



**UNIVERSITA' DELLA CALABRIA**  
Dipartimento di STUDI UMANISTICI

**Scuola di Dottorato**

Scuola Dottorale Internazionale di Studi Umanistici

**Indirizzo**

Dinamiche Storiche, Storia delle Idee e Modelli di Razionalità

**CICLO**

XXVI

**FREUD O NIETZSCHE.**

SGUARDO RETROSPETTIVO SOPRA UN MITO GENEALOGICO E  
IMPLICAZIONI ETICHE DELLA SUA DECONSTRUZIONE

**Settore Scientifico Disciplinare M-Fil/03 – Filosofia Morale**

**Direttore:** Ch.mo Prof. Roberto De Gaetano  
Firma \_\_\_\_\_

**Supervisore:** Ch.ma Prof.ssa Ines Crispini  
Firma \_\_\_\_\_

**Dottorando:** Dott. Ivan Rotella  
Firma \_\_\_\_\_

## INDICE

Introduzione	p. 4
--------------	------

### PARTE STORICA

1. Breve storia di un'idea divenuta luogo comune	» 9
1.1 Gli analisti	» 9
1.1.1 Gli analisti: le riunioni del mercoledì, p. 11; 1.1.2 Gli analisti: le pubblicazioni, p. 27;	
1.2 I filosofi	» 38
1.3 Thomas Mann	» 46
1.3.1 <i>La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno</i> (1929), p. 47; 1.3.2 <i>Cavaliere tra la morte e il diavolo</i> (1931), p. 53; 1.3.3 <i>Freud e l'avvenire</i> (1936), p. 56	
2. Nietzsche nel discorso freudiano	» 61
2.1 Trasmutazione dei valori: <i>Umwertungen</i>	» 62
2.2 Ernst Lanzer: l'uomo dei topi	» 67
2.3 Prima del levar del sole: <i>Vor Sonnen-Aufgang</i>	» 73
2.4 Una catena associativa: Nietzsche, Wilde, Hauptmann, Halbe, Jung	» 80
2.4.1 Tentativo di giustificazione dell'ipotesi principale, p. 84	
2.5 Pallido delinquente e delinquente per senso di colpa	» 89
2.5.1 Differenze, p. 95	
2.6 L'eterno ritorno e la coazione a ripetere	» 97
2.6.1 Il riferimento freudiano all'eterno ritorno ne <i>Il perturbante</i> , p. 98; 2.6.2 Il riferimento freudiano all'eterno ritorno in <i>Al di là del principio di piacere</i> , p. 100; 2.6.3 Una lettera a Ferenczi, p. 105	
2.7 <i>Übermensch</i>	» 106
2.8 Il concetto di "Es" e il ruolo di Groddeck	» 115
2.8.1. L'Es in Groddeck, p. 118; 2.8.2 Nietzsche e l'Es, p. 121	
Appendice A. Nietzsche nel metadiscorso freudiano	» 125
Appendice B. Nietzsche nelle corrispondenze freudiane	» 135

### PARTE TEORICA

3. Freud e Nietzsche: divergenze assiologiche	» 161
---	-------

3.1 Divergenze assiologiche sugli elementi culturali in comune	» 161
3.1.1 Il caso David Strauss, p. 162; 3.1.2 <i>La vecchia e la nuova fede</i> , p. 165; 3.1.3 <i>Così viviamo, così passeggiamo soddisfatti</i> , p. 170	
3.2 Genealogie della morale: affinità e differenze	» 173
3.2.1 Affinità, p. 175; 3.2.2 Differenze nelle analogie, p. 176; 3.2.3 Differenze d'approccio, p. 179; 3.2.4 Differenze prescrittive, p. 181	
3.3 Teorie della storia: la questione della <i>Rangordnung</i>	» 185
3.3.1 Teoria della storia nietzscheana, p. 186; 3.3.2 Teoria della storia freudiana, p. 191; 3.3.3 Teorie della storia a confronto: analogie e differenze, p. 195	
3.4 Diversi approcci alla religione	» 198
3.4.1 Religione, storia, salute, verità (I), p. 199; 3.4.1 Religione, storia, salute, verità (II), p. 203; 3.4.2 La questione ebraica (I), p. 205; 3.4.2 La questione ebraica (II), p. 211; 3.4.3 Dio è morto?, p. 214	
4. Freud e Nietzsche a confronto	» 216
4.1 Freud contro Nietzsche	» 216
4.1.1 L'interpretazione junghiana della contrapposizione Nietzsche-Freud, p. 218; 4.1.2 Dioniso <i>versus</i> Apollo, p. 222	
4.2 Se Nietzsche avesse letto Freud	» 227
4.2.1 <i>L'Anti-Edipo</i> , p. 228; 4.2.2 <i>Crepuscolo di un idolo</i> , p. 235	
4.3 Se Freud avesse <i>davvero</i> letto Nietzsche	» 239
4.3.1 Se Freud avesse <i>davvero</i> letto Nietzsche: affinità, p. 241; 4.3.2 Se Freud avesse <i>davvero</i> letto Nietzsche: divergenze, p. 245	
4.4 Freud e gli allievi dissidenti: il ruolo di Nietzsche all'interno del dissidio	» 252
<b>Bibliografia</b>	» 261
Opere di Sigmund Freud, p. 261; Corrispondenze, p. 266; Minute della Società psicoanalitica di Vienna, p. 268; Opere di Friedrich Nietzsche, p. 268; Altri studi, p. 269	

## Introduzione

La verosimiglianza, per quanto seducente, non ci garantisce dall'errore; anche quando tutti gli elementi di un problema sembrano adattarsi l'uno all'altro, [...] occorre riflettere che il verosimile non necessariamente è il vero e che la verità non sempre è verosimile.

*Sigmund Freud*

La storia del confronto Nietzsche-Freud, soprattutto in ambiente filosofico e in particolare in quegli ambienti filosofici influenzati dalla riflessione nietzscheana, ha insistito molto in direzione dell'istituzione di un rapporto genealogico, tra psicoanalisi freudiana e riflessione nietzscheana. Da questo punto di vista, il lavoro più completo è, con ogni probabilità, quello di Gödde<sup>1</sup>, che istituisce una sorta di albero genealogico delle linee fondamentali della riflessione, filosofica e non solo filosofica, intorno al concetto di inconscio. La genealogia göddeana è rappresentata dalla canonica triade Schopenhauer-Nietzsche-Freud, declinata per l'appunto in termini di genealogia sul piano del pensiero, in modo tale che, in questa visuale, Schopenhauer costituisce il padre filosofico di Nietzsche e, Nietzsche, a sua volta, il padre filosofico di Freud, cosicché la riflessione freudiana trova la propria radice filosofica nella costellazione schopenhaueriano-nietzscheana.

La prima parte del sottotitolo di questo lavoro, *sguardo retrospettivo sopra un mito genealogico*, vuole quindi evidenziare l'infondatezza di una tale impianto storiografico: se all'interno della storiografia filosofica è possibile istituire un legame genealogico tra Schopenhauer e Nietzsche, sebbene probabilmente riduttivo nei confronti del complesso sviluppo della riflessione nietzscheana successiva al periodo "schopenhaueriano-wagneriano", tuttavia, una simile genealogia diventa invece assai più problematica per il legame tra Nietzsche e Freud. In particolare, poi, se la ricostruzione di questo presunto legame si rivela difficilmente sostenibile sul piano di una argomentazione puramente storiografica, questa stessa ricostruzione diventa ancora più improbabile sul piano di una argomentazione di natura assiologico-morale e, quindi, necessita di un lavoro decostruttivo, in questa prospettiva è da intendersi la seconda parte del sottotitolo: *implicazioni etiche della sua decostruzione*, ovvero

---

<sup>1</sup> Gödde (1999-2009)

della decostruzione del mito genealogico Nietzsche-Freud.

La prima e la seconda parte del sottotitolo sono indicative, quindi, del doppio intento, storiografico e teorico, del presente lavoro che, sebbene rovesciandone alcune tesi, trova il suo referente critico e il suo perno di confronto teorico, nei lavori ormai classici di Assoun e Gasser, ovvero il *Freud e Nietzsche* (1980) del primo e la sua controparte *Nietzsche e Freud* (1997) del secondo. I lavori di Assoun e Gasser sono entrambi suddivisi in una prima parte “storica” o storiografica e in una seconda parte “teorica” che però, forse, potrebbe anche essere definita teoretica, nel senso che entrambi gli autori operano il confronto Nietzsche-Freud incentrandolo sempre su tematiche legate alla teoria della conoscenza o ai i presunti strumenti ermeneutici in comune, tralasciando, probabilmente di proposito, di affrontare le questioni di natura etica o pratica. Il titolo *Freud o Nietzsche*, quindi, riflette l’intenzione del confronto con i due volumi di Assoun e Gasser che, sebbene in termini differenti, declinano entrambi il rapporto Freud-Nietzsche nei termini di una congiunzione, mentre, allo stesso tempo, vuole esprimere anche la distanza da quei lavori, poiché riconsidera la questione del rapporto Freud-Nietzsche non nei termini di una congiunzione, ma in quelli di una disgiunzione, valida, se non in termini generali, quanto meno nei termini particolari di una disgiunzione radicale sul piano assiologico: in questo senso e all’interno di questa prospettiva, il titolo *Freud o Nietzsche*, sostituendo la congiunzione con una “o” disgiuntiva [Entweder ... oder ...], vuole quindi evidenziare, allo stesso tempo, tanto il legame sul piano del confronto, quanto la distanza sul piano della prospettiva teorica con i lavori di Assoun e Gasser.

Questo lavoro presenta una articolazione in quattro capitoli, di cui i primi due vanno a costituire la parte storica di analisi del problema e i secondi due, invece la parte teorica, secondo uno schema che riflette, dal punto di vista metodologico la suddivisione del *Freud e Nietzsche* di Assoun e del *Nietzsche e Freud* di Gasser. Per quanto riguarda la parte storica, però, a differenza dei lavori di Assoun e Gasser, si è deciso di dedicare un intero capitolo alla imponente letteratura secondaria riguardante il legame Freud-Nietzsche. Il secondo capitolo, invece, è costituito, almeno in apparenza, da un calco della parte storica di Assoun e Gasser, ovvero da una ricognizione generale dei riferimenti a Nietzsche presenti all’interno del discorso freudiano. In realtà, anche in questo secondo caso, la distanza dai lavori di Assoun e Gasser è comunque considerevole: in primo luogo, Assoun e Gasser si concentrano quasi esclusivamente sui riferimenti a Nietzsche presenti nelle opere freudiane,

tralasciando quasi completamente, in particolare Assoun, i riferimenti presenti nelle corrispondenze; in secondo luogo, anche l'analisi delle occorrenze nietzscheane in Freud approda a conclusioni radicalmente differenti. Mentre Assoun e Gasser, infatti, sostengono la tesi di un forte legame genealogico tra Nietzsche e Freud, questo lavoro vuole invece dimostrare che, non solo Freud non ha mai davvero letto Nietzsche, ma, soprattutto, che Nietzsche non ha avuto alcun ruolo nella formazione culturale freudiana e non può essere considerato un ispiratore delle formulazioni psicoanalitiche. Inoltre, già all'interno della parte storiografica, in particolare nella parte dedicata alla ricostruzione dei riferimenti nietzscheani all'interno del discorso freudiano, è possibile notare come la grande maggioranza di questi riferimenti presentano, già all'interno dei testi freudiani, una portata di ordine assiologico, in altre parole, è già lo stesso Freud che utilizza il riferimento alla riflessione nietzscheana in chiave polemica e al fine di sottolineare la distanza della riflessione psicoanalitica da quella filosofico-nietzscheana, se non sul piano di un'argomentazione descrittiva, quanto meno su quello delle implicazioni prescrittive. Proprio il carattere implicito della consistenza assiologica della riflessione freudiana può avere indirettamente rappresentato un elemento determinante al sorgere del mito storiografico-genealogico del legame Freud-Nietzsche. Se si prescinde da una eventuale intenzione in direzione assiologica del discorso freudiano e si intende, al contrario, la psicoanalisi come strumento di demolizione della coscienza morale nella sua connotazione costrittiva o, addirittura, come strumento di una indiscriminata liberazione delle pulsioni, allora è chiaro che diventa molto più semplice accostare la psicoanalisi alla riflessione filosofica nietzscheana. Al tempo stesso potrebbe essere valida anche l'ipotesi inversa, ovverosia che l'appartenenza ad un orientamento filosofico influenzato da suggestioni nietzscheane abbia favorito ed, in parte determinato, l'interpretazione della psicoanalisi in chiave liberatoria del desiderio. Indipendentemente dall'identificazione di quale sia stato il fattore precedente e di quale sia quello successivo, è comunque evidente l'esistenza di un nesso tra interpretazione della psicoanalisi in termini di critica demolitrice della morale e legame genealogico tra riflessione nietzscheana e pensiero freudiano. In entrambi i casi, comunque, è quella confusione tra piano descrittivo (esplicito) e piano prescrittivo (implicito) dell'argomentazione freudiana che, con ogni probabilità, ha reso possibili simili operazioni. Tuttavia, la possibilità di una confusione tra piano descrittivo e piano prescrittivo, non era sfuggita allo stesso Freud che non manca di

evidenziarne la portata quando precisa: «La psicoanalisi non ha mai speso una sola parola in favore della liberazione delle pulsioni [...], proprio al contrario, ci ha messo in guardia al fine di migliorarne il controllo»<sup>2</sup>. Il fatto che la psicoanalisi si sia concentrata, dal punto di vista descrittivo, sulla natura e sui meccanismi di funzionamento delle pulsioni non comporta, quindi, una elezione di quelle stesse pulsioni, sul piano prescrittivo, a ideale etico verso cui tendere, anzi, esattamente al contrario, la descrizione freudiana viene esplicitamente finalizzata al controllo delle pulsioni, in cui del resto la moralità, nel senso freudiano, sembra consistere. Scrive, infatti, Freud: «Essa [la psicoanalisi] ha stabilito un alto ideale di moralità – moralità equivale a limitazione delle pulsioni»<sup>3</sup>. La psicoanalisi, dunque, non è finalizzata (piano prescrittivo) a una demolizione della moralità, ma, semmai, all'istituzione di un alto ideale etico, anzi, si potrebbe addirittura sostenere la tesi che la psicoanalisi può essere intesa, dal punto di vista filosofico, proprio come un'etica applicata. Inoltre, sembra anche che Freud sia stato ben consapevole della legge di Hume, intesa non solo come un indebito, e forse inconscio, passaggio nell'*esposizione* dell'argomentazione filosofico-morale dal piano descrittivo a quello prescrittivo, ma anche come un altrettanto indebito, e forse altrettanto inconscio, passaggio della *ricezione* del discorso filosofico-morale dal piano descrittivo a quello prescrittivo. Infatti, proprio in questa prospettiva, Freud sostiene: «non mi stupirei di sentir dire che la psicoanalisi, la quale mira a mettere in luce queste forze occulte, è diventata a cagione di ciò essa stessa perturbante per molte persone»<sup>4</sup>. In altre parole è come se Freud stesse affermando che, per il solo fatto di occuparsi, dal punto di vista descrittivo, di pulsioni e di inconscio, molte persone, e forse molti interpreti, contravvenendo la legge di Hume nella loro *ricezione* della psicoanalisi, intendano la stessa psicoanalisi come una apologia di quelle pulsioni e dell'inconscio, trasformando così l'argomentazione descrittiva freudiana in una prescrittività non solo assente nel testo, ma addirittura contraria agli intenti impliciti di quella stessa argomentazione.

Infine, questa confusione nella ricezione del testo freudiano può aver incoraggiato l'instaurarsi del presunto rapporto genealogico Nietzsche-Freud, tanto in chiave di

---

<sup>2</sup> Freud (1924<sup>d</sup>), p. 55 «Die Psychoanalyse hat ja niemals der Entfesselung unserer gemeinschädlichen Triebe das Wort geredet; im Gegenteil gewarnt und zur Besserung geraten».

<sup>3</sup> *Ibidem* «Sie [Die Psychoanalyse] hat erstens ein hohes Ideal von Sittlichkeit aufgestellt, — Sittlichkeit ist Triebeinschränkung».

<sup>4</sup> Freud (1919<sup>b</sup>), p. 104.

difesa apologetica di entrambi gli autori elevati a demolitori della morale, come in Anzieu<sup>5</sup>, quanto, per gli stessi motivi storiografici originati dalla medesima confusione tra piano descrittivo e prescrittivo, nei termini di critica feroce dei due autori in quanto trasvalutatori dei valori positivi e presuntamente eterni e universali della morale cristiano-occidentale, come in Echevarría<sup>6</sup>. Al di là della validità di questo schema ermeneutico nei confronti del testo nietzscheano, come di quello freudiano, ciò che qui si intende mettere in questione è il paradigma stesso dell'accostamento Freud-Nietzsche, da cui quelle linee interpretative hanno preso le mosse e, soprattutto, la validità di tale accostamento sul piano dell'argomentazione morale, implicita o esplicita, dei due autori in oggetto.

---

<sup>5</sup> cfr. Anzieu (1975), p. 113.

<sup>6</sup> cfr. Echevarría (2005), p. 113.

# 1. Breve storia di un'idea divenuta luogo comune

## 1.1. Gli analisti

L'idea di un legame tra la filosofia nietzscheana e la psicoanalisi è nata senza alcun dubbio proprio all'interno dell'ambiente psicoanalitico e, in particolare, l'idea di questo parallelismo è sorta contemporaneamente al sorgere del movimento psicoanalitico stesso. Si è deciso di utilizzare l'espressione "psicoanalisi" e non "psicoanalisi freudiana", così come si è detto che il confronto Freud-Nietzsche è nato insieme al movimento psicoanalitico e non insieme alla psicoanalisi, poiché si vuole tentare di operare una distinzione tra Freud e i suoi primi allievi, da una parte, e psicoanalisi e movimento psicoanalitico, dall'altra, poiché se è vero che l'idea di un legame tra la filosofia nietzscheana e la psicoanalisi è nata in ambiente analitico, è però altrettanto vero che questa idea proviene da alcuni allievi di Freud e non da Freud stesso che, anzi, ha sempre tentato di respingere il paragone Freud-Nietzsche. Allo stesso modo, se è vero che l'idea di questo legame è nata contemporaneamente alla nascita del movimento psicoanalitico, quindi intorno al 1906, è anche vero che questo parallelismo *non* è nato contemporaneamente alla psicoanalisi, dato che la psicoanalisi esisteva ormai da più di sei anni, sebbene il suo unico esponente fosse lo stesso Freud.

La nascita della psicoanalisi è da circoscrivere in quell'arco di tempo che va dagli *Studi sull'isteria* (1895), fino alla pubblicazione de *L'interpretazione dei sogni* (1899-1900). In effetti è lo stesso Freud a offrire più versioni a riguardo: qualche volta la nascita della psicoanalisi sembra coincidere con l'abbandono della tecnica ipnotica e la conseguente adozione della *talking cure*, quindi, durante un periodo approssimativamente coincidente con gli *Studi sull'isteria*; altre volte la nascita della psicoanalisi viene fatta coincidere con la pubblicazione de *L'interpretazione dei sogni*. In ogni caso, si tratti del 1895 o del 1900, la psicoanalisi rimase una questione esclusivamente personale, legata al solo nome di Freud, fino al 1906, ovvero per tutto il periodo dello "splendido isolamento".

Dal 1906 iniziano a riunirsi intorno a Freud una serie di amici e colleghi interessati alle scoperte freudiane che, mano a mano, andranno sempre crescendo di numero

fino a diventare una vera e propria società internazionale che conta migliaia di iscritti, società che sebbene abbia attraversato due guerre mondiali e sia stata costretta più volte ad emigrare, esiste tutt'ora.

Gli anni compresi tra il 1906 e il 1908 sono gli anni in cui Freud, uscito dall'isolamento, raccoglie intorno a sé i primi studiosi che, letteralmente, si riuniscono in casa Freud dando il via alle famose riunioni del mercoledì. Dal 1908, anno del primo Congresso di Psicoanalisi tenutosi a Salisburgo, il gruppo andrà via via istituzionalizzandosi, fino a diventare ciò che è oggi. È interessante notare che già dal 1907, proprio durante le riunioni del mercoledì, inizia a farsi strada il nome di Nietzsche che viene accostato alle nuove scoperte freudiane: il 30 gennaio 1907 Sadger afferma, senza specificare ulteriormente il riferimento e senza argomentare in maniera estesa la sua osservazione, che la nevrosi collettiva di cui partecipa la società contemporanea è, secondo lui, dovuta al desiderio di sangue di cui parla Nietzsche<sup>1</sup> e, ancora nel 1907, un altro allievo di Freud, Hitschmann, prendendo le mosse da un contributo di Fritz Wittels a proposito del legame tra nevrosi e comportamento sessuale, propone, come esempio paradigmatico di questo legame, il caso di Nietzsche<sup>2</sup>, anche questa volta, però, senza approfondire il tema. Sempre in quel periodo, un altro personaggio associa il nome di Freud a quello di Nietzsche e lo fa in termini che saranno poi destinati ad avere una certa fortuna in seguito: si tratta di Otto Gross e l'accostamento tra Freud e Nietzsche è istituito su tematiche di natura morale. La testimonianza di questo paragone operato da Gross si trova nella corrispondenza tra Freud e Jung e più precisamente in una lettera spedita da Jung a Freud il 25 settembre 1907:

Il dottor Gross mi ha detto che, poiché egli trasforma le persone in immorali sessuali, ha eliminato subito la traslazione sul medico. La traslazione sul medico e la fissazione perdurante che essa comporta non è altro, dice, che un simbolo monogamico, e quindi come simbolo di rimozione fa sintomo. Lo stato veramente sano per il nevrotico è, sempre a suo parere, l'immoralità sessuale. Perciò egli La associa a Nietzsche.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Federn, Nunberg (a cura di) (1962), p. 92 protocollo 11 del 30/01/1907 «Ein Grund der Nervosität liege darin, daß wir seit der Völkerwanderung keine Blutauffrischung mehr erfahren hätten (Nietzsches blonde Bestie)»; «Un motivo del nervosismo [moderno] risiede nel fatto che noi dalla grande migrazione non abbiamo più fatto esperienza del sangue fresco (la bestia bionda di Nietzsche)» traduzione mia.

<sup>2</sup> Ivi, p. 224 protocollo 29 del 13/11/1907.

<sup>3</sup> McGuire (a cura di) (1974), p. 97.

Entrambi questi riferimenti al nome di Nietzsche durante le riunioni del mercoledì sono, in realtà, poco utili per una storia del confronto Nietzsche-Freud e, però, in qualche modo, rendono l'idea di quanto un tale confronto sia entrato fin da subito nell'immaginario degli allievi di Freud, fino a diventare, in seguito, parte di un'immaginario largamente condiviso anche fuori dell'ambiente analitico.

Le riunioni del mercoledì si svolgevano, come in ogni circolo scientifico, seguendo una procedura standardizzata: un membro del gruppo presentava una breve relazione su un tema da lui scelto e, poi, si apriva un dibattito sul tema presentato. Furono solo due le relazioni che ebbero come tema principale Nietzsche, ma numerosi sono invece i riferimenti, sia pure solo appena accennati, nei resoconti delle riunioni del mercoledì.

Una volta istituzionalizzata la psicoanalisi e creati alcuni organi ufficiali per le pubblicazioni, comparvero anche i primi articoli di psicoanalisti dedicati a Nietzsche. In effetti, nella fase iniziale del movimento psicoanalitico e fino alla morte di Freud, i riferimenti alla filosofia nietzscheana, provenienti dagli allievi diretti di Freud, sono numerosi. Poi, però, alla morte del fondatore e a seguito della seconda guerra mondiale, la filosofia nietzscheana, da referente generico, si trasforma in riferimento costante e ufficiale di alcune scuole di ispirazione o derivazione psicoanalitica, mentre, allo stesso tempo, sparisce quasi completamente dalle pubblicazioni della psicoanalisi "ufficiale", divenendo una questione "per filosofi".

### 1.1.1 Gli analisti: le riunioni del mercoledì

Durante le riunioni del mercoledì, come già accennato, due sono le sedute che vengono espressamente dedicate a Nietzsche, ma, in realtà, numerosi sono i riferimenti anche nelle sedute in cui altro è l'oggetto della discussione. Freud, comunque, non tocca mai l'argomento, tranne quando viene espressamente chiamato in causa, e ciò avviene esclusivamente durante le due sedute esplicitamente dedicate a Nietzsche, lasciando invece cadere il riferimento, senza dargli alcun peso, nelle altre sedute. In entrambe le riunioni dedicate a Nietzsche, in ogni caso, Freud ribadisce di non aver letto alcuna opera nietzscheana e sembra estremamente freddo rispetto all'atteggiamento, quasi entusiastico, dei suoi colleghi.

Durante la seduta del 30 gennaio 1907 si discute a partire da alcune domande, poste

da Eitingon, circa l'etiologia delle nevrosi: Eitingon si chiede, e chiede ai colleghi riunitisi, quale sia l'origine e la natura della nevrosi, se c'è una disposizione all'isteria, se partecipino anche componenti sociali all'insorgere della patologia nevrotica e, infine, si chiede quale tipo di intervento terapeutico sia possibile e doveroso, da parte dell'analista, adottare, ovvero se quest'ultimo deve sostituire un complesso con un altro complesso, come sostiene Jung, oppure, se debba lavorare per "via di levare", come sostiene Freud rifacendosi all'espressione leonardesca per descrivere la scultura<sup>4</sup>. Le risposte a queste domande sono lunghe e articolate, e coinvolgono naturalmente tutta una serie di aspetti tecnici e teorici della psicoanalisi che esulano dagli interessi di un confronto Freud-Nietzsche. Come di consueto in queste riunioni, prima rispondono tutti i presenti e, alla fine, Freud raccoglie le fila dell'intera discussione. Tra i vari interventi, Sadger, di sfuggita, come si è visto, afferma che uno dei motivi della diffusione della nevrosi nella società contemporanea risiede nel fatto, secondo lui, che non si è sperimentato il "sangue fresco" [Blutaufrischung] o la "bestia bionda" di cui parla Nietzsche<sup>5</sup>, intendendo, probabilmente, che la mancata liberazione delle pulsioni, anche delle più aggressive, rende l'uomo nevrotico, mentre, al contrario, una loro liberazione renderebbe l'uomo più sano. Freud, come gli altri, non riprende lo spunto di Sadger che, quindi, cade nel vuoto.

Il 13 novembre del 1907 accade un episodio simile. Wittels è il relatore e propone come argomento di discussione, la sifilide. Hitschmann, il primo a parlare dopo il relatore, afferma che la sifilide dei geni, per esempio quella di Nietzsche, si basa su imprudenze sessuali<sup>6</sup>. Anche questa volta il riferimento è breve, non argomentato e, anche questa volta, cade nel nulla.

Il 1908 è l'anno in cui compare maggiormente il nome di Nietzsche all'interno delle riunioni del mercoledì. Il 4 marzo, durante una riunione in cui si discute della letteratura e della casistica relativa ai disturbi psichici, Hitschmann annuncia la sua intenzione di trattare della profonda conoscenza psicologica presente nella *Genealogia della morale*, in particolare nella terza dissertazione<sup>7</sup>. In data 1 aprile 1908, infatti, Hitschmann tiene la sua relazione su Nietzsche e riferisce velocemente

---

<sup>4</sup> Federn, Numberg (a cura di) (1962), p. 87 protocollo 11 del 30/01/1907. Sulla questione leonardesca del "levare" cfr. Freud (1904), p. 432.

<sup>5</sup> Ivi, p. 92.

<sup>6</sup> Ivi, p. 224 «Die Syphilis des Genies (Nietzsche etc.) beruhe auf einer „Sexualunklugheit“» «La sifilide del genio (Nietzsche ecc.) si basa su una „imprudenza sessuale“» traduzione mia.

<sup>7</sup> Ivi, p. 319 protocollo 43 del 4 marzo 1908.

intorno al contenuto delle prime due dissertazioni, passando poi immediatamente alla lettura della terza, anche se, solo dei paragrafi dal V al IX compreso<sup>8</sup>. Hitschmann sostiene che la critica nietzscheana agli ideali ascetici, derivi in realtà dal rifiuto dell'uomo Nietzsche per la sua stessa vita, caratterizzata, secondo Hitschmann, dall'astinenza sessuale e, quindi, coincidente *ipso facto* con una vita ascetica, malgrado le intenzioni e aspirazioni nietzscheane. Questo aspetto della vita di Nietzsche, inoltre, ne farebbe, secondo Hitschmann, un perfetto allievo di Schopenhauer, poiché, nonostante il rifiuto sul piano teorico dell'ascetismo schopenhaueriano, Nietzsche avrebbe comunque messo in atto, sul piano pratico della propria esistenza personale, l'insegnamento del suo antico maestro<sup>9</sup>. Alle tesi sostenute da Hitschmann segue la discussione: Sadger, il primo ad introdurre il nome di Nietzsche durante le riunioni, sostiene che non è possibile parlare di Nietzsche nei termini in cui lo ha fatto Hitschmann, poiché le informazioni più importanti che riguardano la vita sessuale dell'uomo Nietzsche non sono state ancora pubblicate e, in ogni caso, aggiunge che sarebbe invece interessante fare un collegamento tra la *Herrenmoral* [morale dei signori] proposta da Nietzsche nei suoi scritti e il dato di fatto biografico che quest'ultimo era l'unico *Herr* [signore] della sua famiglia, poiché, a causa della morte precoce del padre, Nietzsche crebbe in una famiglia di sole donne e, infine, aggiunge Sadger, la morte di Nietzsche, identica a suo dire, alla morte del padre, potrebbe indicare una forte identificazione di natura omosessuale proprio nei confronti del padre defunto<sup>10</sup>. All'intervento di Sadger segue quello di Adler, autore per il quale Nietzsche significherà molto, realizzando, una volta allontanatosi dalla Società di Psicoanalisi, una sintesi proprio tra la psicoanalisi freudiana e la filosofia nietzscheana, insieme a elementi provenienti dal socialismo marxista, infatti, già in questo 1908, Adler avanza delle argomentazioni che sembrano più l'espressione di un suo modello teorico e terapeutico che non una descrizione storica oggettiva, ma, ciò che è interessante ai fini di una ricostruzione

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 335 protocollo 45 del 01/04/1908 «Hitschmann referiert nun den Inhalt der ersten zwei Abschnitte der *Genealogie der Moral*: „Gut und Böse“; „Gut und Schlecht“ sowie „Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und Verwandtes ganz kurz, ehe er an die Vorlesung des dritte Teils: „Was bedeuten asketische Ideale?“ (Absatz 5 bis inklusive 9) geht» «Hitschmann riferisce ora del contenuto delle prime due dissertazioni di *Genealogia della morale*: „Buono e Malvagio“, „Buono e Cattivo“ così come „Colpa“, „cattiva coscienza“ e passa poi velocemente alla lettura della terza dissertazione „Cosa significano gli ideali ascetici?“ (paragrafi dal 5 al 9 compreso)» traduzione mia.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>10</sup> Cfr. Ivi, p. 336.

dell'accostamento tra Freud e Nietzsche è che Adler, in questa occasione, si distingue proprio perché, a differenza degli altri colleghi che hanno avanzato il nome di Nietzsche solo come esempio di una casistica patologica, delinea invece un vero e proprio percorso storico che, secondo lui, collegherebbe Nietzsche a Freud: Adler esordisce affermando che, se si considera la filosofia dal punto di vista psicoanalitico, allora è corretto considerare Nietzsche il più importante tra i filosofi e sottolinea come sia stato proprio Nietzsche a collegare Schopenhauer a Marx, Mach e Freud. Nell'opera di Nietzsche si troverebbero in ogni pagina, secondo Adler, delle descrizioni fondamentali di ciò che avviene durante la cura psicoanalitica<sup>11</sup>. Adler, che era molto vicino agli ambienti socialisti di lingua tedesca della prima metà del Novecento e, conseguentemente, era un attento lettore di Marx, tentò quindi per primo, svariati decenni prima della scuola francese della seconda metà del Novecento, di coniugare insieme Marx, Nietzsche e Freud: sarebbe interessante uno studio sulla ricezione di Adler in Francia e sul ruolo avuto dalla psicologia individuale adleriana per il sorgere del trionfo Marx-Nietzsche-Freud<sup>12</sup>.

Dopo Adler è il turno di Graf, il quale sostiene che Nietzsche non è un buon esempio di filosofo, nel senso classico che si attribuisce al termine, come Platone o Aristotele. Secondo Graf Nietzsche sarebbe piuttosto un ricercatore della propria salute, avendo sperimentato, a questo fine, diversi tipi di approcci terapeutici: prima la filologia, poi la coppia Wagner-Schopenhauer, fino ad arrivare all'ultimo periodo nietzscheano in cui, da solo, avrebbe tentato un'autoanalisi<sup>13</sup>. Federn afferma che Nietzsche è così vicino alla psicoanalisi che non bisogna chiedersi cosa egli abbia intuito, ma cosa *non* abbia intuito. Secondo Federn è possibile rinvenire in Nietzsche i concetti psicoanalitici di "abreazione", "rimozione", "fuga nella malattia", "pulsione" e altri ancora. A questo grande apprezzamento del valore intellettuale della produzione nietzscheana, Federn aggiunge la constatazione che la vita dell'uomo Nietzsche era però in contrasto con la sua filosofia e chiude il suo intervento con il *leitmotiv* della sifilide contratta in un bordello genovese<sup>14</sup>.

A questo punto, contrariamente a quanto accade solitamente durante le sedute che

---

<sup>11</sup> Cfr. Ivi, pp. 336-337.

<sup>12</sup> Non sono in effetti a conoscenza di uno studio espressamente dedicato al problema della ricezione della psicologia individuale di Adler in Francia e della sua influenza sugli interpreti francesi sostenitori della tesi di un legame Marx-Nietzsche-Freud, ma mi propongo di indagare il problema in un altro lavoro.

<sup>13</sup> Cfr. Federn, Nunberg (a cura di) (1962), p. 337.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

vengono chiuse dall'intervento di Freud, interviene, per l'appunto, Freud, lasciando quindi a Rank e Stekel l'onere e l'onore di chiudere la discussione. L'intervento di Freud è più lungo e articolato rispetto a quelli che l'hanno preceduto, ed è già stato fatto oggetto di analisi da parte di Assoun e Gasser nei rispettivi lavori su Nietzsche e Freud<sup>15</sup>. L'esordio dell'intervento freudiano è costituito da un preambolo relativo al suo rapporto problematico con la filosofia: Freud sostiene di trovare la filosofia eccessivamente astratta e che, questo eccesso di astrattezza gliel'ha resa antipatica, portandolo, di conseguenza, ad abbandonarne lo studio<sup>16</sup>. Il discorso di Freud riguarda la filosofia in generale, ma se viene contestualizzato e si tiene nella dovuta considerazione il fatto che questa affermazione viene sostenuta durante una seduta il cui oggetto di discussione è Nietzsche e, allo stesso tempo, si tiene in considerazione anche il fatto che alcuni dei suoi allievi insistono sul paragone tra la psicoanalisi freudiana e la filosofia nietzscheana, non si può allora non pensare che l'antipatia freudiana non sia rivolta *anche*, e forse soprattutto, a Nietzsche. È vero che Freud nutriva una forte idiosincrasia per tutte le forme di riflessione filosofica che egli reputava astratte e, in particolare, per tutta la riflessione che in qualche modo si occupava di metafisica, ma è anche vero che Freud nutriva un vivo interesse per la filosofia di Lipps<sup>17</sup>, come in gioventù aveva molto apprezzato il materialismo di Feuerbach e Strauss<sup>18</sup>. In altre parole, è molto probabile che Freud, con questa affermazione, voglia sostenere una sua antipatia per Nietzsche, considerato troppo astratto per i suoi gusti e non, invece, una sua più generica antipatia per la filosofia tutta: Freud sapeva bene dell'esistenza di forme di riflessione filosofica decisamente poco astratte e la sua affermazione, se ricollocata nel contesto della discussione, presenta inevitabilmente un valore strategico: Freud vuole allontanare gli allievi da determinati accostamenti tra sé e la riflessione nietzscheana.

Immediatamente dopo il preambolo iniziale, Freud chiarisce ulteriormente il suo intento e afferma in tono reciso che non conosce *neanche* Nietzsche<sup>19</sup>. In realtà, l'intero intervento di Freud sembra mosso da una chiara volontà di chiarire questo rapporto/non-rapporto con Nietzsche, soprattutto dopo l'intervento particolarmente

---

<sup>15</sup> Cfr. Assoun (1980), pp. 11-12 e Gasser (1997), pp. 49-50.

<sup>16</sup> Federn, Nunberg (a cura di) (1962), p. 338.

<sup>17</sup> cfr. Masson, Schröter (a cura di) (1985), p. 354, 356, 360 lettere di Freud a Fliess del 26 e 31 agosto e 27 settembre 1898. Vedi anche Freud (1899/1900), pp. 558-559 e Freud (1938c), p. 641.

<sup>18</sup> Boehlich (a cura di) (1989), p. 82 lettera di Freud a Silberstein del 7 marzo 1875. Vedi anche Binswanger (1956), p. 76 lettera di Freud a Binswanger del 22 febbraio 1925.

<sup>19</sup> Federn, Nunberg (a cura di) (1962), p. 338 protocollo 45 del 1 aprile 1908.

enfatico di Adler che, non a caso, qualche anno più tardi arriverà alla rottura con il fondatore della psicoanalisi. Freud prosegue il suo intervento specificando che, nonostante le somiglianze evidenziate da Hitschmann, può ugualmente assicurare che la produzione nietzscheana non ha avuto alcun influsso nella formazione dei suoi concetti psicoanalitici e, aggiunge che, se proprio si volessero stabilire dei precedenti per quanto riguarda il legame tra nevrosi e sessualità, allora, quei precedenti andrebbero individuati nei nomi di Breuer, Charcot e Chrobak. È chiaro, in questo caso, che al contrario di ciò che può sostenere qualche interprete<sup>20</sup>, la negazione freudiana di una influenza nietzscheana sulla propria riflessione non è mossa da questioni relative alla priorità della scoperta, perché, se così fosse, Freud non espliciterebbe il ruolo avuto da Breuer, Charcot e Chrobak, così come, allo stesso modo, è altrettanto inverosimile pensare che Freud riconosca tra i suoi predecessori solo quelli ritenuti autorevoli e che possano aumentare la credibilità scientifica della psicoanalisi, escludendo quindi un Nietzsche “scomodo”: spesso Freud, nella sua produzione, riconosce i suoi debiti nei confronti di Rank, ovvero di un allievo più giovane, non laureato e diplomatosi addirittura in un istituto tecnico, così come riconosce i debiti nei confronti di Lipps, un filosofo sicuramente “minore” rispetto a Nietzsche che invece, già all’epoca di Freud, godeva di grande fama e di ampi riconoscimenti. Se l’obiettivo fosse quello di trovare predecessori eccellenti, allora avrebbe più senso riferirsi a Nietzsche, piuttosto che a Lipps: *mutatis mutandis* non è possibile neanche parlare di questa negazione come di un misconoscimento dovuto alla “scomodità” di Nietzsche: Freud, ad esempio, esplicita spesso il suo debito nei confronti di Fechner, autore che sosteneva, in voluminosi trattati, di conoscere la natura degli angeli e di essere entrato in comunicazione con loro, insomma, autore ben più “scomodo” di Nietzsche, se il fine fosse quello di preservare un’aura di scientificità alla psicoanalisi. Se Freud ribadisce spesso che Nietzsche non l’ha influenzato e che non conosce l’opera di questo autore, ciò è dovuto primariamente a una sua personale idiosincrasia nei confronti di Nietzsche, la quale idiosincrasia non gli ha permesso di leggerne l’opera. Freud tiene anche a specificare che, a parte i motivi già esposti, bisogna anche segnalare che Nietzsche non ha riconosciuto né il valore dell’infanzia nella genesi delle nevrosi né il meccanismo dello spostamento<sup>21</sup>. A questo punto Freud si congratula comunque con Hitschmann per aver sollevato

---

<sup>20</sup> Cfr. Assoun (1980).

<sup>21</sup> Federn, Nunmberg (a cura di) (1962), p. 338 protocollo 45 del 1 aprile 1908.

delle questioni interessanti<sup>22</sup> e, aggiunge, che per quanto riguarda il fatto che Nietzsche, all'età di tredici anni, si interrogasse sull'origine del male, ciò non deve stupire poiché, in molti tra pensatori e scopritori, è avvenuto che l'idea a cui hanno dedicato la loro vita fosse comparsa proprio durante l'infanzia<sup>23</sup>. Rank e Stekel chiudono quindi la seduta con due brevi interventi: Rank accenna al valore della pulsione sadica e masochista nell'opera di Nietzsche<sup>24</sup>; Stekel evidenzia come l'enigma della sessualità sia stato spostato su un piano più ampio, nell'opera nietzscheana, trasformandosi nell'enigma del mondo<sup>25</sup>.

Nella seduta successiva, quella dell'8 aprile 1908, non c'è un relatore principale, ma ogni partecipante riferisce brevemente intorno a un qualunque caso che è riuscito a reperire nella letteratura, sia essa medica, sessuale, politica o letteraria. Tra i vari interventi, Wittels riferisce della sua recente lettura di alcune lettere di Nietzsche in cui il filosofo si esprime con toni dispregiativi nei confronti di sua sorella. Wittels paragona quindi il legame tra Nietzsche e la sorella a quello tra Schopenhauer e la madre, deducendone il successivo approccio di entrambi nei confronti del sesso femminile<sup>26</sup>. Anche questo riferimento, come quelli precedenti all'intervento di Hitschmann sulla *Genealogia*, non viene approfondito né ripreso o commentato da altri, né, quindi, da Freud.

Trascorrono solo pochi mesi che nuovamente viene riproposto un intervento il cui oggetto principale è costituito da un'opera nietzscheana, questa volta è Häutler che, nella seduta del 28 ottobre, tiene una relazione su *Ecce homo*. Naturalmente anche questa seduta viene analizzata nei lavori di Assoun e Gasser<sup>27</sup>: mentre Assoun si impegna a evidenziare un legame profondo tra Nietzsche e Freud, forzando le affermazioni di quest'ultimo, Gasser, dal canto suo, sembra più impegnato a smentire, tramite un accurato ricorso alla documentazione storica, le ipotesi diagnostiche avanzate da Freud e dai suoi allievi riguardo alla malattia di Nietzsche. L'intervento di Häutler è di natura più storico-filosofica che non medica: ricostruisce il contesto della pubblicazione di *Ecce homo* e la relativa opposizione della sorella

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 339.

