (cfr. G. W. II/III, p.219). Questo ,atto mancato' è stato più volte fonte di dibattito per quegli autori che vogliono confermare (o smentire) l'appartenenza (o la rifiutata appartenenza) di Freud alla cultura ebraica. Come quasi sempre avviene per le interpretazioni ,freudiane' di Freud il gesto è valso a prova sia della prima ipotesi, sia del suo contrario. Del resto è pur vero che se Freud nei suoi scritti affermava l'ambiguità implicita nella negazione (cfr. Freud 1925,

Scelto nel 1897, poco prima del "crollo di tutti i valori"<sup>25</sup> (cioè della rinuncia alla teoria della seduzione e con essa all'illusione di poter far riemergere durante l'analisi il ricordo dell'episodio infantile traumatico superando i sintomi e rimuovendo la causa concreta della malattia), il motto non verrà più utilizzato e tuttavia, sebbene Freud dichiarò nella *Traumdeutung* di averlo inteso "quasi per scherzo",<sup>26</sup> la speranza di trovare una soluzione terapeutica (e scientifica) definitiva al problema delle nevrosi rimarrà legato per Freud a quella frase latina.

La scritta nell'emblema della città di Parigi, *Fluctuat nec mergitur*, è il motto a *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*. Composto nel 1914, a breve distanza dalla defezione di Jung (seguita appena di due anni a quella dell'altra grande "speranza" della psicoanalisi, Alfred Adler) che aveva messo a dura prova gli equilibri interni della Associazione Psicoanalitica Internazionale,<sup>27</sup> lo scritto si propone di fare chiarezza sulle ragioni del dissenso tra Freud e l'ex-presidente dell'Associazione e vuole affermare che il movimento psicoanalitico, a dispetto delle apparenze, è ben vivo ed è in grado di affrontare ogni pericolo e di sopravvivere incolume ad ogni tempesta ("...daß unsere wissenschaftliche Bewegung <...> allen Stürmen und Gefahren gewachsen ist").<sup>28</sup> Il motto ha una lunga storia. Già nel 1899, dopo aver terminato la stesura della *Traumdeutung*, Freud, nel periodo della "splendid isolation", aveva scritto a Fließ: "Und jetzt ein Jahr weiter in dieses sonderbare Leben hinein, in dem die Stimmung wohl der einzige wirkliche Wert ist. Die meine schwankt, aber wie Du siehst, wie es im Wappen unserer lieben Stadt Paris heißt: *Fluctuat nec mergitur*".<sup>29</sup>

Sono, questi, due esempi di fonti ben poco 'ortodosse' sulle quali mi sono soffermata più ampiamente poiché la loro collocazione nell'opera freudiana li rende particolarmente esemplari. Non si tratta infatti di espressioni che compaiono incidentalmente, parentesi aperte, sì in qualche modo, su una tradizione culturale classica e umanistica, ma subito richiuse e dimenticate, bensì di motti volutamente posti ad effigie dell'opera che contemporaneamente anticipano e chiudono, riassumendola, la successiva trattazione. Inoltre il fatto che di essi Freud trattò nella corrispondenza e discusse coi critici, indica che egli attribuiva loro uno status particolare che supera di gran lunga l'importanza che ci si aspetterebbe debba essere assegnata ai semplici aspetti estetici e formali di

---

„Die Verneinung“, G. W. XIV, pp.11-15) quando si trattava della sua persona non ammetteva che un ‚no‘ potesse significare un assenso.

<sup>25</sup> Cfr. Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.286.

<sup>26</sup> Freud 1900, *Traumdeutung*, G. W. II/III, p.219.

<sup>27</sup> E' questa l'unica occasione pubblica nella quale Freud affronta il problema dei dissensi con Jung e Adler.

<sup>28</sup> Freud, *Briefe 1873-1939*, p.169.

<sup>29</sup> Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.410.

un'opera che è, per propria definizione, „scientifica“. Beninteso che l'importanza ed il significato del motto quale figura letteraria (di qualsiasi motto) non si spiegano né si giustificano solo a partire dal contesto di origine, bensì a partire dalla nuova collocazione nel nuovo contesto.

#### 4. Le citazioni

Il criterio che accompagna la scelta delle citazioni latine é, generalmente, quello della brevità e della concisione dell'enunciato.<sup>30</sup> Si tratta per lo più di forme miste, cioè di vere e proprie citazioni (la cui fonte è o potrebbe essere verificata, ma è secondaria ai fini dell'utilizzazione) che per forma e contenuto sono assimilabili alla sentenza. L'assenza poi di ogni elemento grammaticale ridondante (la mancanza degli articoli e l'uso di casi funzionali) concorre in alcuni casi a conferire a quelle immagini latine un alto grado di plasticità. Se esiste una "specificità" latina per le scelte stilistiche di Freud, questa è spesso più una specificità linguistica che culturale. Caratteristica per le citazioni latine è la pregnanza della formulazione che si traduce nella facoltà di condensare in pochi elementi grammaticali il contenuto di un fenomeno inconscio (si pensi al *carpe diem* che sta per il principio del piacere) o il principio a cui è sottoposto un meccanismo psichico (*is fecit cui profuit* per la censura onirica che utilizza lo spostamento a proprio vantaggio).<sup>31</sup>

Il valore attribuito ai detti o ai "proverbi" latini, deriva inoltre dal fatto che essi provengono da ,lontano', da un mondo sentito vagamente come arcaico e in certo qual modo ,originario'. Il fatto poi che essi siano sopravvissuti a generazioni (e in ogni proverbio di lunga tradizione esiste per Freud un nocciolo di verità) è una garanzia della loro fondatezza: come la tragedia del destino greca ancor oggi non cessa di commuovere perché porta sulle scene un dramma e un conflitto che ognuno sente o ha sentito nell'infanzia come proprio, così i proverbi e i detti antichi hanno resistito da tempi remoti ad ogni modificazione sociale e culturale perché anch'essi hanno espresso bisogni e desideri reali dell'individuo nei quali ognuno, consciamente o inconsciamente, si è riconosciuto.

Un esempio, forse un po' grossolano e latino, credo, solo per caso o per *pruderie*,<sup>32</sup> di come la psicoanalisi abbia fatto propri e giustificato scientificamente il contenuto e il

<sup>30</sup> L'elenco completo delle citazioni si trova in *G. W. XVIII (Gesamtregister)*, p. 893- 907. -Per quanto riguarda le citazioni che compaiono nella corrispondenza vale in genere la regola che esse compaiono prima nelle lettere e più tardi trovano la propria collocazione nelle opere.

<sup>31</sup> Cfr. Freud 1900, *Traumdeutung*, *G. W. II/III*, p. 314.

<sup>32</sup> Un uso del latino dettato da *pruderie*, e più volte commentato dalla critica, si trova anche in una lettera a Fließ del 3 ottobre 1897 (forse la più famosa scritta da Freud) che precede di pochi giorni quella in cui Freud

significato profondo di un detto, lo fornisce ,la ricetta' suggerita da Chobrak<sup>33</sup> per la terapia dell'isteria della quale Freud si sofferma a parlare nella *Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*. E' la storia piuttosto originale della scoperta dell'eziologia sessuale dell'isteria sulla quale Freud ha forse un po' calcato la mano, fingendo di sgravarsi di una parte della responsabilità per essere stato "il primo" a "disturbare i sonni dei viennesi" evocando pubblicamente e dalla cattedra della scienza il fantasma della sessualità che tutti avrebbero preferito sapere nascosto.<sup>34</sup>

E' Freud che riporta le parole del collega Chobrak: "Das einzige Rezept für solche Leiden < le sofferenze isteriche > fügte er hinzu, ist uns wohl bekannt, aber wir können es nicht verordnen. Es lautet:

Recipe: Penis normalis

dosim

Repetatur!

Ich hatte von solchem Rezept nichts gehört und hätte gerne den Kopf geschüttelt über den Zynismus meines Gönners".<sup>35</sup>

Ma ciò che è più importante - a conferma di quanto detto a proposito del grado di credibilità attribuito ai detti e del fatto che Freud non esiti spesso a farne una fonte ispiratrice (un po' come avviene per le parole dei poeti) e un'ipotesi da "riformulare" scientificamente - è il commento di Freud: "Ich habe di erlauschte Abkunft der verrückten Idee gewiß nicht darum aufgedeckt, weil ich die Verantwortung für sie auf andere abwälzen möchte. Ich weiß schon, daß es etwas anderes ist, eine Idee ein oder mehrere Male in Form eines flüchtigen Aperçus auszusprechen - als: *ernst mit ihr zu machen, sie wörtlich zu nehmen, durch alle widerstrebenden Details hindurchzuführen und ihr ihre Stellung unter den anerkannten Wahrheiten zu erobern*. Es ist der Unterschied zwischen einem leichten Flirt und einer rechtschaffenen Ehe mit all ihren Pflichten und Schwierigkeiten, Epouser les idées de... ist eine wenigstens im Französischen gebräuchliche Redewendung."<sup>36</sup>

Per quanto l'esempio della cosiddetta "ricetta Chobrak" si possa considerare banale, le parole di Freud valgono a rafforzare la supposizione che Freud, al di là delle conoscenze

annuncia la scoperta del complesso di Edipo. La scoperta dell',innocenza' del proprio padre (che la teoria della seduzione riteneva responsabile dell'abuso e della nevrosi di due suoi fratelli) e del desiderio infantile nei confronti della madre è descritta ricorrendo a lessemi latini: "... daß später (zwischen 2 und 2 1/2 Jahren) meine Libido gegen matrem erwacht ist, und zwar aus Anlaß der Reise mit ihr von Leipzig nach Wien, auf welcher ein gemeinsames Übernachten und Gelegenheit, sie nudam zu sehen, vorgefallen sein muß" (*Briefe an W.Fließ 1887-1904*, p.288).

<sup>33</sup> Un collega di Freud, docente di ginecologia all'università di Vienna.

<sup>34</sup> Cfr. S. Zweig, *Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Frankfurt a. M. 1962, cap.2.

<sup>35</sup> Freud 1914, „Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung“, G. W. X, p.52.

<sup>36</sup>Idem (corsivo mio).

reali sul contesto e l'autore di una citazione (lo si è visto sull'esempio di Aristotele e Virgilio e lo si vedrà, ma con un grado di ‚rischio‘ maggiore, sull'esempio di Orazio) si sia servito di "frasi", dapprima sentite intuitivamente come "vere", per formulare ipotesi di indagine e concetti teorici. Nella *Selbstdarstellung*, ricordando come già Charcot e Breuer avessero pronunciato parole sibilline („c'estr toujours la chose génitale“ o „i segreti dell'alcova“) intorno all'origine dei sintomi isterici, Freud scrive: „Allein ich verstand damals nicht was diese Autoritäten meinten; sie hatten mir mehr gesagt, als sie selbst wußten und zu vertreten bereit waren. Was ich von ihnen gehört hatte, schlummerte unwirksam in mir, bis es bei Gelegenheit der kathartischen Untersuchungen als anscheinend originelle Erkenntnis hervorbrach. Auch wußte ich damals noch nicht, daß ich mit der Zurückführung der Hysterie auf Sexualität bis auf die ältesten Zeiten der Medizin zurückgegriffen und an Plato angeknüpft hatte.“<sup>37</sup>

Un esempio di ‚saggezza antica‘ che rappresenta inoltre un segnale - per quanto esteriore e marginale - della volontà di Freud di riallacciarsi alle tradizioni della medicina antica, è l'allusione ad un noto aforisma attribuito ad Ippocrate (*Quae medicamenta non sanant, ferrum sanat, quae ferrum non sanat, ignis sanat*)<sup>38</sup> posta al termine delle „Bemerkungen über die Übertragungsliebe“ (1915). La psicoanalisi non opera con i metodi tradizionali della medicina e nel corso della terapia è costretta ad indagare sulla sfera più intima del paziente - la sessualità - e a servirsi del cosiddetto "amore da traslazione" (*Übertragungsliebe*) che, rivolto alla persona dell'analista, riproduce i sentimenti dell'ambivalenza edipica: "... im ärztlichen Handeln wird neben der medicina immer ein Raum bleiben für das ferrum und für das ignis, und so wird auch die kunstgerechte, unabgeschwächte Psychoanalyse nicht zu entbehren sein, die sich nicht scheut, die gefährlichsten seelischen Regungen zu handhaben und zum Wohle des Kranken zu meistern".<sup>39</sup>

Ad una citazione delle Epistole di Orazio spetta il compito di spiegare e sintetizzare il meccanismo del "ritorno del rimosso": *Naturam furca expellas, semper redibit*. La citazione, sebbene non si discosti di molto dalla versione originale, non è riportata correttamente. Nelle Epistole si legge: *Naturam expellas furca, tamen usque recurret*.<sup>40</sup>

<sup>37</sup>Freud 1925, *Selbstdarstellung*, G. W. XIV, p.52. Vedi inoltre Freud 1893, „Charcot“, G. W. I, pp.21-35 e *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.371.