<sup>23</sup> Ivi, p. 338.

<sup>24</sup> Ivi, p. 339 «RANK bemerkt, daß man bei Lektüre von Nietzsches Schriften den Eindruck habe, dass der sadistische (masochistische) Trieb und seine Unterdrückung bei Nietzsche die Hauptrolle spiele».

<sup>25</sup> *Ibidem* «Der philosophische Trieb gehe auf die sexuelle Wissbegierde zurück, das sexuelle Rätsel wird zum Welträtsel (Verschiebung)».

<sup>26</sup> cfr. Ivi, p. 344 protocollo 46 dell'8 aprile 1908.

<sup>27</sup> Cfr. Assoun (1980), pp. 13-18 e Gasser (1997), pp. 51-57.

Elisabeth, che era contraria a rendere pubblica quest'opera, poi, attraverso una analisi testuale delle tesi sostenute in *Ecce homo*, Häutler ripercorre brevemente l'intera storia delle pubblicazioni nietzscheane, tentando di evidenziarne le identificazioni biografiche con Cristo, Wagner, Zarathustra, Dioniso e l'Anticristo<sup>28</sup>.

Dopo l'intervento di Häutler, i primi a intervenire sono due ospiti che non fanno parte del gruppo di allievi di Freud, i quali, con entusiasmo, sottolineano come Nietzsche, senza conoscere l'insegnamento freudiano, sia arrivato a scoprire tanti elementi della psicoanalisi, ma aggiungono anche che, ciò nonostante, seguendo la linea interpretativa di Häutler, le numerose identificazioni nietzscheane sono il segno inequivocabile di una nevrosi<sup>29</sup>.

Federn riporta la solita notizia di una infezione dovuta alle presunte frequentazioni omosessuali nietzscheane e, inoltre, afferma che Nietzsche doveva soffrire di una grave nevrosi e che, come molti nevrotici, la malattia gli ha permesso di formulare diverse teorie, infine, esprime il desiderio che molti poeti e fondatori di religioni siano sottoposti ad analisi<sup>30</sup>.

Rank sostiene che in base al resoconto di Häutler, alle notizie presenti in *Ecce homo* e nei documenti allora a disposizione, non si può parlare di nevrosi nel caso di Nietzsche, almeno, non diversamente di come se ne può parlare anche nel caso di tanti altri grandi uomini e di tutte le persone normali. Rank sottolinea soltanto che caratteristico del caso Nietzsche è la forte presenza di una tendenza sadica contro un'altrettanto forte espressione di masochismo, tradotte nei termini di un marcato anticristianesimo (sadico) contro un altrettanto forte cristianesimo (masochismo)<sup>31</sup>.

Rie sostiene che per il caso di Nietzsche si può parlare di nevrosi, ma non di psicosi, inoltre, afferma che non si può parlare di identificazione con Cristo in riferimento a Nietzsche poiché quest'ultimo distingue nettamente Cristo e Anticristo, attribuendosi esclusivamente il secondo di questi due ruoli<sup>32</sup>.

Hollerung si limita a porre brevemente una domanda, ovvero se lo stesso Nietzsche non si fosse pentito di aver scritto qualcuno dei suoi libri, considerando che aveva affermato: "solo chi cambia è imparentato con me"<sup>33</sup>.

---

<sup>28</sup> Cfr. Federn, Nunberg (a cura di) (1962), pp. 22-25.

<sup>29</sup> Ivi, p. 25 «Ohne die Freudsche Lehre zu kennen, habe Nietzsche hier vieles daraus empfunden und vorausgeahnt».

<sup>30</sup> Cfr. Ivi, p. 26.

<sup>31</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>32</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibidem*.

A questo punto è il turno di Freud che, come nota Assoun<sup>34</sup>, inizia il suo intervento in modo decisamente *indelicato*, dicendo che avrebbe preferito ascoltare uno psichiatra<sup>35</sup>, ma ciò che invece Assoun non sottolinea è che questo esordio freudiano non è altro che una manifestazione del suo fastidio per il tema trattato, ovvero per la filosofia nietzscheana: l'interesse di Freud per Nietzsche è un interesse esclusivamente psicoanalitico, vuole conoscere la sua biografia e la vita sessuale dell'uomo Nietzsche e non commenti storici e filosofici come quelli che aveva presentato Häutler. Inoltre, avendo Freud una pessima opinione della psichiatria a lui contemporanea, il suo esordio dev'essere inteso in senso ancora più negativo, come se stesse dicendo che avrebbe preferito *addirittura* un resoconto psichiatro a uno filosofico. Poi, per addolcire un po' questo brusco inizio, Freud motiva questo suo desiderio dicendo che se si fosse trattato di un resoconto psichiatrico la discussione sarebbe stata più semplice<sup>36</sup>. Del resto, aggiunge Freud, se si fosse parlato in termini psichiatrici, allora si sarebbe parlato della paralisi di Nietzsche, cosa invece che non è accaduta fin quando, proprio Freud, non ha affermato perentoriamente che Nietzsche era paralitico<sup>37</sup> e che l'essenziale del caso Nietzsche è proprio il ruolo giocato dalla paralisi nella sua vita<sup>38</sup>. Questo forte interesse per la paralisi è un'ulteriore conferma dell'interesse freudiano rivolto esclusivamente al lato patologico della questione.

Dopo queste considerazioni generali che riflettono il suo interesse personale, Freud entra nel merito della questione e inizia una riflessione sul tema trattato durante la riunione. Infatti, afferma che, nonostante avesse preferito parlare della paralisi, questo, non avrebbe comunque risolto il problema del testo in questione, ovvero *Ecce homo*, poiché anche molti altri grandi intelletti, che pure sono stati affetti da paralisi, hanno ottenuto risultati straordinari fino a pochissimo tempo prima dell'insorgere della malattia<sup>39</sup>. Inoltre, aggiunge Freud, *Ecce homo* è da considerarsi un testo nietzscheano scritto in un momento di lucidità, quindi, prima del collasso e,

---

<sup>34</sup> Cfr. Assoun (1980), p. 14.

<sup>35</sup> Federn, Nunberg (a cura di) (1962), p. 27 «Prof. FREUD meint, er hätte gewünscht, den Psychiater zu hören»; «Il prof. Freud sostiene che avrebbe preferito ascoltare uno psichiatra» traduzione mia.

<sup>36</sup> *Ibidem* «dann wäre die Diskussion einfach gewesen»; «la discussione sarebbe stata più semplice» traduzione mia.

<sup>37</sup> *Ibidem* «Nietzsche war Paralytiker»; «Nietzsche era paralitico» traduzione mia.

<sup>38</sup> Ivi, p. 28 «Das Wesentliche sei noch nachzutragen: das sei die Rolle, die in Nietzsches Leben die Paralyse spiele»; «L'essenziale non è stato ancora trattato: il ruolo giocato dalla paralisi nella vita di Nietzsche» traduzione mia.

<sup>39</sup> Cfr. Ivi, p. 28.

a riprova di ciò, secondo Freud, si dovrebbe addurre la maestria stilistica con la quale è scritto: se fosse stato scritto durante un delirio, allora anche lo stile, dal punto di vista freudiano, ne avrebbe dovuto risentire<sup>40</sup>. A questo punto Freud ammette che la personalità di Nietzsche gli risulta enigmatica<sup>41</sup> e ciò soprattutto a causa dell'ignoranza dei requisiti essenziali per una conoscenza di questo aspetto<sup>42</sup>. Freud, come già altri allievi prima di lui durante le riunioni, riporta l'aneddoto del bordello e della sifilide, dicendo di dovere questa informazione a Jung<sup>43</sup> e, ciò nonostante, aggiunge ancora, la sifilide, in questo caso, non gioca alcun ruolo<sup>44</sup>, infatti, secondo Freud, è nell'infanzia che bisogna ricercare i motivi determinanti del successivo sviluppo psichico, soprattutto, il fatto che Nietzsche avesse perso il padre molto presto e che fosse vissuto in una famiglia esclusivamente femminile sono, dal suo punto di vista, elementi interessanti<sup>45</sup>, ma, ancor più interessante, per chi si occupa del rapporto Freud-Nietzsche, è l'ipotesi che Freud avanza riguardo all'infanzia del filosofo: «Se qualcuno alla fine della sua vita è Anticristo, ciò ci ricorda che durante le frequenti fantasie giovanili deve essere stato Cristo»<sup>46</sup>. Freud sembra quindi rispondere all'intervento di Rie che l'aveva preceduto e lo fa con un'affermazione intrisa di considerazioni analitiche: così come un eccesso d'amore o un'eccesso d'odio nei confronti del padre sono, entrambi e allo stesso titolo, sintomi del complesso edipico, così anche un'adesione acritica o un rifiuto violento sono entrambe espressioni della stessa identificazione, ciò secondo il principio dell'identità dei contrari nel sistema inconscio. Ma Freud non intende approfondire questo spunto relativo al cristianesimo/anticristianesimo di Nietzsche e, durante una seduta in cui sono presenti solo ebrei, afferma: «Saremo tutti troppo poco consapevoli della differenza tra la nostra vita emotiva e quella di un cristiano»<sup>47</sup>. Le vicende biografiche legate all'infanzia da una parte, e il ruolo giocato dal cristianesimo durante l'adolescenza dall'altra, devono aver segnato, secondo Freud, il futuro destino della malattia nietzscheana<sup>48</sup>, sono state cioè delle concause della

---

<sup>40</sup> *Ibidem.*

<sup>41</sup> *Ibidem*

<sup>42</sup> *Ibidem*

<sup>43</sup> *Ibidem*

<sup>44</sup> *Ibidem*

<sup>45</sup> *Ibidem*

<sup>46</sup> *Ibidem* «Wenn jemand am Ende seines Lebens Antichrist ist, so erinnert uns das an die häufigen Jünglingsphantasien, Christ zu sein» traduzione mia.

<sup>47</sup> *Ibidem* «Wir werden uns überhaupt viel zuwenig das Unterschieds bewußt, der zwischen unserem Gefühlsleben und dem eines Christen besteht» traduzione mia.

<sup>48</sup> *Ibidem.*

malattia. A questo punto Freud si sente sicuro di poter affermare che non si può parlare di nevrosi<sup>49</sup>. Questa affermazione, però, richiede delle considerazioni ulteriori, poiché Assoun, nel suo libro *Freud e Nietzsche* sostiene, proprio in base a questa affermazione, che «Freud, contro gli sforzi per trovare nell'opera di Nietzsche delle tracce di follia, nell'anno 1888 che precede il crollo, prende una posizione molta netta»<sup>50</sup>, intendendo con ciò, che Freud avrebbe negato la tesi di una patologia mentale nel caso Nietzsche. In realtà Assoun, forse ingannato dall'aver preso visione, nei *Protocolli*, solo dell'intervento di Freud, non si rende conto che, anche in questo caso, si tratta di una risposta freudiana al precedente intervento di Rie, il quale aveva affermato che, per quanto riguarda Nietzsche, si poteva parlare «solo di nevrosi e non di psicosi»<sup>51</sup>. Con la sua affermazione secondo cui non si poteva parlare di nevrosi, quindi, Freud voleva lasciar intendere, contraddicendo la posizione assunta da Rie, che invece, per quanto riguarda Nietzsche, si sarebbe dovuto parlare di psicosi. È curioso come Gasser si impegni a smentire la diagnosi freudiana di psicosi, mentre Assoun si impegni a smentire che esista una diagnosi. Nel caso di Gasser sembra esserci un tacito intento di difendere Nietzsche da un attacco inesistente. Infatti, Freud non ha mai scritto nulla su Nietzsche o sulla produzione nietzscheana e anche i riferimenti a questo filosofo, come si vedrà, sono tutt'altro che abbondanti e significativi. Freud, sostanzialmente, si disinteressa della questione nietzscheana e, quando si lascia andare a qualche commento, lo fa solo durante conversazioni non destinate alla pubblicazione, come durante le riunioni del mercoledì o nelle corrispondenze private, mentre, al contrario, numerosi, anche tra gli allievi diretti di Freud, sono coloro che tendono ad avvicinare i due autori. Gasser, probabilmente, non coglie che la diagnosi freudiana è solo ipotetica, non essendo Freud in possesso di tutte le informazioni di cui oggi è possibile disporre e non avendo neanche tutte le informazioni di cui si poteva disporre all'epoca, un po' per disinteresse, un po' a causa della sua idiosincrasia nei confronti di Nietzsche. Più interessante, invece, anche se più scorretta da un punto di vista testuale, la tesi di Assoun: egli sostiene che Freud, durante questa seduta, avrebbe avanzato l'idea di uno «sviluppo parallelo e inverso della malattia e della lucidità»<sup>52</sup>, ovvero che

---

<sup>49</sup> *Ibidem.*

<sup>50</sup> Assoun (1980), p. 14.

<sup>51</sup> Federn, Nunberg (a cura di) (1962), p. 26 «nur von der Neurose und nicht von der Psychose»; «solo di nevrosi e non di psicosi [si può parlare]» traduzione mia.

<sup>52</sup> Assoun (1980), p. 15.

Nietzsche fosse stato sostanzialmente malato fino al 1888 e che, in seguito al crollo, avrebbe raggiunto uno stadio di consapevolezza superiore che, nell'interpretazione di Assoun, sembra più vicino alla "grande salute" nietzscheana o a uno stadio di "coscienza mistica", che non all'effettiva descrizione freudiana.

Tornando all'intervento di Freud, a partire dalle considerazioni sull'infanzia e sul cristianesimo di Nietzsche, afferma che «si può vedere come la malattia, la quale comporta tutti i disturbi della sua [di Nietzsche] immagine, entri nella sua vita come un destino»<sup>53</sup>, intendendo, quindi, che la malattia era, per così dire, incistata sin dall'infanzia ed è rimasta in incubazione fino a quando non è esplosa definitivamente. Prosegue infine Freud, Nietzsche «attraverso la malattia [ormai esplosa], completamente tagliato fuori dalla vita, si dedica all'unico oggetto di ricerca rimastogli e alla cosa più vicina alla sua omosessualità, ovvero il suo Io»<sup>54</sup>. Non sembra quindi possibile sostenere che Freud proponga uno "sviluppo parallelo e inverso della malattia e della lucidità", ma, semmai, Freud propone una tradizionale lettura di un Nietzsche lucido fino al 1888 e affetto da una patologia psicotica di natura non precisata in seguito al crollo dello stesso anno. Freud, semplicemente, si limita ad aggiungere a questa lettura tradizionale una predisposizione alla malattia sorta durante l'infanzia, grazie alla concomitanza di diversi elementi: morte del padre, sviluppo psichico in una famiglia esclusivamente femminile, identificazione con Cristo.

Continuando la sua analisi, descrivendo lo stato nietzscheano alle soglie della malattia, Freud afferma ancora:

E qui comincia [Nietzsche] con grande sagacia, per così dire attraverso una percezione endopsichica, a riconoscere gli strati del suo Sé. Fa una serie di scoperte brillanti sulla sua persona, ma arriva la malattia: [Nietzsche] non si accontenta di indovinare le giuste connessioni, bensì proietta la conoscenza che ha fatto di se stesso, come fosse una richiesta della vita esterna. La didattica pastorale, che gli impone Cristo come ideale, sopraggiunge alla sua visione psicologica. In questo modo sorgono i risultati devianti, al fondo corretti, della visione di Nietzsche. Si è aggiustato questa formula allo stesso modo di come l'intera umanità, come ho già indicato in *Psicopatologia della vita quotidiana* (2ª edizione, p. 117), ha creato un mondo morale ombra proiettando le entità

---

<sup>53</sup> Federn, Nunberg (a cura di) (1962), p. 27 «Dann sieht man, wie in sein Leben als Schicksal die Krankheit tritt, die wohl all das Störende an seinem Bilde verschuldet hat» traduzione mia.

<sup>54</sup> *Ibidem* «Durch die Krankheit vollständig vom Leben abgeschnitten, wendet er sich auf das einzige Forschungsobjekt, das ihm geblieben ist und das ihm als Homosexuellen ohnehin näher lag, an das Ich» traduzione mia.

psichiche percepite endopsichicamente<sup>55</sup>.

La malattia consisterebbe quindi, per Freud, nella proiezione all'esterno di conflitti interni, portati alla luce grazie a un eccesso patologico di introspezione, dando espressione a intuizioni che, sebbene confuse, si rivelano però, in seguito al lavoro di analisi, sostanzialmente corrette. Parole simili userà Freud poco più di un anno dopo per il caso del presidente Schreber, anch'egli affetto da una psicosi e anch'egli, proprio per questo, capace di portare alla luce delle importanti intuizioni psicologiche. È a questo punto che Freud avanza il «vibrante omaggio»<sup>56</sup> a Nietzsche di cui parla Assoun, infatti afferma: «Una tale introspezione come quella raggiunta da Nietzsche non è stata raggiunta da nessun uomo prima e probabilmente non lo sarà più dopo»<sup>57</sup>. Al contrario di ciò che pensa Assoun, una grande introspezione patologica non vuol dire che Freud riconosca in Nietzsche “il primo psicologo”, altrimenti, allo stesso modo, si dovrebbe dire che Freud ritenga Schreber il secondo, considerato che a proposito di Schreber ha scritto anche: «di alto livello intellettuale, di intelletto insolitamente acuto e con acute doti di osservazione»<sup>58</sup>. Uno dei meriti di Freud, probabilmente, è individuabile nel riconoscimento che anche nella malattia sono possibili operazioni intellettuali complesse e che, anzi, a volte è proprio la malattia a renderle possibili, ciò, però, nella visuale freudiana, non esclude il perdurare della malattia stessa. A proposito di Schreber, per esempio, Freud scrive ancora: «L'acutezza del suo ingegno e la logica stringente di cui diede prova, pur essendo un paranoico conclamato, gli ottennero il successo»<sup>59</sup>. Del resto anche nei confronti di Schreber Freud parlerà di grandi capacità di introspezione proiettate

---

<sup>55</sup> Ivi, pp. 27-28 «Und da beginnt er mit großem Scharfsinn, gleichsam in endopsychischer Wahrnehmung, die Schichten seines Selbst zu erkennen. Er macht eine Reihe glänzender Entdeckungen an seiner Person. Aber nun kommt die Krankheit: Er begnügt sich nicht damit, diese Zusammenhänge richtig zu erraten, sondern er projiziert die Erkenntnis, die er an sich gemacht hat, als Lebensanforderung nach außen. Das Lehrhafte, Pastorale, das in ihm vom Christus-ideal steckt, kommt zu seiner psychologischen Einsicht hinzu. Auf diese Art entstehen die verwirrenden, im Grunde aber richtigen Resultate der Nietzscheschen Anschauungen. Diese Formel habe er sich für Nietzsche zurechtgemacht. In ähnlicher Weise sich – wie das schon angedeutet wurde (*Psychopathologie des Alltagsleben*, 2. Aufl., S. 117) – die ganze Menschheit eine moralische Schattenwelt geschaffen, durch Projektion der endopsychisch wahrgenommenen Substanzen» traduzione mia.

<sup>56</sup> Assoun (1980), p. 16.

<sup>57</sup> Federn, Nunmberg (a cura di) (1962), p. 28 Protocollo 56 del 28 ottobre 1908 «Eine solche Introspektion wie bei Nietzsche wurde bei keinem Menschen vorher erreicht und dürfte wahrscheinlich auch nicht mehr erreicht werden» traduzione mia.

<sup>58</sup> Freud (1910<sup>b</sup>), p. 340.

<sup>59</sup> Ivi, p. 345 cfr. anche p. 363 «la grande intelligenza di Schreber»; p. 370 «Sono piuttosto gli psichiatri che hanno molto da imparare da questo malato, che si sforza, malgrado il suo delirio, di non confondere il mondo dell'inconscio con il mondo reale»; p. 402 «paranoico altamente dotato».

all'esterno e di sentimenti tramutati<sup>60</sup> nel loro contrario, così come anche per il caso Schreber farà entrare in ballo una rigida educazione religiosa<sup>61</sup> e una presunta omosessualità latente resasi manifesta solo nel delirio<sup>62</sup>. In realtà, se si legge il *Caso Schreber*, sembra di ritrovare le stesse parole e le stesse discussioni che in questa riunione, di un anno prima, Freud ha utilizzato per Nietzsche.

Chiudendo il suo intervento, Freud tiene a specificare ulteriormente la natura ipotetica delle sue argomentazioni, non conoscendo veramente Nietzsche, come non conobbe veramente Schreber, ma, a differenza di Schreber di cui lesse le memorie, di Nietzsche aveva solo notizie di seconda mano:

Il prof. Freud vuole ancora fare un'osservazione, ovvero che non ha mai avuto la capacità di leggere Nietzsche: da una parte a causa della somiglianza che le sue conoscenze intuitive hanno con le nostre faticose ricerche, e dall'altra a causa della ricchezza contenuta nei suoi scritti, egli [Freud] non è mai riuscito nel tentativo di andare oltre la ½ pagina di lettura.<sup>63</sup>

Né Gasser né Assoun credono sincera questa affermazione freudiana, tanto che uno parla di *alibi*<sup>64</sup>, l'altro di *scusa*<sup>65</sup>. Anche in questo caso, però, bisogna inquadrare l'affermazione all'interno del contesto: è già la seconda volta che gli allievi di Freud dedicano una riunione a Nietzsche, sottolineando la grande somiglianza tra filosofia nietzscheana e teoria psicoanalitica, quindi Freud non perde occasione per ribadire che, nonostante la somiglianza che gli allievi dicono di intravedere e, anzi, anche in ragione di questo parallelismo che lo infastidisce, non è riuscito a leggere più di mezza pagina. Allo stesso modo, la ricchezza contenuta negli scritti nietzscheani,

---

<sup>60</sup> Ivi, p. 368 «l'importanza affettiva è proiettata al di fuori come potenza estranea, mentre l'accento sentimentale si tramuta nel suo contrario».

<sup>61</sup> Cfr. Ivi, p. 359.

<sup>62</sup> Ivi, pp. 385-386 «nella paranoia l'etiologia sessuale non è evidente [...] specie nell'uomo, gli elementi più vistosi che paiono aver dato origine alla paranoia sono le umiliazioni e le sconfitte sociali. Tuttavia basta indagare appena un poco più in profondità per rendersi conto che il fattore che ha determinato questi danni di carattere sociale è stato proprio il concorso della componente omosessuale [...]. Lo stesso dottor Schreber, il cui delirio culmina in una fantasia di desiderio di cui è impossibile disconoscere la natura omosessuale, non presentava – finché era sano e secondo quanto viene unanimemente riferito – il minimo segno di omosessualità nel senso comune della parola».

<sup>63</sup> Federn, Nunberg (a cura di) (1962), p. 28 protocollo 56 del 28 ottobre 1908 «Bemerken möchte Prof. Freud noch, daß er Nietzsche nie zu studieren vermochte: zum Teil wegen der Ähnlichkeit, die seine intuitiven Erkenntnisse mit unsern mühseligen Untersuchungen haben, und zum andern Teil wegen das inhaltlichen Reichtums seiner Schriften, der ihn bei Versuchen zur Lektüre nie über ½ Seite herauskommen ließ» traduzione mia.

<sup>64</sup> Gasser (1997), p. 55.

<sup>65</sup> Assoun (1980), p. 17.

dev'essere intesa come la ricchezza che Freud vide anche nelle *Memorie* del presidente Schreber che, non a caso, non gli fu facile leggere<sup>66</sup>.

Dopo la lunga analisi ipotetica freudiana e i suoi commenti, durante la seduta, è il turno di Sadger, il quale, contro Federn e la sua affermazione che nel caso di Nietzsche si possa parlare di nevrosi, ma non di psicosi, sostiene che solo molto raramente alla nevrosi si affianca una paralisi<sup>67</sup>, dimostrandosi in questo caso vicino alla ipotesi freudiana della psicosi<sup>68</sup>.

Deutsch argomenta intorno a un articolo di un allievo di Nietzsche in cui si nega la teoria della omosessualità del maestro<sup>69</sup>.

L'intervento di Adler è, dopo quello del relatore e quello di Freud, il più lungo e articolato. Coerentemente con la sua impostazione, Adler ricostruisce le tesi dei colleghi sulla nevrosi, sulla psicosi, sulla paralisi e sulla sifilide, tentando, man mano che ne prende in considerazione le argomentazioni, di evidenziarne anche i limiti e, quindi, di negare la possibilità stessa di una diagnosi, mantenendo così intatto l'interesse sull'opera, indipendente e autonomo rispetto a quello per l'autore<sup>70</sup>.

Dopo questa riunione dedicata a *Ecce homo* non vi saranno più riunioni espressamente dedicate a Nietzsche o all'opera nietzscheana, ciò nonostante, il suo nome continuerà ad apparire tra le argomentazioni di alcuni allievi di Freud, così, già qualche settimana dopo l'ultima riunione su *Ecce homo*, Wittels, tenendo una relazione sulle perversioni sessuali<sup>71</sup>, di sfuggita, dirà che «tutto ciò che viene fatto per amore, avviene al di là del bene e del male»<sup>72</sup>. La citazione non viene né approfondita da Wittels né raccolta dai presenti.

Nella seduta del 10 marzo 1909, dedicata alla psicologia del marxismo, relatore Adler, Rank interviene sostenendo che tutta la storia dell'etica è riconducibile alle pulsioni sadiche e masochistiche e, in questo contesto, cita come esempi Nietzsche e Tolstoj<sup>73</sup>.

Il 24 novembre del 1909 è il turno di Tausk che tiene una relazione sulla teoria della conoscenza e la psicoanalisi. Come prassi intervengono i presenti, tra cui Graf che, come consuetudine, di sfuggita, afferma che Schopenhauer e Nietzsche avrebbero

---

<sup>66</sup> Freud (1910<sup>h</sup>), p. 336.

<sup>67</sup> Federn, Nunmberg (a cura di) (1962), p. 28 protocollo 56 del 28 ottobre 1908.

<sup>68</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>69</sup> Cfr. Ivi, p. 29.

<sup>70</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>71</sup> Cfr. Ivi, p. 48 protocollo 59.

<sup>72</sup> Ivi, p. 50 «Alles was aus Liebe getan wird, geschieht jenseits von gut und böse» traduzione mia.

<sup>73</sup> Cfr. Ivi, p. 158 protocollo 72.

dimostrato che tutti i problemi connessi alla conoscenza, vanno ricondotti alla loro radice estetica<sup>74</sup>.

Il 26 gennaio 1910 è Tausk ad affermare che si è tentato di risolvere la costrittività della nevrosi attraverso l'arte e adduce, come esempio, la vita di Nietzsche<sup>75</sup>.

Durante la riunione del 9 novembre 1910 Hitschmann cita Nietzsche parlando di scelta della nevrosi, dicendo che «quando una donna si interessa di cose scientifiche, c'è qualcosa che non è in ordine nella sua costituzione sessuale»<sup>76</sup>, mentre, una settimana dopo, il 16 novembre, è Tausk ad affermare che «filosofi come Nietzsche e Schopenhauer parlano della verità come di una donna»<sup>77</sup>.

Durante la seduta del 11 gennaio 1911, Winterstein legge un brano di *Aurora* da cui si evincerebbe il ruolo delle pulsioni nel sogno<sup>78</sup>, ma, da Freud, nessuna risposta.

Il 29 marzo 1911 è ancora Hitschmann a rifarsi all'esempio nietzscheano per esprimere le proprie posizioni sul sogno<sup>79</sup> e il 17 maggio dello stesso anno è ancora Tausk a citare Nietzsche e, per l'esattezza, cita *Schopenhauer come educatore*<sup>80</sup>.

Il 15 novembre 1911 è Reik a fare da relatore e argomenta su morte e sessualità. Il primo intervento è di Federn, il quale afferma che il cristianesimo è stato una risposta alla sovrascarica pulsionale dell'antichità e che, Nietzsche e Freud hanno dimostrato l'errore che comporta l'eccesso opposto di repressione<sup>81</sup>. Nella seduta del 29 novembre, invece, è Stegmann a fare il nome di Nietzsche, affermando che è da Fechner che egli elabora la sua teoria del superuomo<sup>82</sup>.

Infine, il 27 marzo 1912, Rosenstein afferma che Nietzsche ha postulato, come risultato della battaglia tra le pulsioni, una gerarchia pulsionale<sup>83</sup> e, con questa affermazione, finiscono i riferimenti a Nietzsche presenti nei *Protocolli della Società psicoanalitica di Vienna*.

Come si è visto, Freud parla di Nietzsche solo nelle riunioni espressamente dedicate alla *Genealogia* o a *Ecce homo*, ovvero quando non può farne a meno, mentre, nelle

---

<sup>74</sup> Cfr. Ivi, p. 304 protocollo 88.

<sup>75</sup> Cfr. Ivi, p. 372 protocollo 95.

<sup>76</sup> Ivi, p. 57 protocollo 118 «Wenn eine Frau sich wissenschaftlich interessiert, so ist etwas an ihrer Geschlechtlichkeit nicht in Ordnung» traduzione mia.

<sup>77</sup> Ivi, p. 66 protocollo 199 «die Philosophen, namentlich Nietzsche und Schopenhauer, von der Wahrheit als Frau sprechen» traduzione mia.

<sup>78</sup> Cfr. Ivi, p. 113 protocollo 126.

<sup>79</sup> Cfr. Ivi, p. 203 protocollo 137.

<sup>80</sup> Cfr. Ivi, p. 252 protocollo 143.

<sup>81</sup> Cfr. Ivi, p. 300 protocollo 150.

<sup>82</sup> Cfr. Ivi, p. 319 protocollo 152.

<sup>83</sup> Cfr. Ivi, p. 79 protocollo 168.

altre riunioni, non tocca mai l'argomento, anche quando gli allievi vi accennano in qualche modo. Inoltre, anche quando non può fare a meno di parlare di Nietzsche, Freud non si sbilancia mai, ma specifica di non averlo letto e che, in base alle poche informazioni che possiede, nutre interesse solo per gli aspetti biografici legati alla morte del padre, all'educazione cristiana, all'ambiente femminile in cui è cresciuto o, infine, alla sessualità, ovvero Freud è interessato esclusivamente al legame tra l'infanzia nietzscheana e la successiva esplosione della malattia.

### 1.1.2 Gli analisti: le pubblicazioni

La situazione, dal 1912 allo scoppio della seconda guerra mondiale, non cambia molto: mentre Freud continua la sua attività negandosi la lettura di Nietzsche e negando un influsso nietzscheano sulla nascita e sullo sviluppo del proprio pensiero, i suoi allievi, al contrario, continuano a insistere nella direzione di una connessione tra pensiero nietzscheano e teoria freudiana; l'unica differenza rispetto al periodo delle riunioni, probabilmente, è che ora, in aggiunta alle comunicazioni interne alla società di psicoanalisi e alle comunicazioni private, la tesi di un legame Freud-Nietzsche inizia a farsi strada anche nelle pubblicazioni scientifiche dell'ambiente psicoanalitico.

Il 1913 è un anno particolarmente indicativo a riguardo, con ben tre lavori di allievi freudiani che fanno riferimento, più o meno estesamente, al pensiero nietzscheano. Il primo di questi lavori è lo *Schopenhauer*<sup>84</sup> di Hitschmann, che ha come obiettivo quello di allargare il campo di applicabilità della psicoanalisi, dal lavoro di interpretazione psicoanalitica della personalità e dell'opera di poeti e artisti, a quello di analisi sui filosofi, non a caso il sottotitolo dell'articolo di Hitschmann è "Tentativo di una psicoanalisi dei filosofi" e il lavoro consiste, essenzialmente, in un tentativo di applicare la psicoanalisi all'uomo Schopenhauer. In realtà, si potrebbe dire che quello di Hitschmann è un tentativo di applicare non solo la psicoanalisi, ma anche l'interpretazione nietzscheana al caso Schopenhauer: sembra quasi che Hitschmann usi indifferentemente Freud e Nietzsche come chiavi di lettura con cui interpretare l'opera e la biografia schopenhaueriana, in particolare, poi, Hitschmann si serve molto della terza parte di *Genealogia della morale* per decostruire

---

<sup>84</sup> Hitschmann (1913).

l'ascetismo schopenhaueriano, ripetendo, sostanzialmente, un'operazione analoga a quella che aveva compiuto cinque anni prima durante la riunione del mercoledì che aveva presieduto in casa Freud. Hitschmann parla della "profonda" [tiefgründige] visione nietzscheana del problema e ammette di proporre una interpretazione di Schopenhauer che si muove sulla falsariga di quella nietzscheana<sup>85</sup> e, alla fine del suo tentativo [Versuch], sostiene che le relazioni evidenziate tra la biografia schopenhaueriana, soprattutto per ciò che attiene alla sessualità, e la teoria dell'ascesi, sono evidenziabili solo a partire dall'insegnamento freudiano, ma specifica anche che queste relazioni erano state evidenziate già da Nietzsche<sup>86</sup>.

Nello stesso anno 1913, sullo stesso numero della rivista *Imago*, Winterstein pubblicherà un articolo più generale sulle possibili *Osservazioni psicoanalitiche sulla storia della filosofia*<sup>87</sup> in cui, naturalmente, oggetto di studio saranno i più svariati filosofi e non esclusivamente Schopenhauer come nel caso di Hitschmann, ma, tuttavia, proprio come Hitschmann si era servito delle considerazioni nietzscheane, al pari di quelle analitiche, *mutatis mutandis*, anche Winterstein si serve di Nietzsche, tanto quanto di Freud, come chiave di lettura complementare per le sue considerazioni sulla storia della filosofia. In entrambi i casi sembra che alla base ci sia una percezione di Nietzsche più come collega psicoanalista che non come filosofo tra gli altri filosofi<sup>88</sup>. Winterstein, seguendo l'impostazione freudiana già seguita da Hitschmann, si interessa esclusivamente del legame tra autore e pensiero. Si occupa della riflessione filosofico-cristiana e degli autori della modernità, ma, in questa storia della filosofia in chiave analitico-psicobiografica, manca Nietzsche, proprio in quanto Winterstein, come altri filonietzscheani, intende dare risalto al lato soggettivo della produzione filosofica, seguendo quindi l'insegnamento nietzscheano, ma non intende compiere questa stessa operazione proprio su Nietzsche, le cui teorie vengono prese in considerazione senza tenere presente il legame con la sua biografia. Paradossalmente si viene così a creare una operatività inversa tra Freud e questi suoi allievi: Freud, che ignora la produzione nietzscheana,

---

<sup>85</sup> Ivi, p. 133 «die tiefgründige Einsicht Nietzsches»; «la profonda intuizione di Nietzsche» traduzione mia.

<sup>86</sup> Ivi, p. 151 «Diese Zusammenhänge, die auch Nietzsche in meisterhafter Form in „Jenseits von Gut und Böse“ aufgedeckt hat, rühren mit ihrer Zurückführung auf Triebwurzel an unsere psychoanalytische Auffassung»; «Queste relazioni, che anche Nietzsche ha rivelato in modo magistrale in *Al di là del bene e del male*, coincidono con la loro riduzione alla radice pulsionale, con la nostra comprensione psicoanalitica» traduzione mia.

<sup>87</sup> Winterstein (1913).

<sup>88</sup> Ivi, p. 222.

verso la quale nutre anche una certa idiosincrasia, intende fare di Nietzsche solo un oggetto di studio analitico di carattere psicobiografico, dimostrandosi, in questo, “nietzscheano” malgrado la sua idiosincrasia; gli allievi, invece, filonietzscheani che nutrono profonda stima e simpatia per la produzione nietzscheana, si rifiutano di applicare, proprio nei confronti di Nietzsche, l’analisi psicoanalitica, o anche quella nietzscheanamente genealogica, dimostrandosi così, nei fatti, meno nietzscheani di Freud, malgrado la loro simpatia.

Ancora nel 1913, un altro allievo freudiano, Sandor Ferenczi, questa volta un allievo non particolarmente filonietzscheano, inaugura un altro modo di intendere il rapporto Freud-Nietzsche: il riferimento occasionale all’interno di un discorso altro rispetto a questo rapporto. Questo tipo di approccio diventerà quello più diffuso nel secondo dopoguerra, contribuendo a creare quell’alone di banalità del problema, secondo cui non è neanche opinabile se Freud abbia letto o meno Nietzsche, se il suo insegnamento sia davvero in linea con quello nietzscheano, perché è “ovvio” che sia così. Ferenczi, in uno scritto su Hermann Lotze, in una nota, osserva: «concordanze con la psicoanalisi si trovano nelle opere di Schopenhauer, Nietzsche, Anatole France ecc.»<sup>89</sup>. Questo riferimento, in realtà, non era finalizzato, nelle intenzioni di Ferenczi, a differenza di quelle di Hitschmann e Winterstein, a sostenere la tesi di un rapporto privilegiato di Schopenhauer e Nietzsche rispetto alla psicoanalisi freudiana, tanto che nell’elenco rientra anche Anatole France e, potenzialmente, molti altri. Tuttavia, forse perché vittima di quello che già all’epoca era ormai diventato un luogo comune, a cui lo stesso Freud, come si vedrà in seguito, non si sottrarrà completamente, Ferenczi, seppur involontariamente, contribuisce a creare quel luogo comune e, forse, anche più di quanto non avessero fatto un Hitschmann o un Winterstein, certo meno noti di Ferenczi. Inoltre, il riferimento “occasionale” è anche più efficace di uno studio specifico ma poco convincente proprio perché, nel lettore, tende a creare quella sensazione di “ovvietà” del problema.

Nel 1914 è il turno di Tausk, il quale sostiene che Nietzsche è «l’unico pensatore prepsicoanalitico [der einzige vorpsychoanalytische Denker] ad aver riconosciuto una costellazione affettiva nel modo e nel contenuto delle rappresentazioni e intenzioni del pensiero [der in der Art und im Inhalt des Denkens Abbilder und Absichten einer affektiven Konstellation erkannt hat]»<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Ferenczi (1913), p. 19 n. 2.

<sup>90</sup> Tausk (1914), p. 407.

Nel 1923, trascorsi dieci anni e una guerra mondiale, Rank pubblica il suo lavoro più noto, *Il trauma della nascita* e, di lì a breve, romperà i suoi legami con Freud. Per quanto riguarda questo lavoro non si può parlare di una proposta di linea interpretativa che leghi Freud a Nietzsche, né tanto meno è possibile parlare di riferimento occasionale, ma si presenta comunque come un caso curioso nella storia di questo confronto. Il libro di Rank è dedicato a Freud «esploratore dell'inconscio e creatore della psicoanalisi»<sup>91</sup> e, allo stesso tempo, inizia con un esergo tratto da *La nascita della tragedia*. Ancora una volta, quindi, i nomi di Freud e Nietzsche si trovano l'uno accanto all'altro, generando l'idea di una correlazione e, ancora una volta, un allievo di Freud sente la necessità di coniugare psicoanalisi e filosofia nietzscheana. Curiosamente, *Il trauma della nascita* inizia con un esergo dedicato alla morte, un esergo molto particolare che potrebbe fungere da chiave di lettura dell'intero testo in direzione psicobiografica. Il passo nietzscheano riportato da Rank suona:

L'antica leggenda narra che il re Mida inseguì a lungo nella foresta il saggio Sileno, seguace di Dioniso, senza prenderlo. Quando quello gli cadde infine fra le mani, il re domandò quale fosse la cosa migliore e più desiderabile per l'uomo. Rigido e immobile, il demone tace; finché, costretto dal re, esce da ultimo fra stridule risa in queste parole: «Stirpe miserabile ed effimera, figlio del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo non sentire? Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non *essere*, essere *niente*. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è morire presto»<sup>92</sup>

Basta sostituire a re Mida il nome di Freud, re in quanto padre della psicoanalisi e capo famiglia di quella sorgente comunità scientifica e, al nome di Sileno, quello di Rank, seguace di Dioniso-Nietzsche, per comprendere il valore dell'esergo e della sua scelta. Agli occhi di Rank Freud doveva sembrare proprio un re Mida, dato il grande successo che riscuoteva in quegli anni il vecchio maestro viennese, così come è noto che Rank, si laurea in filosofia grazie al denaro di Freud-Mida il quale pagò personalmente i suoi studi date le ristrettezze economiche e la umile provenienza familiare di Rank, ed è infine ugualmente noto quanto Rank fosse ammiratore di Nietzsche. Inoltre, ne *Il trauma della nascita*, Rank scrive anche:

---

<sup>91</sup> Rank (1923), p. 17.

<sup>92</sup> Rank (1923), p. 18.

Quanto al riferimento spirituale, all'eroe intellettuale – all'eroe, cioè, che Nietzsche incarna come forse nessun altro – è nella sua spregiudicatezza nei confronti della tradizione e delle convenzioni che continua ad esprimersi la tendenza a liberarsi dell'antico giogo.<sup>93</sup>

Rank, identificandosi con Nietzsche, si sente anch'egli un rinnovatore e utilizza proprio Nietzsche come strumento contro quella che percepisce come una tradizione, ovvero la psicoanalisi nella sua versione freudiana. Ciò, però, non deve far pensare che Rank interpreti Freud e Nietzsche come due modelli contrapposti, anzi, semmai, seppur con toni molto personali e influenzati da vicende biografiche, anche Rank sembra accostare i due autori. L'esergo riportato in apertura di *Il trauma della nascita*, infatti, può essere interpretato ulteriormente come una polemica nei confronti di Freud proprio attraverso lo strumento nietzscheano: Freud aveva pubblicato da poco *Al di là del principio di piacere* in cui, per la prima volta, veniva formulato il concetto di pulsione di morte, ovvero di quella pulsione, presente in ogni organismo vivente, di tornare allo stadio pre-natale, o per dirla con le parole nietzscheane riportate da Rank, di quel desiderio di non essere nato e, quindi, una volta nato, di morire presto. In altre parole è come se Rank, in quell'esergo, volesse mostrare a Freud che già Nietzsche aveva intuito il concetto di pulsione di morte e, così facendo, Rank diviene l'ennesimo allievo di Freud che tende a fare del proprio maestro un epigono di Nietzsche. L'intenzione rankiana diventa ancora più chiara qualche anno dopo, in occasione del settantesimo compleanno di Freud: Rank regala al suo vecchio maestro un'edizione completa delle opere nietzscheane, tutt'ora conservata nella *Freud's Library* di Londra, che resterà intonsa, quasi come a voler dire al vecchio maestro che, se avesse letto Nietzsche, vi avrebbe trovato molte anticipazioni.