<sup>38</sup> Aphorismen, VII, 87, in *Hippokrates. Auslese seiner Gedanken über den gesunden und kranken Menschen*. 1927, p.32.

<sup>39</sup> Freud 1915, „Bemerkungen über die Übertragungsliebe“ („Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse“, III), G. W. X, p.320.

<sup>40</sup> Horat., *Epist.* 1, 10, 24.

Probabilmente Freud, che non cita Orazio, ma un "vecchio detto latino", riporta la versione proverbiale, più nota della citazione latina.

Esiste un tipo di dimenticanza caratterizzato da una particolare difficoltà che il ricordo incontra a risalire in superficie, nonostante le circostanze esterne lo richiamino continuamente alla memoria, quasi esistesse una resistenza interna che si oppone alla riassunzione del ricordo nell'attività psichica della coscienza. Questa dimenticanza in psicoanalisi prende il nome di "rimozione" (*Verdrängung*). La rimozione tuttavia non è in grado di eliminare completamente il ricordo, di fare in modo cioè che esso rimanga privo di conseguenze. Ciò che è stato rimosso, anche se non ritorna sotto forma di ricordo, rimane attivo ed efficace nella vita inconscia e, in circostanze esterne favorevoli, produce conseguenze psichiche che possono essere considerate derivati o prodotti di trasformazione del ricordo rimosso: "Dann behält der lateinische Spruch recht, der vielleicht ursprünglich auf Austreibung durch äußere Einflüsse, nicht auf innere Konflikte gemünzt ist: „Naturam furca expellas, semper redibit“.<sup>41</sup> Nel meccanismo psichico, continua Freud, la *furca* è provocata da un conflitto interno (proprio l'istanza che presiede alla repressione dell'impulso è quella alla quale si appoggia il materiale rimosso per riemergere), mentre il proverbio latino si limita a segnalare il dato di fatto del ritorno del rimosso e non il conflitto che ne è la vera causa.

Freud, solitamente così disposto ad attribuire alle immagini poetiche e ai detti proverbiali un significato metaforico, non esita in questo caso ad interpretare alla lettera la *furca* della citazione assegnandole il valore di una circostanza esterna costringente. Collocato all'interno dell'esposizione freudiana il proverbio potrebbe adattarsi benissimo ad esaudire ogni parte del meccanismo della rimozione. L'aggiunta di una precisazione che restringe il valore esemplare della citazione, rappresenta una eccezione nell'uso che generalmente viene fatto nelle opere delle sentenze e dei detti latini che spesso (è il caso ad esempio dei motti che non vengono più utilizzati come tali e trovano più tardi la loro collocazione all'interno degli scritti) vengono citati in parentesi o collocati come ultimo termine di paragone o formula conclusiva alla fine dell'esposizione di un problema teorico. Probabilmente Freud qui doveva rendere conto di una utilizzazione del detto latino diversa da quella comunemente nota e ormai consolidata che attribuiva al proverbio un significato morale dove la *furca* rappresenta l'autorità o la disciplina ferrea che a nulla valgono di fronte ad un'indole ribelle.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Freud 1907, *Der Wahn und die Träume in W. Jensens*, „*Gradiva*“, G. W. VII, p.60.

<sup>42</sup> Secondo Worbs la citazione di Orazio rappresenta un altro esempio (insieme a quello del motto virgiliano mutuato da Lassalle) del ricorso di Freud alla "politische<n> Metaphorik" (cfr. *Nervenkunst*, p.39).

Nel *Bruchstück einer Hysterieanalyse* (passato alla storia come "il caso di Dora") è citata per la prima volta una frase di S. Agostino, nella quale Freud vede un'anticipazione del legame, individuato dalla psicoanalisi, che intercorre tra i sentimenti di repulsione e disgusto che accompagnano le manifestazioni isteriche e la sessualità: "...so gelangt der Ekel unter der Affektäußerungen des Sexuallebens. Es ist das Inter urinas et faeces nascimur des Kirchenvaters, welches dem Sexualleben anhaftet und aller idealisierenden Bemühungen zum Trotze von ihm nicht abzulösen ist".<sup>43</sup> Dapprima formulato soltanto in relazione alla genesi della nevrosi, lo stesso concetto vale più tardi a spiegare le origini della civiltà e - sempre unito a quella "etichetta" latina - ricorre più volte nel corso dell'opera. Soprattutto viene sviluppato nel saggio *Das Unbehagen in der Kultur* dove Freud suppone che sussista "eine organische Verdrängung, die den Weg zur Kultur gebahnt hat".<sup>44</sup>

Ancora una frase latina conclude nel saggio *Zur Ätiologie der Hysterie* la metafora archeologica, una delle prime che compare negli scritti di Freud, che paragona il lavoro dell'analista a quello dell'archeologo che, strato per strato, riporta alla luce i resti di una città sepolta. Sommerse dalle sovrastrutture psichiche, costruite per celare o dissimulare i ricordi dell'infanzia, le rovine nascoste dell'inconscio seppure mutilate sono i preziosi reperti archeologici che ridisegnano i tratti di civiltà trascorse: "Lohnt der Erfolg seine Arbeit, so erläutern die Funde sich selbst; die Mauerreste gehören zur Umwallung eines Palastes oder Schatzhauses, aus den Saeulentrümmern ergänzt sich ein Tempel, die zahlreich gefundenen, im glücklichen Falle bilinguen Inschriften enthüllen ein Alphabet und eine Sprache, und deren Entzifferung und Übersetzung ergibt ungeahnte Aufschlüsse über die Ereignisse der Vorzeit, zu deren Gedächtnis jene Monumente erbaut worden sind. Saxa loquuntur!"<sup>45</sup>

Il *credo quia absurdum* di Tertulliano viene citato per la prima volta ne *Die Zukunft einer Illusion*<sup>46</sup> per indicare l'atteggiamento dogmatico, irrazionale e prescientifico col quale la filosofia tenta di aggirare il problema dell'indimostrabilità della religione. Una volta fissato il significato da assegnarle, la citazione diventa una vera e propria 'formula' alla quale fare riferimento ogniqua volta si tratti di confutare la fondatezza della religione con i metodi dello scetticismo scientifico.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Freud 1905, „Bruchstück einer Hysterie-Analyse“, G. W. V, p.190.

<sup>44</sup> Freud 1930, *Das Unbehagen in der Kultur*, G. W. XIV, p.466. Cfr. inoltre Freud 1933, „Warum Krieg?“, G. W. XVI, p.25 ss.

<sup>45</sup> Freud 1896, „Zur Ätiologie der Hysterie“, G. W. I, p.427.

<sup>46</sup> Freud 1927, *Die Zukunft einer Illusion*, G. W. XIV, p.350 s.

<sup>47</sup> Cfr. inoltre Freud 1930, *Das Unbehagen in der Kultur*, G. W. XIV, p.470; Freud 1933, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, XV, p.190; Freud 1939, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, XVI. pp.190 e 226.



E' interessante notare come molti tra i principali concetti sviluppati dalla psicoanalisi potrebbero essere condensati nei detti latini citati da Freud. Oltre agli esempi ai quali ho accennato si potrebbero ricordare ancora:

*Omne animal post coitum triste*<sup>48</sup> per l'eziologia sessuale della neurastenia;

*Forsan et haec olim meminisse juvabit*<sup>49</sup> per i cosiddetti „ricordi di copertura“

(*Deckerinnerungen*) provocati da un "Lustmotiv";

*Naturalia turpia*<sup>50</sup> per l'atteggiamento sociale censurante nei confronti della psicoanalisi;

*De mortuis nil nisi bene*<sup>51</sup> per i sentimenti di ambiguità nei confronti della morte che ognuno vorrebbe allontanare da sé esorcizzandola.

##### 5. L'interesse per le lingue arcaiche

Un ultimo aspetto da segnalare a proposito dell'uso e delle funzioni delle lingue classiche negli scritti di Freud, è la considerazione del latino in quanto lingua "arcaica". L'interesse di Freud per le parole, per il loro significato simbolico e la loro facoltà di svelare il carattere regressivo e arcaico del linguaggio onirico è testimoniato (oltre che dai capitoli dedicati nella *Traumdeutung* e nelle *Vorlesungen* al simbolismo) da un breve saggio del 1910 sul *Gegensinn der Urworte*. Oggetto dell'analisi è l'opera omonima del linguista Abel (1884) dalla quale Freud trae la conferma del fatto che il linguaggio onirico (in cui un simbolo o una parola possono spesso significare anche il loro contrario) sia di natura tipicamente arcaica e rappresenti una regressione ad un modo di pensare più primitivo: "In Übereinstimmung zwischen der eingangs hervorgehobenen Eigentümlichkeit der Traumarbeit und der vom Sprachforscher aufgedeckten Praxis der ältesten Sprachen dürfen wir eine Bestätigung unserer Auffassung vom regressiven, archaischen Charakter des Gedankenausdruckes im Traume erblicken. Und als unbeweisbare Vermutung drängt sich dem Psychiatern auf, daß wir die Sprache des Traumes besser verstehen und leichter übersetzen würden, wenn wir von der Entwicklung der Sprache mehr wüßten".<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Ps.-Aristot., *Problemata* 30, 1 (955a). L'individuazione della fonte originale della citazione si deve al curatore della trascrizione per l'edizione tedesca del carteggio Freud - Fließ, G. Fichtner; cfr. Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.89, n.5

<sup>49</sup> Freud 1899, „Über Deckerinnerungen“, *G. W. I*, p.547.

<sup>50</sup> Freud 1895, *Studien über Hysterie*, *G. W. I*, p.192. La citazione si trova nel resoconto di Freud del caso „Katharina...“ (pp.184-195) che descrive una ‚terapia d'occasione‘ praticata da Freud durante un soggiorno estivo in montagna. Il testo, più ancora di altri, si legge veramente come una ‚novella‘ di gusto ottocentesco. Su questo caso e sulla possibile identità di ‚Katharina‘ si veda G. Fichtner & A. Hirschmüller, „Freuds ‚Katharina‘ - Hintergrund, Entstehungsgeschichte und Bedeutung einer frühen psychoanalytischen Krankengeschichte“, in *Psyche*, 39, 1985, pp.220-240.

<sup>51</sup> Freud 1915, „Bemerkungen über die Übertragungsliebe“, *G. W. X*, p.342.

<sup>52</sup> Freud 1910, „Über den Gegensinn der Urworte“, *G. W. VIII*, p.221.

Il presupposto è quello evoluzionistico, secondo il quale quanto più una lingua è antica, tanto più la sua grammatica e la sua morfologia si avvicinano a quella che si suppone essere stata la "lingua delle origini". Secondo Abel - le cui teorie sono state in seguito drasticamente confutate dalla ricerca linguistica - originariamente le parole esprimevano con una stessa forma un concetto e il suo contrario. La determinazione dell'uno era fissata in rapporto alla privazione della qualità dell'altro. Freud tratta ampiamente gli esempi forniti da Abel sulla lingua egizia e brevemente altri di lingue indoeuropee. Tra gli esempi latini vengono ricordati *altus*, che significa sia "alto" sia "profondo", *sacer* che sta ad indicare sia "sacro" sia "esecrato", in cui i significati opposti sono espressi senza il ricorso a modificazioni fonetiche. La trasformazione fonetica che nell'evoluzione linguistica ha portato alla creazione di due forme distinte per i due significati viene documentata a partire da alcuni esempi quali: *clamare* ("gridare") e *clam* ("silenzioso"); *siccus* ("secco") e *succus* ("succo"). Allo stesso modo si spiegherebbe, secondo Freud, la "vielbelachte" etimologia *lucus a non lucendo*.

La fonte (ma Freud non la cita) è Quintiliano (*De institutione oratoria* 1, 6); Quintiliano si chiede se alcune parole non possano derivare dal loro contrario, come ad es. *lucus* ("bosco") da *lucere* ("illuminare"). Il bosco è detto *lucus* perché, a causa dell'ombra proiettata dalle fronde degli alberi, al suo interno *non lucet*.