Rank inaugura una via che verrà percorsa anche da altri analisti, primo fra tutti, Winterstein che, nel 1925, pubblica *L'origine della tragedia*<sup>94</sup>, richiamandosi esplicitamente tanto a *La nascita della tragedia* nietzscheana, quanto al Rank de *Il trauma della nascita*.

Nel 1932 tocca a un altro psicoanalista, Alexander Mente, pubblicare un lavoro in cui si sostiene la tesi di un legame Freud-Nietzsche, ancora una volta un lavoro su *La*

---

<sup>93</sup> Rank (1923), p. 130 n. 10.

<sup>94</sup> Winterstein (1925).

*nascita della tragedia*. Mette sostiene esplicitamente che «La nascita della tragedia si mostra in alcune delle sue proposizioni e dei problemi che pone come un primo stadio dell'approccio psicoanalitico all'arte»<sup>95</sup>. Mette, inoltre, non manca di rifarsi al lavoro di Winterstein che, come si è visto, si rifaceva a sua volta a quello di Rank. Mette sostiene anche che la tesi nietzscheana secondo cui Prometeo, Edipo e altri personaggi delle tragedie greche non siano altro che maschere di Dioniso, «è pienamente nella direzione interpretativa della psicoanalisi»<sup>96</sup>, così come, al contrario, secondo Mette, lo spirito apollineo descritto da Nietzsche non sarebbe altro, in termini analitici, che pulsione incestuosa e omosessuale sublimata<sup>97</sup>.

Nel 1934 inoltre, Mette pubblicherà un altro lavoro molto simile *Sulla psicologia del dionisiaco*<sup>98</sup>. Intanto, nel 1933, Hitschmann torna nuovamente sull'argomento e pubblica quello che probabilmente è il primo lavoro che già nel titolo richiama espressamente il parallelismo tra i due autori, *Freud e Nietzsche*<sup>99</sup>, titolo che, in campo filosofico, riceverà la sua consacrazione con i lavori di Assoun e Gasser. Hitschmann sostiene che «l'eredità principale di Nietzsche è costituita senza dubbio dal fondatore della psicoanalisi, Freud»<sup>100</sup> e, inoltre, sostiene che nella riduzione della personalità alle sue pulsioni elementari «Freud segue in parte le tracce di Nietzsche»<sup>101</sup>. La tesi di fondo di Hitschmann consiste nel ritenere Nietzsche un anticipatore aforistico e asistemático delle stesse concezioni che, invece, Freud avrebbe poi sistemato in una teoria unitaria e coerente<sup>102</sup>.

Dopo la seconda guerra mondiale, nonostante il binomio Freud-Nietzsche sia nato proprio in ambiente analitico, spariscono i lavori dedicati alla questione che, in quanto problema di ricerca a se stante, diviene un affare “per filosofi”. Non scompare però del tutto il riferimento occasionale da parte di analisti che danno per scontato questo binomio, soprattutto alla periferia del discorso analitico, ovvero in Francia e

---

<sup>95</sup> Mette (1932), p. 70 «Die “Geburt der Tragödie” erscheint in manchen ihrer Erörterungen und Problemfassungen als Vorstufe der psychoanalytischen Kunstbetrachtung» traduzione mia.

<sup>96</sup> Ivi, p. 73 «liegt ganz in der Gedankenrichtung der Psychoanalyse»; «si trova pienamente nella direzione di pensiero della psicoanalisi» traduzione mia.

<sup>97</sup> Ivi, p. 73 «Was Nietzsche in dem Begriff apollinisch zusammenfasst, ist triebpsychologisch als Summe von Sublimation inzestuöser und homosexueller Tendenzen auszusprechen»; «ciò che Nietzsche etichetta come apollineo è, dal punto di vista della psicologia delle pulsioni, la summa della sublimazione di tendenze incestuose e omosessuali» traduzione mia.

<sup>98</sup> Mette (1934).

<sup>99</sup> Hitschmann (1933).

<sup>100</sup> Ivi, p. 536 «Die Hauptebe Nietzsche ist zweifellos der Begründer der Psychoanalyse, Freud» traduzione mia.

<sup>101</sup> Ivi, p. 537 «folgt Freud zum Teil den Spuren Nietzsches»; «Freud segue in parte le orme di Nietzsche» traduzione mia.

<sup>102</sup> cfr. Ivi, p. 538.

in Italia.

Il primo in ordine di tempo, però, è stato probabilmente Ernest Jones nella sua monumentale biografia di Freud, destinata ad avere nei primi decenni dalla sua pubblicazione un successo notevole, diminuito solo recentemente con gli studi critici di Sulloway, Gay e altri. Nel 1953, Jones scrive:

merita di essere sottolineata l'analogia veramente notevole tra la concezione freudiana del super-Io e il modo con cui Nietzsche descrive l'origine della «cattiva coscienza» [...] Nietzsche dipinge il processo in termini filogenetici che Freud avrebbe certamente sottoscritto e che del resto adombrò in *Totem e tabù*.<sup>103</sup>

Jones si riferisce esplicitamente alla riunione del 1908 in cui Hitschmann tenne una relazione su *Genealogia della morale*, quell'interpretazione, quindi, sebbene non venga ripresa più sistematicamente da altri psicoanalisti, attraverso Jones, supera la seconda guerra mondiale e, proprio grazie alla biografia jonesiana, riesce a divenire un luogo comune largamente condiviso.

Un esempio nella direzione del riferimento occasionale nel secondo dopoguerra, in ambito francese, si può trovare in Lacan che, nel 1955, occupandosi del trattamento delle psicosi, prende in considerazione tutta una serie di elementi che sarebbero collegati con il problema dell'Altro, ovvero il “desiderio”, la “noia”, la “claustrazione”, la “rivolta”, la “preghiera” e, infine, la “veglia”; ed è proprio sulla veglia che compare un'enigmatico riferimento alla questione Freud-Nietzsche. Lacan scrive: «vorrei che ci si fermasse su quest'ultima [la veglia], dato che Freud vi si riferisce espressamente con l'evocazione nel suo Schreber di un passaggio del *Zarathustra* di Nietzsche»<sup>104</sup>. Il fatto che Lacan voglia soffermarsi sul concetto di veglia rientra sicuramente all'interno della sua proposta teorica, ma l'enigma, non ulteriormente analizzato dallo stesso Lacan, riguarda il legame con Nietzsche. Lacan sostiene di volersi soffermare sulla veglia dato che Freud, su questo aspetto, evoca Nietzsche. Sembra quasi che questo legame con Nietzsche conferisca un valore aggiunto e particolare al concetto che, dal punto di vista lacaniano, non avrebbe se non ci fosse il riferimento freudiano allo *Zarathustra*. In ogni caso, per quanto enigmatico, questo riferimento occasionale lacaniano a Nietzsche, in rapporto a Freud, rientra in quella logica del luogo comune che ognuno di questi riferimenti

<sup>103</sup> Jones (1953-1957), pp. 335-336 vol. III

<sup>104</sup> Lacan (1955-1956), p. 544.

occasionalmente contribuisce a formare.

Sempre nel 1955, ancora una volta Lacan, nella sua conferenza *La cosa freudiana*, scrive:

l'apporto di Freud alla conoscenza dell'uomo non è altro che la verità che c'è del veritiero [...] Freud dovrebbe situarsi in tal caso nella stirpe dei moralisti in cui si incarna una tradizione di analisi umanistica, via latte nel cielo della cultura europea, in cui Baltasar Gracian e La Rochefoucauld figurano come stelle di prima grandezza, e Nietzsche una nova tanto folgorante quanto rapidamente rientrata nelle tenebre. Ultimo venuto in mezzo a loro, e come loro indubbiamente stimolato da una preoccupazione propriamente cristiana dell'autenticità del movimento dell'anima<sup>105</sup>

Nel 1975, un allievo di Lacan, Didier Anzieu, pubblica il famoso volume *L'autoanalisi di Freud e la scoperta della psicoanalisi*. Anzieu, un po' come tutta la cultura francese del tempo, ritiene che il trio Marx-Nietzsche-Freud sia un trio intrinsecamente e naturalmente indissolubile. Il caso più emblematico di riferimento occasionale, però, si riscontra quando Anzieu, facendo un elenco di autori che in qualche modo sarebbero accostabili a Freud, scrive, con tono deciso e affermativo: «l'autore che più si avvicina a quelle che saranno le idee di Freud [...] Nietzsche»<sup>106</sup>, senza, ovviamente, argomentare questa petizione di principio con un'analisi accurata degli effettivi punti di contatto. Potrebbe sembrare una minuzia un riferimento occasionale come quello di Anzieu, ma non bisogna dimenticare la grande fortuna che un testo come *L'autoanalisi di Freud* ha trovato presso il pubblico internazionale interessato alla psicoanalisi e quanto, un'affermazione del genere, proprio in quanto breve, perentoria e inserita in un contesto più ampio, contribuisca a formare l'idea che un tale accostamento sia “naturale”.

Nel 1992 due psicoanalisti italiani, Corrao e Jervis, ripeteranno qualcosa di simile. Corrao, dopo aver accostato Nietzsche e Freud, scrive:

Per noi è più interessante parlare di quest'ultimo [Freud], ma l'accostamento vuole ricordare una certa priorità storica che dobbiamo a Nietzsche, per ciò che riguarda l'animazione mitologica nella grande scena culturale europea.

Il riduzionismo di Nietzsche è stato anche quello di Freud, probabilmente, inoltre,

---

<sup>105</sup> Lacan (1956), p. 396-397

<sup>106</sup> Anzieu (1975), p. 113.

l'attenzione al mito greco fu in lui [Freud] sollecitata proprio da Nietzsche.<sup>107</sup>

In effetti la tesi di Corrao che l'interesse per il mito greco è stato sollecitato da Nietzsche, quindi, da *La nascita della tragedia*, potrebbe anche essere valida, se però non fosse riferita a Freud, ma ai suoi primi allievi, poiché, come si è visto, tale interesse per il mito greco in relazione a *La nascita della tragedia* è stato realmente vivo in Rank, Winterstein, Hirschmann, Mette e in altri psicoanalisti dell'epoca. Più difficile è sostenere, come invece fa Corrao, che l'interesse di Freud sia stato risvegliato da Nietzsche e da *La nascita della tragedia* che, invece, con ogni probabilità, non rientra tra le letture freudiane.

Anche Jervis non si sottrae a qualche considerazione sul binomio Freud-Nietzsche. Lo stesso anno di Corrao, scrive: «In Freud l'incertezza del soggetto viene suggerita in termini non radicalmente diversi da quelli nietzscheani»<sup>108</sup>. Jervis, forse più di altri, sembra sensibile a una certa storiografia filosofica che individua nella psicoanalisi e nella prospettiva filosofica nietzscheana, un momento storico decisivo della cosiddetta “crisi della coscienza”, pur non disconoscendo, lo stesso Jervis, la semplificazione che una tale categoria storiografica inevitabilmente comporta:

Diciamo oggi, *con qualche semplificazione*, che un mutamento radicale di paradigma conoscitivo circa la tematica del soggetto avviene attraverso la revisione di quell'immagine di sé che era stata tipica del capitalismo dell'epoca liberale. Ne identifichiamo *abituamente* i principali punti di svolta nel pensiero di Nietzsche e Freud.<sup>109</sup>

L'utilizzo dell'avverbio “abituamente” rende bene l'idea di quanto sia diffuso questo modello storiografico, soprattutto in Italia, di quanto sia talmente abituale che anche uno psicoanalista, perfettamente consapevole del progetto freudiano, come Jervis, finisce per *non* sottolineare che, se da un lato, la psicoanalisi freudiana riconosce la crisi della coscienza in quanto enuncia l'esistenza dell'inconscio (si pensi alla famosa terza ferita narcisistica), dall'altro lato, però, la stessa psicoanalisi freudiana ha come obiettivo quello di rendere conscio l'inconscio, ovvero di rafforzare quella coscienza in crisi. In altri termini, se da un punto di vista descrittivo Freud potrebbe

---

<sup>107</sup> Corrao (1992), p. 27.

<sup>108</sup> Jervis (1992), p. 48.

<sup>109</sup> Ivi, p. 100 corsivo mio.

indubbiamente rientrare in questo paradigma storiografico di crisi della coscienza, insieme a Nietzsche, da un punto di vista prescrittivo, invece, si pone esattamente nella direzione opposta rispetto al modello nietzscheano e difficilmente potrebbe continuare a essere collocato all'interno di quel paradigma storiografico. La psicoanalisi è una presa d'atto della crisi della coscienza al fine, però, di superare quella crisi e approdare a un rafforzamento della coscienza: è un'impresa illuministica e non, come spesso viene definita a causa dell'elemento descrittivo, romantica.

A proposito del romanticismo, nel 1999, Roudinesco, un'altra psicoanalista proveniente dalla scuola lacaniana, nel suo *Perché la psicoanalisi?*, scrive:

Attraverso Schelling, Nietzsche e Schopenhauer, la filosofia tedesca si è dedicata per tutto il XIX secolo a forgiare anch'essa la sua concezione di inconscio. Sottolineando il lato notturno dell'anima, ha fatto emergere l'idea moderna che la coscienza sia in qualche modo determinata da un altro luogo della psiche: la sua faccia profonda e tenebrosa. *A partire da questa concezione filosofica dell'inconscio, fortemente intrisa di romanticismo, si svilupparono tutti gli studi della fisiologia e della psicologia sperimentale cui Freud si sarebbe ispirato.*<sup>110</sup>

In effetti Roudinesco non afferma, come altri, che Freud sia stato direttamente influenzato da Nietzsche, ma che ciò sia avvenuto in modo indiretto, attraverso gli autori scientifici sui quali Freud si era formato. Anche questa tesi, per quanto più moderata rispetto a quelle che sostengono un influsso diretto, è tuttavia difficilmente sostenibile. Freud, di soli dodici anni più giovane di Nietzsche si è formato negli anni settanta dell'Ottocento, più esattamente nella prima metà di quel decennio, con maestri e autori che non potevano minimamente conoscere quello che all'epoca era un giovane Nietzsche e che, in quegli anni, pubblicava i suoi primi lavori. All'epoca, Nietzsche poteva indubbiamente essere noto in qualche circolo umanistico, filosofico-filologico o estetico, in qualche ambiente wagneriano o filowagneriano, ma sicuramente non negli ambienti scientifici e meccanicistici come quelli della scuola di fisica di Berlino, ovvero di quella scuola da cui proveniva Brücke, primo

---

<sup>110</sup> Roudinesco (1999), p. 74 corsivo mio. Già nel 1994, in realtà, Roudinesco, in un'intervista riportata in <http://www.emsf.rai.it/scripts/interviste.asp?d=518> afferma: «Si può anche dire che Nietzsche e Freud si sono ignorati, ma è anche certo che si sono posti delle questioni del tutto identiche, delle questioni di genealogia».

vero<sup>111</sup> maestro di Freud.

Il confronto tra Freud e Nietzsche, in ambiente analitico, si può quindi descrivere nel seguente modo:

- a) periodo 1906-1939 in cui gli allievi di Freud, per primi, lo propongono;
- b) periodo 1939-1968 in cui il parallelismo scompare quasi completamente;
- c) periodo dal 1968 a oggi in cui torna in voga, ma soltanto negli ambienti francesi e italiani.

---

<sup>111</sup> Cfr. Freud (1924), pp. 77-78.

## 1.2 I filosofi

Sebbene, come si è visto, la storia dell'accostamento di Freud a Nietzsche abbia avuto origine in ambiente psicoanalitico, è tuttavia in ambito filosofico che questo accostamento trova i suoi maggiori e più numerosi sostenitori. La storia di questo accostamento, inoltre, presenta una curiosa caratteristica: quando gli analisti sostengono la plausibilità di questo accostamento, i filosofi tacciono, poi, quando invece sono gli analisti a tacere, i filosofi, al contrario, mettono in campo una sterminata produzione volta a dimostrare la plausibilità dell'accostamento. In particolare, anche per ciò che attiene all'ambito filosofico, è possibile suddividere la storia del binomio Freud-Nietzsche in tre periodi principali: 1) dal 1900 al 1939, ovvero dalla nascita della psicoanalisi (e morte di Nietzsche), fino alla morte di Freud (e allo scoppio della seconda guerra mondiale). In questo periodo, in ambito filosofico, l'accostamento di Freud al pensiero nietzscheano è praticamente inesistente, sebbene, lo stesso periodo, costituisca invece il culmine di tale accostamento in ambiente psicoanalitico. 2) Dal 1945 al 1968, ovvero dalla fine della seconda guerra mondiale alla rivoluzione culturale del '68. In questo periodo l'accostamento tra Freud e Nietzsche vive, per così dire, un periodo di latenza: è ancora presente in qualche psicoanalista, nonostante sia, in quell'ambito, in via di declino, mentre inizia ad affacciarsi, timidamente e sporadicamente, in ambito filosofico. 3) Dal 1968 a oggi. In questo periodo si assiste a una vera e propria esplosione di studi filosofici su Freud e Nietzsche, tanto da far diventare tale accostamento un luogo comune o una sorta di *a priori* storiografico.

La storia dell'accostamento Freud-Nietzsche, almeno in ambito filosofico, ruota quindi intorno a un punto focale di particolare rilievo: il 1968, con tutto ciò che questa data implica nel mondo culturale contemporaneo. Si può anche dire, in fondo, che fare i conti, criticamente, con l'effettiva presenza di Nietzsche all'interno della riflessione psicoanalitica freudiana, può significare anche, sebbene parzialmente, fare i conti con alcuni risvolti ideologici, nel doppio senso della parola, del 1968.

Non è un caso, quindi, che l'accostamento Freud-Nietzsche abbia avuto una particolare fortuna proprio in Francia, avendo avuto il maggio parigino un peso particolare sui destini culturali del 1968 come avvenimento storico. Allo stesso modo non è un caso che la cultura italiana contemporanea, profondamente influenzata da

quella francese successiva al 1968, abbia accolto, forse più acriticamente rispetto alle altre storiografie occidentali, un tale accostamento. Per avere un'idea del livello raggiunto dall'apriorismo storiografico, in riferimento a Freud e Nietzsche, in Italia, basta leggere Ferraris e fare attenzione ai toni utilizzati per descrivere un tale accostamento:

in questo quadro si intende come *ovvia* la prossimità tra Nietzsche e Freud. Si possono certo indagare gli intermediari, siano Josef Paneth, il biologo austriaco che conobbe Nietzsche a Villefranche-sur-Mer e ne parlò *verosimilmente* a Freud [...] o, più tardi, Lou Salomé, fattasi allieva di Freud dopo non esserlo stata di Nietzsche; o altri ammiratori di Nietzsche che Freud aveva conosciuto sin dai tempi dell'università (H. Braun, V. Adler, S. Lipiner); o, ancora, le discussioni su Nietzsche che avevano luogo durante le riunioni dell'associazione psicoanalitica. Si può, del pari, evocare la monumentale denegazione di Freud, che sostenne di non aver voluto leggere Nietzsche affinché le sue dottrine filosofiche non condizionassero le ricerche scientifiche condotte col metodo psicoanalitico. Si può, altresì, indagare la massa di ibridazioni tra psicoanalisi e nietzscheanesimo, da Otto Gross al nesso tra libido e volontà di potenza in Adler, dalle letture zarathustriane di Jung a Groddeck, Wittels, Otto Rank [...]. Tutte queste osservazioni non farebbero che *sfondare una porta aperta*. Prima che da scoperte positive, Nietzsche e Freud sono affratellati *dall'ovvietà* di aver indicato nella coscienza e nella cultura una forma di repressione, e dalla pretesa di mostrare un arcano che viceversa è noto a tutti. Sotto questo profilo, resta valida [...] l'indicazione di Foucault.<sup>1</sup>

Proprio Foucault, al di là dei toni di Ferraris, è la cerniera che lega indissolubilmente Nietzsche e Freud. Già nel 1967, infatti, Foucault scriveva sulla famosa triade Marx-Nietzsche-Freud, come del resto aveva già fatto, un paio di anni prima, Ricoeur, definendo i tre autori con la celebre espressione i “maestri del sospetto”. Non è un caso che anche Derrida, mutuando l'espressione foucaultiana “essere giusti con Freud”, sottolinei come, in *Storia della follia*, ovvero il testo di Foucault da cui Derrida prende le mosse, la coppia Nietzsche-Freud sia considerata, a volte, come un'unica entità indissociabile, contribuendo, si può affermare quindi oggi, all'idea generale intrisa di ovvietà di cui parla Ferraris.

A riprova del fatto che gli anni intorno al 1968 siano gli anni in cui si può

---

<sup>1</sup> Ferraris (a cura di) (1989), p. 24 corsivo mio. Del resto, anche la Sulloway non aveva usato toni diversi quando scriveva: «è semplicemente inconcepibile che Freud [...] sia riuscito a sottrarsi totalmente all'influenza di Schopenhauer e di Nietzsche, come amava pensare» [Sulloway (1979),p. 518].

individuare una svolta nella storia del confronto Freud-Nietzsche, Mazlish in un articolo proprio del 1968, intitolato “Freud and Nietzsche”<sup>2</sup>, uscito sulla *Psychoanalytic Review*, si chiede proprio come mai, ancora nel 1968, non esistessero studi estesi e comparati volti ad analizzare la relazione Freud-Nietzsche, ma, al contrario, fossero presenti nella letteratura scientifica dell’epoca solo numerosissimi riferimenti occasionali in opere sostanzialmente dedicate ad altro. La risposta a questa domanda, formulata a sua volta sotto forma di domanda, consisteva nell’insinuare che la relazione stessa tra Freud e Nietzsche fosse così ovvia che probabilmente nessuno, fino ad allora, aveva sentito la necessità di dedicarvi uno studio apposito<sup>3</sup>. Bisognerà attendere il 1980 perché venga pubblicato un intero volume dedicato al rapporto Freud-Nietzsche e, naturalmente, anche questo lavoro sarà firmato da uno studioso francese: Paul-Laurent Assoun. Il primo volume *Freud e Nietzsche* ha letteralmente fatto storia, sia perché è stato il primo ad affrontare sistematicamente la questione, sia perché ha avuto una notevole fortuna tanto da divenire un punto di riferimento imprescindibile per ogni studioso che voglia interessarsi al tema.

Il volume di Assoun è diviso in due parti, la prima “Freud e Nietzsche”, che si può definire una parte filologica, in cui Assoun cerca di ricostruire la effettiva presenza nietzscheana in Freud utilizzando i protocolli dei mercoledì psicoanalitici a casa Freud, indagando i possibili intermediari tra i due autori e, infine, prendendo in considerazione i riferimenti a Nietzsche presenti nell’opera freudiana. La seconda parte, invece, molto più estesa della prima, “Nietzsche e Freud”, si può definire una parte di carattere teoretico, in cui Assoun, a prescindere dalla questione relativa a una effettiva influenza nietzscheana su Freud, tenta di paragonare i fondamenti, i temi e le poste in gioco coinvolte in questo confronto. Nonostante, quindi, il volume di Assoun sia suddiviso in due parti, in realtà, la questione filologica occupa meno di un quarto dell’intero lavoro: già questo elemento può essere utile per comprendere quanto sia difficoltoso sostenere la tesi di un’influenza effettiva di Nietzsche sulla riflessione freudiana e, contemporaneamente, quanto sia invece più semplice sostenere l’idea di questo confronto su un piano teoretico svincolato dagli angusti

---

<sup>2</sup> Mazlish (1968).

<sup>3</sup> Ivi, p. 360 «there is no comparable study on the relations of Nietzsche to Freud; nor, aside from a few random pages in various books [...]. Is the relationship so obvious that further reflection is obviated?»; «non ci sono studi comparative sulla relazione di Nietzsche con Freud, tranne qualche pagina sparsa in diversi libri» traduzione mia.

limiti di una storiografia attenta. Del resto, lo stesso Assoun non fa mistero di intendere la analogia Freud-Nietzsche come valida esclusivamente sul piano teoretico, arrivando a definire l'atteggiamento freudiano nei confronti di Nietzsche in termini di «idiosincrasia storica»<sup>4</sup>.

Il titolo *Freud e Nietzsche* è indicativo del punto di vista privilegiato che il punto di vista freudiano costituisce nell'economia del testo di Assoun, esattamente il contrario di quello che succederà più tardi, nel 1997, con il *Nietzsche e Freud* di Gasser, dove, la stessa analogia è indagata attraverso l'utilizzo di una struttura simile, ovvero prima parte filologica e seconda teoretica, ma, a differenza che in Assoun, Gasser privilegerà il punto di vista nietzscheano.

Tornando ad Assoun, il suo *Freud e Nietzsche* si propone di evitare sia la Scilla di un'interpretazione di Nietzsche in chiave freudiana, quale precursore che anticipa categorie analitiche, sia la Cariddi del valutare la produzione freudiana «dall'ottica nietzscheana [...] individuando in Nietzsche la misura del vero»<sup>5</sup>. In realtà, probabilmente, si può parlare dei lavori di Assoun e Gasser proprio come dei due poli di questa scelta ermeneutica: Assoun, privilegiando il punto di vista freudiano, fa di Nietzsche un precursore della psicoanalisi, nel quale è possibile rinvenire numerosissime analogie; Gasser, invece, privilegiando il punto di vista nietzscheano, fa di Freud una sorta di epigono da valutare in riferimento alla maggiore o minore vicinanza al maestro Nietzsche alla cui scuola Freud si sarebbe formato.

Un'altra differenza fondamentale, però, tra i lavori di Assoun e Gasser, è il presupposto secondo il quale Assoun vuole indagare il rapporto di Freud con Nietzsche all'interno della prospettiva più ampia di un più generico rapporto di Freud con la filosofia e i filosofi, non a caso, quattro anni prima di *Freud e Nietzsche*, Assoun aveva pubblicato proprio un *Freud, la filosofia e i filosofi*; Gasser, al contrario, intende indagare la questione separatamente, isolando i termini del rapporto Freud-Nietzsche da quelli più generici del rapporto Freud-filosofia. Entrambe le prospettive, naturalmente, possiedono i loro vantaggi e i loro svantaggi e, probabilmente, bisognerebbe considerarle come due prospettive complementari sull'argomento. Assoun, partendo dal punto di vista freudiano, ha il vantaggio di vedere più chiaramente di Gasser l'idiosincrasia freudiana nei confronti di Nietzsche e, quindi, di conseguenza, considera più oggettivamente l'inconsistenza storica di un

---

<sup>4</sup> Assoun (1980), p. 4.

<sup>5</sup> Assoun (1980), p. 69.

ipotetico influsso nietzscheano su Freud, mentre al contrario, Gasser, partendo dal punto di vista nietzscheano, tende a considerare l'influenza di Nietzsche su Freud come un dato certo e indubitabile, camuffato da ipotetici infingimenti freudiani volti a nascondere questa stessa influenza, ottenendo così una forzatura storica e costruendo il discorso intorno all'atteggiamento freudiano nei confronti di Nietzsche in base a congetture non effettivamente comprovate e che, anzi, sembrano costruite *ad hoc* per sostenere la tesi dell'influsso nietzscheano sulla produzione di Freud. Contemporaneamente a questi aspetti, però, bisogna anche sottolineare che, considerare il rapporto Freud-Nietzsche come singolo elemento di un più vasto rapporto di Freud con la filosofia, come fa Assoun, comporta inevitabilmente la perdita di un punto di vista mirato sulla specificità del rapporto Freud-Nietzsche, costringendo quindi a un allargamento dell'idiosincrasia freudiana nei confronti di Nietzsche a una più vasta idiosincrasia freudiana nei confronti della filosofia in generale: tesi difficilmente sostenibile, data la notevole simpatia nutrita da Freud nei confronti di Lipps e le marcate concordanze con la produzione filosofica lippsiana. Gasser, invece, isolando la questione Freud-Nietzsche dalla relazione Freud-filosofia, potrebbe maggiormente cogliere la specificità del rapporto, se solo considerasse la questione a partire dal punto di vista freudiano, come sarebbe naturale, considerato che la produzione freudiana è cronologicamente successiva a quella nietzscheana e che, quindi, un lavoro che voglia indagare le influenze di un autore su un secondo autore, dovrebbe sempre, in linea di principio, partire dall'autore successivo per misurare l'effettiva portata dell'influenza dell'autore precedente. Ciò che accomuna, in ogni caso, i lavori di Assoun e Gasser, è la prospettiva teoretica entro la quale entrambi si collocano: anche il lavoro di Gasser, infatti, è diviso in una prima parte "storica" e in una seconda "teoretica" e, forse ancor più che in Assoun, è la parte teoretica a essere più corposa e significativa, mentre la parte storica, sei-sette volte meno estesa di quella teoretica, funge solo da premessa e da convalida al discorso teoretico.

In effetti, anche la restante storia del confronto tra Nietzsche e Freud sembra dipanarsi quasi esclusivamente sul piano teoretico: in Italia, Gianfranco Dalmasso, pochi anni dopo Assoun, pubblica *Il ritorno della tragedia. Essere e inconscio in Nietzsche e Freud* e, naturalmente, sostiene la tesi di una profonda affinità teoretica tra i due autori, ma, in aggiunta a questo, prova anche a dare un'interpretazione dell'atteggiamento di rifiuto freudiano nei confronti di Nietzsche.

Il testo freudiano tesse i fili, silenziosi e difficili da dipanare, della sua solidarietà al testo nicciano [...]. Freud, come è noto, era affascinato dagli scritti di Nietzsche e si preoccupava di demarcare la novità metodologica delle sue scoperte dalle «anticipazioni» nicciane.

Il gesto di non leggere Nietzsche può essere interpretato come una *resistenza*, in termini psicoanalitici, nei confronti di Nietzsche. È l'interpretazione più immediata e più facile. Può essere tuttavia anche interpretato come una rigorosa *necessità* del «programma di ricerca» di Freud [...]. In Freud l'aspetto inconscio del nichilismo consiste nell'originario sottrarsi dei termini stessi della critica, diventa un approccio fondamentalmente pratico. Il «come si diventa ciò che si è» Freud lo intende alla lettera e cioè come problema che non può che essere pratico, affrontabile per lui in un percorso di pratica scientifica. La possibilità stessa di tale percorso si configura come un problema legato all'atto, che, se si sta ai termini istituiti dalla psicoanalisi, è in grado di coinvolgere l'origine, inconscia, del discorso solo se è mancato.<sup>6</sup>

L'approccio di Dalmaso, indubbiamente teoretico, ha però certamente il merito di evidenziare come, dal punto di vista morale, invece, l'accostamento non sia del tutto plausibile, anche se questa impossibilità viene lasciata sullo sfondo del testo per favorire invece la plausibilità dell'accostamento teoretico.

Nello stesso anno 1983, uno studioso italiano di Nietzsche, Aldo Venturelli, pubblica *Nietzsche in Berggasse 19*, in cui sostiene la tesi che Freud conosceva la filosofia nietzscheana, se non attraverso una lettura diretta dei testi o attraverso la mediazione di Salomé, almeno attraverso la mediazione di Paneth<sup>7</sup>.

Nel 1984, due studiosi italiani, Lombardo e Fiorelli, nel loro *Binswanger e Freud*<sup>8</sup>, scrivono che «come già in Nietzsche», anche «Freud avrebbe parlato di uomo la cui natura risiede nella sua “naturalità” e la cui vita è una vita di rinuncia ad essa»<sup>9</sup>, istituendo quindi il parallelismo su un piano antropologico, ma, ancora più interessante, è il loro approccio storiografico, infatti, scrivono:

Ampliando ulteriormente il tema delle “fonti” teoriche di Freud, un altro punto va preso in considerazione [...] ci si riferisce al legame, non ancora approfondito in tutti i suoi aspetti, tra Freud e la psichiatria romantica [...]. Ancor più che alle concezioni degli psichiatri romantici in particolare, le idee di Freud sembrano in vario modo collegate al

---

<sup>6</sup> Dalmaso (1983), pp. 95-96.

<sup>7</sup> Venturelli (1983), pp. 112-114.

<sup>8</sup> Lombardo, Fiorelli (1984).

<sup>9</sup> Ivi, p. 70.

più grande filone del Romanticismo [...] si sostiene la tesi che Freud, nella sua opera, abbia recuperato una “tensione romantica” che, con Cartesio, era stata accantonata. Questa “tensione”, presente in Michel de Montaigne in modo esemplare, fu riattualizzata dal Romanticismo e dalle filosofie di Schopenhauer e Nietzsche, aprendo una delle vie, in senso culturale generale, alla psicoanalisi.<sup>10</sup>

Nel 1990, è uno studioso di Nietzsche a scrivere: «L’inverno 1883-1884, Nietzsche lo trascorse fino all’aprile a Nizza, dove ebbe la visita di Joseph Paneth, amico e allievo di Sigmund Freud; questo ci permette forse di concludere che gli accostamenti successivamente suggeriti tra nietzscheanesimo e freudismo non siano del tutto casuali»<sup>11</sup>. Questo riferimento, occasionale e inserito in un lavoro sulla ricezione di Nietzsche nel Novecento, sebbene utilizzi un’espressione ipotetica, sembra in linea con il riferimento di Ferraris. Anche in questo caso, infatti, è chiamato in causa Paneth che, sebbene fosse stato amico di Freud in giovane età, ovvero negli anni settanta dell’Ottocento, non fu certo mai un suo allievo e, negli anni ottanta, ovvero quando Paneth conobbe Nietzsche, i rapporti con Freud erano praticamente inesistenti.

Sebbene sia nella seconda metà del Novecento che è possibile trovare i due lavori più importanti ed estesi dedicati al rapporto Freud-Nietzsche, ovvero quelli di Assoun e Gasser e, sebbene sia a partire dal 1968 che esplose la moda culturale dell’accostamento Freud-Nietzsche, è però negli anni 2000 che questa moda diventa veramente un *clichè*. Nel 2003 Faulkner sostiene che «Freud is certainly intellectually indebted to Nietzsche»<sup>12</sup>, sebbene poi riconosca che sono più gli allievi di Freud a portare avanti questo rapporto, che non lo stesso Freud, nella cui opera, scrive Faulkner, lo spettro dell’assenza Nietzsche è “sempre-presente”<sup>13</sup>.

Nel 2005 uno studioso cattolico, Martin Echevarría, pubblica un articolo fortemente critico nei confronti tanto dell’anticristiano Nietzsche, quanto dell’ebreo ateo Freud, ma, ai fini di un’esposizione dell’accostamento Freud-Nietzsche, è interessante notare come sostenga non solo una forte «influencia del pensamiento “transvalodizador” de Nietzsche sobre el psicoanálisis», ma anche e soprattutto che «Esta influencia no se limita a ser sólo una conexión histórica, o una coincidencia en

---

<sup>10</sup> Ivi, pp. 82-83.

<sup>11</sup> Nolte (1990), p. 73.

<sup>12</sup> Faulkner (2003), p. 99 «Freud è certamente in debito intellettuale con Nietzsche» traduzione mia.

<sup>13</sup> Ivi, p. 94 «ever-present spectre of Nietzsche’s *absence*»; «sempre-presente spettro dell’assenza di Nietzsche» traduzione mia.

tal o cual doctrina, sino que también, y sobre todo, es una coincidencia en el “spiritu” inspirador, en la (pseudo) mística que los inspira»<sup>14</sup>.

Nel 2008 Colonnello, sebbene consapevole della «relazione problematica tra Freud e Nietzsche»<sup>15</sup>, afferma anche che «forse, non è azzardato rimarcare che dietro Freud è possibile scorgere l’ombra di Nietzsche»<sup>16</sup>.

Nel 2009 Strong scrive: «in according to Nietzsche and to Freud, is the moving logic of civilization, which appears universally necessary to Freud and historically inevitable to Nietzsche»<sup>17</sup>.

Nel 2013, un altro studioso spagnolo si cimenta nell’intento di dimostrare «como tanto en Freud como en Nietzsche existe una teoría de la culpabilidad que les es común»<sup>18</sup>.

In realtà, in ambito filosofico, è praticamente impossibile misurare la portata di questo parallelismo, essendo ormai diffuso su larga scala, dai manuali liceali alle numerose tesi di laurea e, soprattutto, essendo particolarmente presente come riferimento occasionale in numerosi studi filosofici dedicati ad altri temi ma in cui il parallelismo Freud-Nietzsche è dato per scontato.

---

<sup>14</sup> Echevarría (2005), p. 113 «Questa influenza non si limita a essere solo una connessione storica, o una coincidenza in tale o tal’altra dottrina, ma è anche e soprattutto, una coincidenza nella “spirito” ispiratore, nella (pseudo) mística che li ispira» traduzione mia.

<sup>15</sup> Colonnello (2008), p. 73.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 80-81.

<sup>17</sup> Strong (2009), p. 320 «in accordo con Nietzsche e Freud il movimento della civilizzazione appare universalmente necessario in Freud e storicamente inevitabile in Nietzsche» traduzione mia.

<sup>18</sup> Vàsquez Rocca (2013), p. 68 «tanto in Freud quanto in Nietzsche esiste una teoria della colpa che è comune» traduzione mia.

### 1.3 Thomas Mann

Insieme a psicoanalisti e filosofi, un contributo importante nella direzione di un accostamento tra la riflessione filosofica nietzscheana e la psicoanalisi freudiana, è arrivato anche dalla letteratura, o, più precisamente, da alcuni grandi uomini di lettere, i quali, forse perché affascinati dalle implicazioni e dalle influenze che una determinata tradizione filosofica ha avuto sulla letteratura in generale e sulla loro produzione letteraria in particolare, hanno pensato di includere anche la psicoanalisi in questa cornice culturale e letterario-filosofica. Su tutti un nome è particolarmente importante per la storia dell'accostamento tra Freud e Nietzsche, ovvero quello di Thomas Mann che, oltre ad aver sostenuto la tesi di un legame tra filosofia nietzscheana e psicoanalisi freudiana è anche stato in contatto personale con Freud: dato biografico che può aver contribuito, successivamente, a formare intorno alle sue tesi su Freud-Nietzsche un'aura di credibilità già forte a causa della sua fama, divenuta quindi ancora più forte a causa del suo legame con Freud.

Accostare due nomi particolarmente noti come quelli di Freud e Nietzsche è già una operazione culturale destinata ad avere un certo successo, in quanto questo genere di accostamenti sembra assecondare il gusto dei moltissimi lettori di due grandi autori come Freud e Nietzsche. Se poi, tale accostamento, proviene da un nome che, nel suo campo, è altrettanto grande quanto quelli di cui si propone l'accostamento, allora diviene ancora più comprensibile che una tale operazione culturale, col passare del tempo, si trasformi in un luogo comune e in un assioma indubitabile della storia della cultura. Mann, per questi motivi, potrebbe aver avuto, almeno sul grande pubblico dei non addetti ai lavori, un peso maggiore addirittura rispetto agli psicoanalisti e ai filosofi che, sebbene noti nei rispettivi ambienti, lo sono indubbiamente meno negli strati più generalisti della cultura.

Mann, nell'ambito della propria produzione saggistica, dedica a Freud tre lavori specifici, ovvero *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno*, il *Cavaliere tra la morte e il diavolo* e, infine, *Freud e l'avvenire*. Il primo di questi lavori nasce come una conferenza che Mann tenne nell'aula magna dell'Università di Monaco nel 1929, mentre il secondo e il terzo sono invece due scritti d'occasione, rispettivamente per il settantacinquesimo e per l'ottantesimo compleanno di Freud, in particolare, poi, l'ultimo lavoro, *Freud e l'avvenire*, è storicamente interessante: Mann lo lesse pubblicamente nella Konzerthaus di Vienna, piena di pubblico per le

celebrazioni comunali per l'ottantesimo compleanno di Freud e, successivamente, lo lesse di nuovo in privato, a casa Freud, regalando a quest'ultimo, tra l'altro, il manoscritto originale dell'esposizione. In tutti e tre i casi, comunque, Freud conosceva i lavori di Mann e, come si vedrà, non sembra che ne sia stato troppo entusiasta.

### 1.3.1 *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno* (1929)

È curioso notare che il primo di questi lavori, *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno*, inizi proprio con un'analisi dell'aforisma nietzscheano "L'inimicizia dei Tedeschi nei confronti dell'illuminismo"<sup>1</sup> e che, l'intero lavoro, si occupi molto più della storia dello spirito moderno che non della posizione di Freud all'interno di questa<sup>2</sup>. Anzi, il nome di Freud e le argomentazioni riguardanti la psicoanalisi compaiono relativamente tardi nell'economia di questo testo manniano, mentre, al contrario, Nietzsche non solo apre il saggio, ma costituisce la presenza dominante di tutto il testo e, contemporaneamente, la chiave di lettura per eccellenza utilizzata da Mann, tanto per inquadrare la storia dello spirito moderno, quanto per collocarvi Freud al suo interno. È come se Mann stesse rispondendo alla questione implicita del "se Nietzsche avesse letto Freud". Il titolo di questo primo lavoro di Mann su Freud potrebbe quindi anche essere "La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno a partire da una visuale nietzscheana".

Secondo Mann la prima metà dell'Ottocento sarebbe stata caratterizzata, soprattutto in Germania, da una forte reazione all'illuminismo, reazione che aveva portato all'instaurazione del «culto del sentimento in luogo di quello della ragione»<sup>3</sup>. A questa reazione romantica all'illuminismo sarebbe poi seguita una nuova reazione illuminista contro il romanticismo che aveva dominato la prima metà dell'Ottocento. In ballo ci sono due nozioni, quella di "rivoluzione", attribuita all'illuminismo e quella di "reazione", attribuita al romanticismo. Mann, partendo dalla sua

---

<sup>1</sup> Nietzsche (1881), M, *Aurora*, Libro III, § 197.