Ciò che nel 1910 valeva per il linguaggio onirico diventa una ‚conferma storica‘ della prospettiva filogenetica in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, l'ultimo grande saggio di Freud, iniziato già nel 1934, ma pubblicato soltanto nel 1939, dopo il trasferimento di Freud a Londra. A proposito dell'esogamia, la cui espressione negativa è il tabù dell'incesto<sup>53</sup> imposto dal padre all'orda primitiva, Freud ritorna sull'esempio dell'ambivalenza della parola *sacer*. Il padre dell'orda, di cui la divinità è una proiezione, viene investito nelle società primitive da un alone di sacralità e fatto oggetto degli stessi sentimenti contrastanti che costituiscono oggi il contenuto dell'ambivalenza del complesso paterno nei bambini e nei nevrotici.<sup>54</sup> Come questi ultimi, i "fratelli dell'orda" odiavano il padre che si opponeva al loro bisogno di potenza e alle loro esigenze sessuali, ma al tempo stesso lo amavano e lo ammiravano. Questo varrebbe a spiegare l'ambivalenza „che rimane altrimenti incomprensibile“,<sup>55</sup> delle parole che esprimono il concetto di sacralità. *Sacer*,

---

<sup>53</sup> Inoltre, all'inizio del II capitolo di *Totem und Tabu*, dedicato a „Tabu und die Ambivalenz der Gefühlsregungen“, Freud si sofferma a spiegare l'origine della parola *tabu* e le difficoltà che comporta la traduzione tedesca di quel termine polinesiano. Le nostre lingue moderne non posseggono un termine corrispondente, mentre i Romani ad esempio attribuivano al termine *sacer* lo stesso significato che possiede *tabu* presso i polinesiani. Il greco conosce la parola *agos*, l'ebraico *kodausch*.

<sup>54</sup> Vedi inoltre *Totem und Tabu* (1912-13, G. W. XI, cap.4).

<sup>55</sup> Freud 1939, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, G. W. XVI., p.230.

spiega Freud, significa non solo "sacro", ma anche qualcosa che potremmo tradurre con "deprecabile" (*verabscheuenswert*) o "sospetto", „che gode di cattiva fama" (*verrucht*). A conferma di quanto detto Freud cita infine, in parentesi e senza fornire ulteriori indicazioni, un noto verso dell'Eneide, *Auri sacra fames!*<sup>56</sup>

## 6. Il "Carpe diem" e la verità poetica.

A giudicare dall'occorrenza della citazione, le parole di Orazio sembrano investite di un particolare significato simbolico per Freud. Ancora studente di ginnasio, oberato dallo studio per la preparazione dell'esame di maturità, scriveva da Vienna all'amico di Freiberg Emil Fluss di invidiare le sue pratiche oraziane mentre lui, Freud, le odi oraziane doveva limitarsi a leggerle.<sup>57</sup> E di nuovo, all'inizio di una lettera a Fließ del 17 luglio 1899, pochi mesi prima di dare alle stampe la *Traumdeutung*: "Ich bin ja dem Argument Carpe diem sehr zugänglich, aber ich glaube, die von Dir gewünschte Konsequenz werde ich nicht sofort ziehen ...".<sup>58</sup> E' questo uno dei tanti casi in cui nella corrispondenza Freud si serve di una figura letteraria, di una citazione o di una forma poetica come di una sorta di linguaggio "cifrato" che utilizza la letteratura, o meglio le parole della letteratura, per condensare ed esprimere il nucleo intorno al quale si raggruppano alcuni concetti e procedimenti fondamentali della psicoanalisi. Una delle tante "frasi" che si sono fissate nella memoria di Freud<sup>59</sup> e costituiscono un punto di riferimento dal quale partire per spiegare (prima a se stesso e più tardi al lettore) un determinato fenomeno psichico.

Ciò che la letteratura aveva espresso col linguaggio e le forme della poesia e che nella corrispondenza ha il valore più di una anticipazione intuitiva (Fließ era sì il suo "unico pubblico"<sup>60</sup> ma un pubblico che Freud non doveva né conquistare, né convincere) che di un

<sup>56</sup> Verg., *Aen.* III 57.

<sup>57</sup> Freud, „Jugendbriefe an Emil Fluß“, in „*Selbstdarstellung*“. *Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse*, p.117.

<sup>58</sup> Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.395.

<sup>59</sup>In una nota editoriale ad una lettera del 1873 a Emil Fluß in cui Freud scrive all'amico che, in occasione dell'esposizione universale di quell'anno, sentir parlare francese e inglese per le strade di Vienna è normale come altrove lo sono le ‚more‘, commenta Grubrich-Simitis: „Dieser seltsame Vergleich mit den Brombeeren ist ein schönes Beispiel für Freuds Sprachsensorium und Wortgedächtnis; bestimmte besonders prägnante Wendungen seiner Lektüre hat er sich ein Leben lang merken können und immer wieder zitiert. Vermutlich hat er vor Niederschrift dieses Briefes Shakespeares Stück *Henry IV* gelesen, in dem Falstaff sagt: ‚If reasons were as plenty als black berries...‘. Rund vierzig Jahre später zitiert Freud den Ausspruch, daß Argumente so gemein wie Brombeeren seien, in der <...> ‚Geschichte der psychoanalytischen Bewegung‘ <...> noch einmal. Und auch in der ein Jahr später, 1915, verfaßten Schrift ‚Zeitgemäßes über Krieg und Tod‘ <...> taucht er wieder auf“ (in „*Selbstdarstellung*“. *Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse*, p.116, n.34).

<sup>60</sup> Cfr. Freud, *Briefe an W. Fließ 1887-1904*, p.342.

traguardo finale, diventa un espediente retorico dell'esposizione teorica i cui procedimenti deduttivi conferiscono dignità scientifica alla "verità" poetica.

Il *carpe diem* di Orazio costituisce il Leitmotiv dell'interpretazione di un sogno di Freud.<sup>61</sup> Ai fini dell'esposizione il valore della citazione è quello di una sentenza, ancora una volta di una ,formula' in grado di esprimere con due sole parole tutto il contenuto di un sogno e il risultato della sua decifrazione: essa colpisce intuitivamente l'attenzione del lettore che conosce il significato comune e addirittura quotidiano di quelle parole e che d'ora in avanti le potrà porre ad effigie dell'interpretazione psicoanalitica di una serie di sogni (che si potrebbero chiamare "sogni da *carpe diem*), se non addirittura dell'intera teoria onirica. Il sogno è definito come la realizzazione mascherata di un desiderio rimosso, quest'ultimo è la vera causa efficiente del sogno ed è sottomesso non al "principio di realtà", ma al "principio del piacere", il *carpe diem* nell'interpretazione freudiana: "Einer der Traumgedanken (...) lautet nämlich: Man soll sich nicht entgehen lassen, nehmen, was man haben kann, auch wenn ein kleines Unrecht dabei mitläuft; man soll keine Gelegenheit versäumen, das Leben ist so kurz, der Tod unvermeidlich. Weil es auch sexuell gemeint ist, und weil die Begierde vor dem Unrecht nicht Halt machen will, hat dieses *carpe diem* die Zensur zu fürchten und muß sich hinter einem Traum verbergen".<sup>62</sup>

Nello scritto *Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewußten* Freud ritorna a citare il *carpe diem* e unisce ad una "interpretazione" dell'ode oraziana una delle sue più accalorate arringhe contro "la morale di dei e potenti". I motti di spirito "tendenziosi", "cinici" e "scettici", inizia Freud dopo averne illustrato un esempio, suscitano in noi indignazione morale perché affermano il diritto ai piaceri „più bassi“, ma ciò che in essi viene deprecato è la ricerca del piacere basso, triviale, non il nocciolo "epicureo" di verità, che altro non è se non il *carpe diem* del poeta nel quale ciascuno si riconosce, il diritto cioè a lasciarsi andare ai godimenti della vita, a dispetto di una morale religiosa mortificante e di un'etica sociale repressiva che si basa solo sui diritti dei potenti: "Das klingt auch furchtbar unmoralisch und ist wohl auch nicht viel besser, aber im grunde ist es nichts anders als das "Carpe diem" des Poeten, der sich auf die Unsicherheit des Lebens und auf die Unfruchtbarkeit der tugendhaften Entsagungen beruft. (...) In Wirklichkeit hat jeder von uns Stunden und Zeiten gehabt, in denen er diese Lebensphilosophie ihr Recht zugestanden und der Morallehre vorgehalten hat, daß sie nur zu fordern verstand, ohne zu entschädigen. Seitdem die Anweisung auf das Jenseits, in dem sich alle Entsagung durch Befriedigung lohnen soll, von uns nicht mehr geglaubt wird - es gibt übrigens wenig Fromme, wenn man die Entsagung

---

<sup>61</sup> Cfr. Freud 1900, *Traumdeutung*, G. W. II/ III, p.213 ss.

<sup>62</sup> Freud 1900, *Traumdeutung*, G. W.II/ III, p.213 s.

zum Kennzeichen macht -, seitdem wird das Carpe diem zur ernststen Mahnung. Ich will die Befriedigung gern aufschieben, aber weiß ich denn, ob ich morgen noch da sein werde? " Di doman non c'è certezza!"<sup>63</sup>

Una ,traduzione infedele‘ che forse esaspera i più pacati e prudenti toni epicurei di Orazio (*sapias, vina liques, et spatium brevi / spem longam reseces. Dum loquimur, fugerit invida/ aetas: carpe diem, quam minimum credula postero*)<sup>64</sup> ma che ne condivide lo scetticismo e l'inquietudine di fronte alla caducità dell'esistenza. Un invito al godimento accompagnato dall'ombra della morte, morte mai veramente definita da Orazio e addirittura miticamente evocata e posta a principio oppositivo dell'Eros da Freud qualche anno più tardi.

Se Freud ha quasi sempre dubitato delle verità degli scienziati, non ha mai smesso di credere alle verità dei poeti, né a quelle del "popolo superstizioso" e dei suoi proverbi. Sembra quasi, a volte, che la verità poetica sia una verità sentita e stabilita *a priori* e che i risultati della psicoanalisi non siano altro se non la ,trascrizione scientifica‘ di una conoscenza letteraria, una conseguenza di quella originaria professione di fede.

"Die Schilderung des menschlichen Seelenlebens ist ja seine <del poeta> eigentliche Domäne; er war jederzeit der Vorläufer der Wissenschaft und so auch der wissenschaftlichen Psychologie."<sup>65</sup> Una lettera del 1906 ad Arthur Schnitzler, lo scrittore che Freud evitava per una sorta di *Doppelgängerangst*,<sup>66</sup> testimonia dell'ammirazione mista ad invidia che Freud porta all'attività poetica: "Ich habe mich oft verwundert gefragt, woher sie diese oder jene Kenntnis nehmen konnten, die ich mich durch mühselige Erforschung des Objektes erworben, und endlich kam ich dazu, den Dichter zu beneiden, den ich sonst bewundert".<sup>67</sup> Se è vero da una parte, come Freud ha voluto più volte sottolineare,<sup>68</sup> che la psicoanalisi è in grado di fare luce sulla verità poetica e se è solo attraverso l'interpretazione psicoanalitica

---

<sup>63</sup> Freud 1905, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, G. W. VI, p.120 s.

<sup>64</sup> Horat., *Carmina* I, 11.

<sup>65</sup> Freud 1907, *Der Wahn und die Träume in W. Jensens „Grävia“*, G. W. VII, p.70.

<sup>66</sup> Cfr. A. Schnitzler, *Sulla psicoanalisi*. Con in appendice il carteggio Schnitzler-Reik e le lettere di Freud a Schnitzler, ed. it. a cura di Luigi Reitani, Milano 1987, p.84.

<sup>67</sup> Freud 1960, *Briefe 1873-1939*, p.266 s.

<sup>68</sup> Sui rapporti tra psicoanalisi e creazione artistica si vedano in particolare il saggio di Freud „Der Dichter und das Phantasieren“ (1908, G. W. VII, pp. 213-223), i contributi di Freud sull'argomento nei dibattiti della *Wiener Psychoanalytische Vereinigung* in E. Federn (Hrsg.), *Freud im Gespräch mit seinen Mitarbeitern. Aus den Protokollen der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*, Frankfurt a. M. 1984, pp.257-302. Il tentativo più ambizioso di risolvere dal punto di vista psicoanalitico il problema della creazione artistica lo si deve a K. Eissler, di cui si veda in particolare il suo monumentale studio su Goethe, *Goethe. A Psychoanalytical Study. 1775-1786*, 2 Bde., Detroit 1963. Inoltre si veda il saggio di M. Rutschky (*Lektüre der Seele. Eine historische Studie über die Psychoanalyse der Literatur*, Frankfurt a. M. - Berlin - Wien

che le parole della letteratura possono tornare ad esprimere il loro pieno significato, dall'altra è altrettanto vero per Freud che nel processo conoscitivo l'intuizione poetica è in grado, da sola, di fare luce sugli accadimenti psichici e di indicare la via al percorso scientifico.

Il principio aristotelico del "riconoscimento del già noto", (*das Wiederfinden des Bekannten*) non solo è il processo che sta alla base del piacere estetico procurato dall'opera d'arte e dal motto di spirito,<sup>69</sup> ma ugualmente è il meccanismo che definisce le modalità del processo conoscitivo. Il *carpe diem* di Orazio non è ,vero‘ perché la psicoanalisi ha postulato il principio del piacere, ma il principio del piacere è ,vero‘ perché Freud - come ognuno di noi - aveva "sentito" o riconosciuto la verità del *carpe diem* di Orazio. Lo stesso vale - si parva licet... - per la saga di Edipo e per il complesso che porta il suo nome.

Non si tratta (come ha voluto fare a volte la critica letteraria nei confronti della psicoanalisi) di stabilire un problema di priorità (di decidere cioè a chi dei due, se alla psicoanalisi o alla letteratura spetti la palma delle scoperte dei processi inconsci della psiche) e neppure di sopravvalutare le influenze della letteratura specificamente classica sulla scoperta psicoanalitica, bensì di individuare - a dispetto dell'impostazione induttivo-sperimentale che la teoria freudiana ha voluto darsi - quali fossero per Freud le vie della scoperta scientifica. Più volte Freud ha alluso ai procedimenti "criptomnestici" della conoscenza. Frasi sentite per caso (come la ,ricetta Chobrak‘), detti, verità poetiche "schlummer<n> unwirksam" nel "preconscio" in attesa di un'occasione "catalizzante". In una lettera del 5 giugno 1917, a Groddeck che rivendicava la scoperta autonoma del ruolo dell'„Es“ nell'apparato psichico, Freud rispondeva: "Können Sie nicht die leitenden Ideen der Psychoanalyse auf kriptomnestischem Wege aufgenommen haben? Ähnlich wie ich meine eigene Originalität aufklären konnte?"<sup>70</sup> Alle origini della psicoanalisi - e la corrispondenza con Fließ ne è una conferma - la "via criptomnestica" percorsa da Freud è una via cosparsa di poeti, anche di poeti antichi.

A contatto diretto col mito, del quale la cultura attuale conserva solo le vestigia nella superstizione e nelle credenze popolari, nel linguaggio del sogno e dell'isteria (e in quella forma camuffata del mito che è la religione monoteista), l'antichità, sia essa greca o latina, è

---

1981) che in particolare analizza i metodi tradizionali (basati cioè sui dati biografici dell'autore) dell'indagine psicoanalitica delle opere letterarie.

<sup>69</sup>Nel saggio sul motto di spirito, con una citazione tratta da *Die Spiele des Menschen* di C.Groos, Freud conferma che il concetto di *Wiederfinden des Bekannten* è mutuato da Aristotele. Freud estende la nozione aristotelica di riconoscimento identificando il già noto con "qualcosa che non si sapeva di sapere". Si tratta dello stesso meccanismo del *dejà vu*, sviluppato da Freud già nella *Psychopathologie des Alltagslebens* (1901) e che si spiega in base al ricordo di una fantasia inconscia.

<sup>70</sup>Freud, *Briefe 1873-1939*, p.317

più vicina (e nella prospettiva freudiana lo è anche storicamente) ai "segreti dell'anima" (die Geheimnisse des Seelenlebens) e ai segreti delle "origini" che esprime con la propria poesia.

Protagonista attiva già alla nascita della psicoanalisi, l'antichità diviene più tardi la testimonianza e il terreno di indagine della teoria. E tuttavia ben diverso è il racconto della scoperta - quasi una folgorazione - del complesso di Edipo nella tragedia di Sofocle, in una lettera a Fließ del 15 ottobre 1897, dal riferimento puntuale ed esaustivo alla dottrina di Empedocle (la formulazione dei due principi del divenire psichico *philia* e *neikos*) - quarant'anni più tardi - nel VI capitolo di *Die endliche und die unendliche Analyse*.<sup>71</sup> Il primo è accompagnato dall'entusiasmo della scoperta intuita, il secondo ha tutta l'aria di una legittimazione, a "posteriori", di un enunciato (la lotta tra il principio vitale e il principio di morte) che non riesce a trovare una conferma dai risultati del lavoro analitico e deve, o vuole, ricorrere al mito.

---

<sup>71</sup>Freud 1937, G. W. XVI, pp.57-99.

**(invece di una) CONCLUSIONE**

„Jene reine Sprache, die in fremde gebannt ist, in der eigenen zu erlösen, die im Werk gefangene in der Umdichtung zu befreien, ist die Aufgabe des Übersetzers. (...) - Was hiernach für das Verhältnis von Übersetzung und Original an Bedeutung dem Sinn verbleibt, läßt sich in einem Vergleich fassen. Wie die Tangente den Kreis flüchtig und nur in einem Punkte berührt und wie ihr wohl diese Berührung, nicht aber der Punkt, das Gesetz vorschreibt, nach dem sie weiter ins Unendliche ihre gerade Bahn zieht, so berührt die Übersetzung flüchtig und nur in dem unendlich kleinen Punkte des Sinnes das Original, um nach dem Gesetze der Treue in der Freiheit der Sprachbewegung ihre eigenste Bahn zu verfolgen.“

Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*.



## BIBLIOGRAFIA

### Scritti di Freud

Avvertenza: le lettere corsive accanto alla data di pubblicazione corrispondono all'elenco bibliografico in *Freud-Bibliographie mit Werkkonkordanz*. Bearbeitet von Ingeborg Meyer-Palmedo und Gerhard Fichtner, Frankfurt, S. Fischer Verlag 1975, korr. Taschenbuchausgabe 1982.

Abbreviazioni:

- *G. W.* = S. Freud, *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet* (18 Bde. sowie ein unnumerierter Nachtragsband). Unter Mitwirkung von Marie Bonaparte, hrsg. von Anna Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kriss, O. Isakower. Bde. 1 - 17, London, Imago Publishing Company 1940-1952. Bd. 18 (Gesamtregister), Frankfurt, Fischer 1968. Nachtragsband (hrsg. von A. Richards unter Mitwirkung von I. Grubrich-Simitis), Frankfurt, S. Fischer Verlag 1987.
- *G. S.* = S. Freud, *Gesammelte Schriften* (12 Bde.). Unter Mitwirkung des Verfassers, hrsg. von A. Freud, O. Rank, A. J. Storfer, R. Waelder, Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924-1934.
- *Stud.* = S. Freud, *Studienausgabe* (10 Bde. sowie ein unnumerierter Ergänzungsband). Bde. 1 - 10 hrsg. von A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey. Ergänzungsband hrsg. von A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey, I. Grubrich-Simitis, Frankfurt a. M., S. Fischer Verlag 1969-1975.

Freud, S. (1880a), Übersetzung von: J. St. Mill, „Review of Grote's *Plato and the Other Companions of Sokrates*“ (1866), unter dem Titel „Plato“, in J. St. Mill, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Th. Gomperz, Bd. 12, Leipzig 1880, pp. 30-110.

Freud, S. (1886d), „Beobachtungen einer hochgradigen Hemianästhesie bei einem hysterischen Manne“, *G. W.*, *Nachtragsband*, pp. 54-66.

Freud, S. (1888-89a), „Übersetzung (mit Vorrede des Übersetzers) von H. Bernheim, *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*, Paris 1886, unter dem Titel *Die Suggestion und ihre Heilwirkung*“, I. Teil, Wien 1888-89. La premessa di Freud si trova ora in *G. W.*, *Nachtragsband*, pp. 109-120.

Freud, S. (1888b), „Hysterie“, *G. W.*, *Nachtragsband*, pp. 69-90.

Freud, S. (1889a), „Rezension von Auguste Forel, *Der Hypnotismus*, Stuttgart 1889“, *G. W.*, *Nachtragsband*, pp. 123-139.

- Freud, S. (1891*b*), *Zur Auffassung der Aphasien*, *Stud.* III, pp. 165-173.
- Freud, S. (1891*d*), „Hypnose“, *G. W.*, *Nachtragsband*, pp. 140-150.
- Freud, S. (1892-93*a*), „Ein Fall von hypnotischer Heilung, nebst Bemerkungen über die Entstehung hysterischer Symptome durch den ‚Gegenwillen‘“, *G. W.* I, pp. 3-17.
- Freud, S. (1892*b*), „Über Hypnose und Suggestion“, *G. W.*, *Nachtragsband*, pp. 165-178.
- Freud, S. (1893*a*) (con J. Breuer), „Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene: Vorläufige Mitteilung“, *G. W.* I, p. 81-98.
- Freud, S. (1893*c*), „Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques“, *G. W.* I, pp. 39-55.
- Freud, S. (1893*f*), „Charcot“, *G. W.* I, pp. 19-35.
- Freud, S. (1893*h*), „Vortrag: Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene“, *G. W.*, *Nachtragsband*, pp. 181-195.
- Freud, S. (1895*d*) (con Josef Breuer), *Studien über Hysterie*, *G. W.* I, pp.75-312 (per i contributi di Freud) e *Nachtragsband*, pp. 221-310 (per i contributi di Breuer).
- Freud, S. (1896*c*), „Zur Ätiologie der Hysterie“, *G. W.* I, pp. 423-459.
- Freud, S. (1900), *Die Traumdeutung*. Zweite vermehrte Auflage, Leipzig - Wien 1909.
- Freud, S. (1900*a*), *Die Traumdeutung*, *G. W.* II / III; *G. S.* II - III; *Stud.* II.
- Freud, S. (1901*a*), *Über den Traum*, *G. W.* II/ III, pp. 643-700.
- Freud, S. (1901*b*), *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, *G. W.* IV.
- Freud, S. (1904*a*), „Die Freudsche psychoanalytische Methode“, *G. W.* V, pp. 3-10.
- Freud, S. (1905*a*), „Über Psychotherapie“, *G. W.* V, pp. 13-26.
- Freud, S. (1905*b* <1890>), „Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)“, *G. W.* V, 287-315.
- Freud, S. (1905*c*), *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, *G. W.* VI.
- Freud, S. (1905*d*), *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, *G. W.* V, pp. 33-145.

- Freud, S. (1905e <1901>), „Bruchstück einer Hysterie-Analyse“, *G. W. V*, pp. 161-286.
- Freud, S. (1907b), „Zwangshandlungen und Religionsübungen“, *G. W. VII*, pp. 129-139.
- Freud, S. (1908c), „Über infantile Sexualtheorien“, *G. W. VII*, pp. 171-188.
- Freud, S. (1908e) „Der Dichter und das Phantasieren“ in *G. W. VII*, pp. 213-223.
- Freud, S. (1909c), „Der Familienroman der Neurotiker“, *G. W. VII*, pp. 227-231.
- Freud, S. (1909d), „Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose“, *G. W. VII*, pp. 379-463.
- Freud, S. (1910a), *Über Psychoanalyse. Fünf Vorlesungen, gehalten zur 20jährigen Gründungsfeier der Clark University in Worcester, Mass., September 1909*, *G. W. VIII*, pp. 1-60.
- Freud, S. (1910c), *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, *G. W. VIII*, pp. 127-211.
- Freud, S. (1910e), „Über den Gegensinn der Urworte“, *G. W. VIII*, pp. 213-221.
- Freud, S. (1910h), „Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne“ <Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens, I>, *G. W. VIII*, pp. 66-77.
- Freud, S. (1912 - 1913a), *Totem und Tabu*, *G. W. IX*.
- Freud, S. (1913c), „Zur Einleitung der Behandlung“ („Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse“, I), *G. W. VIII*, pp. 454-478.
- Freud, S. (1913f), „Das Motiv des Kästchenwahl“, *G. W. X*, pp. 24-37.
- Freud, S. (1913j), „Das Interesse an der Psychoanalyse“, *G. W. VIII*, pp. 389-420.
- Freud, S. (1914c), „Zur Einführung des Narzißmus“, *G. W. X*, pp. 137-170.
- Freud, S. (1914d), „Zur Geschichte der Psychoanalytischen Bewegung“, *G. W. X*, pp. 43-113.
- Freud, S. (1915a), „Bemerkungen über die Übertragungsliebe“ („Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse“, III), *G. W. X*, pp. 306-321.
- Freud, S. (1915b), "Zeitgemäßes über Krieg und Tod", in *G. W. X*, pp. 324-355.
- Freud, S. (1915c), „Triebe und Tribschicksale“, *G. W. X*, pp. 210-232.
- Freud, S. (1915d), „Die Verdrängung“, *G. W. X*, pp. 248-261.