<sup>2</sup> cfr. Pfeiffer (a cura di) (1978), p. 179 lettera di Freud a Salomé del 28 luglio 1929 «Il saggio di Thomas Mann è senza dubbio assai lusinghiero. Mi ha dato l'impressione che egli avesse appena preparato un saggio sul romanticismo quando gli arrivò la richiesta di scrivere su di me, e così abbia piattato con la psicoanalisi quel mezzo saggio davanti e di dietro, come dicono i falegnami; la massa è invece di un legno diverso. Purtroppo, quando Mann dice qualcosa, ha sempre un fondamento».

<sup>3</sup> Mann (1929), p. 1349.

interpretazione del testo nietzscheano, avanza una terza possibilità rispetto alla diade rivoluzione/reazione, ovvero la «reazione come progresso, il progresso come reazione»<sup>4</sup>, una terza via che considera ogni avvenimento culturale come un ibrido tra i due elementi del rivoluzionario e del reazionario. Il primo esempio di Mann, per rendere comprensibile questo concetto, è la Riforma protestante di Lutero, considerata, da Mann, come un progresso e una rivoluzione nei confronti del dogmatismo e dell'oscurantismo cattolico, ma, contemporaneamente, come un regresso e una manifestazione culturale reazionaria nei confronti del Rinascimento.

Il secondo esempio di reazione come progresso avanzato da Mann è il cristianesimo stesso, interpretato come una rivoluzione nei confronti dell'ebraismo, ma, allo stesso tempo, come un regresso a forme di spiritualità pregiudaiche, intrise di elementi paganeggianti e cannibalici, ripresentatisi nella forma dell'eucarestia. È nel contesto di questo secondo esempio che, finalmente, compare il nome di Freud all'interno del saggio manniano: Freud avrebbe avuto il merito, con il suo *Totem e tabù*, di svelare a Mann questo doppio aspetto del cristianesimo, di progresso come reazione e reazione come progresso.

Una volta chiarita la sua interpretazione di ogni avvenimento culturale come una espressione di questa ambiguità valoriale, Mann può immediatamente procedere alla collocazione di Freud all'interno del romanticismo:

Freud, in quanto esploratore delle profondità psichiche e psicologo dell'istinto, s'inserisce indubbiamente in quella schiera di scrittori dell'Ottocento e del Novecento che, nel campo della storia, della filosofia, della critica culturale o dell'archeologia, opponendosi al razionalismo, all'intellettualismo, al classicismo, in una parola alla fede nello spirito del diciottesimo secolo, e in parte anche del diciannovesimo, accentuano, coltivano, danno risalto scientifico al lato notturno della natura e dell'anima, vedendo in esso l'elemento propriamente creativo e determinante della vita, e sostengono in modo rivoluzionario il primato delle forze telluriche e prespirituali, della «volontà», della passione, dell'inconscio o, come dice Nietzsche, del «sentimento» sulla «ragione».<sup>5</sup>

Non è un caso che Mann faccia riferimento alla nozione schopenhauriana di volontà e chiuda questo passaggio con le parole di Nietzsche. La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno sarebbe una posizione pienamente in linea con

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 1352.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 1353-1354.

Schopenhauer e Nietzsche, tesi che, come si è già visto, incontrerà una grande fortuna, tanto tra gli studiosi, quanto nel senso comune, fino a concretizzarsi nel voluminoso lavoro di Gödde *Grundlinien des Unbewusst – Schopenhauer, Nietzsche, Freud*<sup>6</sup>.

La tesi sostenuta da Mann, però, coerentemente con le sue premesse, non è una tesi semplicistica e unilaterale, che propone un Freud ingenuamente romantico, anche se questa tesi manniana ha indubbiamente contribuito al formarsi di questo mito storiografico, anche nelle sue forme più *naïf* e banali<sup>7</sup>. Mann chiarisce immediatamente la sua scelta di utilizzare l'aggettivo "rivoluzionario" in riferimento a Freud e al romanticismo che, invece – Mann ne è consapevole –, per questi aspetti di opposizione al razionalismo, all'intellettualismo e al classicismo, andrebbe invece descritto come "reazionario". Si tratta, ancora una volta, di quella reazione come progresso di cui Mann aveva chiarito in partenza il significato: esisterebbe un romanticismo, e Freud ne farebbe parte, che sebbene utilizzi in apparenza temi, concetti e strumenti del romanticismo reazionario, possiede anche, nella sostanza, un carattere rivoluzionario e progressivo. Gli aggettivi "rivoluzionario" e "reazionario" sono, secondo Mann, indipendenti dalla corrente culturale a cui vengono affiancati, così come esiste un illuminismo reazionario<sup>8</sup> e un illuminismo rivoluzionario, allo stesso modo, esiste un romanticismo reazionario e un romanticismo rivoluzionario<sup>9</sup>. La vera differenza tra lo spirito rivoluzionario e quello reazionario è, per Mann, il differente atteggiamento nei confronti del passato e del futuro: lo spirito

---

<sup>6</sup> Gödde (1999-2009). Cfr. anche Mann, E. (a cura di) (1961-1963), p. 912 lettera di Thomas Mann a Ludwig Marcuse del 17 aprile 1954 «Dimenticare Schopenhauer? Io no! Fu uno scrittore davvero formidabile, e il suo sistema resta un'opera d'arte mirabile. Davvero uno psicologo scadente? Un'affermazione temeraria anche questa! Basterebbe pensare a un saggio come *Sull'apparente intenzionalità nel destino del singolo*. È soprattutto, sì, alta metafisica, ma ha una quantità di implicazioni psicologiche, e assai degne di nota. Ha anticipato Freud prima di Nietzsche, che rimase sempre suo discepolo».

<sup>7</sup> cfr. Ferraris (a cura di) (1989), p. 24 «È in questo quadro che si intende *ovvia* la prossimità tra Nietzsche e Freud» corsivo mio.

<sup>8</sup> Mann (1929), p. 1362 «La corrente di ostilità contro lo spirito, di disprezzo della ragione [...] viene attraversata e integrata da movimenti ispirati a una nuova fede nello spirito, a un'umanitaria e universalistica volontà di ragione, insomma a un neoidealismo, che istituisce un rapporto di affinità tra il Novecento e il Settecento [...] neghiamo che il filisteismo dell'illuminismo monastico abbia mai veramente prevalso nelle sue più profonde inclinazioni. Non ignoriamo, certo, quegli elementi di essa contro i quali l'irrazionalismo moderno rappresenta un vero e necessario correttivo».

<sup>9</sup> Ivi, p. 1361 «Bisogna rendersi conto che lo spirito rivoluzionario non deve manifestarsi necessariamente sulla terra come culto della ragione e illuminismo intellettualistico, e che l'illuminismo, nel suo senso più ristretto, nel senso storico della parola, può indicare uno solo fra i tanti mezzi tecnico-spirituali volti al rinnovamento e al progresso della vita, e che la grande e generale "illuminazione" dell'umanità può essere promossa anche con mezzi tra loro opposti, come in effetti avviene nel mutare e ondeggiare delle tendenze e degli orientamenti spirituali».

rivoluzionario, in qualsiasi epoca e cultura, attraverso l'utilizzo di qualsiasi strumento materiale o immateriale, è sempre rivolto verso il futuro, mentre, al contrario, lo spirito reazionario, anch'esso indipendentemente da altri fattori, è sempre rivolto verso il passato<sup>10</sup> ed, essendo presenti, all'interno del romanticismo, una serie di autori, tra cui Freud, rivolti sempre verso il futuro, allora, Mann, ne deduce un carattere rivoluzionario del romanticismo stesso, o meglio, un carattere rivoluzionario del romanticismo tedesco<sup>11</sup>, entro cui possono essere catalogati quegli autori: è per questo motivo che Mann può affermare che «il grande diciannovesimo secolo» è stato un secolo romantico nella sua interezza e «non solo nella sua prima metà»<sup>12</sup>, poiché anche gli autori più rivoluzionari e progressisti, rivolti al futuro, si sarebbero nutriti dei temi e avrebbero fatto propri gli strumenti del romanticismo della prima metà del secolo, avrebbero cioè trasformato lo stesso materiale velenoso in un farmaco.

Dopo una lunga digressione su illuminismo e romanticismo, spirito rivoluzionario e reazionario, affrontata attraverso l'utilizzo di strumenti ermeneutici di matrice nietzscheana, quali «diurna luce apollinea»<sup>13</sup> o «filisteismo dell'illuminismo monistico»<sup>14</sup>, e dopo aver collocato Freud all'interno della cornice del romanticismo tedesco così delineata, Mann passa a un'analisi vera e propria del contributo freudiano alla storia della cultura, descrivendo la psicoanalisi come il più potente farmaco del romanticismo rivoluzionario contro quello reazionario.

Secondo Mann, la psicoanalisi «certo senza che il medico che la fondò se lo sognasse minimamente – ha già trascorso da tempo il campo puramente medico e si è trasformata in un movimento mondiale che si ripercuote in tutte le sfere dello spirito

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 1362 «tendono cioè a un grande ritorno all'elemento notturno, alla sanità dell'origine, al preconsciouso gravido di vita, al romantico grembo materno del mito e della storia [...] Arndt, Görres, Grimm contrapposero all'idea dell'umanità quella dell'originarietà del popolo [...] Carus celebra l'inconscia creatività della vita a detrimento dello spirito e Schopenhauer umilia l'intelletto ponendolo molto al di sotto della volontà, prima di consigliare a quest'ultima una conversione morale che sfocia nell'autoannullamento [...] Zoega [...] Creuzer [...] Müller [...] Bachofen [...] ogni riconoscimento e ogni simpatia vanno – in tendenzioso contrasto con l'estetica razionalista dei classicisti – all'elemento ctonio, alla notte, alla morte, al demoniaco, insomma a un'originaria religiosità tellurica che precedette quella olimpica».

<sup>11</sup> Ivi, p. 1359 «sarebbe un madornale errore storico-filosofico vedere, nel romanticismo tedesco un movimento reazionario, una corrente propriamente nemica dello spirito. Sarebbe, per lo meno, un giudizio assai unilaterale [...] il romanticismo tedesco, per strano che possa sembrare a chiunque nutra il pregiudizio tradizionale, non è essenzialmente rivolto alla storia, bensì al futuro, e ciò a tal punto che lo si può definire il più rivoluzionario e radicale movimento dello spirito tedesco».

<sup>12</sup> Ivi, p. 1356.

<sup>13</sup> Ivi, p. 1355.

<sup>14</sup> Ivi, p. 1362.

e della scienza»<sup>15</sup>. Freud, che era in contatto epistolare con Mann e che aveva letto il saggio, corregge questo punto<sup>16</sup>; dichiarandosi ben consapevole della portata non solo medica della psicoanalisi. In ogni caso, Mann sottolinea che l'origine medica della psicoanalisi permette di conservare la sua natura rivoluzionaria e di sviluppare:

la sua tendenza etico-umanistica a guarire gli uomini da ogni morboso e doloroso disordine, e il fatto che in essa, innegabilmente, la più profonda sensibilità e conoscenza della malattia non si manifesti, in ultima analisi, come amore del profondo e della malattia stessa, cioè in senso antirazionale; che anzi in essa, con tutti i vantaggi che derivano alla conoscenza della vita dall'indagine delle nostre profondità psichiche, il fine primo e ultimo sia pur sempre la liberazione e la guarigine, l'«illuminismo», nel più filantropico senso della parola: è insomma l'intento, la volontà sanitaria dell'analisi quella che, a mio parere, definisce la sua posizione particolare in seno al movimento scientifico dei nostri giorni [...]. Essa, col risalto che dà al demoniaco nella natura, con la sua passione investigativa per le ragioni notturne dell'anima, è non meno antirazionale di qualunque altra corrente del nuovo spirito, che si batte vittoriosamente contro gli elementi meccanicistico-materialistici del secolo scorso.<sup>17</sup>

Questo passo è emblematico dell'ambiguità della posizione che Mann assegna a Freud e alla psicoanalisi: da una parte, il suo fine etico e sanitario ne fanno un sapere illuministico, dall'altro il risalto concesso all'inconscio e all'irrazionale ne fanno un sapere romantico. È per questo che Mann la definisce romanticismo rivoluzionario. Questa definizione potrebbe indubbiamente presentare i suoi vantaggi perché consente di mantenere ad un tempo l'attenzione tanto sulle finalità etiche quanto sulle scoperte scientifiche della psicoanalisi<sup>18</sup> e, però, esattamente come il parallelo con Nietzsche, una tale descrizione presenta anche dei rischi, ovvero la possibilità di venir scambiata per una descrizione unilaterale in favore del romanticismo

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 1368.

<sup>16</sup> Mann, K. (a cura di) (1961), p. 226 lettera di Thomas Mann a Freud «La Sua rettifica di certe supposizioni contenute nel mio saggio, circa la Sua consapevolezza della portata non soltanto medica delle Sue scoperte, è, per me, del massimo interesse, e mi dimostra che avrei fatto bene, prima di mettermi al lavoro, a pormi in contatto con Lei».

<sup>17</sup> Mann (1929), p. 1369.

<sup>18</sup> Ivi, p. 1371 «l'interesse scientifico di Freud per la sfera emotiva non degenera in esaltazione del suo oggetto a spese della sfera intellettuale. Il suo antirazionalismo è consapevole dell'effettiva, poderosa preminenza della pulsione sullo spirito: non adorante ammirazione di tale preminenza, né irrisione dello spirito. Il suo "interesse" per la pulsione, indubbiamente, inconfondibilmente, non è antispirituale adorazione conservatrice nei suoi confronti, ma serve quel rivoluzionario traguardo futuro che è la vittoria della ragione e dello spirito; serve – usiamo questa parola proibita nel suo significato più ampio, più indipendente dalle maree del nostro tempo – serve l'illuminismo».

reazionario. In effetti, sembra che una tale oscillazione abbia caratterizzato un po' tutta la storia della psicoanalisi, spesso interpretata attraverso una chiave di lettura orientata a schiacciarla unilateralmente o in una direzione oppure nella direzione diametralmente opposta: per fare un esempio, la "Psicologia dell'Io" americana ha forse raccolto l'eredità freudiana attraverso il ruolo riconosciuto all'Io, ponendo così l'accento sul valore rivoluzionario e illuministico e, venendo accusata, da parte lacaniana, di aver dimenticato il ruolo dell'inconscio e delle scoperte freudiane relative a questa nozione, dall'altra parte, però, la scuola lacaniana ha forse raccolto l'eredità freudiana ponendo l'accento sui temi e sulle scoperte relative all'inconscio, proponendone una versione più romantica e venendo accusata di aver dimenticato le finalità illuministiche della psicoanalisi, in altri termini, o si è interpretato il "wo Es war soll Ich werden" unilateralmente nella direzione dell'Io, oppure, altrettanto unilateralmente, nella direzione dell'Es. Come spesso avviene nelle *querelle* culturali è anche molto probabile che, tanto le tesi di una parte, quanto le tesi dell'altra parte, vengano strumentalizzate e stereotipate dalla parte avversa e, invece di trovare un punto di accordo, si finisce per radicalizzare maggiormente tanto le tesi della parte opposta, che così possono venire criticate più facilmente, quanto le proprie stesse tesi, che così appaiono più forti nei confronti di quelle avversarie e più difficilmente strumentalizzabili.

La posizione di Mann, invece, rappresenta bene una via di mezzo, ma ha, allo stesso tempo e proprio per questo motivo, l'indubbio svantaggio, rispetto a letture più radicali, in direzione romantica come in direzione illuministica, di poter venire strumentalizzata e, nel suo caso particolare, di esserlo dal lato romantico. Inoltre, bisogna sottolineare che, probabilmente, le interpretazioni della psicoanalisi in direzione romantica, almeno sul versante filosofico, sembrano essere decisamente maggioritarie. Lo stesso accostamento tra Freud e Nietzsche potrebbe essere considerato un esempio di questa dinamica e di questo fraintendimento: così come la psicoanalisi non può essere accostata al romanticismo semplicemente per l'affinità di temi, essendo essa radicalmente opposta al romanticismo per intenti e finalità, allo stesso modo Freud non può essere accostato a Nietzsche semplicemente per una certa somiglianza sul piano descrittivo, infatti, pur ammettendo questa somiglianza, rimarrebbe pur sempre una radicale distanza sul piano prescrittivo e assiologico. Inoltre, così come Freud non si è formato sugli autori del romanticismo, ma, tanto la sua formazione medica quanto quella filosofica sono entrambe fortemente

caratterizzate da una forte presenza di empirismo, illuminismo e positivismo, allo stesso modo Freud non ha mai letto davvero Nietzsche.

Naturalmente Mann è ben consapevole della ignoranza, da parte di Freud, del testo nietzscheano e del contesto romantico, ma ciò nonostante, la sua lettura dà adito a fraintendimenti, di cui, come si è visto, molti cadranno vittime:

Egli [Freud] non ha conosciuto Nietzsche, che è tutto un lampeggiare di anticipazioni freudiane; il fatto che – evidentemente – egli non abbia avuto una conoscenza diretta di Novalis sarebbe quasi ancor più da deplorare, se potessimo mai desiderare che avesse avuto la vita più facile. Ma un contesto in cui il concetto d'inconscio ha una parte psicologica così decisiva ci permette, io penso, di parlare di *tradizione inconscia*, di rapporti sovraperpersonali.

Esiste una *dipendenza indipendente*: e di tal sorta sono senza dubbio i singolarissimi rapporti di Freud con il romanticismo tedesco, rapporti le cui caratteristiche sono quasi più cospicue ancora di quelle che distinguono la sua *inconscia derivazione nietzscheana*.<sup>19</sup>

La “dipendenza indipendente” e la “inconscia derivazione” sono diventati i cavalli di battaglia di tutti gli interpreti che hanno voluto accostare Freud a Nietzsche, o almeno, di tutti quelli più attenti che si sono limitati a un accostamento teorico, rinunciando all’idea, tanto diffusa quanto errata, di una derivazione storica, ovvero di un Freud lettore di Nietzsche.

Non si vuole negare qui la possibilità teoretica di accostare Freud a Nietzsche, tanto che questa possibilità è valida, in linea di principio, per qualsiasi autore con qualsiasi altro, si vuole bensì sottolineare l’impossibilità di un tale accostamento sul piano assiologico e, contemporaneamente, evidenziare come i tentativi teoretici *à la* Thomas Mann, attenti e moderati, abbiano però contribuito a formare non un luogo comune teoretico, che sarebbe forse una contraddizione in termini, bensì un luogo comune storiografico, originato da ricezioni estremizzate di proposte teoriche molto meno estreme.

### 1.3.2 *Cavaliere tra la morte e il diavolo* (1931)

Il secondo lavoro di Mann dedicato a Freud è più un saluto, come lo stesso Mann

---

<sup>19</sup> Mann (1929), p. 1372 corsivo mio.

scrive, che un vero e proprio saggio. Si tratta di uno scritto d'occasione molto breve per il settantacinquesimo compleanno di Freud. Anche in questo caso, come per il saggio precedente, Mann apre il suo lavoro con un riferimento a Nietzsche:

egli [Freud] ha molto del düreriano *Cavaliere tra la morte e il diavolo*, al quale sembra richiamarsi Nietzsche quando dice di Schopenhauer, un altro spirito affine a Freud: «Un uomo e un cavaliere dallo sguardo bronzeo, che ha il coraggio di essere se stesso, che sa di essere solo e non sta ad aspettare in primo luogo un battistrada e assenti superiori»<sup>20</sup>

Anche questa volta Mann sembra inserire Freud in una tradizione tedesca ben precisa e, anche questa volta, la chiave di lettura per la sua interpretazione del contributo freudiano è offerta da Nietzsche. Se prima Freud era inserito all'interno della cornice del romanticismo tedesco, ora lo è nel quadro di una più generale cultura germanica: Dürer, Schopenhauer, Freud, riletti, tutti e tre, a partire da Nietzsche, non sembra molto dissimile dai successivi Schopenhauer, Nietzsche, Freud, riletti a partire da Mann.

Questo secondo saggio, seppur breve, è denso di considerazioni, alcune delle quali, probabilmente, originate dalle comunicazioni tra Mann e Freud intercorse tra il primo lavoro su *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno* e questo secondo sul *Cavaliere tra la morte e il diavolo*. È lo stesso Mann a richiamarsi al suo scritto di due anni prima e a rifarsi alle comunicazioni personali avute con Freud:

Sono lieto di aver potuto testimoniare allora – anche se troppo tardi perché questo possa costituire un qualche merito – la mia ammirazione per lui [Freud], lieto soprattutto perché ciò ha fatto piacere al grande vegliardo. La sua riconoscenza per essere stato da me «inserito nella compagine della vita spirituale tedesca», lui che riteneva «di costituire per questa nazione un corpo estraneo», mi commosse profondamente. Sarei davvero tentato di rendere noti parecchi passaggi caratteristici e istruttivi della splendida lettera che egli mi scrisse allora, ma non posso farlo senza il suo permesso. Voglio tuttavia prendermi la libertà di citarne ancora uno [...]: «Ho sempre ammirato e invidiato i poeti, soprattutto quelli che, come Lessing, l'ideale della mia giovinezza, sottomettevano la loro arte al pensiero e la ponevano al suo servizio»<sup>21</sup>

Il passo è estremamente indicativo dell'atteggiamento freudiano nei confronti di un

---

<sup>20</sup> Mann (1931), p. 1376 corsivo dell'autore.

<sup>21</sup> Ivi, p. 1377

tentativo come quello di Mann, soprattutto se si prende in considerazione il contesto da cui nasce questo atteggiamento. Freud è chiaramente contento di ricevere apprezzamenti, vieppiù da un personaggio già noto e riconosciuto come era Thomas Mann all'epoca, il suo compiacimento, non esente da un certo cinismo sarcastico, si può evincere anche dalla corrispondenza tra Freud e Salomé in cui i due commentano l'intervento di Mann<sup>22</sup> e, in effetti, questo piacere misto a una certa ironia riferita alla questione tedesca<sup>23</sup>, Freud l'ha espresso anche allo stesso Mann. Freud non si dice contento del contenuto del saggio di Mann, ma contento dell'apprezzamento che Mann nutre per lui e, aggiunge, che prova piacere nel ricevere l'apprezzamento «dal rappresentante riconosciuto della parte migliore del popolo tedesco»<sup>24</sup>. Naturalmente sarebbe stato di cattivo gusto se Mann avesse riportato anche questo complimento di Freud nei suoi confronti, ma, con la coscienza dei posteri, è impossibile non vedere il nesso tra la dichiarazione freudiana su Mann, ovvero il suo essere la parte migliore del popolo tedesco, e quella di una estraneità di Freud a quello stesso popolo a cui Mann lo aveva associato. Per comprendere quanto poco poteva far piacere a Freud essere inserito all'interno della vita spirituale tedesca e quanta ironia avesse utilizzato nella sua lettera a Mann, basta leggere la corrispondenza con Arnold Zweig, ebreo di lingua tedesca, combattuto sui propri sentimenti identitari, insieme tedeschi ed ebraici, per rendersi conto delle più nette posizioni freudiane a riguardo. Freud scrive a Zweig: «Se mi racconta delle Sue elucubrazioni, La posso liberare dalla fissazione di dover essere un tedesco. Non si dovrebbe abbandonare a se stesso questo popolo dimenticato da Dio?»<sup>25</sup> e poi, in riferimento a un lavoro di Zweig in cui quest'ultimo analizza la sua condizione di ebreo tedesco, Freud scrive ancora: «sono molto interessato a leggerlo, ora che so che Lei è guarito dal Suo infelice amore per la pretesa patria. Una tale passione *romantica* non si adatta a gente come noi»<sup>26</sup>. In particolare quest'ultima espressione è molto utile per comprendere la reazione di Freud al tentativo manniano di farne un romantico tedesco. Freud è chiaramente lusingato dall'ammirazione ricevuta da Mann, ma questo non lo costringe a sentirsi lusingato anche dal vedersi accostato al romanticismo tedesco, anzi, l'accostamento in sé, sebbene provenga da un uomo degno di stima, non deve avergli suscitato un

---

<sup>22</sup> cfr. Pfeiffer (1978), pp. 177-180.

<sup>23</sup> Utilizzo qui questa espressione sul calco di quella ben più nota di questione ebraica, per indicare uno stretto legame tra le due.

<sup>24</sup> Mann, E. (a cura di) (1961), p. 361.

<sup>25</sup> Freud, E. (a cura di) (1968), p. 88 lettera di Freud a Zweig del 18 agosto 1932.

<sup>26</sup> Ivi, p. 100 lettera del 28 gennaio 1934 corsivo mio.

particolare piacere, ma, semmai, un leggero fastidio ammantato immediatamente da una distaccata ironia.

Infine, anche il riferimento freudiano a Lessing, riportato da Mann in chiusura del suo *Cavaliere tra la morte e il diavolo*, è anch'esso da interpretare in chiave assolutamente ironica, per non dire addirittura sarcastica. Mann aveva scritto un saggio su romanticismo e illuminismo con le rispettive componenti reazionarie e rivoluzionarie presenti in entrambi e, nella cornice di quel saggio, la posizione freudiana vi rientrava come una posizione romantica; Freud non poteva perdere l'occasione di ringraziare il poeta Thomas Mann dichiarando il suo amore per il poeta illuminista e amico degli ebrei, Lessing. Il gesto è ancora una volta provocatorio e tendente ad affermare la scelta di campo in cui Freud si vedrebbe meglio collocato, cioè lo spirito dell'illuminismo.

### 1.3.3 *Freud e l'avvenire* (1936)

L'ultimo e forse più interessante scritto manniano su Freud è, ancora una volta, uno scritto d'occasione. Si tratta del più famoso discorso manniano su Freud, che raccoglie e riassume le considerazioni dei due lavori precedenti e, allo stesso tempo, celebra l'ottantesimo compleanno di Freud.

Lo scritto, già nel titolo *Freud e l'avvenire*, riprende i temi del lavoro di sette anni prima su *La posizione di Freud*, ribadendo il valore rivoluzionario e progressista della psicoanalisi, legando questo valore alla propensione di quest'ultima verso il futuro, ma, aspetto forse più interessante ai fini di una definizione del legame Freud-Nietzsche, viene anche ulteriormente ribadita l'appartenenza freudiana a una determinata tradizione culturale germanica.

Il discorso manniano inizia con una breve esposizione dei suoi legami personali e culturali con la psicoanalisi freudiana, affermando che, questo legame, sebbene caratterizzato da «simpatie profonde»<sup>27</sup>, da entrambe le parti, dev'essere in qualche modo sempre esistito, almeno inconsciamente. Queste affermazioni sembrano riprendere quel concetto di “derivazione inconscia” di cui Mann aveva parlato sette anni prima in relazione a Freud e Nietzsche, trasposte, ora, in relazione al rapporto Mann-Freud o, più in generale, letteratura-psicoanalisi. Proprio insistendo su questi

---

<sup>27</sup> Mann (1936), p. 1380

legami ideali e teorici fra diverse forme di sapere e diverse tradizioni culturali, esistenti, secondo Mann, anche a prescindere da una effettiva derivazione storica, ma, per l'appunto, concretizzatesi anche attraverso canali di trasmissione culturale inconscia, Mann ripropone le sue considerazioni sulle affinità freudiane, non dovute a una lettura diretta dei testi, con altre correnti culturali, prima fra tutte, la filosofia nietzscheana:

Egli [Freud] non ha conosciuto Nietzsche, *in cui si trovano a ogni passo lampi precorritori delle scoperte freudiane*; non Novalis, le cui fantasticherie e ispirazioni romantico-biologiche si avvicinano spesso in modo sorprendente alle idee psicoanalitiche; non Kierkegaard, il cui cristiano coraggio nello spingersi fino agli estremi confini della psicologia avrebbe destato il più fecondo e profondo interesse, e sicuramente nemmeno Schopenhauer, il malinconico orchestratore di una filosofia dell'istinto, che tende al superamento e alla redenzione [...] solo, per proprio conto, senza conoscere le *intuizioni precorritrici* di altri, egli [Freud] doveva conquistarsi metodicamente le verità del suo pensiero [...] noi non possiamo raffigurarci nella mente l'immagine severa di lui disgiunta dalla solitudine, da quella solitudine di cui parla Nietzsche.<sup>28</sup>

Nonostante Freud sia inserito in un contesto sicuramente articolato e complesso, composto da diversi autori, il ruolo ricoperto da Nietzsche è indubbiamente quello preminente. Si potrebbe dimostrare non solo il senso di estraneità che Freud provava nei confronti di questo contesto culturale, ma anche la sua effettiva estraneità anche nei contenuti concettuali in realtà profondamente distanti, a dispetto delle associazioni manniane, ma ci si limiterà qui al solo Nietzsche.

Si è detto che il ruolo di Nietzsche, all'interno dell'interpretazione manniana della psicoanalisi è un ruolo preminente: Mann inizia e finisce la sua analisi con Nietzsche. All'inizio parla di lampi precorritori delle scoperte analitiche, instaurando così un rapporto privilegiato tra Freud e Nietzsche, nonostante il riconoscimento dell'ignoranza del testo nietzscheano da parte di Freud. Alla fine, forse più significativamente, Nietzsche non è evocato quale precorritore, ma quale chiave interpretativa attraverso cui leggere la psicoanalisi. Questi due aspetti, così chiari in Mann, sono forse all'origine del mito storiografico che vorrebbe Freud come un'espressione e una diretta conseguenza della filosofia nietzscheana. È molto

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 1380 corsivo mio.

probabile, infatti, che diversi interpreti, formati sul testo nietzscheano, lo abbiano utilizzato, forse non del tutto consapevolmente, quale strumento di lettura e interpretazione del mondo, abbiano visto in Freud, proiettandolo, qualche elemento che l'avrebbe collegato a Nietzsche. In altre parole: è facile ritrovare elementi nietzscheani in Freud se a compiere questa operazione è un interprete formato sul testo nietzscheano. Del resto, questa confusione è tipica dei lavori che tendono a coniugare due autori e, in particolare, quando l'interprete si è formato sulla produzione di uno solo dei due autori trattati, schiacciando poi l'altro autore sulle posizioni di quello principale. Esempio emblematico di questa dinamica è, probabilmente, lo stesso Thomas Mann: formato su Nietzsche che iniziò a leggere fin da giovane, una volta venuto a contatto, relativamente tardi, come egli stesso ammette nei suoi lavori, con la produzione freudiana, tende a schiacciare quest'ultima sul testo attraverso il quale interpreta il mondo, forzando il legame tra Freud e Nietzsche anche laddove è consapevole della completa assenza di un legame storico diretto e ricorrendo, necessariamente, a concetti come quelli di derivazione inconscia.

Proseguendo l'analisi del saggio manniano, è interessante notare che, secondo Mann, due sarebbero gli elementi caratterizzanti la psicoanalisi: l'amore per la verità e il senso per la malattia come strumento di conoscenza. Entrambi questi elementi, per Mann, sono riconducibili a Nietzsche:

Quanto all'amore per la verità, l'amore sofferente e moralistico considerato come psicologia, esso deriva dall'alta scuola di Nietzsche, in cui effettivamente la coincidenza fra verità e verità psicologica, tra filosofo e psicologo, è chiara agli occhi di tutti [...]. La seconda tendenza, ho detto, è il senso per la malattia o, più precisamente, per la malattia come strumento di conoscenza. Anch'esso potrebbe derivarsi da Nietzsche, il quale sapeva bene quanto dovesse alla sua malattia e ogni pagina sembra insegnarci che nessun profondo sapere è possibile senza quell'esperienza, premessa e condizione di ogni più alta salute.<sup>29</sup>

In entrambi i casi, il paragone istituito da Mann, benché teoreticamente non del tutto privo di interesse, sembra però un po' forzato, tanto storicamente, poiché nessuno può derivare qualcosa da qualcuno che non ha letto e conosciuto, quanto concettualmente. È già di per sé rischioso avvicinare due autori che lavorano su

---

<sup>29</sup> Mann (1936), pp. 1387-1388.

terreni tanto diversi quali quello filosofico e quello analitico, con due registri stilistici altrettanto radicalmente differenti, ma un simile tentativo diviene ancora più complesso su un terreno, come quello puramente teoretico, che è del tutto assente dall'orizzonte freudiano. Parlare di verità, sia essa psicologica o metafisica, è quanto meno forzato nel caso di Freud, poiché è assente tutta la cornice teoretico-metafisica che gira intorno a questo concetto sul terreno filosofico. Ma, ammesso che si voglia proprio istituire il confronto, se è vero che per Nietzsche la verità coincide con la verità psicologica, questa identificazione non è del tutto plausibile in Freud. Freud distingue tra realtà psichica e realtà di fatto, le quali, invece, solo approssimativamente possono essere paragonate ai concetti nietzscheani di verità e verità psicologica, in quanto, per Freud, la verità-realtà è prima di tutto quella oggettiva e di fatto, ovvero extrapsicologica: che la realtà psichica, per il soggetto affetto patologicamente, coincida con la realtà di fatto, non vuol dire che, in assoluto, sia così, poiché al contrario, è proprio la capacità di mantenere la distinzione tra realtà psichica e realtà di fatto che consente il mantenimento della sanità mentale.

Proprio il discrimine, mai pienamente delineato e sempre labile e suscettibile di essere perso, tra sanità e malattia, è l'elemento di distinzione anche nel secondo fattore della psicoanalisi che Mann fa derivare da Nietzsche. È vero che la malattia è un eccezionale strumento di conoscenza, sia in Freud sia in Nietzsche (così come in molti altri), ma è anche vero che c'è una profonda differenza nei rispettivi modi di approcciarsi alla malattia: in Freud è sempre presente una tendenza all'ideale di guarigione, magari mai del tutto raggiunta e raggiungibile, ma pur sempre intesa come un dovere etico di impegno profuso nella direzione del suo raggiungimento; in Nietzsche, invece, la sanità coincide con una accettazione della malattia, o almeno, una accettazione tanto degli elementi sani quanto di quelli patologici della vita, entrambi ugualmente necessari allo stesso processo vitale<sup>30</sup>.

Sembra che più che da una effettiva vicinanza tra Freud e Nietzsche, le parole di Mann siano influenzate dalla sua formazione e, in effetti, è lo stesso Mann che nel saggio ne dà conferma:

---

<sup>30</sup> Cfr. anche il desiderio nietzscheano per la malattia, totalmente inverso rispetto all'impegno terapeutico della psicoanalisi: «datemi dunque la follia, voi celesti! [...] Datemi deliri e spasimi, luci e tenebre improvvise, terrorizzatemi con gelo e arsura, quali nessun mortale ha ancora mai provato, con frastuoni e girovaganti fantasmi, lasciatemi urlare e guaire e strisciare come una bestia [...]. Dimostratemi che sono vostro; la follia soltanto me lo dimostra» [Nietzsche (1881), *M Aurora*, Libro I, §14].

Ma la descrizione freudiana dell'Es e dell'Io non è in tutto identica a quella che Schopenhauer dà della «volontà» e dell'«intelletto»? Non è forse la sua metafisica tradotta in linguaggio psicologico? E come non avrebbe sentito di trovarsi in un mondo noto e familiare colui che, iniziato da Schopenhauer alla metafisica, dopo aver gustato gli amari incanti della psicologia nietzscheana, incoraggiato da esperta guida si fosse per la prima volta indirizzato al regno della psicoanalisi?<sup>31</sup>

Colui che è stato iniziato da Schopenhauer e ha gustato la psicologia nietzscheana è, chiaramente, lo stesso Mann, ma, per utilizzare una distinzione di quest'ultimo, la verità psicologica di un legame Schopenhauer-Nietzsche-Freud<sup>32</sup> non coincide con la verità di fatto dell'assenza di questo stesso legame.

---

<sup>31</sup> Mann (1936), pp. 1387-1388.

<sup>32</sup> Cfr. anche Mann (1938), p. 1289 «Come psicologo della volontà Schopenhauer è il padre della moderna psicologia. Da lui, passando per il radicalismo psicologico di Nietzsche, muove una linea che arriva fino a Freud».

## 2. Nietzsche nel discorso freudiano

Prima di sbilanciarsi sulla presenza o sull'assenza di una influenza culturale di un autore su un altro autore, bisognerebbe prendere in esame le opere dell'autore cronologicamente successivo all'altro e, per così dire, *misurare* la reale portata dell'influenza del primo sul secondo.

Nel caso specifico di Nietzsche e Freud è possibile rinvenire almeno quindici riferimenti a Nietzsche all'interno delle opere freudiane. Il problema della *quantità* dev'essere però necessariamente affiancato a quello della *qualità*, in questo senso ci si soffermerà brevemente sul primo aspetto per poi passare al secondo e, infine, cercare di tirare le somme e raggiungere così una *misurazione* che tenga conto di entrambi gli aspetti e che permetta di accostarsi al problema di questa vera o presunta influenza culturale partendo da una posizione tale che, almeno in linea del tutto teorica, non dovrebbe rendere possibile esagerarne la portata, né in negativo né in positivo.

I riferimenti a Nietzsche presenti nelle opere di Freud, come detto, sono quindici. La domanda che bisognerebbe porsi è: quindici riferimenti nell'arco dell'intera produzione scientifica freudiana, sono tanti, pochi oppure abbastanza? È possibile considerare la *quantità* di questi riferimenti una quantità considerevole, irrilevante oppure sufficiente?

Nonostante molti studiosi sostengano con decisione la tesi di un'influenza culturale diretta di Nietzsche sulla produzione freudiana<sup>1</sup>, questi stessi studiosi tendono anche a segnalare una certa scarsità di riferimenti a Nietzsche all'interno delle opere di Freud. Emblematica in questo senso sembrerebbe l'espressione utilizzata da Innamorati che parla della «scarsità – *quasi irritante* – dei riferimenti diretti a Nietzsche nelle opere freudiane»<sup>2</sup>.

Sembra quindi essere generalmente diffusa l'idea che Nietzsche abbia profondamente influenzato il pensiero freudiano, *nonostante* la scarsità di riferimenti diretti che sarebbe possibile ritrovare nella sua produzione scientifica<sup>3</sup>. In realtà, se si confronta

---

<sup>1</sup> Cfr. Gödde (1999-2009), Gasser (1997), Assoun (1980), Ellenberger (1970).

<sup>2</sup> Innamorati, M. (1988), p. XIV, in Assoun, P. L. (1980).

<sup>3</sup> Bisogna inoltre ricordare certe ipotesi "ardite" secondo cui Freud avrebbe addirittura cercato di nascondere questa influenza, forse per motivi legati a orgoglio personale, priorità delle scoperte oppure timore per lo statuto scientifico della psicoanalisi. Cfr. anche Assoun (1980), p. 8 «questi [Freud] non perde occasione per giurare e spregiurare di *non averlo letto*» corsivo dell'autore.

la *quantità* di riferimenti a Nietzsche con la *quantità* dei riferimenti ad altri filosofi, si è portati a pensare esattamente il contrario, ovvero che la *quantità* di riferimenti a Nietzsche non sia affatto scarsa come si vorrebbe far credere; infatti Nietzsche, con i suoi quindici riferimenti, è il quinto filosofo maggiormente presente nelle opere freudiane, dopo Lipps, Kant, Schopenhauer e Aristotele. Inoltre bisogna sottolineare che Lipps costituisce un caso particolare, in quanto sebbene sia molto citato da Freud, lo è quasi esclusivamente nella sola opera *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*<sup>4</sup>. Quindi, se si esclude Lipps, si potrebbe dire che Nietzsche è il quarto filosofo maggiormente presente nelle opere freudiane e, per *quantità*, è assolutamente paragonabile ai primi tre: Kant (19), Schopenhauer (18), Aristotele (16), Nietzsche (15).

Ma allora, se i riferimenti a Nietzsche non sono poi davvero così pochi, perché gli studiosi tendono ad affermare che l'influenza di Nietzsche sarebbe significativa *nonostante* una certa scarsità di riferimenti? Probabilmente questi studiosi tendono a considerare Nietzsche come il principale punto di riferimento filosofico di Freud e appare loro strano che questi non sia anche il filosofo maggiormente citato, ragion per cui si potrebbe forse riformulare la loro tesi nel modo seguente: nonostante Nietzsche non sia il filosofo maggiormente citato da Freud, egli, per la *qualità* dei riferimenti presenti e per le indubbie affinità teoretiche, può essere comunque considerato un interlocutore filosofico privilegiato all'interno della produzione freudiana.

Dunque, tenendo sempre presente che la *quantità* dei riferimenti a Nietzsche non è particolarmente significativa, ma allo stesso tempo neanche particolarmente scarsa, bisogna necessariamente prendere in considerazione i singoli riferimenti e tastarne, per così dire, la *qualità*.

## **2.1. Trasmutazione dei valori: *Umwertungen***

Il primo riferimento a Nietzsche presente nelle opere di Freud, si trova all'interno de *L'Interpretazione dei sogni*<sup>5</sup>, più esattamente nel sesto capitolo *Il lavoro onirico*, paragrafo "C. I mezzi di raffigurazione del sogno".

---

Innamorati (1988), p. XV «La vertigine del percorso è tale, da far quasi considerare una fortuna la (almeno *pretesa*) scarsità di letture nietzscheane da parte di Freud» corsivo mio.

<sup>4</sup> Freud (1905).

<sup>5</sup> Freud (1899/1900).

In questo paragrafo Freud si occupa dei «processi che si svolgono nel corso dell'interpretazione del sogno»<sup>6</sup>, ovvero di quei processi che bisogna attuare se si vuole risalire indietro dal *sogno manifesto* al *contenuto latente* e sciogliere così le intricate strutture del *lavoro onirico*. Si potrebbe dire che per poter interpretare un sogno è necessario un contro-lavoro onirico: «All'interpretazione del sogno è lasciato il compito di ristabilire la connessione che il lavoro onirico ha distrutto»<sup>7</sup>.

Ma cos'è esattamente il lavoro onirico? È un processo di deformazione: i pensieri del sogno non possono essere direttamente rappresentati alla coscienza del sognatore, quindi vengono mascherati, camuffati e deformati fino ad assumere un altro aspetto, maggiormente accettabile. Questa deformazione avviene secondo i meccanismi descritti da Freud come *condensazione*, *spostamento*, *rappresentazione* ed *elaborazione secondaria*.

Il lavoro di interpretazione quindi deve riuscire a smascherare questi meccanismi e risalire al contenuto latente. Uno dei tanti meccanismi di mascheramento che opera la censura è legato all'intensità sensoriale delle singole immagini del sogno. Generalmente si è portati a pensare che più è intensa una sensazione durante il sogno, più intensa sarà la carica psichica a essa legata. Freud mette in guardia da questo modo di approcciarsi al sogno e afferma che non sempre è possibile instaurare una tale proporzione, anzi, spesso, avviene esattamente il contrario: elementi che a tutta prima apparivano di poca importanza perché caratterizzati da una scarsa intensità sensoriale, si rivelano invece di grande importanza e caratterizzati da una grande carica psichica. Proprio in questo contesto, Freud fa il suo primo riferimento a Nietzsche: «L'intensità degli elementi del primo [il sogno] non ha nulla a che fare con l'intensità degli elementi del secondo [il materiale del sogno]; effettivamente tra materiale del sogno e sogno ha luogo una totale “*trasmutazione di tutti i valori*”»<sup>8</sup>.

Un riferimento molto simile si trova anche in un breve scritto immediatamente successivo a *L'interpretazione dei sogni* e strettamente legato a essa: *Il sogno*. Questa volta, però, Freud non si limita a utilizzare l'espressione nietzscheana per designare la non necessaria proporzione tra l'intensità psichica delle immagini del sogno manifesto e quella degli elementi del contenuto latente, ma definisce l'intero meccanismo dello *spostamento* come una “*trasmutazione dei valori psichici*”: «Ciò

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 286.

<sup>7</sup> Ivi, p. 288.

<sup>8</sup> Ivi, p. 303 corsivo dell'autore.

che ho definito spostamento onirico, potrei pure definirlo “trasmutazione dei valori psichici”»<sup>9</sup>.

Questi due riferimenti, seppur simili quanto al contenuto, presentano tuttavia delle differenze riguardo alla forma. Nel primo, infatti, Freud usa l'espressione “*Umwertung aller psychischen Werte*”, identico al nietzscheano “*Umwertung aller Werte*” con l'aggiunta dell'aggettivo “*psychischen*”. Nel secondo, invece, Freud utilizza l'espressione “*Umwertung der psychischen Wertigkeiten*”. A tutta prima potrebbe apparire una differenza di poco conto, ma se analizzata più in dettaglio, si rivela invece un indice utile per determinare la *qualità* del riferimento a cui si era accennato in precedenza.

Bisogna anzitutto sottolineare che in nessuno dei due riferimenti Freud esplicita la fonte, come invece avviene nel caso di altri riferimenti filosofici, anche riguardanti lo stesso Nietzsche. In questo senso si potrebbe pensare che la differente formulazione tra i due riferimenti finora presi in esame sia dovuta al fatto che, probabilmente, Freud citasse l'espressione *per sentito dire*, ovvero che non facesse riferimento a un'opera nietzscheana in particolare che lui aveva letto, bensì a un concetto che gli era stato presentato, forse da terzi, e che aveva trovato in qualche modo interessante. Questa ipotesi potrebbe essere suffragata, oltre che dalla mancanza di un riferimento esplicito alla fonte da cui avrebbe tratto la citazione e alla sua differente formulazione in due diversi luoghi della sua produzione, anche da un'altra serie di motivazioni o indizi: 1) Freud stesso, ancora nel 1908, quindi rispettivamente otto e nove anni dopo i riferimenti presi in considerazione, affermava, durante gli incontri del mercoledì, di non aver mai letto Nietzsche<sup>10</sup>; 2) nel 1914 afferma di essersi “interdetto” le opere di Nietzsche<sup>11</sup>, quindi di non averle ancora lette; 3) nel 1924 di aver «per un lungo periodo di tempo evitato di leggere Nietzsche»<sup>12</sup>, affermando quindi implicitamente che questa lettura, se davvero c'è stata, dev'essere avvenuta in un periodo compreso tra il 1914 e il 1924, ma non prima e sicuramente, non ai tempi de *L'interpretazione dei sogni* e de *Il sogno*, dove si collocano i due riferimenti sulla *Umwertung* presi in esame; 4) *last but not least*, nella ricostruzione della libreria che Freud riuscì a trasferire a Londra, Trosmann e Simmons riferiscono che le opere complete di Nietzsche, regalategli da Rank, non

---

<sup>9</sup> Freud (1900), p. 23.

<sup>10</sup> Cfr. Federn, Nunberg (a cura di) (1962), p. 28 protocollo 56 del 28 ottobre 1908.

<sup>11</sup> Freud (1914<sup>a</sup>), p. 389.

<sup>12</sup> Freud (1924<sup>f</sup>), p. 127.

riportano alcun segno di lettura<sup>13</sup>. Freud usava infatti sottolineare i libri che leggeva, appuntare dei pensieri ai margini e fare tutte quelle piccole attività che ogni studioso compie durante la lettura. Inoltre, questi volumi delle opere di Nietzsche, Freud li aveva ricevuti per il suo settantesimo compleanno, quindi solo nel 1926<sup>14</sup>.

Se si tiene conto di tutti questi aspetti sembra più che plausibile l'ipotesi che Freud abbia utilizzato l'espressione nietzscheana senza aver presente il testo da cui quell'espressione era tratta e, coerentemente con quest'ipotesi, si potrebbe pensare che i due riferimenti presi in esame presentino delle piccole differenze proprio in quanto non costituiscono una vera e propria citazione, ma piuttosto un'espressione probabilmente in voga in quel determinato periodo storico e in quel determinato ambiente culturale in cui Freud pure era immerso: «Non è un caso, in effetti, se dei termini nietzscheani compaiono in questo periodo [...], senza che questa prima traccia implichi una reale informazione: la terminologia nietzscheana si sta inserendo, in questo periodo, nel vocabolario dell'intelligenza, acquisendo persino il sapore di una certa affettazione da salotto»<sup>15</sup>.

Si sarebbe propensi a pensare che i due riferimenti alla *Umwertung* rientrino in quest'ordine di idee. Freud utilizza un'espressione entrata ormai far parte del lessico dell'*intelligenza* del suo ambiente, probabilmente la trova anche in un certo qual modo un'espressione esteticamente piacevole, ma, con ogni probabilità non ne conosce né l'esatto significato teorico né, ancor meno, la utilizza in modo fedele rispetto all'intento nietzscheano.

L'espressione “Umwertung aller Werte”, oltre al significato di “trasmutazione di tutti i valori”, presenta in tedesco anche una sonorità in certo qual modo cacofonica che, a un uomo come Freud, amante dei giochi di parole, non poteva che risultare gradita. *Umwertung* contiene infatti al suo interno anche la parola “Wert”; per rendere in italiano, anche se solo parzialmente, questo aspetto, si potrebbe utilizzare l'espressione “trasvalutazione di tutti i valori”, in cui “trasvalutazione” contiene anche la parola “valutazione” ed è quindi riconducibile a “valore”.

Tornando ai due riferimenti in questione, si potrebbero avanzare ulteriori ipotesi a riguardo. Nella seconda versione, quella de *Il sogno*, bisogna ricordare che sparisce la parola “*aller*” [di tutti] e al posto di “*Werte*” si trova la parola “*Wertigkeiten*”, così

---

<sup>13</sup> Cfr. Trosmann, Simmons (1975), p. 655.

<sup>14</sup> Cfr. Roazen (1974), p. 414; Lehrer (1995), p. 175; Gasser (1997), p. 40.

<sup>15</sup> Assoun (1980), p. 6.

come Freud, a differenza di Nietzsche, aggiunge l'aggettivo “*psychischen*”.

Il fatto che venga a mancare la parola “*aller*” potrebbe indicare l'intenzione di Freud di non rendere quell'espressione una regola fissa per l'interpretazione del sogno, bensì solo una regola generale, valida per lo più, ma non sempre applicabile. Che l'intensità psichica di un elemento del contenuto latente possa essere differente dall'intensità psichica del sogno manifesto, non significa che ciò sia sempre e necessariamente così. Una differenza fondamentale infatti tra la *Umwertung* nietzscheana e quella operata dal lavoro onirico è che quella nietzscheana è una regola generale con la quale approcciarsi a *tutti* i valori tradizionali; Nietzsche utilizza quest'espressione in riferimento a una fitta rete che va dall'ebraismo, al cristianesimo, passando attraverso socratismo e platonismo. Ma, indipendentemente dall'oggetto a cui questa trasmutazione dev'essere applicata, si prenda a modello l'esempio dei valori cristiani, la trasmutazione deve essere sistematica, applicarsi cioè a *tutti* i valori che quel determinato sistema presenta.

La *Umwertung* del lavoro onirico, invece, sembra un esercizio di astuzia da parte della censura per mascherare gli elementi del sogno che risulterebbero scomodi se affiorassero alla coscienza, ma, proprio in quanto è un meccanismo di censura e di mascheramento, non può essere valido in *tutti* i casi, altrimenti sarebbe anche relativamente semplice riuscire a smascherare il meccanismo di mascheramento.

Se la mancanza della parola “*aller*” segna già una differenza sostanziale tra le due *Umwertungen*, l'aggiunta dell'aggettivo “*psychischen*” indica forse quella che è la più grossa distanza tra le due. Freud vede nella *Umwertung* un meccanismo psichico, mentre per Nietzsche sembra essere un principio etico da seguire e con il quale approcciarsi al mondo, alla storia e ai valori umani.

La sostituzione della parola “*Werte*” [valori] con “*Wertigkeiten*” [valenze], potrebbe indicare ancora qualcosa. La *Umwertung* del lavoro onirico è infatti un mezzo che il censore adopera per mascherare i pensieri del sogno e, a questo fine, ne stravolge le *valenze*, ovvero le quantità o *intensità* di energia psichica legata ai singoli elementi del sogno: un elemento caratterizzato da una maggiore carica emotiva non necessariamente è l'elemento principale del sogno, anzi, probabilmente è caratterizzato da una maggiore carica proprio perché, così facendo, distrae l'attenzione da altri elementi in apparenza secondari, ma in realtà maggiormente significativi. *Wertigkeit* [valenza] sembra essere quindi maggiormente adatto rispetto a *Wert* [valore] a rappresentare la *Umwertung* in opera durante il sogno.

Infine, un'ulteriore differenza tra le due *Umwertungen* è che la *Umwertung* che agisce durante il sogno è un'opera di mascheramento, mentre quella nietzscheana, al contrario, vorrebbe essere un atto di smascheramento, atto che semmai, più che alla *Umwertung* del lavoro onirico, si potrebbe paragonare, con le dovute cautele e limitazioni, al lavoro di interpretazione del sogno che a quella *Umwertung* si oppone. In definitiva si può affermare che questi due primi riferimenti freudiani a Nietzsche sono: a) due riferimenti che esprimono più un sentito dire che a una conoscenza reale del testo nietzscheano; b) sono legati all'espressione nietzscheana solo in quanto alla forma del termine "*Umwertung*" utilizzato e non al contenuto che con quel termine Nietzsche vuole esprimere; c) anche immaginando di poter paragonare le due *Umwertungen*, esse, potrebbero essere rappresentate come due vettori con versi opposti: per Freud infatti la *Umwertung* è opera della censura e bisogna combatterla, per Nietzsche è proposito da seguire e realizzare.

Tornando al discorso di partenza, si può affermare che, *nonostante* la *quantità* dei riferimenti freudiani a Nietzsche non sia poi così scarsa come invece intendono gli studiosi, la *qualità* di questi riferimenti, almeno per ciò che riguarda i due presi finora in esame, non sembra sufficiente a fare di Nietzsche un interlocutore filosofico privilegiato all'interno della produzione freudiana.

## 2.2 Ernst Lanzer: L'uomo dei topi

Dai due riferimenti presenti ne *L'interpretazione dei sogni* e ne *Il sogno* fino al successivo riferimento a Nietzsche, bisogna attendere ben nove anni. Nel 1909 infatti, all'interno di *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva*<sup>16</sup>, meglio noto come *Caso clinico dell'uomo dei topi*, è possibile trovare nuovamente un riferimento a Nietzsche:

Adesso vorrebbe [il paziente] parlare di un'azione delittuosa in cui stenta a riconoscersi, pur ricordando bene di averla commessa. Cita una sentenza di Nietzsche: "*Io ho fatto questo*, dice la memoria. *Io non posso aver fatto questo*, dice il mio orgoglio e resta irremovibile. Alla fine ... è la memoria ad arrendersi"<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Freud (1909<sup>a</sup>). D'ora in poi verrà indicato come *Uomo dei topi*.

<sup>17</sup> Ivi, p. 28 corsivo dei curatori italiani.

Questo stesso riferimento viene riproposto in modo quasi identico nel 1910, in una nota aggiunta alla terza edizione della *Psicopatologia della vita quotidiana*.

Anche questa volta quindi, come in precedenza per le *Umwertungen*, si tratta di un doppio riferimento e, anche questa volta, si tratta con ogni probabilità di un sentito dire. Questa volta però, a differenza della prima, si è a conoscenza dell'identità della fonte da cui Freud ha tratto il riferimento nietzscheano: si tratta di Ernst Lanzer<sup>18</sup>, l'uomo dei topi.

Il primo ottobre 1907, Ernst Lanzer si presenta nello studio di Freud al fine di eliminare una serie di disturbi nervosi di cui soffriva da tempo. Egli era già stato in cura presso un altro noto psichiatra che esercitava a Vienna in quel tempo<sup>19</sup>, senza ottenere però un successo terapeutico.

Lanzer decise di rivolgersi a Freud, come lui stesso avrebbe affermato durante le sedute riportate nel suo caso clinico, in seguito alla lettura della *Psicopatologia della vita quotidiana*. Questo particolare ha indotto Assoun ad affermare che il riferimento a Nietzsche presente all'interno di questo caso clinico, non sia altro in realtà che la ripetizione di quello presente nella *Psicopatologia della vita quotidiana* e che inoltre, Freud non si sarebbe accorto dell'ironia con cui un suo stesso paziente avrebbe citato lo stesso passo di Nietzsche citato in precedenza da Freud nell'unica opera che quello stesso paziente aveva letto prima di entrare in analisi<sup>20</sup>. Assoun arriva probabilmente a questa conclusione poiché considera il riferimento a Nietzsche presente nella *Psicopatologia della vita quotidiana* come un riferimento presente già nella prima edizione del 1901, ovvero quella letta da Lanzer. In realtà quel riferimento a Nietzsche è stato aggiunto da Freud solo nella terza edizione dell'opera, quella del 1910, proprio in seguito al suggerimento di Lanzer<sup>21</sup>. Si potrebbe quindi capovolgere l'affermazione di Assoun dicendo che, non è il paziente che con “inconscia ironia” restituisce a Freud una sua stessa citazione di Nietzsche tratta dall'unica opera che

---

<sup>18</sup> Per le informazioni relative alla biografia di Lanzer si rimanda a Stroeken (1985) e Mahony (1986).

<sup>19</sup> Si tratta del premio Nobel Wagner-Jauregg. Cfr. Stroeken (1985), p. 83.

<sup>20</sup> «Situazione clamorosa: Nietzsche insinuato tra il paziente e Freud, per iniziativa del paziente medesimo, *gebildet* distinto. Ma ciò che è ancora più curioso è che Lehrs, prima di entrare in analisi aveva perlomeno sfogliato la *Psicopatologia della vita quotidiana*. Senza che Freud se ne renda conto, è dunque nella sua opera che Lehrs ha potuto avere l'occasione di trovare l'aforisma, e rimandarglielo, con inconscia ironia» [Assoun (1980), pp. 56-57 corsivo dell'autore]. Assoun, come la maggior parte della letteratura francese sul caso, utilizza il nome “Lehrs” al posto di “Lanzer”.

<sup>21</sup> Anche Gasser, nel suo volume su *Nietzsche e Freud*, fa notare questo errore di Assoun. Cfr. Gasser (1997), p. 42.

aveva letto fino a quel momento, bensì che è Freud, con conscia coerenza, a riportare la citazione che il paziente gli indica proprio nell'unica sua opera che quel suo stesso paziente aveva letto.

Nonostante l'interpretazione di Assoun, è quindi indubbio che anche questo riferimento a Nietzsche, pur se ripetuto due volte all'interno delle opere freudiane, non costituisce altro che un sentito dire e che questo sentito dire sia attribuibile al paziente Lanzer. È inoltre molto probabile che Lanzer abbia suggerito a Freud anche un altro riferimento a Nietzsche. Nel 1910 infatti, lo stesso anno in cui Freud aggiunge la nota alla terza edizione della *Psicopatologia della vita quotidiana*, viene pubblicato anche *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente*<sup>22</sup>, meglio noto come *Caso clinico del presidente Schreber*. All'interno di quest'opera Freud osserva: «Un mio paziente che aveva perduto prematuramente il padre e che lo ricercava in tutto ciò che nella natura è grande e sublime, mi fece intendere come sia probabile che l'inno di Nietzsche *Vor Sonnenaufgang* [Attendendo l'aurora] esprima la stessa nostalgia»<sup>23</sup>. Inoltre, Freud aggiunge a questo riferimento una nota: «Anche Nietzsche aveva conosciuto il padre solo da bambino»<sup>24</sup>.

Lanzer non perse il padre quando ancora era un bambino, ma in ogni caso lo perse relativamente presto: aveva infatti ventuno anni. Non si può quindi dire con certezza chi fosse questo paziente che suggerì a Freud l'idea che l'inno nietzscheano potesse esprimere nostalgia nei confronti del padre perduto, ma il fatto che Lanzer avesse già suggerito a Freud un altro riferimento a Nietzsche e che ciò sia avvenuto più o meno in quegli stessi anni, potrebbe avvalorare l'ipotesi che anche all'interno del *Caso Schreber* la fonte freudiana sia ancora una volta Lanzer. In ogni caso, anche se così non fosse e si trattasse di un altro paziente alla cui vera identità non fosse possibile risalire, si tratterebbe ancora una volta solo di un riferimento di seconda mano a Nietzsche.

A questo punto si può dedurre, con una certa verosimiglianza, che fino al 1910 Freud non abbia ancora mai letto Nietzsche nonostante sia possibile trovare dei riferimenti nelle sue opere, riferimenti i quali, sembrano però essere tutti caratterizzati da un fattore comune: sono riferimenti di seconda mano e non sembrano particolarmente

---

<sup>22</sup> Freud (1910<sup>h</sup>).

<sup>23</sup> Ivi, pp. 380-381.

<sup>24</sup> Ivi, p.381 in nota.

significativi<sup>25</sup>.

Prima di archiviare questo doppio riferimento a Nietzsche come un riferimento di seconda mano attraverso il suggerimento di un suo paziente, bisogna far notare una differenza rispetto al doppio riferimento riguardante le *Umwertungen*: questa volta Freud indica in nota il luogo esatto in cui si trova il passo nietzscheano in questione, ovvero l'aforisma 68, parte IV, di *Al di là del bene e del male*. Questa differenza può indurre a pensare che, questa volta, anche se il riferimento a Nietzsche è stato mediato da Lanzer, Freud abbia almeno consultato il testo in modo da poterlo poi riportare in modo fedele e con le relative indicazioni bibliografiche. L'originale nietzscheano suona:

„Das habe ich gethan“ sagt mein Gedächtniss. Das kann ich nicht gethan haben – sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich – giebt das Gedächtniss nach<sup>26</sup>.

Il riferimento presente nel *Caso dell'uomo dei topi* è quasi identico all'originale nietzscheano, se non fosse che Freud aggiunge un virgolettato quasi a *correggerne* la mancanza in Nietzsche e le relative differenze dovute alla seconda e terza riforma ortografica della lingua tedesca (Rechtschreibreformen) intercorse tra la pubblicazione di *Al di là del bene e del male* e *L'uomo dei topi*:

„Das habe ich getan“ - sagt mein Gedächtnis, „das kann ich nicht getan haben“ – sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich – gibt das Gedächtnis nach<sup>27</sup>.

Il riferimento presente nella terza edizione della *Psicopatologia della vita quotidiana* elimina totalmente i virgolettati nietzscheani e ne aggiunge uno esclusivamente sulla parola “Gedächtnis”:

Das habe ich getan, sagt mein Gedächtnis. Das kann ich nicht getan haben, sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich – gibt das Gedächtnis nach<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Nelle uniche due sedute della Società psicoanalitica di Vienna, come si è visto nel capitolo precedente, Freud ribadisce entrambe le volte di non conoscere Nietzsche.

<sup>26</sup> Nietzsche (1886), JGB *Al di là del bene e del male*, parte IV, § 68.

<sup>27</sup> Freud (1909<sup>a</sup>), *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, GW, Bd. VII, s. 407.

<sup>28</sup> Freud (1901<sup>a</sup>), *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, GW, Bd. IV, s. 162, Anm 2. [Molto probabilmente l'unione della parola “Gedächtnis” con il prefisso “nach” del verbo “nachgeben” è dovuto a un errore di stampa].

Queste seppur lievi differenze possono far pensare che Freud non avesse presente troppo esattamente il testo nietzscheano. In ogni caso sembra alquanto improbabile che egli abbia affrontato una lettura sistematica, sia pure della sola opera *Al di là del bene e del male*; al contrario, sembra più probabile che egli si sia limitato a riportare il passo segnalato da Lanzer senza leggere effettivamente più di una *mezza pagina*, come affermato nella seduta del 28 ottobre del 1908 della Società psicoanalitica di Vienna<sup>29</sup>.

Per tornare al discorso di partenza, fino al 1910 non sembra si possa parlare né di una gran *quantità* di riferimenti, ma ancor meno di una gran *qualità* degli stessi. Prima di concludere questo paragrafo, bisogna tornare ancora per un momento al passo di *Al di là del bene e del male* citato da Freud, al fine di precisarne maggiormente il fattore *qualitativo*. Si può infatti obiettare: Freud, seppur attraverso una citazione di seconda mano, sta riconoscendo a Nietzsche di averlo anticipato per quanto riguarda la comprensione del meccanismo di *rimozione*, quindi, questo riferimento, è tutt'altro che secondario.

In effetti Freud riconosce a Nietzsche questo merito, ma prima di considerare un tale riconoscimento come qualcosa di particolarmente significativo, bisogna inserire questo stesso riconoscimento all'interno del contesto delle opere freudiane e del suo modo di lavorare. Poiché, se è vero come è vero che Freud riconosce a Nietzsche il merito di averlo anticipato per quanto riguarda il meccanismo della *rimozione* e che lo fa non attraverso una lettura diretta dell'autore, ma attraverso un suggerimento, è anche altrettanto vero che quando qualcun altro<sup>30</sup> gli farà notare che anche in Schopenhauer è presente un passo che potrebbe essere interpretato come un'anticipazione del suo concetto di *rimozione*, riconoscerà anche a Schopenhauer lo stesso merito che in precedenza aveva riconosciuto a Nietzsche. Per Freud infatti non sembra essere importante rivendicare diritti di priorità sulla scoperta, come lui stesso ha affermato, bensì solo la validità della stessa. Per questo motivo quando Lanzer gli fa notare il passo nietzscheano egli lo riporta nelle sue opere e quando Rank gli fa notare quello schopenhaueriano fa altrettanto. Probabilmente se altri gli avessero fatto notare che qualcosa del genere è presente anche in Kant<sup>31</sup>, egli avrebbe riportato anche il passo kantiano e così anche per altre eventuali e possibili

---

<sup>29</sup> Federn, Nunberg (a cura di) (1962), p. 28 protocollo 56 del 28 ottobre 1908.

<sup>30</sup> Rank (1910).

<sup>31</sup> Cfr. Kant (1798), p. 19 «Noi spesso giochiamo con le rappresentazioni oscure e abbiamo interesse a porre nell'ombra davanti all'immaginazione oggetti che ci piacciono e che non ci piacciono».

anticipazioni.

Quindi questo riferimento a Nietzsche non sembra essere particolarmente importante né per Freud, che lo utilizza come semplice sostegno alla sua teoria ma senza dargli particolare peso, né per un ipotetico lettore, poiché intuizioni simili a quella nietzscheana sono presenti sia in Schopenhauer, che Freud cita ancora una volta di seconda mano, sia in Kant e, probabilmente, in diversi altri autori.

Il riferimento a Nietzsche come anticipatore del concetto di rimozione, sembra particolarmente ridimensionato proprio se paragonato al riferimento a Schopenhauer, che Rank aveva segnalato proprio nel 1910<sup>32</sup>, un anno dopo *l'uomo dei topi* e lo stesso anno della nota alla *Psicopatologia della vita quotidiana*. Nel 1911 Freud riporta immediatamente il suggerimento di Rank<sup>33</sup> e nel 1914 offre anche la seguente spiegazione riguardo ai precedenti filosofici riguardanti il meccanismo della rimozione:

Sono certo di aver elaborato autonomamente la teoria della rimozione; non so di alcuna fonte che mi abbia influenzato e avvicinato ad essa, e per lungo tempo ho ritenuto che si trattasse di una concezione originale fino a quando Rank ha segnalato il passo del *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer ove il filosofo tenta una spiegazione della follia. Ciò che là è detto circa la riluttanza ad accettare ciò che della realtà risulta penoso, coincide così perfettamente con il contenuto del mio concetto di rimozione, che ancora una volta ho potuto ringraziare le lacune della mia cultura che mi avevano permesso di fare una scoperta<sup>34</sup>.

Sembra davvero difficile poter contraddire Freud se si prendono sul serio le sue parole sul ruolo che alcune filosofie hanno avuto sulla formulazione del concetto di pulsione di morte e le si applica a questo contesto riguardante la rimozione:

E perché mai, Signore e Signori, un audace pensatore non dovrebbe aver *intuito* ciò che una spassionata, faticosa e dettagliata ricerca è in grado di convalidare? E d'altronde, tutto è già stato detto una volta, e molti prima di Schopenhauer, hanno detto cose simili. E infine, ciò che diciamo non è neanche l'autentico Schopenhauer<sup>35</sup>.

Non si può mettere in dubbio infatti, che se pure è possibile ritrovare nella storia

---

<sup>32</sup> Rank (1910), pp. 69-71.

<sup>33</sup> Freud (1911<sup>a</sup>), p. 453 in nota.

<sup>34</sup> Freud (1914<sup>a</sup>), pp. 388-389.

<sup>35</sup> Freud (1932<sup>a</sup>), p. 215 corsivo mio.

della filosofia delle anticipazioni del concetto di rimozione, queste non sono altro che intuizioni non problematizzate e difficilmente accostabili all'elaborazione teorica e di prassi terapeutica che invece è presente nella psicoanalisi. Non sembra si possa parlare di altro che di «intuizione anticipatrice»<sup>36</sup> e, nel caso specifico di Nietzsche sulla *rimozione*, ma anche di Schopenhauer, una intuizione che sicuramente non ha influenzato l'elaborazione freudiana proprio in quanto, fino al 1910, dai dati a disposizione, emerge che Freud non aveva ancora mai letto Nietzsche, così come non aveva ancora letto Schopenhauer<sup>37</sup>.

Infine, per tornare al riferimento nietzscheano, bisognerebbe chiedersi se e quanto sia possibile fare dell'orgoglio [Stolz] l'agente della rimozione, ovvero entro quali limiti l'orgoglio può essere accostato al Super-Io.

### 2.3. Prima del levar del sole: *Vor Sonnen-Aufgang*

Si è già accennato alla possibilità che Lanzer abbia suggerito a Freud non solo il passo di *Al di là del bene e del male* da lui due volte citato, ma che abbia anche offerto a Freud la possibilità di interpretare il *Vor Sonnen-Aufgang* di Nietzsche come un'espressione di nostalgia nei confronti del padre. In questo senso la nota freudiana non lascia adito a dubbi; Nietzsche viene paragonato al paziente del suggerimento e il paragone viene istituito attraverso un fattore comune ad entrambi, ovvero la perdita del padre in giovane età.

Sembra che Freud non sia minimamente interessato al testo nietzscheano in quanto tale, ma solo alla possibilità di fare dello stesso un'ennesima prova a sostegno delle tesi psicoanalitiche e, a questo fine, utilizzare il testo nietzscheano alla stregua di un sintomo nevrotico. Del resto, anche durante le riunioni del mercoledì, Freud non aveva manifestato per Nietzsche altro interesse se non quello analitico<sup>38</sup>, ovvero un interesse per la personalità di Nietzsche e non per la sua opera.

Proprio a riguardo di questo riferimento al *Vor Sonnen-Aufgang* di Nietzsche, Assoun sostiene che:

In questo spirito Freud si avvicina al linguaggio di Nietzsche e lo ritiene prezioso: esso

---

<sup>36</sup> Cfr. Assoun (1976), p. 159.

<sup>37</sup> Nella corrispondenza con Lou Salomé, Freud afferma di leggere per la prima volta Schopenhauer solo nel 1919. Cfr. Pfeiffer (a cura di) (1966), p. 109.

<sup>38</sup> Cfr. Nunberg, Federn (1962), pp. 338-339, vol. I, seduta del 1 aprile 1908.

esprime in tutta la sua profondità la dimensione cosmica del vissuto ontogenetico. Inoltre, *se il riferimento non si attarda in dettagli di contenuto, non si tratta affatto di una banale citazione: Nietzsche non costituisce un semplice referente culturale, per Freud*. Questi frammenti che egli *conosce* gli sono *presenti in modo sufficientemente vivo* perché possano essere riattualizzati sotto l'effetto di un'analogia indotta da un'esperienza clinica. Il fatto è che, indipendentemente dalla diagnosi sul caso Nietzsche nella sua patologia, una relazione privilegiata lega la sua espressione poetica al linguaggio delle profondità – cosa che induce naturalmente a leggerci la “psicologia del profondo” [...]. Senza rendersene conto Freud vi ha incontrato una delle materie essenziali con le quali si confronta la teoria delle nevrosi<sup>39</sup>.

Preso nella sua interezza, questo passo sembra sostenere l'esistenza di una “relazione privilegiata” tra l'espressione poetica utilizzata da Nietzsche e le realtà profonde dell'inconscio. In effetti, questo potrebbe anche essere vero, tanto per Nietzsche quanto per una serie sterminata di autori, molti dei quali vengono anche citati da Freud. Ma perché Nietzsche, a differenza degli altri, non dovrebbe essere un “semplice referente culturale”? Perché dovrebbe esserlo nonostante Freud “non si attarda in dettagli di contenuto”? Inoltre, si è davvero sicuri che egli “conosce” e abbia “presenti in modo sufficientemente vivo” questi testi nietzscheani? Si è davvero sicuri che “per Freud” ci sia qualcosa in questi testi “indipendentemente dalla diagnosi sul caso Nietzsche nella sua patologia”?

Tutti gli elementi finora presi in esame, sembrerebbero muovere esattamente nella direzione opposta a quella di Assoun: Freud sostiene di non aver mai letto Nietzsche e non si hanno prove per poter smentire questa affermazione; nelle sue opere finora prese in esame i riferimenti a Nietzsche sono riferimenti di seconda mano e a volte addirittura neanche fedeli al testo nietzscheano; infine, *last but not least*, Freud era solito riconoscere i suoi debiti culturali anche nei confronti di personaggi ben più scomodi di Nietzsche, così come era solito sostenere tesi ben più imbarazzanti rispetto a una presunta influenza nietzscheana sui suoi concetti. Allora, per tornare al riferimento al *Vor Sonnen-Aufgang*, se davvero non si trattasse di una “banale citazione”, perché questo riferimento si presenta comunque in modo così estemporaneo? Perché ipotizzare una relazione “indipendentemente dalla diagnosi sul caso Nietzsche nella sua patologia”, quando invece Freud, in questo riferimento così come in altre occasioni, non sembra interessato ad altro che alla patologia

---

<sup>39</sup> Assoun (1976), p. 59 corsivo mio.

dell'uomo Nietzsche e non alle sue opere? In Assoun non ci sono risposte a queste domande.

Se si entra nel merito di questo specifico riferimento, però, sembra che l'idea che Nietzsche non sia altro che un “semplice referente culturale”, non solo non venga smentita, ma venga addirittura avvalorata. Si è già visto come anche questa volta il riferimento sia stato suggerito a Freud da una terza persona; bisogna ora aggiungere che Freud non fornisce neanche delle precise indicazioni bibliografiche relative a questo riferimento<sup>40</sup>, ma, soprattutto, che Freud piega il testo nietzscheano ai suoi fini in modo tale da deformarlo a tal punto da rendere legittima l'ipotesi che egli non l'abbia mai letto. Ma prima di procedere con quest'ipotesi, si torni al passo freudiano in cui compare Nietzsche. Freud dice: «Un mio paziente [...] mi fece intendere come sia probabile che l'inno di Nietzsche *Vor Sonnenaufgang* esprima la stessa nostalgia»<sup>41</sup>. Quel “mi fece intendere” [machte es mir wahrscheinlich], sembra suggerire che non solo il paziente gli abbia suggerito il passo nietzscheano, ma gliene abbia anche fornito l'interpretazione in chiave analitica, per cui l'interpretazione del *Vor Sonnen-Aufgang* come espressione di nostalgia nei confronti di un padre perduto non è un'idea di Freud, il quale probabilmente non conosceva affatto il testo nietzscheano, bensì del paziente che gliel'ha suggerita.

Se si procede ulteriormente ad analizzare il contesto del riferimento, ci si accorge subito di un aspetto indubbiamente rilevante che riguarda il contenuto del riferimento a Nietzsche. Freud riporta l'affermazione del suo paziente all'interno del suo lavoro sul *Caso Schreber* e, più precisamente, nella seconda parte del suo scritto intitolata “Tentativi di interpretazione”<sup>42</sup>. Lo scritto è infatti suddiviso in tre parti, più una “Premessa” e una “Postilla”. Nella “Premessa” vengono esplicitate le intenzioni e le motivazioni che hanno spinto Freud ad occuparsi di questo caso e della sua particolarità, ovvero il fatto che Freud non incontrò mai realmente il presidente Schreber, ma propose la sua analisi a partire dalla sua autobiografia. Nella prima parte, “Storia della malattia”, Freud si limita a riportare e descrivere i sintomi da cui era affetto Schreber, cercando di utilizzarne le parole tratte dalla sua autobiografia e mantenendo quindi, per quanto possibile, una certa oggettività. Nella terza parte, “Il meccanismo della paranoia”, Freud utilizza Schreber solo come esempio per poter

---

<sup>40</sup> Osservazione già presente in Gasser (1997), p. 90.

<sup>41</sup> Freud (1910<sup>h</sup>), pp. 380-381 in GW, Bd. VIII, s. 290.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 363-384.

argomentare più in generale su un intero quadro patologico; si potrebbe dire che la terza parte costituisca un piccolo saggio teorico, più che una digressione su un caso clinico. Infine, nella “Postilla”, viene sottolineato il legame tra questo caso e gli studi successivi di Freud su *Totem e tabù*. Sempre nella “Postilla”, esattamente all'inizio, Freud afferma: «Scrivendo questo saggio sul caso del presidente Schreber, mi sono deliberatamente contenuto il più possibile nell'interpretazione»<sup>43</sup>.

In effetti, le poche interpretazioni offerte da Freud relative a questo caso, si trovano sostanzialmente solo nella seconda parte del lavoro, esattamente quella in cui compare anche il *tentativo di interpretazione* offerto dal paziente e che Freud si limita a riportare. Ma se si prende in considerazione il contesto in cui il paziente offre questo suggerimento a Freud, ci si rende facilmente conto che questo si inserisce all'interno di una interpretazione freudiana secondo cui il sole rappresenta, tanto nelle fantasie di Schreber quanto in quelle di altre persone, un simbolo paterno. Quindi, quando il paziente suggerisce a Freud che il testo nietzscheano «esprime la stessa nostalgia [der gleichen Sehnsucht Ausdruck gebe]»<sup>44</sup>, intende dire che il testo nietzscheano esprime nostalgia nei confronti del padre perduto, ovvero, secondo la precedente interpretazione freudiana del sole come simbolo paterno, esprime nostalgia nei confronti del sole.

Si potrebbe quindi parafrasare il riferimento in questione sostenendo che Freud interpreta il sole come simbolo paterno e oltre a Schreber anche un suo paziente gli ha dato conferma di ciò, affermando che l'inno nietzscheano *Vor Sonnen-Aufgang* potrebbe indicare nostalgia nei confronti del padre-sole. In definitiva, se ne può dedurre che la nostalgia per il padre perduto accomuni il paziente e Nietzsche nella valutazione freudiana.

Ricostruito in questo modo il contesto del riferimento a Nietzsche, ci si accorge immediatamente che Freud non doveva avere affatto presente il passo nietzscheano. Se infatti l'avesse avuto presente e non si trattasse di un semplice sentito dire, si sarebbe accorto che il passo nietzscheano non esprime nostalgia [Sehnsucht] nei confronti del sole e, quindi, neanche nei confronti del padre. Semmai, sembra essere l'esatto contrario: Nietzsche manifesta, in questo passo, una certa nostalgia nei confronti del cielo, particolarmente del cielo notturno, ovvero del cielo *prima* [vor] che il sole sorga e, di conseguenza, una certa ostilità nei confronti del sole.

---

<sup>43</sup> Ivi, p. 404.

<sup>44</sup> Ivi, p. 381 e GW, Bd. VIII, s. 290.

Indubbiamente il sole può essere interpretato, anche nel testo nietzscheano, come un simbolo paterno, così come il cielo potrebbe essere un simbolo materno, ma nel passo nietzscheano la nostalgia sembra rivolta al cielo e il sole sembra semmai un elemento di disturbo.

Si prenda ora in esame il testo nietzscheano *Vor Sonnen-Aufgang*<sup>45</sup>. Nietzsche afferma all'inizio: «O cielo [Himmel] sopra di me, tu puro [Reiner]! Tu profondo [Tiefer]! Contemplando rabbrivisco di divine brame [Begierden]»<sup>46</sup>.

Il termine “Begierde”, esattamente come l'italiano “brama”, può avere più sfumature di senso, la prima delle quali indica una “brama” o “voglia” o “desiderio” di natura sessuale. Quindi, già nel primo periodo del testo in questione, si trova espressa una “brama”, probabilmente sessuale, nei confronti del cielo, definito “puro” [Reiner] e “profondo” [Tiefer]. Proseguendo nella lettura, si può leggere: «*Prima* [Vor] del sole venisti a me, al più solitario fra tutti. Noi siamo amici da sempre [Wir sind Freunde von Anbeginn]: abbiamo in comune mestizia e orrore e fondo [Grund]: anche il sole abbiamo in comune [noch die Sonne ist uns gemeinsam]»<sup>47</sup>.

Qui diventa ancora più chiaro che la nostalgia non è affatto rivolta al sole, ma al cielo notturno *prima* [vor] che il sole sorga, che interrompe l'idillio tra cielo e Zarathustra. Tra questo cielo-madre e Nietzsche-Zarathustra, ci sarebbe un'amicizia da “sempre”. Il termine utilizzato è “Anbeginn”, che si potrebbe anche tradurre come “sin dall'inizio” o “sin dal principio”. Ma inizio e principio di cosa? Quale rapporto si può caratterizzare come un rapporto “sin dall'inizio” se non il rapporto con la propria madre?

Inoltre, se è valida l'ipotesi freudiana che il sole è simbolo paterno, allora quando Nietzsche dice “anche il sole abbiamo in comune” potrebbe essere interpretato effettivamente come un triangolo familiare padre-sole, madre-cielo, figlio-Zarathustra. Proseguendo ulteriormente nella lettura, si può trovare: «*chi* cercavo mai [wen suchte ich je], se non te [wenn nicht dich], sui monti? [...] *volare* [fliegen] soltanto era tutta la mia volontà [mein ganzer Wille], volare dentro di te [in dich hinein fliegen]»<sup>48</sup>.

Il “*chi* cercavo mai” sembra indicare che il cielo non è vissuto da Nietzsche-

---

<sup>45</sup> Bisogna richiamare l'attenzione sul fatto che Freud scrive “Vor Sonnenaufgang”, mentre Nietzsche utilizza “Vor Sonnen-Aufgang”. Anche questo particolare potrebbe contribuire all'ipotesi che Freud non avesse presente il testo nietzscheano.

<sup>46</sup> Nietzsche (1885), *Za Così parlò Zarathustra*, parte III, “Prima del levar del sole”.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

Zarathustra semplicemente come una *cosa*, ma appunto come una persona, un *chi*. Il verbo “volare” [fliegen] può anche essere utilizzato in combinazione con la preposizione “auf” per significare “essere attratto da qualcosa/qualcuno” [auf jdn/etw fliegen]. Inoltre, “volare” richiama indubbiamente l'idea di “uccelli” [Vögel] e in tedesco la parola “uccelli” suona in modo molto simile al verbo “vögeln”, il quale termine è un'espressione volgare per indicare il rapporto sessuale. Infine, il “volare dentro” [hinein fliegen] lascia poco spazio all'immaginazione.

In seguito, il cielo viene associato da Nietzsche al caso e alla follia, per poi essere messo in contatto con la ragione.

Al di sopra di tutte le cose sta il cielo caso [der Himmel Zufall], il cielo innocenza [der Himmel Unschuld], il cielo accidente [der Himmel Ohngefähr], il cielo audacia [der Himmel Übermuth]. [...] *Un po'* di ragione [Vernunft], un seme [Same] di saggezza [Weisheit] sparso da stella a stella, – questo lievito [Sauerteig] è invero mescolato [eingemischt] in tutte le cose: a causa della follia [Narrheit] la saggezza è mescolata in tutte le cose<sup>49</sup>.

Che il cielo venga associato al caso e alla follia, può anche essere interpretato come un'espressione del dionisiaco, mentre la saggezza potrebbe rappresentare in questo caso l'apollineo, quindi Dioniso-cielo, Apollo-Sole.

Il termine “seme” [Same], tanto in italiano quanto in tedesco, può indicare sia il seme di una pianta, quindi avere un significato botanico, sia il seme maschile, anzi, probabilmente, in tedesco il valore sinonimico di “seme” e “sperma” è ancora più forte rispetto all'italiano<sup>50</sup>.

Infine, l'utilizzo dell'immagine del “lievito mescolato” [Sauerteig eingemischt], richiama molto probabilmente una parabola presente nel Vangelo secondo Matteo, in cui Gesù di Nazareth paragona il Regno dei *cieli*, non a caso “*Himmelreich*” in tedesco, al «lievito [Sauerteig] che una donna prende e nasconde in tre misure di farina, finché la pasta sia tutta lievitata» (Matteo 13:33). Effettivamente, a differenza della traduzione italiana, nella versione tedesca, non viene detto che la donna “nasconde” il lievito, non viene quindi usato il verbo “verstecken”, bensì che ella lo “mescola”, viene cioè utilizzato il verbo “mischen”, ovvero lo stesso utilizzato da

---

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> Per esempio il cordone spermatico è “Samenstrang”, letteralmente cordone del seme. L'ejaculazione è “Samenerguss”, letteralmente versamento del seme.