- Freud, S. (1915e), „Das Unbewußte“, *G. W. X*, pp. 264-303.
- Freud, S. (1916-17a), *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, *G.W. XI*.
- Freud, S. (1916-17f), „Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre“, *G. W. X*, pp. 412-426.
- Freud, S. (1919h), „Das Unheimliche“, *G. W. XII*, pp. 229-268.
- Freud, S. (1920g), *Jenseits des Lustprinzips*, *G. W. XIII*, pp. 1-69.
- Freud, S. (1921c), *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, *G. W. XIII*, pp. 71-161.
- Freud, S. (1923b), *Das Ich und das Es*, *G. W. XIII*, pp. 237-289.
- Freud, S. (1923c), „Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung“, *G. W. XIII*, pp. 301-314.
- Freud, S. (1925a), „Notiz über den Wunderblock“, *G.W. XIV*, pp. 3-8.
- Freud, S. (1925d), *Selbstdarstellung*, *G. W. XIV*, pp. 31-96.
- Freud, S. (1925e), „Die Widerstände gegen die Psychoanalyse“, *G. W. XIV*, pp. 99-110.
- Freud, S. (1925h), „Die Verneinung“, *G. W. XIV*, pp. 11-15.
- Freud, S. (1925i), „Einige Nachträge zum Ganzen der Traumdeutung“, *G. W. I*, p. 561-573.
- Freud, S. (1926e) *Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einem Unparteiischen*, *G. W. XIV*, pp. 207-286.
- Freud, S. (1927a), „Nachwort zur *Frage der Laienanalyse*“, *G. W. XIV*, pp. 287-296.
- Freud, S. (1927c), *Die Zukunft einer Illusion*, *G. W. XIV*, pp. 325-380.
- Freud, S. (1928b), „Dostojewski und die Vätertötung“, *G. W. XIV*, pp. 399-418.
- Freud, S. (1930a), *Das Unbehagen in der Kultur*, in *G.W. XIV*, pp. 419-506.
- Freud, S. (1930e), „Ansprache im Frankfurter Goethe-Haus“, *G. W. XIV*, pp. 547-550.
- Freud, S. (1932a), „Zur Gewinnung des Feuers“, *G. W. XVI*, pp. 3-9.

- Freud, S. (1933a), *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. W. XV.
- Freud, S. (1933b), „Warum Krieg?“ (Brief an Albert Einstein), G. W. XVI, pp. 13-27.
- Freud, S. (1935a), „Nachschrift 1935“ (zu *Selbstdarstellung* 1925d), G. W. XVI, pp. 31-34.
- Freud, S. (1936a), „Brief an Romain Rolland. Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis“, G. W. XVI, pp. 250-257.
- Freud, S. (1937c), „Die endliche und die unendliche Analyse“, G. W. XVI, pp. 59-99.
- Freud, S. (1937d), „Konstruktionen in der Analyse“, G. W. XVI, pp. 43-56.
- Freud, S. (1939a), *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in G.W. XVI, pp. 103-246.
- Freud, S. (1940a <1938>), *Abriss der Psychoanalyse*, G.W. XVII, pp. 63-138.
- Freud, S. (1940b <1938>), „Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis“, G. W. XVII, pp. 139-147.
- Freud, S. (1940c <1922>), „Das Medusenhaupt“, G. W. XVII, p. 47 s.
- Freud, S. (1940d <1892>) (con J. Breuer), „Zur Theorie des hysterischen Anfalles“, G. W. XVII, pp. 7-9.
- Freud, S. (1941a <1892>), „Brief an Josef Breuer“, G. W. XVII, p. 5 s.
- Freud, S. (1941f <1938>), „Ergebnisse, Ideen, Probleme“, G. W. XVII, pp. 149-152.
- Freud, S. (1942a <1905-1906>), „Psychopathische Personen auf der Bühne“, G. W., *Nachtragsband*, pp. 655-661.
- Freud, S. (1950a) *Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fließ; Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902*, hrsg. von M.Bonaparte, A.Freud u. E.Kris, London; korrig. Nachdruck Frankfurt a.M. 1975
- Freud, S. (1950c <1895>), "Entwurf einer Psychologie", G. W., *Nachtragsband*, pp. 387-477.
- Freud, S. (1956a < 1886>) Bericht über meine mit Universitäts- Jubiläum-Reisestipendium unternommene Studienreise nach Paris und Berlin; in S. Freud (1971), *Selbstdarstellung*, pp.127-139; G. W., *Nachtragsband*, pp. 31-44.

- Freud, S. (1958a <1911>), (con D. E. Oppenheim) „Träume im Folklore“, *G. W.*, *Nachtragsband*, pp. 573-600.
- Freud, S. (1960a) *Briefe 1873-1939*, hrsg. von E. & L. Freud, Frankfurt a.M .
- Freud, S. (1960c b d <1885>), “Habilitationsgesuch, Curriculum vitae, ‚Lehrplan‘, Reisestipendiumsgesuch”, *G. W.* , *Nachtragsband*, pp. 45-49.
- Freud, S. (1969a <1872-74>), „Jugendbriefe an Emil Fluß“, in S: Freud (1971), „Selbstdarstellung“, pp. 107-123.
- Freud, S. (1971), „Selbstdarstellung“. *Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse*, hrsg. von I. Grubrich-Simitis, Frankfurt a.M.
- Freud, S. (1985c) *Briefe an Wilhelm Fließ 1887 - 1904*. Ungekürzter Ausgabe, hrsg. von J.M. Masson, Bearbeitung von M. Schröter, Transkription von G. Fichtner, Frankfurt a.M.
- Freud, S. (1989a), *Jugendbriefe an Eduard Silberstein 1871-1881*, hrsg. von Walter Boehlich, Frankfurt a. M.
- Freud, S. - Ferenczi, S. (1993-1996), *Briefwechsel*, hrsg. von Eva Brabant, Ernst Falzeder und Patrizia Giampieri-Deutsch unter der wiss. Leitung von André Haynal, Transkription von Ingeborg Meyer-Palmedo, bis jetzt erschienen: Bd. I/1 (1908-1911), I/2 (1912-1914), II/1 (1914-1916), II/2 (1917-1919), Wien - Köln - Weimar.
- Freud, S. - Jung, C.G. (1984), *Briefwechsel*, hrsg. von W. McGuire & W. Sauerländer, gekürzte Ausgabe, Frankfurt a.M.
- Freud, S. - Zweig, A. (1984), *Briefwechsel*, hrsg. von E. L. Freud, Frankfurt a. M.

## Bibliografia Generale

Avvertenza: opere di autori classici citate nel testo non compaiono in bibliografia se non quando sia stata utilizzata una particolare edizione critica.

Abadi, M., „Meditazione su (l') Edipo“, *Rivista di Psicoanalisi*, 1978, 24, pp. 497-516.

Abel, K., *Über den Gegensinn der Urworte*, Leipzig 1884.\*

Abraham, K., *Traum und Mythos. Eine Studie zur Völkerpsychologie*, Leipzig-Wien, 1909.

Achelis, W., *Das Problem des Traumes. Eine philosophische Abhandlung*, Stuttgart 1928.

Aigrisse, G., *Psychanalyse de la Grèce antique*, Paris 1960.

Almansi, R. J., „On the Persistence of very Early Memory Traces in Psychoanalysis, Myth, Religion“, in *Journal. American Psychoanalytic Association*, 1983, 31, pp. 391-421.

Andersson, O., *Freud avant Freud. La préhistoire de la psychanalyse (1886-1896)*, trad. fr. con una presentazione di Élisabeth Roudinesco e Per Magnus Johansson, Paris 1997.

Andreas-Salomé, L., *I miei anni con Freud*, trad. it. Roma 1977.

Anzieu, D. et al., *Psychanalyse et culture grecque*, Paris 1980.

Anzieu, D., *L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*, 2 v., Paris 1975.

Anzieu, D., „Freud et la mythologie“, in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1970, 1, pp. 217-274.

Aristoteles, *De insomniis* und *De divinatione per somnum*, übersetzt und eingeleitet von Philip J. van der Eijk in: Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, begründet von Ernst Grumach und herausgegeben von Hellmut Flashar, Bd. 14, Teil III: *Parva naturalia*, Berlin 1994.

Aristoteles, *De insomniis; De divinatione per somnum*, deutsche Übersetzung von H. Bender: „Über Träume und Traumdeutung“ (*De insomniis*) u. „Von der Traumdeutung“ (*De divinatione per somnum*), in *Langenscheidtsche Bibliothek griechischer und römischer Klassiker*, v. 25: Aristoteles VI: *Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia)*, Berlin-Stuttgart 1876, pp. 60-70, pp. 70-75.\*

- Aristoteles, *Poetik. Griechisch/Deutsch*, übersetzt und eingeleitet von Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1994.
- Aristoteles, *Poetik*. Übersetzt und eingeleitet von Theodor Gomperz. Mit einer Abhandlung: „Wahrheit und Irrtum in der Katharsistheorie des Aristoteles“ von Alfred Freiherr von Berger, Leipzig 1897.\*
- Aristoteles, *Über die Seele*. Mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar herausgegeben von Horst Seidel. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Biehl u. Otto Apelt, Hamburg 1995.
- Artemidor von Daldis, *Traumbuch*. Übertragung von F.S. Krauss, bearbeitet und ergänzt von M. Keiser, Basel-Stuttgart 1965.
- Artemidoro, *Dell' interpretazione dei sogni*, traduzione di Pietro Lauro Modenese, introduzione di Cesare Musatti, Milano 1976.
- Artemidoro, *Il libro dei sogni*, a cura di D. Del Corno, Milano 1975.
- Artemidorus, *Symbolik der Träume*. Übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Friedrich Krauss, Wien - Pest - Leipzig 1881.\*
- Artemidorus, „Erotische Träume und ihre Symbolik“, aus dem Griechischen des Artemidoros übersetzt von Dr. Hans Licht, in *Anthropophyteia*, 1912, IX, pp. 316-328.\*
- Arvanitakis, K., „Aristotle's Poetics; the Origins of Tragedy and the Tragedy of Origins“, in *American Imago*, 1982, 39, pp. 255-68.
- Askew, M.W., „Classical Tragedy and Psychotherapeutic Catharsis“, in *Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review*, 1960, 47, pp. 117-123.
- Assoun, P.-L., *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris 1976.
- Assoun, P.-L., „L'archaïque chez Freud: entre Logos et Ananke“, in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1982, 26, pp. 11-45.
- Bachofen, J. J. (1861), *Das Mutterrecht*, Frankfurt a.M. 1975.
- Bakan, D., *Freud e la tradizione mistica ebraica*, trad. it. Milano 1977.
- Barclay, J. R., „Franz Brentano and Sigmund Freud“, in *Journal of Existentialism*, 1964, 5, pp. 1-36.
- Baumann, H. -H., „Die Bestrafte Rettung. Über ein Motiv in *Der treue Johannes*“, in *Poetica*, 30, 1998, pp. 60-80.



- Baumann, H. -H., „Kleists ‚Findling‘ und die *Parisina*-Novelle des Bandello. Bemerkungen zur intertextuellen Dynamik“, in *Brandenburger Kleist-Blätter*, 13, als Beigabe zu H. v. Kleist, *Sämtliche Werke. Brandenburger Ausgabe*, Bd. 1/2, Frankfurt a. M. - Basel 2000, pp. 457-475.
- Beattie, J., *Uomini diversi da noi. Lineamenti di antropologia sociale*, trad. it. Bari 1978.
- Beharriel, F. J., „Freud's Debts to Literature“, in *Psychoanalysis*, 1957, 4/5, pp. 18-27.
- Bender, H., „Prognose und Symbol bei Artemidor im Lichte der modernen Traumpsychologie“, in Artemidorus, *Traumbuch*, Basel - Stuttgart 1965, pp. 355-369.
- Berczeller, E., „The ‚Aesthetic Feeling‘ and Aristotle's Catharsis Theory“, in *Journal of Psychology*, 1967, 65, pp. 261-71.
- Berenstein, Isidore, „De la phrase latente au contenu manifeste. Rhétorique du rêve“, in *Bulletin de Psychologie*, 1977-78, 31, pp. 674-690.
- Berger, A. Freiherr von, „Chirurgie der Seele“, in *Morgen-Press*, Wien, 2.2.1896, Nr. 32, p.1 s.
- Bergoffen, D. B., „Sophocle's Antigone and Freud's Civilization and its Discontents“, in *American Imago*, 1986, 43, pp. 151-167.
- Bernays, J., *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, Breslau 1970 (=1858).
- Bernays, J., *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama*, Darmstadt 1968 (=1880).
- Bernfeld, S. & S. Cassirer-Bernfeld, *Bausteine der Freud-Biographik*. Eingeleitet, herausgegeben und übersetzt von I. Grubrich-Simitis, Frankfurt a. M. 1988.
- Bernfeld, S., „Freud's Earliest Theories and the School of Helmholtz“, in *The Psychoanalytic Quarterly*, 1944, 3, pp. 341-362.
- Bernfeld, S., „Freud's Scientific Beginnings“, in *American Imago*, 1949, 6, pp. 163-196.
- Bettelheim, B., *Freud und die Seele des Menschen*, trad. ted. München 1986.
- Beumler, A. (1926) „Chthonisch, dionisch, apollinisch“, in Heinrichs, H.- J. (Hrsg.), *Materialien zu Bachofens ‚Das Mutterrecht‘*, Frankfurt a.M. 1975, pp. 135-149.
- Blumenberg, H., *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M. 1981.