Nietzsche.

Al di là del significato religioso-teologico, che non è oggetto della presente indagine, può essere interessante notare come Nietzsche riprenda una parabola evangelica e sostituisca alla “donna” il termine “cielo” [Himmel], identificando quindi i due termini. Allo stesso modo il “lievito” è utilizzato come sinonimo di “seme” [Same]. In definitiva Nietzsche sembra parlare proprio di un rapporto erotico tra cielo e sole, con quest'ultimo vissuto come elemento di disturbo tra il cielo e Zarathustra. In questa prospettiva, sembra essere particolarmente esplicito il finale del testo, in cui Zarathustra, rivolgendosi al cielo, afferma:

Ma tu arrossisci [erröthest]? Ho detto cose indicibili [Unaussprechbares]? [...] O è il pudore [Scham] in due che ti fa arrossire? Mi comandi di andarmene e tacere [Heisest du mich gehn und schweigen], poiché ora sta venendo – il *giorno* [weil nun – der Tag kommt]? [...] il giorno viene: così ci separiamo [der Tag kommt: so scheiden wir nun]! [...] O tu mia felicità prima che il sole si levi [Oh du mein Glück vor Sonnen-Aufgang]! Il giorno viene: ecco che ci separiamo [der Tag kommt: so scheiden wir nun]!

Perché, dopo aver parlato di “seme” e di “lievito”, il cielo dovrebbe “arrossire” [erröthen ] se per seme e lievito non si intendesse qualcosa di intimo? Se il cielo non fosse una donna e Zarathustra non avesse parlato di temi erotici, perché il cielo dovrebbe provare “pudore” [Scham]? Ma, soprattutto, se non ci fosse un legame esclusivo tra cielo e sole, legame simile a quello tra marito e moglie, perché il cielo dovrebbe comandare a Zarathustra di andarsene con l'arrivo del sole? Perché, con il sorgere del sole, si interrompe il legame tra cielo e Zarathustra?

Per tornare a Freud e al problema di questo riferimento a Nietzsche, si può concludere che sembra davvero difficile che egli abbia mai letto il passo nietzscheano e ciò per le ragioni che proviamo a riassumere: il riferimento è suggerito da un paziente; l'interpretazione, erronea, secondo cui il passo nietzscheano esprimerebbe nostalgia verso il padre-sole, è anch'essa suggerita dal paziente; il testo esprime nostalgia verso il cielo-madre, ma Freud non ne parla; Freud riporta anche il titolo in modo non proprio fedele; Freud non offre un riferimento bibliografico preciso.

In definitiva, come per i riferimenti presi precedentemente in esame, non sembra che si possa parlare né di una importanza in termini *quantitativi* del riferimento, questo è infatti brevissimo e non dettagliato, né tanto meno una sua importanza *qualitativa*,

per i medesimi motivi.

## **2.4 Una catena associativa: Nietzsche, Wilde, Hauptmann, Halbe, Jung**

Riassumendo, Nietzsche compare per la prima volta nelle opere freudiane nel 1900, con un doppio riferimento, quasi identico, all'interno de *L'interpretazione dei sogni* e de *Il sogno*. Questo doppio riferimento sembra tuttavia nient'altro che un sentito dire sul concetto nietzscheano di *Umwertung aller Werte*. Dopo questo doppio riferimento, bisogna aspettare il biennio 1909-1910 per trovare un altro riferimento a Nietzsche, ancora una volta doppio, all'interno del *Caso dell'uomo dei topi* e in una nota aggiunta alla terza edizione della *Psicopatologia della vita quotidiana*. Questa volta è Freud stesso ad ammettere che si tratta di un suggerimento di un suo paziente, ovvero proprio di Ernst Lanzer, l'uomo dei topi. Anche questa volta, come per le *Umwertungen*, non sembra si possa parlare di un riferimento particolarmente significativo. Infine, sempre nel 1910, ma questa volta all'interno del *Caso Schreber*, si trova l'ultimo riferimento analizzato finora. Ancora una volta è un paziente ad averlo suggerito, forse si tratta ancora di Lanzer, ed ancora una volta non sembra si possa parlare né di un riferimento significativo, né di conoscenza diretta del testo nietzscheano.

Il riferimento successivo è quello presente, ancora una volta, all'interno della terza edizione del 1910 della *Psicopatologia della vita quotidiana* e, ancora una volta, si tratta di un riferimento di seconda mano: questa volta però, non è stato un paziente di Freud a fare il nome di Nietzsche, bensì una paziente di Ferenczi.

Il nome di Nietzsche compare quindi nell'opera freudiana come un suggerimento di una paziente di un suo allievo e collega; se finora si è parlato di riferimenti di *seconda* mano, in questo caso si può parlare addirittura di un riferimento di *terza* mano.

Prima di procedere all'analisi del riferimento, è forse opportuno riportarlo per esteso:

Per via un po' diversa l'autoriferimento produce dimenticanza di un nome nel seguente caso comunicato da Ferenczi, e la cui analisi appare istruttiva soprattutto per il chiarimento dei ricordi sostitutivi (come Botticelli-Boltraffio rispetto a Signorelli).

“Una signora, che ha orecchiato qualcosa di psicoanalisi, non riesce a rammentare il

nome dello psichiatra Jung.

“Al riguardo, le vengono in mente: Kl. (nome di una persona), Wilde, Nietzsche, Hauptmann.

“Io non le dico il nome e la invito ad associare liberamente con ciascuno di questi nomi.

“Kl. la fa pensare subito alla signora Kl., che è una persona affettata e manierosa, ma che porta molto bene la sua età. *‘Essa non invecchia’*. A proposito di Wilde e Nietzsche le viene in mente il concetto sommario di ‘malattia mentale’. Poi dice in tono ironico: ‘Voi freudiani tanto farete per trovare le cause delle malattie mentali che diventerete malati voi stessi’. Poi: ‘Non posso soffrire Wilde e Nietzsche. Non li capisco. Mi dicono che erano ambedue omosessuali; Wilde ha avuto rapporti con *giovani*’ (Pur avendo in questa frase già pronunciato, benché in ungherese, il nome cercato, non se ne accorge.)

“A proposito di Hauptmann, le viene in mente Halbe, poi *Jugend*, e soltanto ora, dopo che ho attirato la sua attenzione sulla parola *Jugend*, ella sa di aver cercato in nome *Jung*.

“A dire il vero questa signora, che ha perduto il marito all'età di 39 anni e non ha prospettive di rimaritarsi, ha sufficienti motivi per evitare qualunque cosa che le ricordi la *giovinanza* o l'età. Colpiscono l'associazione puramente contenutistica delle idee di copertura con il nome cercato, e l'assenza di associazioni fonetiche.”<sup>51</sup>

Analizzando il contenuto di questo passo, si può considerare che nessuna opera di Nietzsche viene presa in considerazione, né un passo, un concetto o un particolare aspetto della sua produzione filosofico-letteraria. Ciò che viene preso in considerazione *dalla paziente di Ferenczi*, e quindi riportato da Freud, è relativo alla vita sessuale dell'uomo Nietzsche. In particolare, la paziente associa Nietzsche, all'interno della *sua* personale catena associativa, al nome di Oscar Wilde e ciò a causa di una presunta omosessualità che avrebbe accomunato entrambi gli autori.

Indubbiamente Freud riporta questo particolare esempio per un motivo molto semplice: intende mostrare il funzionamento dei ricordi sostitutivi, esattamente come aveva fatto col noto esempio, da lui stesso vissuto, dei nomi Botticelli-Boltraffio rispetto a Signorelli. Del resto, è Freud stesso a offrire questa spiegazione riguardante l'aggiunta della catena associativa della paziente di Ferenczi.

Ma perché Freud sente l'esigenza di riportare anche questo esempio della paziente di Ferenczi? Il meccanismo caratteristico dei ricordi sostitutivi era già molto chiaramente illustrato nelle edizioni precedenti della *Psicopatologia della vita quotidiana*, attraverso l'esempio di Botticelli-Boltraffio, come attraverso numerosi

---

<sup>51</sup> Freud (1901<sup>a</sup>), pp. 78-79 passo aggiunto alla terza edizione del 1910.

altri.

Forse, si potrebbe ipotizzare che Freud volesse riportare l'esempio di una paziente in analisi, in modo tale da dimostrare che le dimenticanze della *vita quotidiana* soggiacciono agli stessi meccanismi delle dimenticanze delle persone nevrotiche e, in particolare, delle dimenticanze che avvengono durante l'analisi. In effetti, questa potrebbe essere un'ipotesi plausibile, eppure non sembra essere del tutto convincente. Nella *Psicopatologia della vita quotidiana* infatti, sono già presenti numerosi esempi di dimenticanze di pazienti, perché allora riportarne un ulteriore esempio? Forse per semplice *spirito collezionistico*? Come semplice dimostrazione di *abbondanza di prove*?

Ammesso e non concesso che a muovere Freud siano motivi così superficiali, rimarrebbero ancora delle domande inevase; è infatti ragionevolmente plausibile che Freud abbia avuto a sua disposizione un numero molto elevato di esempi del genere, sia tratti dalla sua vita personale, da quella dei suoi familiari, amici e conoscenti, sia tratti dal suo lavoro di analista e quindi dai suoi pazienti, così come dai pazienti dei suoi numerosi colleghi e collaboratori, oppure, infine, esempi tratti da casi letterari. Allora perché, proprio nel 1910, Freud decide di riportare esattamente *quel* particolare esempio? Se si trattasse davvero di semplice *spirito collezionistico*, avrebbe potuto aggiungere altri numerosi esempi e avrebbe potuto farlo potenzialmente in qualsiasi momento.

In questa sede si vuole tentare di trovare una spiegazione che sia in grado, per quanto possibile e nei limiti di una ricostruzione soltanto ipotetica, di chiarire il perché Freud abbia aggiunto proprio *questo* esempio e proprio in *quel* particolare anno. In tutti i numerosi lavori sull'argomento vengono ricostruiti i vari riferimenti freudiani a Nietzsche, sempre con l'obiettivo di dimostrare una presunta influenza di quest'ultimo su Freud, eppure, nessuno di questi lavori prende in considerazione il riferimento qui preso in esame; forse lo si reputa poco significativo in quanto si tratta soltanto di un riferimento di *terza* mano, inoltre, non sembra possibile darne una spiegazione che renda conto del perché Freud abbia riportato proprio *questo* esempio e non altri. Per fare ciò, in questa sede, ci si servirà di una serie di ipotesi di sostegno, in modo tale da formare un quadro che, seppur ipotetico, conservi una forma coerente e plausibile.

Si è visto in precedenza come il biennio 1909-1910 possa essere considerato un biennio particolarmente significativo per quanto riguarda il rapporto di Freud con

Nietzsche. Infatti, se i riferimenti a Nietzsche, nelle opere di Freud, sono solo quindici, ben quattro di questi si trovano solo nel biennio in questione. Inoltre, in più occasioni, durante questo biennio, verrà fatto il nome di Nietzsche durante le sedute della Società Psicoanalitica di Vienna, sempre da parte di allievi di Freud<sup>52</sup>.

La prima ipotesi di sostegno quindi, può essere formulata nel modo seguente: Freud riporta *questo* esempio in *quel* particolare anno, proprio perché in *quel* particolare esempio è presente anche Nietzsche e la presenza di Nietzsche *non* è irrilevante nella scelta di riportare proprio quello specifico esempio piuttosto che un altro.

Bisogna ora chiedersi che ruolo gioca Nietzsche all'interno dell'economia di questo riferimento della paziente di Ferenczi. Se si esclude la “signora Kl.”, alla cui identità non è possibile risalire e che del resto, non è detto che sia presente a Freud proprio in quanto si tratta di una conoscente di una paziente di Ferenczi, bisogna allora trovare un nesso che tenga insieme tutta la teoria di autori citati nel passo prima riportato (Nietzsche, Wilde, Hauptmann, Halbe e Jung). Non ci si può però servire delle ragioni di una simile catena associativa da parte della paziente, se non entro certi limiti, poiché qui non si tratta né di sapere quale sia il complesso che si cela dietro questa catena associativa, compito pertinente al percorso di analisi tra la paziente e Ferenczi, né si tratta di esporre il meccanismo della dimenticanza, ovvero l'obiettivo principale a cui il ricorso a quest'esempio è rivolto all'interno della *Psicopatologia della vita quotidiana*. In questa sede è interessante invece interrogarsi sul perché Freud abbia scelto di riportare proprio *questo* esempio e non altri e si tratta, quindi, di capire che relazione possa sussistere tra Nietzsche, Wilde e gli altri, *per Freud* e non per la paziente di Ferenczi.

Si può così formulare la seconda ipotesi di sostegno: anche *per Freud*, e non solo per la paziente di Ferenczi, quei nomi formano una catena associativa.

Tenendo ferme le due ipotesi di sostegno, ovvero che la presenza di Nietzsche sia particolarmente significativa e condizioni la scelta di riportare *questo* esempio e, allo stesso tempo, l'ipotesi che anche *per Freud* quei nomi formino una catena associativa, si può ora avanzare l'ipotesi principale per poi tentare di dimostrarla: Freud riporta *questo* particolare esempio e non altri, in *quel* particolare momento e non in altri, perché condivide con quella paziente non solo il fatto di considerare quei nomi legati da una catena associativa, ma anche il fatto che questa catena si sviluppi

---

<sup>52</sup> Cfr. Nunberg, Federn (1962), pp. 572 v. I, 452 v. II, 57 v. III, 66 v. III.

su uno sfondo sessuale e su una certa idiosincrasia nei confronti di quei nomi, in particolar modo nei confronti di Jung, il quale costituisce il vertice di questa catena associativa e, allo stesso tempo, che Freud nutra una idiosincrasia simile anche per Nietzsche, ovvero il perno principale intorno al quale girano gli altri nomi.

#### 2.4.1 Tentativo di giustificazione dell'ipotesi principale

La paziente di Ferenczi non riesce a ricordare il nome “Jung” e, a questo riguardo, le vengono in mente i nomi “Wilde, Nietzsche e Hauptmann”. Se l'ipotesi appena enunciata è corretta, allora anche per Freud questi nomi dovrebbero avere un legame e, anche per Freud, al vertice di questa relazione dovrebbe trovarsi Jung.

La signora prosegue affermando che «a proposito di Wilde e Nietzsche, le viene in mente il concetto sommario di ‘malattia mentale’». Poi prosegue dicendo: «‘Non posso soffrire Wilde e Nietzsche. Non li capisco. Mi dicono che erano ambedue omosessuali’»<sup>53</sup>. Se l'ipotesi che Freud condivida l'idiosincrasia della paziente di Ferenczi è corretta, dovrebbe allora essere possibile trovare traccia di qualcosa del genere anche in Freud. In effetti, egli cita spesso poeti e scrittori, come ad esempio Goethe, Schiller, Shakespeare e altri, ma Wilde è praticamente assente nella produzione freudiana<sup>54</sup>. Questa assenza però non è un motivo sufficiente per poter pensare che Freud non nutrisse simpatie per Wilde, anche se, il noto carattere un po' eccentrico di Wilde potrebbe essere stato considerato plausibilmente da Freud come sintomatico di qualche complesso psichico. In ogni caso, su Wilde mancano davvero gli elementi per poter determinare l'approccio freudiano a questo autore; si ricordi soltanto che Wilde era notoriamente omosessuale e che questo particolare non poteva non essere conosciuto anche da Freud.

Per quanto riguarda Nietzsche invece, è possibile affermare che Freud non doveva avere un'idea poi troppo diversa rispetto alla paziente di Ferenczi, infatti, anche Freud sembra propenso a considerarlo “malato” e, allo stesso tempo, “omosessuale”. In una lettera a Zweig infatti, Freud scrive:

Lei sopravvaluta molto la mia conoscenza di Nietzsche. Io non so neanche dirLe niente

---

<sup>53</sup> Freud (1901-1910), p. 79.

<sup>54</sup> Fatta eccezione per la presenza secondaria in questa catena associativa e per un'altra presenza, altrettanto secondaria, all'interno de *Il perturbante* [Freud (1919), p. 114]. Così come non sono presenti lavori di Wilde all'interno della Libreria di Freud.

a riguardo di ciò che a Lei potrebbe servire. Davanti al Problema-Nietzsche stanno per me due guardiani che vietano l'accesso. Primo, non si può esaminare un uomo se non si conosce la sua costituzione sessuale e, quella di Nietzsche è completamente enigmatica. La stessa leggenda vuole che egli sia diventato un omosessuale passivo e abbia contratto la sifilide in un bordello maschile italiano. È vero ciò? Quien sabe? Secondo, egli aveva una pesante malattia e un grosso presagio scoppiò in lui in una paralisi. Ogni paralisi ha dei conflitti. Quando uno di questi ha una paralisi, bisogna far risalire i conflitti ancora più indietro. Se al poeta dev'essere concessa una grossa parte di patologia per poter fantasticare? Non lo so, i poeti non sogliono essere docili<sup>55</sup>.

Nonostante Freud mantenga il beneficio del dubbio intorno al “Problema-Nietzsche” e, proprio a causa di ciò, rifiuti di esprimersi a riguardo, sembra però in qualche modo propenso ad accettare la teoria riguardante l'omosessualità di Nietzsche e, allo stesso tempo, considerare la paralisi di cui era affetto come l'espressione di una malattia di carattere psichico-conflittuale. Partendo da queste considerazioni, si può allora pensare che Freud doveva nutrire un'opinione non troppo dissimile anche per Wilde. Sicuramente l'omosessualità di cui sospettava Nietzsche poteva fare da ponte, *per Freud*, tra i due autori. Inoltre, anche Wilde era noto per i suoi aforismi. È quindi plausibile che anche per Freud, oltre che per la paziente, Wilde e Nietzsche siano due nomi in qualche modo associabili l'un l'altro.

La paziente di Ferenczi affermava poi che “a proposito di Hauptmann”, le veniva in mente Halbe. C'era quindi anche una relazione tra questi due nomi, relazione che dovrebbe valere anche per Freud. In effetti, sia Hauptmann sia Halbe, erano due drammaturghi e Halbe può essere considerato un allievo o un seguace di Hauptmann. Entrambi fanno parte, con le rispettive differenze, di una corrente letteraria denominata “naturalismo” e nota soprattutto per il carattere dei temi da essa trattati, ovvero vite di persone comuni e scene di vita quotidiana, ma soprattutto, una particolare attenzione agli aspetti sessuali e a temi di prostituzione. Ancora una volta

---

<sup>55</sup> «Meine Kenntnisse über Nietzsche überschätzen Sie sehr. Ich weiß Ihnen auch darum nichts zu sagen, was Sie brauchen könnten. Vor dem Nietzsche-Problem stehen für mich zwei Wächter, die mir den Eingang verwehren. Erstens, man kann einen Menschen nicht durchleuchten, wenn man seine Sexualkonstitution nicht kennt, und die Nietzsche's ist völlig rätselhaft. Es geht selbst die Sage, er sei passiv homosexuell gewesen und habe sich die Lues in einem italienischen Männerbordell geholt. Ob es wahr ist? Quien sabe? Zweitens, er hatte eine schwere Krankheit, und nach langen Vorboten [presagio, segno precursore] brach die Paralyse bei ihm aus. Konflikte hat ein jeder. Wenn einer eine Paralyse hat, treten die Konflikte in der Ätiologie weit zurück. Ob es dem Dichter erlaubt sein soll, die groben Tatsachen der Pathologie umzuphantasieren? Ich weiß es nicht, Dichter pflegen nicht lenksam zu sein» traduzione mia [Freud, E. (a cura di) (1968), p. 96. Lettera di Freud a Zweig del 15 luglio 1934].

il legame tra i vari nomi può essere ritrovato all'interno di uno sfondo sessuale. Inoltre, il maggior successo di Halbe, il dramma dal titolo *Jugend* nominato anche dalla paziente di Ferenczi, è un dramma ispirato a un precedente lavoro di Hauptmann, *Die Weber*. Il legame tra Hauptmann e Halbe sembra quindi poter essere naturale anche per Freud.

Si faccia ora un passo indietro e si torni alla domanda di partenza: perché Freud, proprio nel 1910, inserisce proprio *questo* esempio della paziente di Ferenczi?

Si è già parzialmente risposto affermando che la presenza di Nietzsche all'interno dell'aneddoto, così come la catena associativa, devono aver giocato un ruolo nel determinare la scelta di Freud di riportare questo esempio e non altri. Pur essendo possibile individuare uno sfondo sessuale, anche per Freud, di questa catena associativa, bisogna però ancora legare questi quattro nomi tra loro e poi legarli a Jung.

Se si riducono le due coppie rispettivamente a un solo elemento per coppia, l'operazione diviene più semplice. Si ipotizzi che Wilde non sia altro che un *doppio* di Nietzsche *agli occhi di Freud* e che quindi la coppia Wilde-Nietzsche, si possa ridurre al solo Nietzsche. Allo stesso modo, si consideri Halbe un *doppio* di Hauptmann, proprio in quanto seguace dello stesso e in quanto il suo maggior successo è legato a un lavoro del predecessore. Si forma così una sola coppia, quella Nietzsche-Hauptmann.

Ora, cosa può legare Nietzsche ad Hauptmann all'interno della prospettiva di Freud? O meglio, cosa, nel 1910, può legare questi due autori agli occhi di Freud?

Per rispondere a queste domande, bisogna tenere presente il contesto precedente a questo riferimento. Si è visto in precedenza come Ernst Lanzer, l'uomo dei topi, abbia suggerito a Freud un passo di *Al di là del bene e del male* che Freud, successivamente, ha riportato non solo all'interno della pubblicazione sul *Caso dell'uomo dei topi*, ma anche nella terza edizione della *Psicopatologia della vita quotidiana*, ovvero la stessa edizione del 1910 in cui Freud riporta anche la catena associativa della paziente di Ferenczi. Durante l'analisi, Lanzer commette un *lapsus* che potrebbe tornare utile per individuare un legame tra Nietzsche e Hauptmann agli occhi di Freud; Lanzer chiama Freud "Hauptmann". In tedesco infatti, il termine "Hauptmann" sta ad indicare, nella vita militare, il grado di "capitano". Lanzer era infatti affetto da alcuni disturbi legati alla figura di un capitano, un "Hauptmann" quindi, particolarmente crudele che aveva conosciuto durante la vita militare. Lanzer,

che aveva già suggerito a Freud un paio di riferimenti a Nietzsche, potrebbe quindi costituire un termine medio tra Nietzsche e Hauptmann.

Inoltre, in precedenza si è anche visto come Lanzer sia, con una certa verosimiglianza, anche il paziente che suggerì a Freud il riferimento al *Vor Sonnen-Aufgang* di Nietzsche, riferimento presente all'interno del *Caso Schreber*, ancora una volta pubblicato nel 1910. È quindi ragionevole pensare che *Vor Sonnen-Aufgang*, in particolare nel 1910, sia per Freud associabile a Nietzsche.

Bisogna ora notare come Hauptmann, nel 1889, quindi pochissimi anni dopo la pubblicazione dello *Zarathustra* e del *Vor Sonnen-Aufgang* che si trova nello *Zarathustra*, pubblicò un dramma dal titolo “*Vor Sonnen-Aufgang*”, esattamente lo stesso titolo del passo nietzscheano riportato da Freud grazie al suggerimento del suo paziente. Questo dramma, inoltre, destò molto scandalo proprio a causa della rappresentazione esplicita di temi riguardanti la prostituzione.

Ricapitolando: Lanzer suggerisce a Freud un paio di riferimenti a Nietzsche che Freud riporta in due opere rispettivamente del 1909 e del 1910; uno di questi riferimenti è al *Vor Sonnen-Aufgang* di Nietzsche; Lanzer chiama Freud “Hauptmann”; Hauptmann scrive anch'egli un *Vor Sonnen-Aufgang*; Hauptmann suscita scandalo a causa di scene riguardanti la prostituzione; Freud pensa che Nietzsche abbia contratto la sifilide in un bordello.

A questo punto sembra abbastanza plausibile che anche per Freud, nel 1910, i nomi “Wilde, Nietzsche, Hauptmann e Halbe” possano costituire una catena associativa, il cui fulcro è Nietzsche e il cui sfondo è un certo atteggiamento sessuale.

L'ipotesi di partenza che Freud riporti *questo* esempio e non altri, perché condivide con la paziente di Ferenczi la catena associativa e una certa idiosincrasia nei confronti di quei nomi, sembra ora più plausibile. Anche il fatto che ciò avvenga nel 1910, trae una giustificazione nel contesto dei precedenti riferimenti a Nietzsche.

Rimane un'ultima e importante questione: cosa ha a che fare Jung con tutto questo?

Nella catena associativa della paziente, infatti, oltre a quei quattro nomi, era presente anche Jung. E se davvero il fulcro della catena associativa, per Freud, è Nietzsche, bisogna allora chiedersi: cosa ha a che fare Jung con Nietzsche? Se lo sfondo della catena associativa ha a che fare con un certo atteggiamento sessuale, allora anche il legame tra Jung e Nietzsche, *per Freud*, deve collocarsi sullo stesso sfondo. Ancora una volta, la risposta potrebbe trovarsi nel contesto storico in cui tutto ciò avviene: il biennio 1909-1910.

Il riferimento a Nietzsche e la catena associativa sono presenti nella terza edizione della *Psicopatologia della vita quotidiana* del 1910, bisogna ora però ricordare che, pochi mesi prima, Freud era venuto a conoscenza della relazione di Jung con Sabina Spielrein.

Anche se l'amicizia e la collaborazione con Jung finirà solo nel 1913, già a metà del 1909 iniziano a comparire i primi dubbi di Freud sul suo allievo, dubbi suscitati proprio a causa del comportamento sessuale di quest'ultimo nei confronti della Spielrein, comportamento che deve aver colpito Freud in senso negativo, tanto da portarlo a inserire Jung in una catena associativa di nomi per i quali nutriva una certa idiosincrasia.

Nel 1909 Freud scrive a Spielrein:

Ora mi rendo conto di aver indovinato alcuni aspetti del problema, ma anche di aver costruito, per il resto, *illazioni false a Suo danno*. Di queste ultime La prego di perdonarmi. Però il fatto che mi sia sbagliato e che *la colpa vada imputata all'uomo* e non alla donna [...] corrisponde al mio bisogno di tenere in alta considerazione le donne. Riceva l'espressione della mia piena simpatia per il modo dignitoso in cui *Lei* ha risolto il problema<sup>56</sup>.

Nel giro di poco tempo, ma pur sempre prima della rottura ufficiale con Jung, Freud dirà ancora a Spielrein: «dunque, Lei è sposata e ciò significa per me una mezza guarigione dal Suo attaccamento nevrotico a Jung»<sup>57</sup>, ma ancora più esplicitamente: «eravamo rimasti d'accordo che Lei mi avrebbe fatto sapere entro il primo ottobre se ha ancora intenzione di *eliminare il tiranno* [Jung] mediante una  $\Psi A$  con me»<sup>58</sup>. Infine, nel 1913, alle soglie della rottura con Jung, Freud scrive: «mi dispiace sentire che Lei si consuma di nostalgia per J. [...] sono ormai quasi convinto che egli non meriti il grande interesse che avevo riposto in lui [...]. *Prescindendo del tutto dalle divergenze nell'ambito scientifico, il suo comportamento personale merita un giudizio severo* [...]. Io credo che lei ami ancora tanto il Dr. J. perché non ha portato alla luce l'odio che gli si addice»<sup>59</sup>.

Da questi indizi, si può dedurre che Freud doveva nutrire, già dal 1909, un certo biasimo nei confronti degli atteggiamenti sessuali di Jung e, in questo senso, potesse,

---

<sup>56</sup> Carotenuto (1980), p. 260 lettera del 24 giugno 1909 corsivo mio.

<sup>57</sup> Ivi, p. 265 lettera del 20 agosto 1912.

<sup>58</sup> *Ibidem* corsivo mio.

<sup>59</sup> Ivi, p. 271. Lettera del 08 maggio 1913 corsivo mio.

nel 1910, inserirlo all'interno di una catena associativa formata da nomi per i quali provava una certa idiosincrasia sempre a causa di certi loro atteggiamenti sessuali. Bisogna anche ricordare che Jung ha citato più volte Nietzsche in presenza di Freud, anche in occasione della rottura tra loro, e che numerosi lavori dimostrano l'influsso di Nietzsche sulla produzione junghiana.

Per concludere, si può affermare che i riferimenti a Nietzsche incontrati finora sembravano essere tutti riferimenti di seconda mano e non sembravano denotare una *qualità* tale che possa lasciar parlare di un'influenza di Nietzsche su Freud. Nel caso di quest'ultimo riferimento invece, si assiste a un riferimento di *terza* mano, ma che ha una *qualità* specifica rispetto agli altri: lascia intravedere addirittura una certa idiosincrasia di Freud nei confronti di Nietzsche.

## 2.5 Il pallido delinquente e il delinquente per senso di colpa

Se la letteratura su Freud e Nietzsche ha praticamente ignorato il riferimento presente nella terza edizione della *Psicopatologia della vita quotidiana* appena preso in esame, la stessa letteratura invece si è espressa diffusamente riguardo al riferimento freudiano a Nietzsche presente in *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro analitico*.

Assoun afferma:

Ritroviamo qui le caratteristiche dell'intervento di Nietzsche nel discorso freudiano: si piazza a conclusione di un preciso sviluppo, *per fornirgli la sua dimensione*, in qualche modo tipica; in questo caso, il pallido profilo del criminale colpevole serve a fissare in un tipo la psicografia evocata poco prima. Nietzsche appare qui, *non fortuitamente*, come ritrattista *di ciò che altrimenti sarebbe rimasto un tipo astratto*. Felice incontro della tipologia freudiana e della tipologia nietzscheana, come doppia determinazione. D'altra parte, le stesse caratteristiche vengono attribuite all'intervento di Nietzsche: diromponente, scintillante, comprendiamo che dona il marchio espressivo a un tipo. Al punto da poter essere utilizzato come *guida per la ricerca futura*, come quadro nosografico autentico. *Freud non è lontano dal proporre di battezzare come «complesso del pallido criminale» il tipo criminale descritto*.

Questo testo della prima parte di *Così parlò Zarathustra*, serve dunque ancora da documento clinico, questa volta in grado di fornire uno strumento della generalizzazione nosografica. *Freud, anche in questo caso, non si sofferma*. Ma egli ritrova, *non fortuitamente*, la strada della teoria della colpa, additando da lì il problema,

che dovremo affrontare, del senso della *teoria del criminale in generale in Nietzsche*<sup>60</sup>.

In effetti, coerentemente alla conclusione di questo passo, Assoun inizia poi a disquisire sul ruolo del criminale *in Nietzsche in generale*, dimenticando però di mettere in evidenza la pur enunciata vicinanza della concezione freudiana con quella nietzscheana. Come visto in precedenza, non sembra che si possa parlare, fin qui, dei riferimenti freudiani a Nietzsche come di riferimenti che si piazzano *in conclusione di un preciso sviluppo per dargli la sua dimensione tipica*, anzi, sembra piuttosto il contrario: i riferimenti presi fin qui in considerazione, infatti, sono tutti riferimenti di seconda e terza mano, estemporanei e non sembrano aggiungere nulla ai testi in cui sono presenti, se non, a volte, mettere addirittura in evidenza una certa idiosincrasia di Freud nei confronti di Nietzsche. Nel caso specifico di questo riferimento, poi, Nietzsche sembra proprio fare la sua comparsa in *modo fortuito* e, soprattutto, non sembra affatto fornire a Freud una concretezza al suo tipo psicologico, infatti, Freud riprende il discorso intorno al criminale per senso di colpa anche in seguito, ne *L'Io e l'Es*, ma senza fare alcun tipo di riferimento a Nietzsche. Per questo sembra veramente strana ed esagerata la frase di Assoun: «Freud non è lontano dal proporre di battezzare come “complesso del pallido criminale” il tipo descritto». Assoun stesso, nel periodo esattamente successivo, ricorda che *Freud, anche in questo caso, non si sofferma*. Ci si potrebbe allora porre la domanda: se Freud, in questo caso, come nei precedenti, non si sofferma sul riferimento a Nietzsche, ma anzi anche questo riferimento presenta caratteristiche estemporanee, come si fa ad affermare che egli non sarebbe lontano dal proporre di battezzare il tipo da lui descritto con una terminologia nietzscheana? Sembra davvero esserci l'intento di attribuire a Freud intenzioni che, almeno stando ai testi, risultano totalmente assenti.

Fatta eccezione per il passo riportato, prima di dedicarsi al ruolo del criminale in Nietzsche, Assoun aggiunge ancora, per quanto riguarda il rapporto tra criminale per senso di colpa e pallido criminale che, «si tratta di una sorta di documento della criminologia nietzscheana, contributo ad una scienza in via di costituzione» e, ancora, che il «testo [nietzscheano] ha colpito Freud»<sup>61</sup>. In effetti, pur essendo una considerazione relativamente estesa, quella di Assoun non sembra si possa catalogare in altro modo se non come una petizione di principio, proprio in quanto, dopo aver

---

<sup>60</sup> Assoun (1980), pp. 59-60 corsivo mio.

<sup>61</sup> Assoun (1980), p. 222.

affermato con forza la vicinanza delle concezioni freudiana e nietzscheana, non si sofferma affatto in un'analisi di questa presunta vicinanza.

Lehrer, nel suo studio *Sulla presenza di Nietzsche in Freud*<sup>62</sup>, per quanto riguarda il riferimento al pallido delinquente, afferma che:

È anche possibile che una volta Freud lesse questi passaggi che compaiono nella prima dello Zarathustra. Ci si potrebbe chiedere se l'espressione freudiana delle parole di Nietzsche [...] non sia, nel suo linguaggio, una espressione di familiarità con questo lavoro oppure se egli non abbia letto questa sezione dopo che il suo amico ne richiamò l'attenzione (bisogna ricordare che Freud aveva già dimostrato la sua familiarità con la sezione "Prima del levar del sole")<sup>63</sup>.

Più cauto e attento è invece Gasser, che afferma:

Di una preesistenza del senso di colpa, in Nietzsche, non si può affatto parlare, poiché il „pallore della colpa“ è qui direttamente collegato alla *successiva* ricerca di una spiegazione per il delitto, oppure, comunque, deve essere pensata come ragione storica *presupposta*, in un senso limitato, solo la cattiva coscienza del bene e del male, al fine di poter confermare inconsciamente in seguito – attraverso lo stretto collegamento di entrambi [pallore e successiva spiegazione], che vi è una discrepanza tra il movente reale all'azione e il motivo solo tirato in ballo<sup>64</sup>.

Ma, ancora più chiaramente, dopo una digressione sul senso nietzscheano riguardante il pallido delinquente, Gasser afferma: «Freud avrebbe quindi avuto la possibilità di fondare la propria "Interpretazione dei sogni" sulle riflessioni nietzscheane, possibilità che però, come dimostra la citazione, non colse mai veramente»<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Lehrer (1995).

<sup>63</sup> Ivi, p. 147 « It is also possible that at some time Freud read these passages which appear early in the first part of Zarathustra. One might ask if Freud's writing of Nietzsche's words as he does [...] does not, in its language, convey a sense of familiarity with this work or at least that he read this section after his friend called his attention to it. (It will be recalled that Freud also demonstrated his familiarity with the section "Before Sunrise"» traduzione mia.

<sup>64</sup> Gasser (1997), p. 99 «Von einer Präexistenz des Schuldgefühls kann bei Nietzsche zwar nicht die Rede sein, denn das „Blei der Schuld“ ist hier direkt geknüpft an die *nachträgliche* Suche nach einer Erklärung für das Verbrechen, oder jedenfalls nur in dem eingeschränkten Sinn, daß das schlechte Gewissen einer in Gut und Böse denkenden historischen Vernunft bereits *vorausgesetzt* werden muß, um sich hernach unbewußt bestätigen zu können – aber uneingeschränkt verbunden sind beide Stellen dadurch, daß eine Diskrepanz zwischen dem eigentlichen Beweggrund und dem vorgeschobenen Motiv besteht» corsivo autore.

<sup>65</sup> Gasser (1997), p. 104 « Freud hätte also die Möglichkeit gehabt, Nietzsches Grundgedanken der eigenen „Traumdeutung“ zu entnehmen, eine Möglichkeit, die er aber, wie seine Zitierung zeigt,

Lasciando momentaneamente da parte la letteratura secondaria, si prendano ora in considerazione le parole utilizzate da Freud per questo suo riferimento a Nietzsche. Esattamente alla fine di *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro analitico*, Freud conclude nel modo seguente:

Un amico ha richiamato inoltre la mia attenzione sul fatto che il “delinquente per senso di colpa” era noto anche a Nietzsche. La preesistenza del senso di colpa e il ricorso, per una sua razionalizzazione all'atto criminoso, traspaiono dalle parole di Zarathustra “Del pallido delinquente”. Lasciamo alla ricerca futura il compito di stabilire quanti fra i delinquenti siano da annoverare fra queste “pallide” creature<sup>66</sup>.

Anche questo riferimento sembra perfettamente in linea con quelli precedenti: a segnalare il passo a Freud è un amico, quindi, ancora una volta, si tratta di un riferimento di seconda mano; come in precedenza è particolarmente breve e non sembra molto significativo e, ancora una volta, non sembra poter offrire alcuna garanzia che Freud abbia realmente letto il passo dello *Zarathustra* in questione, anzi, con ogni probabilità, come in precedenza, ciò non è avvenuto.

Bisogna ora porsi una domanda: se il riferimento è un riferimento di seconda mano, non particolarmente significativo e, forse, Freud non ha mai letto il passo in questione, cosa porta gli studiosi ad affermare che questo riferimento *non è del tutto fortuito*, ma funge addirittura da *documento clinico* e da *guida*?

Questo errore, probabilmente, risente dell'influsso di errori simili riguardanti altri riferimenti freudiani a Nietzsche; particolarmente significativa, in questo senso, potrebbe essere l'affermazione di Lehrer secondo cui Freud avrebbe già “dimostrato la sua familiarità” con lo *Zarathustra* grazie al riferimento relativo al *Vor Sonnen-Aufgang*.

Come si è visto in precedenza, invece, Freud non possedeva affatto familiarità né con lo *Zarathustra* né con la singola sezione *Vor Sonnen-Aufgang*. Ma, uno studioso che partisse dal presupposto contrario, ovvero che Freud possedeva questa familiarità col testo nietzscheano, ne potrebbe quindi coerentemente dedurre, anche nel caso del pallido delinquente, una prova a favore delle sue tesi. Allo stesso modo, uno studioso cosciente del fatto che Freud non aveva minimamente familiarità con lo *Zarathustra* e che, fino a quel momento, aveva fatto dei riferimenti a Nietzsche

---

nicht wahrgenommen hat» traduzione mia.

<sup>66</sup> Freud (1916<sup>b</sup>), p. 652.

sempre in modo estemporaneo, poco significativo, di seconda e terza mano, potrebbe interpretare anche questo riferimento al pallido delinquente come un ulteriore indizio che muove in quella direzione.

Potrebbe inoltre essere interessante notare come Freud utilizzi l'espressione "traspaiono dalle parole di Zarathustra", solo a partire dal 1924, mentre, dal 1916, anno della prima edizione di *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro analitico*, fino appunto al 1924, egli utilizzi "le oscure parole di Zarathustra". Quasi come se volesse evidenziare una sua difficoltà nell'approcciarsi al linguaggio nietzscheano e, senza saperlo, evidenziare che non possedeva certo "familiarità" con quel testo.

Lasciando però momentaneamente da parte il quadro generale entro cui inserire questo riferimento, ci si concentri ora esclusivamente sullo stesso e si tenti un possibile confronto tra la posizione freudiana e quella nietzscheana.

Cosa avviene al delinquente per senso di colpa? Quale fenomeno intende descrivere Freud con questa denominazione? E cosa avviene al pallido delinquente? Quale fenomeno intende descrivere Nietzsche con questa denominazione? Cosa hanno in comune questi due fenomeni? E quali sono le differenze?

Freud, come accennato in precedenza, si occupa di questa tipologia di delinquente nella parte finale di *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro analitico* e, proprio in conclusione di questo lavoro, fa riferimento a Nietzsche. In realtà, oltre che in questo breve scritto, Freud parla ancora di questa stessa tipologia di delinquente anche ne *L'Io e l'Es*, ma, a differenza di quanto avvenuto nel primo caso, la seconda volta non fa nessun riferimento a Nietzsche. Il fatto che egli riprenda questa tipologia anche ne *L'Io e l'Es* però, non è privo di significato, in quanto si potrebbe descrivere lo stesso fenomeno sia attraverso una spiegazione economica, come nel caso di *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro analitico*, sia attraverso una spiegazione strutturale, come nel caso de *L'Io e l'Es*. Nell'opera del 1916 infatti, Freud spiega che il delinquente per senso di colpa è quel tipo di delinquente che compie un reato per liberarsi di un senso di colpa più remoto. L'esecuzione di un'azione illegale porta a questo tipo di delinquente, secondo Freud, un «solievo psichico»<sup>67</sup>. La persona che compiva il reato infatti, «soffriva di un opprimente senso di colpa di origine sconosciuta e, dopo aver commesso un misfatto, il peso veniva mitigato. Perlomeno il senso di colpa era attribuito a qualcosa»<sup>68</sup>. Ora, l'originalità del discorso freudiano, risiede nel collegare

---

<sup>67</sup> Freud (1916), p. 651.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

questo oscuro sentimento di colpa preesistente al misfatto, al complesso edipico<sup>69</sup>.

In altre parole, Freud paragona il delinquente per senso di colpa a un bambino “cattivo”, ovvero un bambino che si comporta male proprio per attirare il castigo dei genitori, ma che, una volta riuscito in questo intento, torna a essere tranquillo. L'ipotesi freudiana consiste nell'idea che il delinquente per senso di colpa, esattamente come un bambino cattivo, sia tormentato da un conflitto tra il desiderio edipico e, allo stesso tempo, dal senso di colpa che quel desiderio comporta. Per risolvere questo conflitto, egli compie un misfatto qualsiasi, causando così una punizione e acquietando il senso di colpa. In termini economici si potrebbe dire che la punizione che segue il misfatto esercita una pressione sull'individuo minore rispetto al senso di colpa legato al complesso edipico. Se si volesse descrivere lo stesso fenomeno in termini strutturali, si potrebbe dire che l'Io, schiacciato tra il desiderio edipico dell'Es e il senso di colpa del Super-Io, senso di colpa particolarmente rigido e che esercita una pressione maggiore rispetto al corrispettivo opposto, attua una formazione di compromesso realizzando un misfatto che soddisfa solo parzialmente l'Es, ma quasi totalmente il Super-Io, o almeno, soddisfa il Super-Io in maniera maggiore di quanto non soddisfi l'Es. In questo modo il conflitto tra le parti viene in qualche modo sedato.

Si prenda ora in considerazione il pallido delinquente nietzscheano. Zarathustra descrive questo tipo psicologico, ma, al tempo stesso, lo rimprovera. Il pallido delinquente, infatti, è quel delinquente che, al posto di un reato maggiore ne compie uno minore, «la sua anima voleva sangue, non rapina; egli aveva sete della felicità del coltello»<sup>70</sup>.

Inoltre, secondo Zarathustra, ci sarebbero *due follie* legate a questo pallido delinquente, una *prima* dell'azione e una *dopo*. La follia prima non sarebbe altro che la «ragione» che convince il delinquente a desistere dal sangue e ad accontentarsi della rapina, mentre la follia dopo l'azione, sarebbe il sentirsi in colpa ad azione avvenuta e quindi «perdere la ragione» a causa della rapina commessa.

---

<sup>69</sup> *Ibidem* «questo oscuro senso di colpa proveniva dal complesso edipico ed era una reazione ai due grandi propositi criminosi di uccidere il padre e avere rapporti sessuali con la madre. In confronto a questi due, i crimini commessi per fissare il senso di colpa costituivano certamente un sollievo per l'individuo tormentato». <sup>70</sup> Nietzsche (1885), *Za Così parlò Zarathustra*, parte I, “Del pallido delinquente”.

<sup>70</sup> Nietzsche (1885), *Za Così parlò Zarathustra*, parte I, “Del pallido delinquente”.

## 2.5.1 Differenze

Si possono notare immediatamente numerose e significative differenze tra il delinquente per senso di colpa freudiano e il pallido delinquente nietzscheano.

In primo luogo, per quanto entrambi i delinquenti si trovino davanti alla possibilità di scegliere tra un reato maggiore e uno minore, il delinquente freudiano aggiunge qualcosa che è totalmente assente nel delinquente descritto da Nietzsche: il ruolo giocato dal complesso edipico. Questa differenza inoltre, è densa di conseguenze. Se, per Nietzsche, il pallido delinquente è pallido perché determinato storicamente da una determinata visione del mondo, ovvero un delinquente che si autolimita a causa di una moralità apollinea, compresa in una tradizione che va da Socrate alle religioni giudaico-cristiane, per Freud invece, questa inibizione, proprio in quanto legata al complesso edipico, è un fattore biologico e niente affatto culturale, in altre parole, un fattore metastorico. Si può dire che la descrizione freudiana è di carattere naturalistico, mentre quella nietzscheana culturalistico.

Inoltre, sempre a causa del legame con il complesso edipico, Freud può affiancare questo tipo di delinquente anche ai comportamenti infantili, aspetto totalmente assente in Nietzsche.

In secondo luogo, un'altra importante differenza tra le due descrizioni, risiede nel rapporto tra il senso di colpa e il fattore temporale. Per Freud, il senso di colpa agisce solo ed esclusivamente *prima* dell'azione e, anzi, ne costituisce per così dire il motore che muove all'azione criminosa stessa, invece, ad azione compiuta, non sarebbe presente nessun senso di colpa, ma, semmai, un senso di sollievo poiché la punizione ricevuta ha placato il senso di colpa precedente.

In Nietzsche, al contrario, il senso di colpa agisce solo *dopo* l'azione e non prima. Prima dell'azione, ad agire, è la *ragione* che devia e attenua il desiderio di sangue.

Se si adattassero i modelli descrittivi freudiani anche al delinquente nietzscheano, si potrebbe ipotizzare il seguente quadro: il delinquente freudiano agisce seguendo un principio economico, infatti la pena subita per il reato minore commesso comporta un peso più facilmente sopportabile rispetto al senso di colpa per il reato maggiore solo desiderato. Il delinquente nietzscheano invece, sembra seguire un principio antieconomico, infatti non solo non soddisfa il desiderio che l'aveva mosso all'azione, ma poi sconta sia la pena per il reato minore commesso sia il senso di colpa, senza ottenere, per giunta, nessun tipo di sollievo. Allo stesso modo, se si

volesse tentare un confronto attraverso una descrizione strutturale del comportamento dei due tipi, bisognerebbe affermare che, a muovere l'azione del delinquente freudiano è l'Io che cerca di soddisfare il senso di colpa del Super-Io e le sue pretese di punizione, quindi, in un certo senso, si potrebbe dire che il motore dell'azione è il Super-Io stesso. Nel caso del delinquente nietzscheano a muovere l'azione è sempre l'Io, ma, lo fa per soddisfare la pressione proveniente dall'Es, quindi, il vero motore dell'azione, si potrebbe definire l'Es. Inoltre, se nel primo caso il Super-Io con il suo senso di colpa viene acquietato, nel secondo viene invece attivato.

Infine bisogna sottolineare quella che, probabilmente, è la differenza più importante di tutte: l'impostazione morale di fondo che i due autori adottano nei confronti delle rispettive tipologie di criminale descritte. Nel caso di Nietzsche, il filosofo, questa impostazione è palese; nel caso di Freud, lo scienziato, rimane sostanzialmente implicita, ma, nonostante questo, altrettanto presente.

Zarathustra, e quindi Nietzsche, sembra rimproverare il pallido delinquente proprio del fatto di essere pallido, ovvero gli rimprovera di essersi accontentato, di aver commesso un reato minore quando invece avrebbe potuto e dovuto commettere quello maggiore. Si potrebbe dire quindi che Zarathustra-Nietzsche, invita il criminale ad adottare un comportamento più efferato. Allo stesso modo, Zarathustra-Nietzsche rimprovera anche i giudici di non commissionare la massima pena al pallido delinquente: «Il vostro uccidere, giudici, dev'essere compassione e non vendetta [...]. Non basta che vi conciliate con colui che uccidete. La vostra tristezza sia amore per il superuomo»<sup>71</sup>. Per Nietzsche quindi, non ci dovrebbe essere spazio per i pallidi delinquenti: bisognerebbe essere o veri delinquenti o niente affatto delinquenti. Non a caso, egli usa l'espressione: «Non c'è redenzione per colui che soffre tanto di sé, se non la morte rapida»<sup>72</sup>.

Al contrario, Freud non sembra incoraggiare il delinquente per senso di colpa ad attuare un reato maggiore, anzi, in tutta la sua produzione Freud non fa altro che cercare un'uscita dal complesso edipico che non sia né nevrotica (senso di colpa per il semplice desiderio), né perversa (attuazione del desiderio). Allo stesso modo egli non sembra neanche incoraggiare un ipotetico giudice o la società in generale, a sbarazzarsi dei delinquenti per senso di colpa o dei nevrotici in generale, anzi,

---

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> Nietzsche (1885), *Za Così parlò Zarathustra*, parte I, “Del pallido delinquente”.

semmai, l'analisi costituisce proprio il tentativo di reintegrare le persone che soffrono di questi disturbi e riportarli a uno stato di salute psichica; l'analisi si potrebbe anche paragonare a una *redenzione laica dai conflitti psichici*, quindi, l'esatto opposto dell'intento nietzscheano di condanna nei confronti del pallido delinquente.

Ricapitolando, anche questo riferimento a Nietzsche, è un riferimento di seconda mano, anche questa volta Freud non sembra conoscere il testo nietzscheano e, anche questa volta, se pure si volesse istituire una relazione tra i fenomeni descritti da Freud e Nietzsche, a prescindere dalla mancanza di un'influenza storica ed effettiva del secondo sul primo, si sarebbe costretti ad ammettere che non solo non c'è influenza diretta, ma che anche teoricamente le due descrizioni e, soprattutto, i due approcci assiologici, sono inconciliabili.

## **2.6 L'eterno ritorno e la coazione a ripetere**

Si è ora giunti a un tema centrale del dibattito relativo al confronto Freud-Nietzsche: il tema dell'eterno ritorno. È sembrato naturale a molti studiosi affiancare il concetto nietzscheano di “eterno ritorno” con quello freudiano di “coazione a ripetere”, tanto più che l'espressione “eterno ritorno” è effettivamente presente all'interno delle opere freudiane.

Prima di procedere a un confronto tra queste due concettualizzazioni, è necessaria un'analisi del testo freudiano così da poter *misurare* la reale portata dell'influenza che il concetto di “eterno ritorno” può aver avuto all'interno della riflessione freudiana e, una volta *misurata* tale portata, si può proseguire nel confronto vero e proprio delle due nozioni.

Ancora una volta, anche per quanto riguarda questo tema specifico, i riferimenti freudiani a Nietzsche sono pochi ed estemporanei; per l'esattezza si tratta, ancora una volta, di un doppio riferimento. La prima apparizione del concetto di “eterno ritorno” in Freud si può individuare nel saggio del 1919 *Il perturbante*, mentre, la seconda occorrenza si trova nell'importante lavoro, di un anno successivo, *Al di là del principio di piacere*. Questi due lavori sono strettamente legati tra loro; nel primo dei due lavori Freud formula, per la prima volta, il concetto di “coazione a ripetere”, senza però approfondirlo, mentre in *Al di là del principio di piacere* lo stesso concetto costituisce indubbiamente la chiave di volta dell'intero saggio. Quindi, se si volessero prendere in considerazione i testi freudiani in cui appare l'espressione

“eterno ritorno”, bisognerebbe prendere contemporaneamente in considerazione almeno questa triade di concetti: “eterno ritorno”, “perturbante”, “coazione a ripetere”<sup>73</sup>.

Ma prima di procedere a un confronto tra il concetto freudiano di coazione a ripetere e quello nietzscheano di eterno ritorno con le rispettive implicazioni teoriche, si proceda in modo propedeutico con uno sguardo sugli effettivi riferimenti freudiani.

### 2.6.1 Il riferimento freudiano all'eterno ritorno ne *Il perturbante*

Freud, dopo un iniziale approccio linguistico-concettuale al tema del perturbante, propone, come esempio, un caso particolare di perturbante, un caso di facile fruizione anche per un vasto pubblico a causa della sua presenza all'interno degli schemi letterari: il tema, appunto perturbante, di pupazzi e/o automi animati. In particolare, Freud fa riferimento al racconto *Il mago sabbolino* di E.T.A. Hoffmann. Questo tema dell'automa viene poi ricondotto ulteriormente da Freud alla tematica del sosia o del doppio e, proprio a questo punto, si trova il riferimento, fugace, all'eterno ritorno:

Bisogna accontentarsi di estrarre, tra i motivi che esercitano un effetto perturbante, quelli di maggior rilievo [...]. Tali sono il motivo del “sosia” in tutte le sue gradazioni e configurazioni, ossia la comparsa di personaggi che, presentandosi con il medesimo aspetto, debbano venire considerati identici [...]; l'identificazione del soggetto con un'altra persona sì che egli dubita del proprio Io o lo sostituisce con quello della persona estranea; un raddoppiamento dell'Io, quindi, una suddivisione dell'Io, una permuta dell'Io; un motivo del genere è infine il perpetuo ritorno dell'uguale, la ripetizione degli stessi tratti del volto, degli stessi caratteri, degli stessi destini, delle stesse imprese delittuose, e perfino degli stessi nomi attraverso più generazioni<sup>74</sup>.

Anche in questo caso, come è stato già spesso constatato per i riferimenti precedenti, Freud non offre nessun riferimento bibliografico che possa in qualche modo essere utile a rintracciare il luogo da cui avrebbe tratto il concetto nietzscheano di eterno ritorno. Inoltre, in questo caso particolare, Freud non solo non offre un riferimento bibliografico, ma non utilizza né il virgolettato né alcun segno che possa indicare una

---

<sup>73</sup> Da questo punto di vista si veda l'interessante lavoro di Colonnello (2008), in cui i tre concetti in questione sono considerati e analizzati contemporaneamente.

<sup>74</sup> Freud (1919<sup>b</sup>), p. 95.

sua intenzione di utilizzare una espressione altrui<sup>75</sup>. Infine, anche l'espressione utilizzata non è del tutto coincidente con quella nietzscheana: Freud infatti usa “die bestätigte Wiederkehr des Gleichen”, mentre l'originale nietzscheano suona “die ewige Wiederkunft des Gleichen”. L'aggettivo “beständig” ha sì una caratterizzazione temporale, ma di una temporalità più concreta rispetto a “ewig”, si potrebbe dire più immanente; il termine “beständig” può essere anche tradotto come durevole, resistente, indelebile, continuo, persistente, stabile. Invece, “ewig” si traduce quasi unicamente come eterno. Questa sfumatura semantica tra i due aggettivi riflette adeguatamente una discrepanza tra il concetto freudiano di *perpetuo ritorno* [die beständige Wiederkehr] e quello nietzscheano di *eterno ritorno* [die ewige Wiederkunft]. Mentre per Freud si tratta di un ritorno di alcuni aspetti (caratteri, azioni, nomi ecc.), in un altro contesto e in un'altra collocazione spaziotemporale, per Nietzsche si tratta di una riproposizione esatta con andamento ciclico del tempo stesso. In un caso c'è una ripetizione all'interno di un tempo lineare, nell'altro c'è una ripetizione del tempo stesso secondo un andamento circolare. In altri termini: Freud descrive la situazione di un uomo che si trova a dover fare una scelta simile a distanza di anni, mentre Nietzsche descrive la situazione di una persona che per una serie infinita di volte, ripete sempre lo stesso destino, compie sempre la stessa vita e muore sempre della stessa morte, all'interno di un mondo che è sempre lo stesso mondo, un mondo finito, ma che si ripete all'infinito. Se si volesse in qualche modo rappresentare meglio, semanticamente, la distinzione, si potrebbe dire che in Freud si dovrebbe più propriamente parlare di ritorno del *simile* e non dell'*uguale*. In altri termini ancora: Freud descrive un fenomeno fisico, biologico e psicologico insieme, mentre Nietzsche espone una tesi metafisica sulla natura del tempo e del mondo<sup>76</sup>.

Lasciamo ora sullo sfondo queste differenze per tornare nuovamente alle due espressioni linguistiche utilizzate da Freud e Nietzsche. Un'altra differenza, a prima vista meno significativa, è la differenza tra “Wiederkehr” e “Wiederkunft”. Sembra meno significativa poiché anche illustri studiosi del testo nietzscheano, come Karl Löwith, utilizzano il termine “Wiederkehr”<sup>77</sup>, nonostante questo termine sia

---

<sup>75</sup> A questo proposito cfr. anche Gasser (1997), p. 101.

<sup>76</sup> In realtà, in Nietzsche, oltre all'aspetto metafisico sulla natura del tempo, è presente anche un risvolto “esistenziale” dell'eterno ritorno, come sottolinea Lupo (2000). In ogni caso, anche l'aspetto esistenziale non è ugualmente riconducibile al piano biologico e psicologico freudiano.

<sup>77</sup> Cfr. Löwith (1935)

totalmente assente nell'originale nietzscheano in cui, invece, si trova solo “Wiederkunft”. I due termini, in effetti, non sembrano presentare differenze semantiche significative; entrambi infatti possono essere intesi come “ritorno”. Eppure, sulla scia di Löwith, si può rintracciare una lieve sfumatura di senso tra i due termini. Löwith afferma che «la predicazione di Zarathustra non è che una faticosa mistione tra il linguaggio del *Nuovo Testamento* e dei drammi musicali wagneriani e la grande maestria linguistica di Nietzsche»<sup>78</sup>.

Proprio sulla scia di questa osservazione, si può notare come “Wiederkunft”, ancora oggi, sia particolarmente usato in ambito teologico per indicare la Seconda Venuta di Cristo [Wiederkunft Christi], mentre “Wiederkehr” indica un ritorno più neutro, non necessariamente associato alla letteratura religiosa. In questo senso, congiuntamente alle considerazioni precedenti, si può sostenere l'ipotesi che anche la scelta dell'espressione “Wiederkehr” al posto di “Wiederkunft” rappresenti l'ennesima sfumatura semantica che, esattamente come “beständig” in confronto a “ewig”, riveli il carattere immanente dell'argomentazione freudiana rispetto a quello metafisico dell'argomentazione nietzscheana.

Anche questo riferimento, in definitiva, non sembra essere particolarmente significativo, né quantitativamente né qualitativamente, per sostenere l'ipotesi di un'influenza del pensiero nietzscheano su Freud: è un riferimento brevissimo; non ci sono indicazioni bibliografiche, né segnali che si tratti di una citazione; è formalmente distante dall'espressione originale; è concettualmente differente dalla formulazione nietzscheana in quanto indica un fenomeno fisico in un tempo lineare e non una teorizzazione metafisica riguardante una temporalità circolare.

### 2.6.2 Il riferimento freudiano all'eterno ritorno in *Al di là del principio di piacere*

Il secondo riferimento all'eterno ritorno all'interno delle opere freudiane, si trova, come già accennato, all'interno dell'importante lavoro *Al di là del principio di piacere*, quindi, all'interno di un saggio che è solo di un anno successivo a *Il perturbante*. Questo secondo riferimento però, nonostante si presenti in modo ugualmente fugace, si distingue molto dal precedente. Freud afferma:

---

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 192.

Questo “eterno ritorno dell'uguale” non ci stupisce molto se si tratta di un comportamento *attivo* del soggetto in questione e se in esso ravvisiamo una peculiarità permanente ed essenziale del suo carattere la quale debba necessariamente esprimersi nella ripetizione delle stesse esperienze. Un'impressione più forte ci fanno quei casi in cui pare che la persona subisca *passivamente* un'esperienza sulla quale non riesce a influire, incorrendo tuttavia ineluttabilmente nella ripetizione dello stesso destino<sup>79</sup>.

Questo riferimento mette in gioco una serie di fattori nuovi e interconnessi fra loro. In primo luogo questo riferimento presenta delle differenze formali rispetto al primo; in secondo luogo entrano in gioco il concetto di coazione a ripetere e la distinzione tra attivo e passivo e, infine, bisognerebbe capire quale relazione sussiste tra questi aspetti e i precedenti riguardanti il perturbante.

A differenza di quanto avvenuto in precedenza con il primo riferimento all'eterno ritorno, questa volta Freud sembra indicare che si sta servendo di un'espressione altrui, poiché la sottolinea attraverso l'uso del virgolettato. Inoltre questa volta anche la stessa espressione utilizzata è più vicina all'originale nietzscheano: Freud usa infatti l'aggettivo “*ewig*”, come Nietzsche, al posto del precedente “*beständig*”. Permangono però l'utilizzo di “*Wiederkehr*” al posto dell'originale “*Wiederkunft*” e l'assenza di qualsiasi riferimento bibliografico.

In base a queste differenze formali si può formulare l'ipotesi secondo cui Freud conoscesse, almeno approssimativamente, il contenuto del concetto di eterno ritorno in Nietzsche e vi abbia fatto riferimento, seppure questa conoscenza non sia stata necessariamente approfondita e sostenuta da una lettura dei testi nietzscheani<sup>80</sup>.

Lasciando questa ipotesi sullo sfondo, analizziamo ora gli altri elementi in gioco in questo secondo riferimento all'eterno ritorno. Prima di tutto bisogna prendere in considerazione il concetto di coazione a ripetere. È proprio in *Al di là del principio di piacere* che Freud espone, in maniera estesa, questo concetto ed, esattamente poche righe prima del riferimento all'eterno ritorno, prende in considerazione la posizione della psicoanalisi davanti alle ripetizioni e alle coazioni a ripetere presenti nella vita quotidiana.

---

<sup>79</sup> Freud (1920<sup>c</sup>), p. 208 corsivo dell'autore.

<sup>80</sup> Gasser (1997), pp. 99: «Nietzsches „Ewige Wiederkehr des Gleichen“ war natürlich ein strapaziertes Wort der Zeit. Freud übernimmt es, ohne sich um den Inhalt der Idee zu kümmern»; «L' “eterno ritorno dell'uguale” di Nietzsche era naturalmente una parola molto usata al tempo. Freud l'adotta senza preoccuparsi del contenuto di quell'idea» traduzione mia.

Ciò che la psicoanalisi svela a proposito dei fenomeni di traslazione dei nevrotici si può ritrovare anche nella vita di persone non nevrotiche che suscitano l'impressione di essere perseguitate dal destino o vittime di qualche potere "demoniaco"; ma la psicoanalisi ha sempre pensato che questo destino sia creato da costoro in massima parte con le loro stesse mani, e sia determinato da influssi che risalgono all'età infantile. La coazione che in essi si manifesta non è diversa dalla coazione a ripetere dei nevrotici [...]. Esistono così persone le cui relazioni umane si concludono tutte nello stesso modo: benefattori che dopo qualche tempo sono astiosamente abbandonati da tutti i loro protetti – per diversi che siano tra loro questi ultimi sotto altri riguardi –, e che quindi paiono destinati a vuotare fino in fondo l'amaro calice dell'ingratitude; uomini le cui amicizie si concludono immancabilmente con il tradimento dell'amico; o altri che nel corso della loro vita elevano ripetutamente un'altra persona a una posizione di grande autorità privata o anche pubblica, e poi, dopo un certo intervallo di tempo, abbattono essi stessi quest'autorità, per sostituirla con quella di un altro; o, ancora, persone i cui rapporti amorosi con le donne attraversano tutti le medesime fasi e terminano nello stesso modo ecc.<sup>81</sup>

Si è deciso di riportare questo lungo passo, che precede immediatamente il riferimento all'eterno ritorno in *Al di là del principio di piacere*, poiché mette bene in luce tutti i nessi ancora non chiariti tra perturbante, eterno ritorno e coazione a ripetere. Freud chiama coazione a ripetere il susseguirsi di atteggiamenti identici in contesti differenti; il benefattore rinnegato da *diverse* persone; l'uomo che eleva e poi distrugge *diversi* altri uomini; quello che ripete le stesse dinamiche amorose con *diverse* donne. Questo ripetersi di atteggiamenti in situazioni *diverse*, presenti nella vita reale di tutte le persone, sembra in perfetta continuità con il ripetersi degli stessi nomi, degli stessi atti criminosi e il ripresentarsi di sosia e doppi all'interno delle opere letterarie che Freud aveva già preso in considerazione nel saggio sul perturbante, esattamente lì dove aveva fatto riferimento al perpetuo ritorno dell'uguale [beständige Wiederkehr des Gleichen]. Da questo punto di vista si può affermare che, per Freud, la coazione a ripetere, così come l'eterno ritorno, siano fenomeni perturbanti. Sono tutti fenomeni che possiedono in loro stessi caratteri di estraneità e caratteristiche sinistre, ma allo stesso tempo sono familiari. Non sembra casuale che Freud utilizzi tanto per il perturbante, quanto per la

---

<sup>81</sup> Freud (1920<sup>c</sup>), pp. 207-208.

coazione a ripetere il termine “demoniaco”<sup>82</sup> e, quindi, considerando il legame di questi due concetti con l'eterno ritorno, si potrebbe estendere l'utilizzo di questo aggettivo anche a questo terzo elemento della triade presa in considerazione.

Questo aspetto demoniaco dell'eterno ritorno sembra effettivamente l'unico punto di contatto tra la posizione freudiana e quella nietzscheana, in quanto nel famoso aforisma 341 della *Gaia Scienza*, è proprio un *demone* [ein Dämon] ad annunciare l'eterno ritorno. Eppure, come rilevato da Colonnello, proprio l'atteggiamento difronte al demone è il punto di maggior distacco tra Freud e Nietzsche in relazione all'eterno ritorno<sup>83</sup>. Ammesso che si possa davvero paragonare l'eterno ritorno alla coazione a ripetere, tentativo già presente in Freud, ma che, come visto in precedenza, presenta delle indubbie difficoltà, rimane comunque un atteggiamento diametralmente opposto in relazione all'approccio che i due autori avrebbero nei confronti del fenomeno, ovvero di accettazione nel caso nietzscheano, di rifiuto in quello freudiano. Nonostante l'aforisma 341 presenti una alternativa tra rifiuto e maledizione del demone oppure accettazione dell'annuncio come la gioia più grande, in realtà, la vera novità della formulazione nietzscheana, come ricorda D'Iorio, risiede proprio nell'atteggiamento di «accettazione gioiosa»<sup>84</sup>. Sempre seguendo una

---

<sup>82</sup> Freud (1919<sup>b</sup>), p. 99 «nell'inconscio psichico è riconoscibile il predominio di una *coazione a ripetere* che procede dai moti pulsionali: questa coazione dipende probabilmente dalla natura più intima delle pulsioni stesse, è abbastanza forte da imporsi a dispetto del principio di piacere, fornisce a determinati aspetti della vita psichica un carattere demoniaco, si esprime ancora assai chiaramente negli impulsi dei bambini in tenera età e domina una parte di ciò che avviene durante il trattamento analitico dei nevrotici».

<sup>83</sup> Colonnello (2008), pp. 15-17 «qui si tratta non tanto di cogliere meramente affinità e consonanze tra l'idea freudiana del ritorno del rimosso o della coazione a ripetere con la teoria nietzscheana dell'eterno ritorno dell'identico; ma semmai, di individuare la linea di discriminazione che segna opportunamente le distinzioni»; «in Nietzsche, l'annuncio dell'eterno ritorno dell'eguale trova sbocco in una duplice alternativa, assente nell'idea freudiana che la coazione a ripetere (come tutto ciò che si ripresenta ancora una volta e infinite volte in maniera ciclica) viene comunque avvertita come “perturbante”, con il conseguente “trauma” dell'imprigionamento e della disperazione. Si ricordi, invece, che nel primo annuncio dell'eterno ritorno [...] al demone che insinua all'uomo di dover vivere ancora una volta e infinite volte la stessa vita e le stesse esperienze, senza niente di nuovo, si può rispondere secondo un'alternativa: gettarsi a terra e maledire il demone; oppure, superare la disperazione, avvertire questo peso come la gioia più grande e benedire l'annuncio del ritorno di ogni piccola e grande cosa nella stessa sequenza e successione come la “cosa più divina”. In Freud è assente la dimensione dell'attimo eterno, dell'attimo capace di mutare il sì in no e il no in sì, la beatitudine in dannazione, la disperazione in letizia»; «Nelle riflessioni freudiane sulla ripetizione ossessiva o sulla “coazione a ripetere”, sembrano del tutto assenti la possibilità di mutare di segno della reazione negativa al ritorno circolare degli eventi e la facoltà di convertire lo smarrimento di una primigenia dimensione di familiarità – la perdita originaria e irrimediabile – in qualcosa d'altro».

<sup>84</sup> D'Iorio (1995), p. 192 «che cosa pensate veramente [Nietzsche] a *Silva-plana*? Non tanto l'idea che possa esistere un eterno ritorno dell'identico – un'idea che come studioso dell'antichità gli era certo familiare, un'idea che aveva già esposto e rifiutato nella seconda considerazione inattuale. Nietzsche divina il *senso nuovo* di cui potrebbe essere investita questa vecchia teoria: la possibilità di una accettazione gioiosa dell'eterno ritorno. Per questo atteggiamento verso l'eterno ritorno, per

suggerimento presente nel testo di D'Iorio, sembra possibile affermare che Freud abbia un atteggiamento esattamente contrario a quello nietzscheano, ovvero tipicamente giudaico, di demonizzazione della ripetizione vana, come nell'*Ecclesiaste* chiamata in causa da D'Iorio in funzione di controaltare dell'atteggiamento nietzscheano: «Vanità delle vanità, dice Cohelet. Vanità delle vanità, il tutto è vanità [...]. Ciò che è stato è quello che sarà e ciò che s'è fatto è quello che si farà: niente di nuovo avviene sotto il sole» (*Ecclesiaste* 1:10)<sup>85</sup>.

Il lungo passo freudiano di *Al di là del principio di piacere* riproposto precedentemente, mette in evidenza anche un certo atteggiamento nei confronti del destino. È indubitabile che l'eterno ritorno, seppur con le dovute differenziazioni e specificità, sia una espressione legata in qualche modo al concetto di destino. Ora, se la descrizione nietzscheana sembra contemplare due possibilità di fronte al demone che rivela l'esistenza dell'eterno ritorno, l'atteggiamento maledicente e quello di accettazione gioiosa, è pur vero che entrambi questi atteggiamenti sembrano avere un carattere *passivo*, nel senso freudiano. Infatti, sia che si maledica il demone, sia che lo si benedica, il ciclo temporale e la ripetizione infinita è la medesima. In altre parole: si può accettare o rifiutare il destino, ma in entrambi i casi questo non cambia, oppure, detto in altri termini, «guida il destino chi lo segue, e trascina il riluttante»<sup>86</sup>.

Nel passo freudiano è invece presente un carattere attivo della ripetizione, carattere che porta inevitabilmente il concetto di coazione a ripetere lontano da quello di destino<sup>87</sup>. La coazione a ripetere è infatti l'espressione di una formazione patologica, patologia a cui la cura psicoanalitica dovrebbe far fronte.

Quindi, se proprio si volesse paragonare l'eterno ritorno alla coazione a ripetere, si

---

questo modo di sentire l'ipotesi di un flusso e riflusso di tutte le cose, Nietzsche non ha precursori all'infuori forse di Eraclito [...]. Prima di Nietzsche, invece, l'eterno fluire e ritornare delle cose era sentito come pena estrema, come massima infelicità, ed era solitamente adoperato come argomento e monito per svalutare l'esistenza terrena e tendere ancor più le forze e lo sguardo verso il sovrasensibile, l'eterno, l'immoto. Si pensi al “niente di nuovo sotto il sole” e al “tutto è vanità” dell'*Ecclesiaste*».

<sup>85</sup> Inoltre vorrei segnalare, come ipotesi di lavoro, che l'eterno ritorno nietzscheano potrebbe aver avuto, agli occhi di Freud, un aspetto in qualche modo riconducibile al *Ragnarøkkr* della mitologia norrena. *Ragnarøkkr* era infatti generalmente tradotto, all'epoca di Freud, con “Götterdämmerung” [Crepuscolo degli dei], come l'omonima opera di Wagner, sicuramente ben presente a Nietzsche tanto quanto non amata da Freud. Per una visuale sulla traduzione moderna del termine “Ragnarøkkr” si veda Meli (2008).

<sup>86</sup> Questo detto è attribuito a Cleante, anche se non ci sono prove dell'autenticità di questa attribuzione, se non indirettamente attraverso Seneca (*Lettere a Lucilio* 107, 10).

<sup>87</sup> Freud (1920<sup>c</sup>), p. 209 «A nostro avviso quella che si potrebbe chiamare coazione del destino può essere in gran parte spiegata razionalmente, talché non sentiamo il bisogno di invocare qualche nuovo misterioso motivo per farcene una ragione».

dovrebbe specificare che ciò diviene possibile, solo se questa coazione a ripetere avesse un carattere *passivo*, caso molto raro nella visuale psicoanalitica, sicuramente molto più raro rispetto al carattere attivo. Inoltre, non bisogna dimenticare che questa coazione a ripetere passiva, paragonabile parzialmente all'eterno ritorno ha, sempre nella visuale analitica, un carattere intrinsecamente perturbante e assiologicamente negativo, al contrario dell'eterno ritorno nietzscheano che, non solo può essere accettato gioiosamente, ma la cui vera cifra risiede proprio in questa accettazione gioiosa. Infine, la coazione a ripetere si manifesta all'interno di una temporalità lineare, l'eterno ritorno in una temporalità circolare.

### 2.6.3 Una lettera a Ferenczi

Lasciando da parte per un momento il doppio riferimento all'eterno ritorno presente nelle opere di Freud, c'è un altro elemento che può tornare utile per la comprensione dell'atteggiamento freudiano nei confronti di questo concetto nietzscheano: una lettera di Freud a Ferenczi del 16 dicembre 1917. Questa lettera si inserisce nel contesto di una corrispondenza non solo lavorativa, essendo Freud e Ferenczi colleghi e confrontandosi intorno a problemi teorici e tecnici della psicoanalisi, ma anche e, forse più di ogni altro scambio epistolare freudiano, una corrispondenza amicale. La lettera, pur presentando entrambi gli aspetti, lavorativo e amicale, è interessante, ai fini del confronto Freud-Nietzsche, maggiormente per ciò che attiene questo secondo aspetto. Freud veniva da un periodo di malessere fisico, malessere di cui aveva reso partecipe l'amico Ferenczi. Allora Ferenczi aveva risposto: «E il Suo malumore delle ultime settimane non si è un poco mitigato? Ho condiviso con Lei altre volte questo stato d'animo di commiato, che era sempre seguito da un rinvigorimento e da qualche bella novità per noi, i Suoi discepoli. Mi perdoni se non prendo troppo tragicamente il Suo stato d'animo e persevero nel mio ottimismo»<sup>88</sup>. E Freud risponde a sua volta: «Il Suo ottimismo mi ha fatto davvero sorridere. Sembra credere all' "eterno ritorno" [Sie scheinen an eine "ewige Wiederkehr des Gleichen" zu glauben] e voler ignorare che la curva ha una inequivocabile direzione. Non c'è nulla di sorprendente nel fatto che un uomo della mia età constati l'inevitabile graduale decadimento del suo essere. Spero si convincerà presto che io non soffro di

---

<sup>88</sup> Brabant, Falzeder, Giampieri-Deutsch (a cura di) (1992), p. 273 vol. 2 lettera 716 Fer del 13 dicembre 1917.

malumore»<sup>89</sup>.

Anche in questo caso il riferimento a Nietzsche è fugace e poco significativo. Freud e Ferenczi stanno dialogando, in amicizia, sui piccoli problemi di salute che potevano affliggere un uomo di mezza età e, all'interno di questo colloquio epistolare, viene utilizzata un'espressione in voga nella Mitteleuropa colta del tempo. Non sembra quindi esserci nessun intento di considerare seriamente quel concetto. Eppure, se proprio si volesse tentare di ricostruire l'atteggiamento freudiano nei confronti dell'eterno ritorno a partire da questo piccolo riferimento, allora si dovrebbe arrivare all'idea che Freud tendeva a sorridere, bonariamente e con un certo atteggiamento di superiorità, tanto dell'ottimismo del suo più giovane amico, quanto dell'eterno ritorno nietzscheano, seppure quest'ultimo sia molto indebitamente associato a un andamento sinusoidale del benessere psicofisico.

Ricapitolando, i riferimenti freudiani all'eterno ritorno di cui si ha conoscenza, sono tre: due nelle opere e uno nelle corrispondenze. Tutti sono fugaci e poco significativi. Non c'è mai un riferimento bibliografico; l'espressione nietzscheana viene sempre riportata da Freud in modo più o meno scorretto; concettualmente eterno ritorno e coazione a ripetere sono estremamente diversi poiché il primo ha un carattere circolare il secondo lineare; l'atteggiamento assiologico freudiano e quello nietzscheano nei confronti dell'eterno ritorno è diametralmente opposto.

Ancora una volta, alla luce di queste considerazioni, è possibile affermare che i riferimenti freudiani a Nietzsche, anche per ciò che attiene la nozione di “eterno ritorno”, non sembrano essere particolarmente significativi né da un punto di vista *quantitativo* né *qualitativo*.

## **2.7 *Übermensch***

Si è deciso di intitolare questo paragrafo “Übermensch” e non “Übermenschen”, poiché l'utilizzo del sostantivo in forma plurale sembra maggiormente adeguato per affrontare un discorso sul concetto di “superuomo” in Freud e in Nietzsche. In primo luogo, ancora una volta, il riferimento freudiano a Nietzsche, è doppio, ma, soprattutto, in secondo luogo, le differenze tra il superuomo così come è pensato da Freud e il superuomo di Nietzsche, sono così marcate che si può arrivare a parlare

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, lettera 717 F del 16 dicembre 1917.

tranquillamente di “superuomini” al plurale. In altre parole, sia perché filologicamente due sono i riferimenti presenti nel testo freudiano, sia perché concettualmente ci si trova di fronte a due concezioni radicalmente differenti di *Übermensch*, si può parlare di nozioni opposte di “superuomini”.

Definire opposte la concezione di Freud e quella di Nietzsche per ciò che attiene il superuomo, presuppone, in effetti, una chiara definizione di ciò che Nietzsche intende con questa espressione, paragonandola, poi, con l’uso freudiano e, infine, evidenziare le eventuali assonanze e/o differenze. Tutto ciò, a ben vedere, è più complicato di quanto non appaia a prima vista, poiché il termine “Übermensch” ricorre in Nietzsche svariate volte, per lo più nello *Zarathustra*, ma anche in altre opere e, soprattutto, in numerosi frammenti postumi così come, a volte, anche nelle corrispondenze. Le molteplici occorrenze del termine, inoltre, presentano numerose sfumature semantiche che, se dovessero essere prese in considerazione in maniera filologica e analitica, richiederebbero uno studio tale che esula dagli obiettivi e dalle possibilità di questo lavoro. Al fine di poter paragonare la concezione freudiana del superuomo con quella nietzscheana, si deve delineare una definizione, necessariamente parziale e sintetica di ciò che Nietzsche intende con questo termine con riferimento esclusivamente ad alcuni passi dello *Zarathustra*.

Tornato dalla montagna e giunto nella prima città ai margini del bosco, Zarathustra dice agli abitanti della città: «Io vi insegno il superuomo» e poi aggiunge «L’uomo è qualcosa che deve [soll] essere superato [überwinden]»<sup>90</sup>. Il superamento di cui parla Zarathustra è probabilmente molto lontano dal terzo momento della dialettica hegeliana; se Hegel utilizza la forma sostantivata del verbo “aufheben”, qui Nietzsche si serve del participio passato di “überwinden”. Senza prendere in considerazione tutti i significati e le sfumature semantiche del termine hegeliano, basta sottolineare come, per Hegel il superamento prevede allo stesso tempo una conservazione, mentre, per Nietzsche, sembra trattarsi invece di un salto evolutivo tratteggiato in termini di radicale discontinuità. Il termine “überwinden”, che corrisponde perfettamente all’italiano “superare”, può anche significare, in altri contesti, “vincere”, “battere”, “sopraffare”; si può quindi affermare che, per Nietzsche, l’uomo è qualcosa che deve essere superato, battuto, sopraffatto.

Questa interpretazione in termini di evolucionismo discontinuista, viene avallata

---

<sup>90</sup> Nietzsche (1885), *Za Così parlò Zarathustra*, Prefazione, § 3.

dallo stesso Nietzsche che, poche battute dopo, fa affermare al suo Zarathustra: «Che cos'è la scimmia per l'uomo? Oggetto di riso o dolorosa vergogna. E proprio questo deve [soll] essere l'uomo per il superuomo: oggetto di riso o dolorosa vergogna»<sup>91</sup>. In questo passaggio Nietzsche istituisce un rapporto proporzionale tra la scimmia e l'uomo da una parte, e l'uomo e il superuomo dall'altra. Così come c'è un abisso incolmabile, abisso che suscita riso e vergogna, tra la scimmia e l'uomo, pur derivando il secondo dalla prima, allo stesso modo c'è, per Nietzsche, un abisso incolmabile tra l'uomo e il superuomo. La discontinuità non è data biologicamente, tanto che in realtà l'evoluzione umana ha conosciuto svariate fasi intermedie tra lo stadio scimmiesco e l'attuale, ma è una discontinuità tutta concettuale e, probabilmente, ontologica: poco importano, per Nietzsche, le fasi intermedie, ciò che conta è che ora la distanza tra la scimmia e l'uomo è abissale, a tal punto da suscitare riso e vergogna. Allo stesso modo, *mutatis mutandis*, la distanza tra uomo e superuomo è una distanza concettuale, ontologica e non semplicemente biologica: altrettanto abissale e altrettanto ridicola e umiliante.

Questa evoluzione temporale, di una temporalità non meramente cronologica, ma marcatamente esistenziale, viene ribadita ancora oltre e maggiormente delineata: «L'uomo è una fune [seil] sospesa [geknüpft] tra l'animale e il superuomo, – una fune sopra l'abisso [Abgrunde]» e ancora, poco più avanti: «Quel che è grande nell'uomo è che egli è un ponte [Brücke] e non una meta [Zweck]: quel che si può amare nell'uomo è che egli è transizione [Übergang] e tramonto [Untergang]»<sup>92</sup>.

La scansione logica delineata da Nietzsche si può quindi riassumere, molto riduttivamente, come: animale – uomo – superuomo. Dove lo stadio del superuomo è chiaramente posto dopo quello umano. Questa scansione logica ha portato Vattimo a tradurre il termine nietzscheano “Übermensch” con oltreuomo anziché superuomo. Il prefisso “über”, infatti, possiede una vastissima gamma di significati e di sfumature semantiche, tra le quali, anche, quella di “oltre”. Tornando indietro, si può quindi affermare che, nonostante la complessità del concetto di superuomo in Nietzsche e le svariate possibili interpretazioni e sfumature dello stesso, questo carattere di oltrepassamento della condizione meramente umana si dimostra come un carattere essenziale e invariante.

A questo punto si può introdurre uno dei riferimenti freudiani a questo concetto di

---

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> Ivi, Prefazione, § 4.

superuomo, ovvero il riferimento presente in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in cui Freud scrive: «Agli inizi della storia umana [Zu Eingang der Menschheitsgeschichte] fu lui il superuomo [war er der Übermensch] che per Nietzsche possiamo aspettarci solo dal futuro [den Nietzsche erst von der Zukunft erwartete]»<sup>93</sup>. Questo brevissimo riferimento denota già delle caratteristiche importanti: in primo luogo, come per gli altri riferimenti freudiani a Nietzsche, si tratta di un riferimento breve, non tematizzato e, soprattutto, completamente sprovvisto di qualsiasi tipo di notazione bibliografica. Potrebbe trattarsi dell'ormai usuale sentito dire, di voci intorno a concetti nietzscheani di cui Freud si serve senza necessariamente verificarne la fondatezza. In secondo luogo, per la prima volta, sembra che Freud abbia consapevolezza del carattere antitetico della sua posizione rispetto a quella nietzscheana: se è vero che carattere essenziale del superuomo nietzscheano è la sua collocazione temporale successiva alla condizione umana, allora il superuomo di cui parla Freud si colloca esattamente all'opposto, ovvero in una condizione esistenziale preumana e non oltreumana. In altre parole, se per Nietzsche il superuomo è una evoluzione dell'uomo, per Freud è l'uomo a essere una evoluzione del superuomo e, se dovesse mutare la sua condizione umana verso una condizione superomina, non si tratterebbe di una evoluzione "progressiva", ma di una evoluzione (mutazione) "regressiva".