- Böhme, G., „Typen der Aufklärung: Sokrates und Odysseus“, in *Luzifer-Amor*, 1988, 2, pp. 113-127.
- Bollak, J., „Der Menschensohn. Freud's Ödipusmythos“, in *Psyche*, 1993, 47, pp. 647-683.
- Borch-Jacobsen, M., *Souvenirs d'Anna O.*, Paris 1995.
- Bouché-Leclerc, H., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 3 v., Paris 1879-1882.\*
- Brackertz, K. (Hrsg.), *Die Volks-Traumbücher des byzantinischen Mittelalters*, München 1993.
- Brentano, F., *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom ,nous poietikos'*, Mainz 1867.
- Brücke, E. Th., *Ernst Brücke*, Wien 1928.
- Brückner, P., *Sigmund Freuds Privatlektüre*, Köln 1975.
- Büchmann, G., *Geflügelte Worte. Der Citatenschatz des deutschen Volkes*, Berlin 1889.
- Büchschütz, B., *Traum und Traumdeutung im Alterthume*, Berlin 1868 (repr. Vaduz-Lichtenstein 1987).\*
- Burckhard, M. (1900), „Ein modernes Traumbuch“, *Die Zeit*, Nr.257, 6.1.1900, pp. 9-11; Nr.276, 13.1.1900, pp. 25-27, ora in Kimmerle, G. (Hrsg.), *Freuds Traumdeutung. Frühe Rezensionen 1899-1903*, pp. 27-46.
- Burckhardt, J. (1898-1902), *Griechische Kulturgeschichte*, 3 v., Leipzig 1929.
- Calvino, I., *Le città invisibili*, in *Romanzi e racconti*, v. 2, Milano 1992.
- Calvino, I., *Perché leggere i classici*, Milano 1991.
- Cantarella, R., „Elementi psicoanalitici nella tragedia greca“, in *Scritti minori sul teatro greco*, Brescia 1970, pp.59-112.
- Cappelletti, V., *Freud. Struttura della metapsicologia*, Roma-Bari 1973.
- Cassirer, H., *Aristoteles' Schrift „Von der Seele“, und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie*, Darmstadt 1968.
- Cassirer-Bernfeld, S., „Freud and Archaeology“, in *American Imago*, 1951, 8, pp. 107-128
- Cautela, J. R., „Use of Psychoanalysis in the Study of the Classics“, in *Psychoanalytic Review*, 1960, 47, pp. 117-119.

- Charcot, M., *L'hysterie*. Textes choisis et présentés par E. Trillat, Paris 1971
- Cheshire, N. & H. Thomä, „Metaphor, Neologism and ‚Open texture‘: Implications for Translating Freud's Scientific Thought“, in *International Review of Psycho-Analysis*, 1991, 18, pp. 429-455.
- Clark, R. W., *Sigmund Freud*, Frankfurt a. M. 1981.
- Colombo, C., s. v. „Acheronte“, in *Enciclopedia virgiliana*, Roma, v. I, pp. 28-29.
- Dahmer, H., Editorial „Zur Genealogie des ‚Es‘“, in *Psyche* 1985, 2, pp. 97-100.
- Dalma, J., „La Catarsis en Aristoteles, Bernays y Freud“, in *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica*, 1963, 6, pp. 253-269.
- Dalma, J., „Reminiscencias culturales clásicas en algunas corrientes de psicología moderna“, in *Revista de la Facultad de Medicina de Tucumán*, 1962, 5, pp. 301-332.
- Damrosch, D., „The Politics of Ethics: Freud and Rome“, in Smith, J. H. & W. Kerrigan, eds., *Pragmatism's Freud. The Moral Disposition of Psychoanalysis*, Baltimore-London 1986, pp. 103-125.
- Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, a cura di Natalino Sapegno, 3 v., Firenze 1985.
- Decker, H. S., *Freud in Germany: Revolution and Reaction in Science, 1893-1907, Psychological Issues*, Monogr. 41, New York 1977.
- Delcourt, M., *Oedipe ou la légende du conquérant*, Paris 1981.
- Della Corte, F., *La mappa dell'Eneide*, Firenze 1972.
- Della Corte, F., s.v. „Giunone“, in *Enciclopedia Virgiliana*, Roma 1985, v. 2, pp. 752-759.
- Devereux, G., *Tragédie et Poésie grecques*, Paris 1975.
- Devereux, G., „Considerations psychanalytiques sur la divination, particulièrement en Grèce“, in A. Coquot et M. Lebovici (eds.), *La Divination*, v. 2, Paris 1968, pp. 449-71.
- Dirlmeier, F. (1940), „KATHARSIS PATEMATON“, in M. Luserke (Hrsg.), *Die aristotelische Katharsis*, pp. 220-231.
- Doolittle, H., *Visage de Freud*, trad. fr. Paris 1977.

- Downing, C., „Sigmund Freud and the Greek mythological tradition“, in *Journal. American Academy of Religion*, 1975, 43, pp. 3-14.
- Du Prel, C., *Die Philosophie der Mystik*, Leipzig 1885.\*
- Du Prel, C., *Oneirokritikon. Der Traum vom Standpunkte des transcend. Idealismus*, Stuttgart 1869.\*
- Eckstein, R., „Psychoanalytic Precursors in Greek Antiquity“, in *Bulletin of Menninger Clinic* (Topeka), 1975, 39, pp. 246-67.
- Edelson, J. T., „Freud's Use of Metaphor, in *The Psychoanalytic Study of the Child*, 1983, 38, pp. 17-59.
- Edinger, D., *Bertha Pappenheim, Leben und Schriften*, Frankfurt 1963.
- Eisenhut, W., s. v. „Juno“, in *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden*, München 1979, v. 2, cl. 1563-1568.
- Ellenberger, H. F., *Die Entdeckung des Unbewußten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung*, ed. ted. riveduta e ampliata Frankfurt a. M. 1985.
- Ellenberger, H. F., „The Story of Anna O.: A Critical Review with New Data“, in *Journal of the History of Behavioral Sciences*, 1972, 8, pp. 267-279.
- Federn, E. (Hrsg.), *Freud im Gespräch mit seinen Mitarbeitern. Aus den Protokollen der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*, Frankfurt a.M. 1984.
- Ferenczi, S. (1933), „Sprachverwirrung zwischen den Erwachsenen und dem Kind“, in *Schriften zur Psychoanalyse*. Auswahl in zwei Bänden herausgegeben von Michael Balint, Bd. II, Frankfurt a. M. 1982, pp. 303-313.
- Ferenczi, S., *Ohne Sympathie keine Heilung. Das klinische Tagebuch von 1932*, Frankfurt a. M. 1988.
- Fichtner, G. & A. Hirschmüller, „Freuds ‚Katharina‘ - Hintergrund, Entstehungsgeschichte und Bedeutung einer frühen psychoanalytischen Krankengeschichte“, in *Psyche*, 39, 1985, pp. 220-240.
- Fink, H., „Eine Erwiderung auf Bruno Bettelheims Buch ‚Freud and Man's Soul‘“, in *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 1991, pp. 243-256.
- Flashar, H. (1956), „Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik“, in M. Luserke (Hrsg.), *Die aristotelische Katharsis*, pp. 289-325.
- Flem, L., *La vie quotidienne de Freud et de ses patients*, Paris 1987.

- Flem, L., „L'archéologie chez Freud, destin d'une passion et d'une métaphore“, in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1982, 26, pp. 71-93.
- Foucault, M., *La volonté de savoir*, Paris 1976.
- Fraenkel, M. (Hrsg.), *Jakob Bernays. Ein Lebensbild in Briefen*, Breslau 1932.
- Freeman, L., *Die Geschichte der Anna O.*, trad. ted. München 1973.
- Freud, E. et al. (Hrsg.), *Sigmund Freud. Sein Leben in Bildern und Texten*, Frankfurt a. M. 1976.
- Freud, M., *Freud, mon père*, trad. fr. Paris 1975.
- Friedman, J. & S. Gassel, „Odysseus: the return of primal father“, in *The Psychoanalytic Quarterly*, 1952, 21, pp. 215-223.
- Fromm, E., *Sigmund Freuds Sendung. Persönlichkeit, geschichtlicher Standort und Wirkung*, Frankfurt a.M. - Berlin - Wien 1961.
- Funari, F., *Il giovane Sigmund Freud. Sigmund Freud e la scuola di Vienna*, Rimini 1975.
- Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960.
- Gantheret, F., „Habemus papam! Suivi de quelques fragments 'caviardés' de lettres de Freud à Fließ“, in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1988, 38, pp. 47-67.
- Gay, P., *Freud. Una vita per i nostri tempi*, trad it. Milano 1988.
- Gay, P., *Un ebreo senza Dio. Freud, l'ateismo e le origini della psicoanalisi*, trad. it. Bologna 1989.
- Gicklhorn J. & R. Gicklhorn, *Sigmund Freuds akademische Laufbahn im Lichte der Dokumente*, Wien - Innsbruck 1960.
- Gilman, S. L., „On the use and abuse of the history of psychiatry for literary studies“, in *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1978, 52, pp. 381-399.
- Ginn, I. L., „Catharsis: Its Occurrence in Aristotle, Psychodrama and Psychoanalysis“, in *Group Psychotherapy and Psychodrama*, 1973, 26 (1-2), pp. 7-22.
- Glenn, J., „Psychoanalytic Writings on Classical Mythology and Religion 1909-1960“, in *Classical World*, 1976, 70, pp. 225-247.

- Glenn, J., „Psychoanalytic Writings on Greek and Latin Authors 1911-1960“, in *Classical World*, 1972, 66, pp. 129-145.
- Gödde, G., „Charcots neurologische Hysterietheorie. Vom Aufstieg und Niedergang eines wissenschaftlichen Paradigmas“, in *Luzifer-Amor*, 1994, 14, pp. 7-53.
- Gödde, G., „Freud Adoleszenz im Lichte seiner Briefe an Eduard Silberstein“, in *Luzifer-Amor*, 1990, 6, pp. 7-26.
- Gödde, G., „Freuds philosophische Diskussionskreise in der Studentenzeit“, in *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 1991, 27, pp. 73-113.
- Goethe, J. W., Hamburger Ausgabe, *Briefe*, Bd. 4 (1821-1832).
- Goethe, J. W., „Die Natur“, in *Goethes Werke*, Bd. 12, *Philosophische und naturwissenschaftliche Schriften*, Berlin und Weimar 1981, pp. 10-13.
- Goethe, J. W., „Nachlese zu Aristotels ‘>Poetik<“, in *Goethes Werke*, Bd. 11, *Schriften zu Kunst und Literatur*, Berlin und Weimar 1981, pp. 410-413.
- Golden, L., „The Clarification Theory of Katharsis“, in M. Luserke (Hrsg.), *Die aristotelische Katharsis*, pp. 386-401.
- Goldmann, S., „Das zusammengefallene Kartenhaus. Zu Bernd Nitzschkes Aufsatz über die Herkunft des ‚Es‘“, in *Psyche* 1985, 2, pp. 101-124.
- Golnick, S. A., „Play, Myth, Theater and Psychoanalysis“, in *Psychoanalytic Review*, 1984, 71, pp. 247-262.
- Gomperz, Th., *Traumdeutung und Zauberei. Ein Blick auf das Wesen des Aberglaubens. Vortrag gehalten zu Brünn am 9 April 1866*, in *Essays und Erinnerungen*, Stuttgart 1905, pp.73-86.\*
- Green, A., *Un oeil en trop. Le complexe d’Oedipe dans la tragédie*, Paris 1969.
- Groddek, G., *Das Buch vom Es. Psychoanalytische Briefe an eine Freundin*, Wien 1923.
- Grotjahn, M., *Die Sprache des Symbols*, München 1977.
- Grubrich-Simitis, I., „Metamorphosen der ‚Traumdeutung‘. Über Freuds Umgang mit seinem Jahrhundertbuch“, in J. Starobinski et al. (Hrsg.), *Hundert Jahre ‚Traumdeutung‘ von Sigmund Freuds. Drei Essays*, Frankfurt a. M. 1999, pp. 35-72.
- Gründer, K., „Jacob Bernays und der Streit um die Katharsis“, in *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, hrsg. von H. Barion, E.-W. Böckenförde, E. Forsthoff, W. Weber, 2. Teilband, Berlin 1968, pp. 519-523.

- Guthrie, Th. C., „Oedipus Myth in Ancient Greece“, in *Psychiatric Quarterly*, 1955, 29, pp. 543-54.
- Heinrichs, H.-J. (Hrsg.), *Materialien zu Bachofens ‚Das Mutterrecht‘*, Frankfurt a.M. 1975.
- Helck, H. W., s. v. „Katharsis“, in *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden*, München 1979, v.3, cl. 165-166.
- Heller, P., „Zur Biographie Freuds“, in *Merkur X*, 1956, pp. 1233-1239.
- Hemecker, W. W., *Vor Freud. Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Psychoanalyse*, München - Hamden - Wien 1991.
- Herzog, R., „Die Wunderheilungen von Epidauros“, in *Philologus*, 1931, Suppl. XXII., 3.
- Hillmann, J., „Anima, Spring: an Annual of Analytical Psychology“, in *Jungian Thought*, 1973, pp. 97-132.
- Hirschmüller, A., *Physiologie und Psychoanalyse im Leben und Werk Josef Breuers*, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 1978, Beiheft 4.
- Hirschmüller, A., „Briefe Josef Breuers an Wilhelm Fließ 1894-1898“, in *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 1986, 18, pp. 239-261.
- Hirschmüller, A., „Eine bisher unbekannte Krankengeschichte Sigmund Freuds und Josef Breuers aus der Entstehungszeit der <Studien über Hysterie>“, in *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 1978, 10, pp. 136-168.
- Hirschmüller, A., „Max Eitingon über Anna O.“, in *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 1988, 40.
- Hofmannsthal, H. von, *Aufzeichnungen*, Frankfurt a.M. 1973.
- Hofmannsthal, H. von, *Dramen II (1892-1905)*, in *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1979.
- Humphries, R., „The Dreams of Aeneas“, in *Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie*, 1927, 5, pp. 344-347.
- Ippocrate, *Testi di medicina greca*. Introduzione di Vincenzo Di Benedetto, traduzione e note di Alessandro Lami, Milano 1983.
- Isbister, J. N., *Freud: An Introduction to His Life and Work*, Oxford 1985.
- J. Ph. Kerz, „Das wiedergefundene ‚Es‘. Zu Bernd Nitzschkes Aufsatz über die Herkunft des ‚Es‘“, in *Psyche*, 1985, 2, pp. 125-143.

- Jakobson, R., „The Dominant“, in *R.J. Selected Writings*, v. 3, *Poetry of Grammar and Grammar of Poetry*, Den Haag 1981, pp. 751-765.
- Janet, P., *L'automatisme psychologique*, Paris 1889.
- Jauß, H. R., *Perché la storia della letteratura*, trad. it. Napoli 1983.
- Jensen, E., „Anna O., a Study of Her Later Life“, in *Psychoanalytic Quarterly*, 1970, 39, pp.269-293.
- Jobst, H., „Freud and archeology“, in *Sigmund Freud -Bulletin*, 1978, 2, 1, pp. 46-52.
- Jones, E., *Vita e opere di Freud*, 3 v., trad. it., Milano 1977.
- Kahn, L., „Die heitere Götterwelt Homers“, in R. Schlesier (Hrsg.), *Die Faszination de Mythos*, pp. 83-113.
- Kann, R. A. (Hsg.), *Theodor Gomperz. Ein Gelehrtenleben im Bürgertum der Franz-Josefs-Zeit. Auswahl seiner Briefe und Aufzeichnungen, 1869-1912. Erläutert und zu einer Darstellung seines Lebens verknüpft von Heinrich Gomperz, neubearbeitet und hrsg. von Robert A. Kann, Wien 1974.*
- Kanzer, M., „On interpreting the Oedipus Plays“, in *The Psychoanalytic Study of Society*, 1964, 3, pp. 26-38.
- Kerényi, K., *Die Mythologie der Griechen*, 2 v., München 1966.
- Kern, S., „The Prehistory of Freud's Dream Theory. Freud's Masterpiece Anticipated.“, in *History of Medicine*, 1975, 6, pp. 83-92.
- Kiell, N., *Freud Without Hindsight. Reviews of His Work, 1893-1939*, 2 v., Madison CT 1988.
- Kimmerle, G. (Hrsg.), *Freuds Traumdeutung. Frühe Rezensionen 1899-1903*, Tübingen 1986.
- Kimmerle, G., *Anatomie des Schicksals*, Tübingen 1986.
- Klaus, R. J., „Archäologie der Kindheit. Psychoanalytische Bedingungen für die Realisierung von kindlichen Lebensträumen am Beispiel Heinrich Schliemanns“, in *Psyche*, 1992, 46, pp. 1037-1069.
- Klausmeier, R.-G., „Der Mythos von Orpheus. Versuch einer psychoanalytischen Interpretation“, in *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 1986, 18, pp. 177-194.
- Kleinpaul, R., *Die Lebendigen und die Toten in Volksglaube, Religion und Sage*, Leipzig 1898.



- Knox, B., „Die Freiheit des Ödipus“, in R. Schlesier (Hrsg.), *Die Faszination des Mythos*, pp. 124-143.
- Köhler, T., *Das Werk Sigmund Freuds. Entstehung, Inhalt, Rezeption*, Frankfurt a.M. 1987.
- Kracauer, S., „Time and History“, in *Zeugnisse - Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1963, pp. 50-64.
- Krüll, M., *Freud und sein Vater. Die Entstehung der Psychoanalyse und Freuds ungelöste Vaterverbindung*, München 1979.
- Küpper, J., „Grenzen der Horizontverschmelzung. Überlegungen zu Hermeneutik und Archäologie“, (erscheint) in W. Helmich et al., *Poetologische Umbrüche. Festschrift Ulrich Schulz-Buschhaus zum sechzigsten Geburtstag*, München 2000.
- Küpper, J., „Kanon als Historiographie - Überlegungen im Anschluß an Nietzsches *Unzeitgemäße Betrachtungen, zweites Stück*“, in M. Moog-Grünwald (Hrsg.), *Kanon und Theorie*, Heidelberg 1997, pp. 41-64.
- Kuhn, Th., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, trad. ted. Frankfurt a. M. 1976
- Kurth, W., „Das Traumbuch des Artemidoros im Lichte der Freudschen Traumlehre“, in *Psyche*, 1950, 4, pp. 489-512.
- Láin Entralgo, P., *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, trad. ingl. New Haven & London 1971.
- Langholf, V., „Die ‚Kathartische Methode‘. Klassische Philologie, Literarische Tradition und Wissenschaftstheorie in der Frühgeschichte der Psychoanalyse“, in *Medizinhistorisches Journal*, 1990, J. 25, pp. 5-39.
- Laplanche, J. & J. B. Pontalis, *Fantasme originaire, fantasme des origines, origines du fantasme*, Paris 1985.
- Laplanche, J. & J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, Paris 1971.
- Latacz, J., „Funktionen des Traums in der antiken Literatur“, in T. Wagner-Simon & G. Benedetti (Hrsg.), *Traum und Träumen*, Göttingen 1984, pp. 10-32.
- Lavagetto, M., *Freud, la letteratura e altro*, Torino 1985.
- Lavagetto, M., „La critica psicoanalitica“, in AA. VV., *Sette modi di fare critica*, Roma 1983.

- Lesky, A., *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern-München 1971<sup>3</sup>.
- Lesky, E., *Die Wiener Medizinische Schule im 19. Jahrhundert*, Graz - Köln 1965.
- Lessing, G. E., *Hamburgische Dramaturgie*, in *Lessings Werke in fünf Bänden*, Berlin - Weimar 1982, IV.
- Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale*, Paris 1958.
- Leyen, F. von der, (1901) „Traum und Märchen“, in G. Kimmerle (Hrsg.), *Freuds Traumdeutung. Frühe Rezensionen 1899-1903*, pp. 65-78.
- Lorenzer, A., *Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs*, Frankfurt a. M. 1970.
- Luserke, M. (Hrsg.), *Die aristotelische Katharsis. Dokumente ihrer Deutung im 19. und 20. Jahrhundert*, Hildesheim - Zürich - New York 1991.
- Marcuse, L., *Sigmund Freud. Das Geheimnis Mensch*, München 1982.
- Martin, G., *Die Sprache des Symbols*, München 1977.
- Masson, J. M., „Was hat man Dir, Du armes Kind, getan?“. *Freuds Unterdrückung der Verführungstheorie*, trad. ted. Reinbeck bei Hamburg 1984.
- Mattes, J., *Der Wahnsinn im griechischen Mythos und in der Dichtung bis zum Drama des 5. Jahrhunderts*, Heidelberg 1970.
- Maury, A., *Le sommeil et les rêves*, Paris 1861.
- McGrath, W., *Freud's Discovery of Psychoanalysis*, New York 1986.
- Meier, C. A., *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich 1949.
- Mill, J. S., *Über Frauenemanzipation. Plato. Arbeiterfrage. Sozialismus*, in *Gesammelte Werke*. Autorisierte Übersetzung unter Redaktion von Prof. Dr. Th. Gomperz, 12. Bd., übersetzt von Sigmund Freud, Leipzig 1880.
- Milner, M., *Freud et l'interprétation de la littérature*, Paris 1980
- Moreno, Z. T., „Beyond Aristotle and Freud: Moreno's Contribution to the Concept of Catharsis“, in *Group Psychotherapy and Psychodrama*, 1971, 24 (1-2), pp. 34-43.
- Nachmansohn, M., „Freuds Libidotheorie verglichen mit der Eroslehre Platos“, in *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, 1915, 3, pp. 65-83.
- Nash, H., „Freud and Metaphor“, in *Archives of general Psychiatry*, 1962, 7, pp. 25-29.

- Niederland, W. G. & N. J. Englewood, „Die Philippponsche Bibel und Freuds Faszination für die Archäologie“, in *Psyche*, 1988, 42. 6, pp. 465-471.
- Niederland, W. G., „Freud's Literary Style: Some Observations“, in *American Imago*, 1971, 28, pp. 17-23.
- Nitzschke, B., „Freud, Schopenhauer und das Problem der ‚außersinnlichen‘ Wahrnehmung. Zur Kritik einer Erkenntnisstrategie“, in: G. Condrau (Hrsg.), *Transzendenz, Imagination und Kreativität. Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Bd. XV, Zürich 1979, pp. 538-545.
- Nitzschke, B., „Körper und Emotion in der Philosophie Schopenhauers. Eine perspektivische Betrachtung der Psychoanalyse aus dem Blickwinkel des 19. Jahrhunderts“, in *Analytische Psychologie*, 1983, 14, pp. 285-304.
- Nitzschke, B., „Zur Herkunft des ‚Es‘ (II). Einsprüche gegen die Fortschreibung einer Legende“, in *Psyche*, 1985, 12, pp. 1102-1132.
- Nitzschke, B., „Zur Herkunft des ‚Es‘: Freud, Groddek, Nietzsche - Schopenhauer und E. von Hartmann“, *Psyche*, 1983, 37, pp. 769-804.
- Norden, E., *Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Darmstadt 1970.
- Nunberg, H. & E. Federn (Hrsg.), *Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*, 4 v., Frankfurt a.M. 1976-1981.
- Omero, *Odissea*. Testo originale a fronte. Versione di Rosa Calzecchi Onesti, Torino 1989.
- Orlando, F., *Illuminismo e retorica freudiana*, Torino 1982.
- Orlando, F., *Lettura freudiana della ‚Phèdre‘*, Torino 1971.
- Orlando, F., *Per una teoria freudiana della letteratura*, Torino 1973.
- Ornston, D. G., „Freud's Conception ist Different from Strachey's“, in *Journal. American Psychoanalytic Association*, 1985, 33, pp. 379-412.
- Parrish, S. M., & S. A. Guttmann, „Freuds Metaphern für die Seele“, in *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 1989, pp. 9-28
- Pasa, A. & V. Andreoli, „Inconscio e interpretazione dei sogni in Platone e Aristotele“, in *Psicoanalisi e strutturalismo di fronte a Dante*, 3 v., Firenze 1972, v. 1, pp. 175-90.
- Pfister, O., „Plato als Vorläufer der Psychoanalyse“, in *Internationale Zeitschrift fuer Psychoanalyse*, 1921, VII, pp. 265-269

- Phillips, J. H., *Psychoanalyse und Symbolik*, Bern 1962.
- Picone, M., „Il contesto classico del canto di Ulisse“, in *Strumenti critici*, 2000, 93, pp.171-191.
- Pierce, C. M., „Greek Poetry and Modern Psychotherapy, in *American Journal of Psychotherapy* 1963, 17, pp. 631-40.
- Platone, *Tutte le opere*, a cura di G. Pugliese Carratelli, 2 v., Firenze 1989.
- Plumpe, G., „Das Interesse am Anfang. Zur Bachofendeutung“, in H.J. Heinrichs (Hrsg.), *Materialien zu Bachofens ‚Das Mutterrecht‘*, pp. 196-212.
- Pohlenz, M. (1956), „Furcht und Mitleid? Ein Nachwort“, in M. Luserke (Hrsg.), *Die aristotelische Katharsis*, pp.326-351
- Politzer, H., *Hatte Ödipus einen Ödipuskomplex?*, München 1974.
- Pontalis, J. B., *Après Freud*, Paris 1968.
- Popper, K., *Scienza e filosofia*, trad. it. Torino 1969.
- Racamier, P. C., „Hystérie et Théâtre“, in *Evolution Psychiatrique*, 1952, 2, pp.257-291.
- Rand, N. & M. Torak, *Questions à Freud. Du devenir de la psychanalyse*, Paris 1995.
- Rank, O. & H. Sachs, *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften*, Leipzig - Wien 1913.
- Rank, O., *Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage*, Leipzig - Wien 1912.
- Rank, O., *Der Mythos von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung*, Leipzig - Wien 1809.
- Raumer, Fr. von (1828), „Über die Poetik des Aristoteles, und sein Verhältnis zu den neuern Dramatikern“, in M. Luserke (Hrsg.), *Die aristotelische Katharsis*, pp. 1-68.
- Reicheneder, J. G., „Sigmund Freud und die kathartische Methode Joseph Breuers“, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 1983, 15, pp. 229-250.
- Ricoeur, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965.
- Robert, M., *De Oedipe à Moïse. Freud et la conscience juive*, Paris 1974.
- Robert, M., *La révolution psychoanalytique. La vie et l'oeuvre de Freud*, Paris 1964.

- Roccatagliata, G., *Le origini della psicoanalisi nella cultura classica*, Roma 1981.
- Rohde, E., *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, 2 v., trad. it. Bari 1914-1916.
- Rosanoff, A. J., „Plato and Dostojewski Anticipating Freud“, in *Psychoanalytic Review*, 1922, 9, pp. 90-91.
- Rosen, G., „Freud and Medicine in Vienna“, in *Psychological Medicine*, 1972, 2, pp. 332-344.
- Rutschky, M., *Lektüre der Seele. Eine historische Studie über die Psychoanalyse der Literatur*, Frankfurt a.M - Berlin - Wien 1981.
- Sablik, E., „Sigmund Freud und die Gesellschaft der Ärzte in Wien“, in *Wiener klinische Wochenschrift*, 1968, Bd.80, pp.107-110.
- Sachs, H., *Freud, maestro e amico*, trad. it. Roma 1973.
- Safouan, M., *Etudes sur l'Oedipe. Introduction à une théorie du sujet*, Paris 1974.
- Saint-Denis, H. de, *Les rêves et les moyens de les diriger*, Paris 1867.
- Salin, E., „Bachofen als Mythologe der Romantik“, in H.-J. Heinrichs (Hrsg.), *Materialien zu Bachofens ‚Das Mutterrecht‘*, pp. 150-160.
- Santas, G., *Plato and Freud. Two Theories of Love*, New York 1988.
- Schadewaldt, W., *Die griechische Tragödie. Tübinger Vorlesungen Band 4*, Frankfurt a. M. 1991.
- Schadewaldt, W., „Furcht und Mitleid?“, in *Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften zur antiken und zur neueren Literatur*, Bd. I, Zürich - Stuttgart 1960.
- Scherner, K. A., *Das Leben des Traums*, Berlin 1861.
- Schlesier, R. (Hrsg.), *Die Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen*, Basel - Frankfurt a. M. 1985.
- Schmid Noerr, G., „Eros und Todestrieb. Zur Dechiffrierung der psychoanalytischen ‚Mythologie‘“, in *Psyche*, 1987, 41, pp. 677-698.
- Schmid Noerr, G., „Mythologie des Imaginären oder imaginäre Mythologie? Zur Geschichte und Kritik der psychoanalytischen Mythendeutung“, in *Psyche*, 1982, 36, pp. 577-608.

- Schmidt-Hellerau, C., „Die Geburt der Metapsychologie“, in *Psyche*, 1995, 49, pp.1156-1195.
- Schnitzler, A., *Sulla psicoanalisi*. Con in appendice il carteggio Schnitzler-Reik e le lettere di Freud a Schnitzler, ed. it. a cura di Luigi Reitani, Milano 1987.
- Schönau, W., *Sigmund Freuds Prosa. Literarische Elemente seines Stils*, Stuttgart 1968.
- Schorske, C. E., *Thinking with History. Explorations in the Passage to Modernism*, Princeton 1988.
- Schorske, C. E., *Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de Siècle*, trad. ted. Frankfurt a.M. 1982.
- Schur, M., *Sigmund Freud. Leben und Sterben*, trad ted. Frankfurt a. M. 1973.
- Setaioli, A., s. v. „Inferi“, in *Enciclopedia Virgiliana*, Roma 1985, II, pp. 953-963.
- Shengold, L., „The Metapher of the Journey in ,The Interpretation of Dreams““, in M. Kanzer & J. Glenn (eds.) *Freud and his Self-Analysis*, New York - Jarson Aronson - London 1979, pp.51-65.
- Sigmund Freud Gesellschaft (Hrsg.), *Sigmund Freud-Haus. Katalog*, Wien 1975.
- Silberer, H., „Mantik und Psychoanalyse“, in *Zentralblatt für Psychoanalyse*, 1912, 2, pp. 78-83.
- Simon, B., *Mind and madness in Ancient Greece: the classical roots of modern psychiatry*, London 1978.
- Simon, B., „Hysteria. The Greak Disease“, in *The Psychoanalytic Study of Society*, 1979, 8, pp. 175-218.
- Simon, B., „Plato and Freud: the Mind in Conflict and the Mind in Dialogue“, in *The Psychoanalytic Quarterly*, 1973, 42, pp. 91-122.
- Simon, E., „Sigmund Freud, the Jew“, in *Publication of the Leo Bäck Institute*, 1957, 2, pp. 270-305.
- Société Psychanalytique de Paris (ed.), *Mythes. (Colloque de Deauville. 24-25 octobre 1981)*, *Revue Française de Psychanalyse*, 1982, 4.
- Sours, J. A., „Freud and the philosophers“, in *Bulletin of the History of Medicine*, 1961,35, pp. 226-245.
- Speidel, H., „Freuds Symbolbegriff“, in *Psyche*,1977, 31, pp. 689-711.

- Speidel, H., „Über den Symbolbegriff in der Psychoanalyse“, in *Psyche* 1978, 32, pp. 289-328.
- Spence, D. P., *The Freudian Metaphor*, New York 1987.
- Starobinski, J., „Acheronta movebo. Nachdenken über das Motto der <Traumdeutung>“, in J. Starobinski et al., *Hundert Jahre <Traumdeutung> von Sigmund Freud. Drei Essays*, Frankfurt a. M. 1999, pp. 7-34.
- Steckel, W., *Die Sprache des Traumes*, Wiesbaden 1911.
- Steiner, H. R., *Der Traum in der Äneis*, Bern 1952.
- Stephan, A., *Sinn als Bedeutung. Bedeutungstheoretische Untersuchungen zur Psychoanalyse Sigmund Freuds*, Berlin - New York 1989.
- Stern, W. (1901) „Freud, Sigm. Die Traumdeutung“, in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 26, pp.130-133, ora in G. Kimmerle (Hrsg.), *Freuds Traumdeutung. Frühe Rezensionen 1899-1903*, pp. 60-65.
- Stingelin, M., „Echt theatralisch-hysterisch. Max Eitingon unterzog Breuers Darstellung des Falls Anna O. einer Revision“, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 26. 5. 1999.
- Stockert Meynert, D., *Theodor Meynert und seine Zeit: Zur Geistesgeschichte Österreichs in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Wien 1930,
- Sullivan, J., „From Breuer to Freud“, *Psychoanalytic Review*, 1959, 46, pp. 69-90.
- Sulloway, P., *Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend*, New York 1979.
- Thomson, G., *Aischylos und Athen*, trad. ted., Berlin 1956.
- Timpanaro, S., *Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale*, Firenze 1975.
- Tourney, G., „Freud and the Greeks. A Study of the influence of classical Greek Mythology and Philosophy upon the Development of Freudian Thought“, in *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1965, 1, pp. 67-85.
- Trosman, H. & R. D. Simmons, „The Freud Library“, in *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1973, 21, pp. 647-687.
- Uglione, R. (a cura di), *Atti delle giornate di studio su Edipo*, Torino 1984.
- Uthmann, J. von, „Bruchstücke der Vergangenheit. Freuds Antikensammlung: Eine Wanderausstellung“, in *Geschichte der Psychologie*, 1992, 9, p. 60.

- Van der Starren, D., *Oedipe. Une étude psychanalytique d'après les tragédies de Sophocle*, trad. fr., Paris 1976.
- Vernant, J.-P. & P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, trad. it. Torino 1991.
- Vernant, J.-P., „Edipo senza complesso“, in J.-P. Vernant & P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale, estetico e psicologico*, trad. it. Torino 1976.
- Vernant, J.-P., „La belle morte et le cadavre outragé“, in *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 1980, 77, pp. 209-241.
- Vernant, J.-P., „Psuché: Simulacre du corps ou image du divin?“, in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1991, 44, pp. 223-231.
- Vigetti-Finzi, S., *Storia della psicoanalisi. Autori, opere, teorie 1895-1990*. Milano 1990.
- Virgilio, *Eneide*. Testo originale a fronte. Introduzione e traduzione di Rosa Calzecchi Onesti, Torino 1989.
- Vogt, R., „Der Mythos. Versuch einer begrifflichen Annäherung“, in *Psyche*, 1985, 9, pp. 767-797.
- Volkelet, J. (1898), „Die tragische Entladung der Affekte“, in M. Luserke (Hrsg.), *Die aristotelische Katharsis*, pp. 157-172.
- Volkman-Schluck, K.-H. (1952), „Die Lehre von der KATHARSIS in der Poetik des Aristoteles“, in M. Luserke (Hrsg.), *Die aristotelische Katharsis*, pp. 232-245.
- Wagner, C. (1984), „Katharsis in der Aristotelischen Tragödiendefinition“, in M. Luserke (Hrsg.), *Die aristotelische Katharsis*, pp. 423-443.
- Weiß, C. & H. Weiß, „Dem Beispiel jener Forscher folgend... Zur Bedeutung der Archäologie im Leben Freud“, in *Luzifer-Amor*, 1989, 2, pp. 47-51.
- Weiß, C. & H. Weiß, „Eine Welt wie im Traum. Sigmund Freud als Sammler antiker Gegenstände“, in *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 1984, 16, pp. 189-217.
- Weygand, W., „Sigmund Freud: Die Traumdeutung“, in *Centralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie*, Leipzig 1901, pp.548-549, ora in G. Kimmerle (Hrsg.), *Freuds Traumdeutung. Frühe Rezensionen 1899-1903*, pp. 78-80.
- Will, Fr., „Psychoanalysis and the study of ancient Greek Literature“, in: *Literature Inside Out*, Cleveland Ohio 1966, pp. 39-53.



- Will, H., "Freud, Groddeck und die Geschichte des ‚Es‘“, in *Psyche* 1985, 2, pp. 150-169.
- Winterstein, A. R. Fr., *Der Ursprung der Tragödie; ein psychoanalytischer Beitrag zur Geschichte des griechischen Theaters*, Wien 1925.
- Winterstein, A. R. Fr., „Zur Entstehungsgeschichte der griechischen Tragödie“, in *Imago*, 1922, 8, pp. 440- 505.
- Wittels, F., *Sigmund Freud. Der Mann, die Lehre, die Schule*, Leipzig - Wien - Zürich 1924.
- Worbs, M., *Nervenkunst. Literatur und Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende*, Frankfurt a. M. 1988.
- Wortis, J., *Fragments of an Analysis with Freud*, New York 1954.
- Yerushalmi, Y. H., *Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum*, trad. ted. Frankfurt a. M. 1999.
- Ziegler, K. & W. Sontheimer (Hrsg.), *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden*, München 1979.
- Zinser, H., „Das Problem der psychoanalytischen Mytheninterpretation“, in R. Schlesier (Hrsg.), *Die Faszination des Mythos*, pp. 113-125.
- Zweig, S., *Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Frankfurt a.M. 1962.