Inoltre, questo rovesciamento operato da Freud implica, necessariamente, l'impossibilità di intendere lo *Übermensch* come oltreuomo e, nel contempo, la volontà esplicita di ricondurlo a un campo semantico legato alla potenza e alla tracotanza. È come se Freud stesse affermando che il superuomo di Nietzsche è un essere caratterizzato dalla sua capacità di imporre con forza, fisica e psichica, il suo volere al resto della comunità in cui si trova e che, un essere siffatto, più che aspettarcelo dal futuro, come nell'interpretazione nietzscheana, è possibile invece ritrovarlo nel passato.

Sarebbe interessante sapere quanto questa immagine del superuomo nietzscheano che Freud possiede, sia stata realmente costruita sulla base di una reale lettura dello *Zarathustra* o quanto, invece, non provenga da fonti altre rispetto a una lettura testuale. Quel che è certo è che, non operando Freud alcun riferimento bibliografico e, contestualmente agli altri riferimenti a Nietzsche presenti nei suoi scritti, appare

---

<sup>93</sup> Freud (1921<sup>a</sup>), p. 311.

estremamente plausibile che anche questo riferimento al superuomo sia fondato, più su un *clichè* culturale in voga all'epoca che non su un vero e proprio studio della problematica testuale nietzscheana; non bisogna inoltre dimenticare che Freud non poteva conoscere né i *Frammenti postumi*, né aveva assistito, o poteva sospettare, della futura revisione critica delle opere nietzscheane operata da Colli e Montanari. Il Nietzsche di Freud, ammesso che si possa parlare di un Nietzsche di Freud, è indubbiamente il Nietzsche portato in auge dalla sorella Elisabeth Förster-Nietzsche e che, a inizio secolo, si trovava strumentalizzato da una cultura della tracotanza che avrebbe poi condotto all'avvento del nazionalsocialismo.

Un'altra differenza importante tra il superuomo nietzscheano e quello freudiano, legata al rovesciamento temporale tra i due, risiede nell'atteggiamento assiologico assunto dai due autori nei confronti dei rispetti *Übermenschen*: se per Nietzsche l'avvento del superuomo è qualcosa di auspicabile, per Freud, al contrario, è stato un bene il superamento di quello stadio primordiale in cui viene collocato il superuomo nietzscheano, di cui, quindi, non è affatto auspicabile un ritorno.

Il fatto che per Nietzsche l'avvento del superuomo sia auspicabile e che possieda quindi anche una portata assiologica, risulta evidente dall'espressione utilizzata, secondo cui l'uomo sarebbe qualcosa che “deve [soll]” essere superato, quel dovere, espresso con un “sollen”, è chiaramente inteso come un dovere morale. Allo stesso modo, Zarathustra, dopo aver annunciato l'oltreuomo<sup>94</sup>, afferma ancora: «Io amo colui che lavora e investe per edificare la casa al superuomo»<sup>95</sup>.

Se l'atteggiamento assiologico nietzscheano nei confronti del suo oltreuomo è molto chiaro, risulta invece, almeno in apparenza, meno chiaro quello di Freud nei confronti del suo superuomo. In quanto medico e psicoanalista, è difficile trovare nelle opere freudiane dei giudizi di carattere assiologico: praticamente impossibile nelle opere più propriamente psicoanalitiche come, per esempio, i *Casi clinici*. Ciò nonostante, attraverso il confronto tra le opere non strettamente ed esclusivamente analitiche, con altre di carattere maggiormente teorico, è possibile dedurre le posizioni freudiane per ciò che attiene il giudizio morale: in questo caso il rifiuto nei confronti di ciò che per lui significa il concetto di superuomo.

Il riferimento presente in *Psicologia delle masse*, come si è visto, suona: «Agli inizi

---

<sup>94</sup> Da questo momento in avanti si utilizzeranno i termini “oltreuomo”, in riferimento a Nietzsche e, “superuomo”, in riferimento a Freud.

<sup>95</sup> Nietzsche (1885), *Za Così parlò Zarathustra*, Vorrede, § 4.

della storia umana fu *lui* [er] il superuomo che per Nietzsche possiamo aspettarci solo dal futuro»<sup>96</sup>. Tenendo sullo sfondo il capovolgimento cronologico perato da Freud nei confronti dell'oltreuomo nietzscheano, ci si può però interrogare ulteriormente sulla identità di questo "lui" [er] che Freud considera il superuomo e che colloca all'inizio della storia umana: questo superuomo primitivo non è altri che il padre dell'orda primordiale descritto da Freud in *Totem e tabù*. In *Psicologia delle masse*, infatti, Freud paragona esplicitamente i sistemi gerarchici moderni, in particolare esercito e chiesa cattolica, all'orda primordiale descritta in *Totem e tabù* e, i moderni capi di queste organizzazioni gerarchiche non sarebbero altro, secondo Freud, che versioni moderne dell'antico modello costituito dal padre primordiale o maschio alfa dell'orda o superuomo. È in questo contesto, quindi, che operando il parallelo con *Totem e tabù*, in *Psicologia delle masse*, Freud etichetta quel capo primordiale con l'espressione nietzscheana.

Il riferimento freudiano a Nietzsche, quindi, seppur breve, è fortemente polemico, sia per il suo carattere antitetico rispetto al testo nietzscheano, sottolineato attraverso il capovolgimento cronologico, sia per la prospettiva assiologicamente opposta tra i due autori. Per quanto riguarda questo secondo aspetto, si è già visto come in Nietzsche sia presente un piano prescrittivo legato all'avvento dell'oltreuomo, piano evidente nella scelta di utilizzare l'espressione "deve" [soll] per indicare la superiorità del nuovo stadio evolutivo. Ciò che rimane ancora da indagare è se anche in Freud sia presente un piano prescrittivo legato al suo nuovo ricollocamento temporale del superuomo: già l'accostamento al padre dell'orda primordiale dovrebbe essere sufficiente per determinare la portata assiologica del riferimento freudiano, in quanto in *Totem e tabù*, il padre dell'orda primordiale, non è da considerarsi propriamente neanche un essere umano, ma un grosso mammifero, alla stregua di un gorilla, estremamente pericoloso e incline alla violenza, sprovvisto di qualsiasi elemento di umanità, se non, forse, nella struttura fisiologica. L'antropogenesi, infatti, secondo Freud, avviene solo in seguito al parricidio primordiale ed è strutturalmente legata alla serie di eventi che da quell'atto seguono, ovvero: 1) il senso di colpa; 2) l'instaurazione dei due tabù originari; 3) la comparsa del Super-Io. In altri termini, ciò che rende umano l'uomo è la presenza di questi elementi, ovvero la presenza della sfera morale.

---

<sup>96</sup> Freud (1921<sup>a</sup>), p. 311 corsivo mio.

Il riferimento freudiano al superuomo di Nietzsche, presente in *Psicologia delle masse*, si trova più specificamente nel capitolo decimo, ovvero “La massa e l’orda primordiale” che, già dal titolo, per l’appunto, tenta di istituire un parallelo tra le moderne masse coi loro capi e l’orda. Istituito questo parallelo, Freud arriva a sostenere che, da sempre, l’umanità ha conosciuto sostanzialmente due tipi di psicologie, ovvero due modi di vedere il mondo e di viverlo, due *Weltanschauungen* o due *Lebensformen*: quella degli individui appartenenti alla massa o all’orda da una parte, e quella del capo o del padre primordiale dall’altra. Ed è in questo contesto che Freud inserisce il riferimento al superuomo nietzscheano:

fin dall’inizio, esistettero due tipi di psicologia, la psicologia degli individui appartenenti alla massa e quella del padre, capo supremo, guida. I singoli componenti della massa erano soggetti a legami, allora come lo sono oggi, ma il padre dell’orda primordiale era libero. Pur essendo egli isolato, i suoi atti intellettuali erano liberi e autonomi, la sua volontà non aveva bisogno di essere rafforzata da quella degli altri. Per conseguenza noi supponiamo che il suo Io fosse scarsamente legato libidicamente, che non amasse alcuno all’infuori di sé medesimo e che amasse gli altri solo se e in quanto servivano ai suoi bisogni. Il suo Io non cedeva agli oggetti nulla che non fosse strettamente necessario.

Agli inizi della storia umana fu lui il superuomo che per Nietzsche possiamo aspettarci solo dal futuro [...] può avere la natura del padre ed essere assolutamente narcisistico, eppure sicuro di sé e autosufficiente [...] si tratta della rappresentazione di una personalità straordinariamente forte e pericolosa, nei cui confronti ci si poté atteggiare solo in modo passivo-masochistico [...] la massa continua a voler essere dominata da una violenza senza confini.<sup>97</sup>

Questo lungo brano costituisce la cornice entro cui collocare il riferimento freudiano al superuomo, cornice e riferimento solo appartenente di natura esclusivamente descrittiva, ma che, in realtà, nascondono importanti elementi assiologici impliciti che muovo in direzione diametralmente opposta a quella nietzscheana.

Quando si afferma che i componenti della massa sono soggetti a legami libidici si intende, implicitamente, che quegli individui sono capaci di amare e hanno una natura sociale e intersoggettiva. Al contrario, il padre primordiale o superuomo, non avendo legami libidici, era incapace di amare altri se non se stesso, in un delirio narcisistico che, nell’ottica freudiana, significa un delirio psicotico. L’espressione

---

<sup>97</sup> Freud (1921<sup>a</sup>), cap. 10 “La massa e l’orda primordiale”, p. 311.

“essere assolutamente narcisistico” significa proprio essere affetto da una forma di patologia psicotica per l'appunto di natura narcisistica, la quale, tra l'altro, non prevede vie d'uscita: un delirio impenetrabile a qualsiasi intervento terapeutico. Inoltre, tenendo fermo l'accostamento tra il superuomo e il narcisismo assoluto, bisogna anche ricordare che, per Freud, il narcisismo è, ontogeneticamente e filogeneticamente, il primo stadio dell'evoluzione psichica e, una fissazione (nel caso del padre dell'orda primordiale) o una regressione a uno stadio precedente dello sviluppo psichico (nel caso dei moderni superuomini), quindi, in altri termini, una fissazione o una regressione a quello stadio che, per definizione, è il più inferiore, tanto dal punto di vista psichico, sia esso filo- o ontogenetico, quanto da quello assiologico.

Il narcisismo, tipico della primissima infanzia, precede le fasi di amore oggettuale (orale, anale, genitale), le quali, a loro volta, precedono l'Edipo, senza il quale non è possibile la formazione del Super-Io e, quindi, neanche di alcuna forma di moralità, di valore, né, infine, di umanità propriamente detta. Se l'espressione “personalità straordinariamente forte e pericolosa” può essere considerata una espressione puramente descrittiva, ciò che segue immediatamente, ovvero l'espressione “nei cui confronti ci si poté atteggiare solo in modo passivo-masochistico” sembra, invece, nascondere un implicito giudizio di valore: ci si poté atteggiare *solo* in questo modo perché era la personalità del superuomo che *obbligava* gli altri a relazionarsi con lui in quel modo e, il modo, era un modo masochistico perché scaturiva dall'atteggiamento sadico del superuomo, sadismo che porta Freud a parlare di una “violenza senza confini”. Sadismo, coercizione, violenza, sono tutti elementi che, seppur esposti limitandosi a un piano esclusivamente descrittivo, comportano anche necessariamente delle implicazioni di carattere assiologico.

Si capisce a questo punto tutta la portata del riferimento freudiano al superuomo: il rovesciamento cronologico contiene una implicita condanna e l'auspicio di una evoluzione che miri esattamente verso una direzione opposta a quella nietzscheana.

Ammesso il valore polemico del riferimento freudiano, rimangono aperte alcune questioni: 1) se Freud abbia davvero letto e analizzato i testi nietzscheani sul concetto di superuomo; 2) se Freud non sia forse influenzato da un clima culturale caratterizzato da un superomismo pangermanico che si richiama a una certa eredità nietzscheana, basandosi sulle edizioni curate da Elisabeth Förster-Nietzsche.

La brevità del riferimento, congiuntamente alle considerazioni relative agli altri

riferimenti freudiani a Nietzsche, farebbe pensare più a un sentito dire che non a una lettura diretta. Allo stesso modo, se si tiene conto dell'anno di pubblicazione di *Psicologia delle masse*, ovvero il 1921, si potrebbe pensare che la natura polemica sia originata dal clima culturale superomnico degli ambienti di lingua tedesca in cui vive e opera Freud, c'è però un elemento che complica ulteriormente il quadro che fin'ora si è delineato. In realtà, l'ipotesi secondo cui il clima culturale di quegli anni avrebbe influenzato Freud nella sua reinterpretazione dello *Übermensch* nietzscheano, sebbene plausibile, o almeno parzialmente plausibile, è comunque da retrodatare rispetto agli anni venti, poiché questa reinterpretazione freudiana risale almeno al 1897, ovvero a un periodo in cui Nietzsche, seppur affetto da una grave forma di malattia mentale, era ancora in vita. In una lettera di Freud a Fliess, spedita il 31 maggio 1897, è possibile rinvenire un altro riferimento a Nietzsche, del tutto paragonabile a quello già preso in considerazione, presente in *Psicologia delle masse*. Freud, in chiusura della sua *Minuta teorica*, offre a Fliess una definizione di sacro particolarmente densa, in cui è possibile trovare in nuce vari elementi della successiva produzione freudiana.

Il "sacro" si basa sul fatto che gli uomini hanno sacrificato, per il vantaggio di una più vasta comunità, una parte della loro libertà sessuale e di perversione. L'orrore dell'incesto (qualcosa di empio) è basato sul fatto che, formando una comunità sessuale (anche in epoca infantile), i membri di una famiglia rimarrebbero permanentemente uniti e incapaci di legarsi a estranei. Quindi l'incesto è antisociale, e la civilizzazione consiste in questa progressiva rinuncia. Al contrario: il "superuomo".<sup>98</sup>

Anche in questo caso il riferimento a Nietzsche, seppur brevissimo è sprovvisto di qualsiasi notazione bibliografica, risulta essere particolarmente polemico, forse anche maggiormente rispetto a quello presente in *Psicologia delle masse*. In una corrispondenza privata e confidenziale, com'è naturale e comprensibile, Freud si permette di esprimere a pieno le sue perplessità e incertezze nei confronti di concettualizzazioni che, sebbene autorevoli e riconosciute, non incontrano ugualmente il suo gradimento. In questo caso, anticipando di quindici anni i temi di *Totem e tabù*, Freud descrive un superuomo che è assolutamente antisociale e antesociale, un uomo che cronologicamente precede anche le più elementari forme di

---

<sup>98</sup> Freud (1897), "*Minuta N*", p. 66.

civilizzazione, come quelle tribali, e che, contemporaneamente, si oppone alle stesse da un punto di vista logico e non più meramente cronologico. Proprio questa collocazione che precede l'istituzione dei tabù fondamentali conduce Freud a pensare il superuomo di Nietzsche come un uomo non al di là del bene e del male, bensì al di qua del bene e del male, non come un essere extramorale o oltremorale, ma premorale e amorale, senza escludere, nel parallelo con il bambino perverso polimorfo, un implicito giudizio di immoralità: infatti, se il bambino è amorale perché costituzionalmente ancora incapace di moralità, un adulto che regredisce allo stadio infantile della perversione polimorfa o, ancor più, allo stadio narcisistico assoluto dell'orda primordiale, dopo aver già conosciuto la socializzazione e la civiltà, si può ben definire, nell'ottica freudiana, immorale.

## **2.8 Il concetto di “Es” e il ruolo di Groddeck**

Nel 1922 Freud pubblica l'importante lavoro *L'Io e l'Es* in cui, per la prima volta, fa la comparsa quella che generalmente viene definita “seconda topica”. Il nome “seconda topica” è naturalmente legato alla “prima topica”, ovvero alla suddivisione dell'apparato psichico in tre sistemi: inconscio, preconsciouso, conscio. La prima topica, a differenza della seconda che nasce con la pubblicazione di *L'Io e l'Es*, non possiede un vero e proprio atto di nascita: essa sorge al sorgere stesso della psicoanalisi e costituisce un livello di spiegazione ancora valido all'interno del pensiero psicoanalitico odierno e che, in ogni caso, non viene sostituito dalla comparsa della seconda topica. I due livelli di spiegazione convivono uno affianco all'altro, senza contrasto o contraddizione.

La prima topica, sebbene non in senso fisico, è espressione di un tipo di spiegazione che per l'appunto può essere definita “topologica”, dove i luoghi (topoi) psichici non coincidono e non esprimono luoghi fisici, ma rimangono pur sempre dei “luoghi”. La seconda topica, invece, è detta “topica” in senso improprio, poiché non esprime nessun tipo di localizzazione, né in senso fisico né in senso psichico e non a caso Freud non la definisce mai, infatti, “topica”; dopo aver introdotto questa suddivisione dell'apparato psichico in Es, Io e Super-Io, Freud parlerà sempre di questi tre elementi come di istanze, ovvero di rappresentanti psichici di alcune funzioni determinate: l'Es ha la funzione di rappresentante delle pulsioni naturali, il Super-Io è il rappresentante delle forze anti-pulsionali provenienti dal mondo esterno

e dall'educazione e, infine, l'Io ha il ruolo di mediatore tra l'Es, il Super-Io e il mondo esterno.

Proprio sul concetto di Es si è instaurato spesso l'ennesimo presunto parallelismo tra Freud e Nietzsche, ma, questa volta, al contrario dei precedenti riferimenti presi in considerazione fino ad ora, il parallelismo viene, in qualche modo, suggerito dallo stesso Freud.

Ancora una volta si tratta di un doppio riferimento a Nietzsche, il primo, proprio nell'opera in cui per la prima volta compare il concetto di Es, ovvero ne *L'Io e l'Es* (1922); il secondo, dieci anni più tardi, nella lezione 32 di *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)* (1932), in cui Freud riprende le tesi sostenute nello scritto di dieci anni prima. Nonostante il richiamarsi a Nietzsche, da parte di Freud, costituisca una novità rispetto ai riferimenti precedenti, bisogna però notare come altre caratteristiche restino costanti: il riferimento è doppio; a volte in nota e, soprattutto, è esplicitamente di seconda mano. Ancora una volta il mediatore tra Nietzsche e Freud è da individuare in un "allievo"<sup>99</sup> di quest'ultimo: Georg Groddeck.

Prendiamo ora in considerazione il primo dei due riferimenti freudiani a Nietzsche riguardanti il concetto di Es:

Mi sembra che si possa trarre un gran vantaggio seguendo il suggerimento [Anregung] di un autore il quale, per motivi personali [persönlichen Motiven], si ostina invano a dichiarare di non avere nulla a che fare con la scienza, intesa nel suo significato più vigoroso ed elevato. Mi riferisco a Georg Groddeck, il quale ripetutamente insiste [immer wieder betont] nel concetto che ciò che chiamiamo il nostro Io si comporta nella vita in modo essenzialmente passivo [wesentlich passiv], e che – per usare la sua espressione – noi veniamo "vissuti" [gelebt] da forze ignote e incontrollabili [unbekannten, unbeherrschbaren Mächten].<sup>100</sup>

Poi, in nota a questo passaggio, Freud aggiunge:

Groddeck a sua volta segue l'esempio di Nietzsche, che usa correntemente questa espressione grammaticale per indicare quanto nel nostro essere vi è di impersonale e,

---

<sup>99</sup> In realtà Groddeck non fu un vero e proprio "allievo" di Freud, almeno, non direttamente. Ebbe contatti epistolari con Freud e conobbe personalmente Ferenczi, ma, in effetti, non si sottopose mai a una vera e propria analisi didattica.

<sup>100</sup> Freud (1922<sup>d</sup>), p. 486.

per così dire, di naturalistamente necessitato.<sup>101</sup>

Il riferimento è denso di implicazioni. Il nome di Nietzsche compare solo in nota e, ammesso che Freud sia in buona fede, non evidenzia nessun tipo di lettura diretta del testo nietzscheano. È come se Freud stesse affermando che, il ricorso all'uso dell'espressione "Es" per indicare certi fenomeni inconsci è particolarmente efficace e che, personalmente, egli ha scoperto questa espressione in Groddeck, ma che quest'ultimo a sua volta deve averne appreso l'uso da Nietzsche.

In realtà non si hanno prove che possano fare pensare a una mutazione, da parte di Groddeck, del termine "Es" direttamente dal testo nietzscheano: Groddeck, prima di interessarsi alla psicoanalisi e di entrare in contatto con Ferenczi e Freud, era stato allievo di Ernst Schweininger, medico berlinese di Bismarck e grande ammiratore di Nietzsche.

Il team di Musatti, nell' "Avvertenza editoriale" a *L'Io e l'Es*, suppone che «Groddeck l'avesse assimilata [l'espressione "Es"] attraverso il proprio maestro, Ernst Schweininger, rinomato medico tedesco che di Nietzsche era fervido ammiratore»<sup>102</sup>, ma, ancora più significativamente, Bernd Nietzsche, che ha dedicato uno studio apposito all'origine del concetto di "Es", afferma che «lo stesso Groddeck sembra aver preso "l'Es" dal suo maestro Ernst Schweininger (1850-1924)»<sup>103</sup>. Il riferimento a Nietzsche presente ne *L'Io e l'Es*, quindi, potrebbe essere considerato un riferimento *almeno* di seconda mano, se non addirittura, come accaduto in precedenza, di terza.

Freud sembra limitarsi ad istituire una identificazione tra l'uso del termine presente in Nietzsche e l'uso del termine presente in Groddeck e, tuttavia, pur esplicitando l'adozione del termine "Es" e la sua originaria paternità, Freud opera anche un tentativo di esplicitazione delle differenze tra il proprio uso e quello dei due autori accomunati, il riferimento, infatti, prosegue con le parole: «Abbiamo tutti provato tali impressioni, anche se esse non ci hanno sopraffatto al punto di farci escludere tutto il resto»<sup>104</sup>. Freud, quindi, adotta il termine "Es" mutuandolo da Groddeck, il quale, probabilmente, lo mutua a sua volta da Nietzsche, ma, questa operazione, è sì

---

<sup>101</sup> *Ibidem*, n. 2.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 471.

<sup>103</sup> Nietzsche (1983), p. 779 « Groddeck selbst scheint >das Es< von seinem Lehrer Ernst Schweininger (1850-1924) [...] übernommen zu haben » traduzione mia.

<sup>104</sup> Freud (1922<sup>d</sup>), p. 486.

utile a Freud per descrivere ciò che di impersonale alberga nell'attività psichica, tuttavia, a differenza di Groddeck e Nietzsche, per i quali la psichiche è *ipso facto* coincidente con l'Es, oppure, addirittura, l'Es trascende anche i confini individuali della psiche e diviene qualcosa di sovraindividuale, nella visuale freudiana, invece, non esiste esclusivamente l'Es, ma l'Es, sebbene predominante, convive con le altre due istanze psichiche dell'Io e del Super-Io.

### 2.8.1 L'Es in Groddeck

Il testo di Groddeck da cui Freud mutua il termine "Es" è *Il libro dell'Es*. La prefazione al testo di Lawrence Durrell conferma le affermazioni di Freud intorno alla idiosincrasia groddeckiana nei confronti di ciò che può essere ritenuto scientifico; si pensi alla distanza di una tale idiosincrasia groddeckiana dall'adesione particolarmente marcata, quasi positivista, di Freud allo spirito scientifico del suo tempo.

Durrell afferma che «nonostante la materia, il libro [dell'Es] non è una dissertazione scientifica!»<sup>105</sup> e ciò era probabilmente legato al fatto che «Groddeck era piuttosto un guaritore e un saggio che non un medico»<sup>106</sup> e, ancora, che «Egli nutriva tutto l'orrore del poeta per i discepoli, le dissertazioni, i contributi scientifici [...]. I suoi libri hanno la certezza magica della loro poesia»<sup>107</sup>.

In effetti, Groddeck, oltre a essere un medico e un saggista, era anche un poeta e un romanziere, nel 1906, quindi molti anni prima di conoscere la psicoanalisi, aveva pubblicato un poema dal titolo intriso di eco nietzscheane *Hochzeit der Dionysos* [Nozze di Dioniso] e, nel 1921, anche grazie all'aiuto di Freud, pubblica il romanzo psicologico *Der Seelensucher* [Il cercatore di anime]. Anche *Il libro dell'Es* (1923), infondo, ha una struttura romanzata; si può infatti definire un romanzo epistolare, poiché è costituito da 33 lettere scritte da Patrik Troll a un'amica. Patrik Troll è uno pseudonimo che Groddeck usa per indicare «una particolare specie umana (vi sono le persone buone, le persone cattive e i Troll)»<sup>108</sup>, molto probabilmente questa particolare specie umana è da intendere come un salto evolutivo che farebbe di Groddeck un sorta di superuomo nietzscheano al di là del bene e del male.

---

<sup>105</sup> Durrell (1966), p. XI.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> Ivi, p. XIII.

<sup>108</sup> Groddeck (1923), p. 285 lettera XXVI.

Il libro di Groddeck inizia con il proponimento di spiegare all'amica «come sono giunto al mio atteggiamento di rifiuto nei riguardi della scienza»<sup>109</sup>. Al contrario, non solo Freud nutriva un profondo rispetto per la scienza e considerava scientifica la *Weltanschauung* psicoanalitica, ma riteneva inoltre che la divisione dell'apparato psichico in Es, Io e Super-Io costituisse un ulteriore progresso sulla via di una psicoanalisi scientifica. Quindi, in altre parole, proprio sul concetto di “Es” si gioca, per Groddeck, la rottura definitiva con la scienza, mentre, per Freud, un ulteriore avvicinamento: i due atteggiamenti non possono essere più distanti.

Dopo un breve preambolo sulla professione medica in generale, Groddeck entra direttamente sul tema principale dell'opera, l'Es. Egli afferma:

Io ritengo che l'uomo sia vissuto da qualcosa d'ignoto: vi è in lui un Es, un'entità prodigiosa che dirige tutto ciò che egli fa e tutto ciò che gli accade. L'espressione «io vivo» è vera solo in un certo senso, in quanto esprime solo un aspetto parziale e superficiale di questa verità fondamentale: «è vissuto dall'Es»<sup>110</sup>

Il passo evidenzia, seppur con un linguaggio enfatico, la caratteristica passività del soggetto nei confronti dell'Es, caratteristica che spinse Freud ad adottare l'espressione di Groddeck. Eppure, se si prosegue nella lettura del *Libro dell'Es*, ci si accorge anche di profonde differenze: Groddeck, o Patrik Troll che dir si voglia, consiglia all'amica: «abbandoni [...] la distinzione tra “psichico” e “organico” [...] per me c'è soltanto l'Es»<sup>111</sup>. Questo consiglio evidenzia un carattere metafisico delle argomentazioni di Groddeck, poiché mette in risalto il valore ontologico dell'Es. Le argomentazioni freudiane, invece, sono sempre scevre da qualsiasi considerazione di natura ontologica e, pur essendo implicito, in Freud, un certo monismo ontologico, coincidente con la *Weltanschauung* scientifica, ciò nonostante egli mantiene invece sempre un certo dualismo logico funzionale alla descrizione dei fenomeni di cui si occupa la psicoanalisi, basti pensare alla differenza logica tra il sistema inconscio e quello conscio<sup>112</sup>, ma anche alla distinzione tra patologia psichica e patologia organica, necessaria e preliminare ai fini terapeutici della psicoanalisi, che è in grado di intervenire esclusivamente sul primo tipo di patologie e non sul secondo. In ogni

---

<sup>109</sup> Ivi, p. 3 lettera I.

<sup>110</sup> Ivi, p. 15 lettera II.

<sup>111</sup> Ivi, p. 169 lettera XV.

<sup>112</sup> Su questo punto cfr. Matte Blanco (1975).

caso, anche se Freud può condividere il monismo ontologico in generale, non può certo dividerlo sul particolare psichico come invece fa Groddeck: la psiche, per Freud, non è costituita esclusivamente dall'Es, ma è bensì l'unione tra le tre istanze continuamente influenzate dai loro reciproci rapporti e da quelli con il mondo esterno.

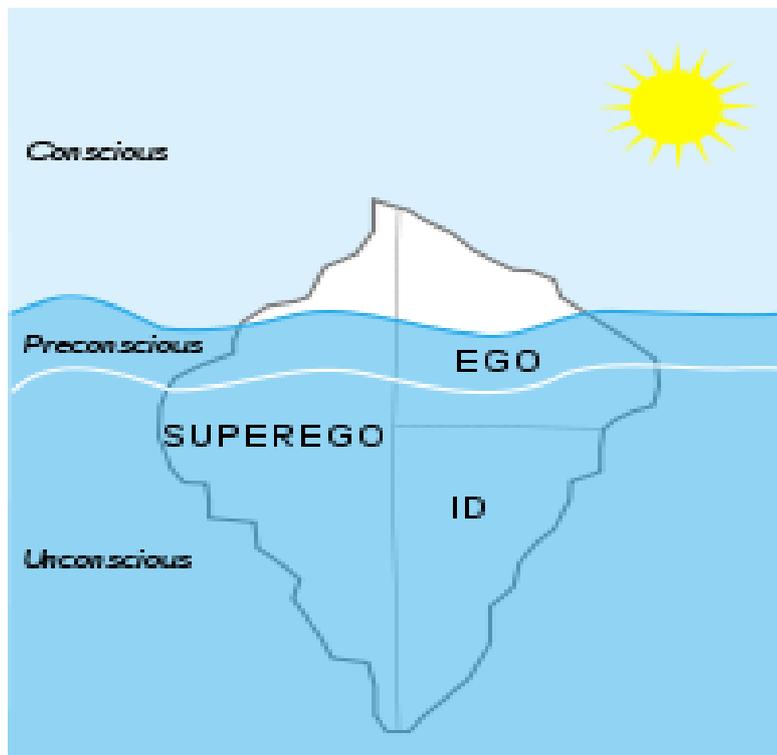
Un altro aspetto estremamente interessante, legato al monismo dell'Es o al pluralismo delle istanze psichiche, può essere rinvenuto nell'amoralità dichiarata di Groddeck, ovvero del suo essere al di là del bene e del male. Groddeck, infatti, seguendo la traccia nietzscheana, non riconosce l'esistenza di un'istanza morale separata, ma, al contrario, riconduce la moralità all'interno delle strutture dell'unico e onnipervasivo Es: «non sono io a ritenere peccaminoso un pensiero omicida, il desiderio di commettere adulterio, il vagheggiamento di un furto o una fantasia masturbatoria: non sono io, ma l'Es»<sup>113</sup>.

La suddivisione dell'apparto psichico in Es, Io e Super-Io permette a Freud di attribuire il carattere assiologico di queste stesse fantasie al Super-Io e non, come invece in Groddeck, all'Es. Se così fosse, sarebbe necessario identificare Es e inconscio, giungendo così a una sostanziale identità tra prima e seconda topica e, chiaramente, questo non può essere l'intento freudiano; la seconda topica esprime un diverso punto di vista rispetto alla prima e, i due ordini di spiegazione non si sovrappongono, ma coesistono parallelamente e, in un certo qual senso, autonomamente. Proprio il ruolo giocato dalla moralità è ciò che fa la differenza tra l'Es di Groddeck e quello di Freud. Secondo Groddeck «le religioni sono creature dell'Es»<sup>114</sup>, secondo Freud, invece, esse sono sì frutto di un senso di colpa inconscio, ma questo stesso senso di colpa non può essere attribuito all'Es, bensì al Super-Io. È vero che Io e Super-Io, per Freud, sono in parte consci, in parte preconsoci e in parte inconsci, così come è vero che l'Es è totalmente inconscio, ciò nonostante, non è comunque possibile identificare Es e inconscio, sia perché esprimono due registri esplicativi differenti, sia perché l'Es, se pure lo si volesse piegare a un registro topologico, sarebbe più piccolo rispetto al sistema inconscio.

---

<sup>113</sup> Groddeck (1923), p. 191 lettera XVII.

<sup>114</sup> Ivi, p. 161 lettera XIV.



In definitiva, se pure Freud mutua il termine “Es” da Groddeck, ne riduce però il campo d’azione e lo ricolloca all’interno di un nuovo tipo di spiegazione in cui può assumere un altro significato.

### 2.8.3 Nietzsche e l’Es

Si è visto come il riferimento relativo all’Es sia in realtà un riferimento di seconda mano a Nietzsche attraverso Groddeck, si è inoltre avuto modo di notare come anche tra Freud e Groddeck non ci sia in realtà una piena coincidenza semantica tra i due utilizzi del termine, ma, al contrario, la mutuazione è, contemporaneamente, una trasformazione radicale. Bisogna ora chiedersi se il concetto nietzscheano di “Es” sia davvero sovrapponibile, come nella visuale freudiana, a quello groddeckiano o se non sia invece più vicino o più lontano rispetto all’Es di Freud.

Per fare ciò ci serviremo in primo luogo del contributo di uno studioso di Nietzsche, come strumento di comprensione del testo nietzscheano, passeremo poi ad analizzare alcuni passi tratti da *Al di là del bene e del male* in cui viene utilizzata l’espressione “es” per tentare, infine, di evidenziare le differenze tra l’approccio nietzscheano e quello freudiano al tema.

Lupo, in un lavoro dedicato alla coscienza in Nietzsche, sostiene che «l’*es* è dotato

della capacità di fare i conti con il mondo esterno, di selezionare ed elaborare gli stimoli»<sup>115</sup> e, ancora più esplicitamente:

Nietzsche ipotizza dunque che l'es compia un lavoro 'sporco' di mediazione con il mondo esterno e ad uso della coscienza secondaria filtri gli stimoli provenienti da esso, facendo in modo che questa ne percepisca solo alcuni e si costruisca in base ad essi *una sua propria immagine o rappresentazione* del mondo esterno<sup>116</sup>.

Si può subito notare come questa interpretazione dell'es nietzscheano, renda evidente la radicale differenza dalla concezione freudiana dell'Es e come, semmai, si possa accostare l'es di Nietzsche piuttosto all'Io della seconda topica che non all'Es, almeno per quanto riguarda questa sua funzione di mediatore con il mondo esterno: «l'Io» afferma Freud, «si sforza altresì di far valere l'influenza del mondo esterno sull'Es»<sup>117</sup>, soprattutto, l'Io freudiano possiede un carattere corporeo e rappresentazionale paragonabile all'es nietzscheano: «l'Io è anzitutto un'entità corporea, non è soltanto un'entità superficiale, ma anche la proiezione di una superficie»<sup>118</sup> e, ancora più esplicitamente, in una nota inserita nel 1927 al testo del 1922, Freud scrive:

l'Io è in definitiva derivato da sensazioni corporee, soprattutto sensazioni provenienti dalla superficie del corpo. Esso può dunque venir considerato come una proiezione della superficie del corpo, e inoltre, come abbiamo visto, il rappresentante degli elementi superficiali dell'apparato psichico.<sup>119</sup>

Il problema di una scorretta identificazione tra l'es nietzscheano e l'Es freudiano è dovuto, probabilmente, a una confusione, molto diffusa tra chi non si occupa in maniera precipua di psicoanalisi, tra la prima e la seconda topica; si tende spesso a identificare l'Es della seconda topica con l'inconscio della prima e, contemporaneamente, l'Io con la coscienza, inserendosi in un solco interpretativo effettivamente nietzscheano, poiché anche Nietzsche contrappone il suo "es" ad un Io identificato con la ragione e la coscienza<sup>120</sup>.

---

<sup>115</sup> Lupo (2006), p. 51 corsi dell'autore.

<sup>116</sup> *Ibidem* corsivo dell'autore.

<sup>117</sup> Freud (1922<sup>d</sup>), p. 488.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> Ivi, pp. 488-489 n. 2.

<sup>120</sup> «le corrispondenze sono evidenti tra le proprietà qui attribuite alla ragione e quelle attribuite alla

Nella visuale freudiana, però, non è in alcun modo possibile identificare Io e coscienza, anzi l'Io, in quanto istanza psichica è per la maggior parte inconscio. Anche in questo caso, quindi, è difficile ipotizzare una conoscenza diretta del testo nietzscheano da parte di Freud: se così fosse, Freud, avrebbe con tutta probabilità accostato il suo concetto di Io all'es nietzscheano, e non certo quello di Es. Ma, prima di proseguire su questa linea interpretativa, consideriamo il testo nietzscheano in cui il tema dell'es risulta maggiormente tematizzato; si tratta dell'aforisma 17 di *Al di là del bene e del male*, aforisma che riportiamo qui integralmente:

Per quanto riguarda la superstizione dei logici, non mi stancherò di sottolineare un piccolo, breve dato di fatto, che viene ammesso mal volentieri da questi superstiziosi, cioè che un pensiero viene quando «lui» lo vuole, e non quando «io» lo voglio; cosicché dire: il soggetto «io» è condizione del predicato «penso», è una *falsificazione* dello stato dei fatti. *Esso* pensa [Es denkt]: ma che questo «esso» [es] sia proprio quel vecchio famoso «io», è per dirla con indulgenza solo una supposizione, un'affermazione, e soprattutto non è affatto una «certezza immediata». E infine già dicendo «esso pensa» [es denkt] si è detto troppo: già questo «esso» [es] contiene una *spiegazione* del processo e non appartiene al processo stesso. Si conclude qui, secondo l'uso grammaticale: «Pensare è un'attività, ogni attività suppone un soggetto attivo, di conseguenza → all'incirca secondo lo stesso schema l'antico atomismo oltre alla forza, che agisce, cercava anche quella piccola massa di materia, nella quale essa risiede, dalla quale essa esercita la sua azione, l'atomo; spiriti più rigorosi hanno finalmente appreso a cavarsela anche senza questo «residuo terrestre», e forse un giorno ci si abituerà, compresi i logici, a fare a meno di quel piccolo «esso» [es] (nel quale si è volatilizzato l'onesto, vecchio io).<sup>121</sup>

L'oggetto verso cui si scaglia la polemica nietzscheana è, chiaramente, il cogito cartesiano<sup>122</sup>, ovvero quell'«io penso» a cui Nietzsche oppone un «esso pensa», quell'io a cui egli oppone un es. Il problema, però, è che l'Io freudiano non è identificabile con l'io cartesiano, esattamente come l'Es non lo è con l'omonimo concetto nietzscheano. Inoltre, Nietzsche utilizza l'es in contrapposizione all'io cartesiano, ma, solo in funzione retorica, poiché anche l'utilizzo del pronome impersonale non è ancora sufficiente, secondo il filosofo tedesco, per descrivere la

---

coscienza [...] talmente evidenti che non sarebbe improprio pensare in questo caso i due termini, ragione e coscienza come sinonimi» [Lupo (2006), p. 152].

<sup>121</sup> Nietzsche (1886), JGB *Al di là del bene e del male*, § 17.

<sup>122</sup> cfr. anche Nietzsche (1967-1988) KSA, 11.639, 40 [23] agosto-settembre 1885.

realtà, ci sarebbe bisogno invece di una dissoluzione completa del soggetto, sia esso personale, come l'io, o impersonale, come l'es.

A questo punto si rende chiara la forte e radicale differenza tra Freud e Nietzsche: se pure con le dovute cautele e partendo dal riconoscimento di una assoluta ininfluenza della riflessione nietzscheana su Freud, è pur sempre possibile tentare un accostamento teorico tra i due autori su un piano puramente descrittivo, per esempio, un accostamento tra l'es nietzscheano e l'Io freudiano, ma, allo stesso tempo, bisogna riconoscerne la completa opposizione sul piano prescrittivo; se Nietzsche auspica una dissoluzione del soggetto, Freud, al contrario, pur partendo dal riconoscimento della ferita narcisistica, secondo cui l'Io non sarebbe padrone neanche in casa propria, pur tuttavia auspica, come compito della psicoanalisi e dell'umanità tutta che, proprio grazie a questo riconoscimento di impotenza, si possa poi passare a una politica di riconquista della soggettività. In Freud, la soggettività non costituisce un elemento già dato a cui bisogna rinunciare, come è invece in Nietzsche, ma, al contrario, un ideale regolativo verso cui tendere e un compito da realizzare. Per Freud dov'era l'Es deve diventare l'Io, per Nietzsche, dov'era l'io deve diventare, in un primo momento, l'es e, in un secondo momento, deve sparire anche l'es lasciando il posto a un impersonale assoluto che non contempla nessun tipo di soggettività, neanche quella dell'es.

## Appendice A. Nietzsche nel metadiscorso freudiano

Fin qui si sono presi in considerazione i riferimenti a Nietzsche presenti nelle opere di carattere psicoanalitico di Freud, individuando, in questi riferimenti, delle costanti: si tratta sempre di riferimenti di seconda mano, sempre fugaci, spesso scorretti da un punto di vista filologico e testuale, nel senso che evidenziano una certa ignoranza freudiana del testo nietzscheano e, infine, si è cercato di evidenziare la distanza sul piano assiologico tra i due autori. A questo punto rimangono ancora un paio di riferimenti a Nietzsche presenti nelle opere freudiane, ma, questa volta, si tratta di opere non di carattere analitico, o almeno non in senso rigoroso, ma di opere, per così dire, di carattere “storico”; si tratta di opere in cui Freud si guarda indietro e offre un resoconto delle sue scoperte. Le due opere in questione sono *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) e la *Selbstdarstellung o Autobiografia* (1924). In entrambe queste opere compare il nome di Nietzsche ed, entrambe le volte, con caratteristiche atipiche rispetto ai riferimenti analizzati fino ad ora. Non si tratta di riferimenti a concetti nietzscheani come potevano essere quelli al “superuomo” o all’ “eterno ritorno”, né si tratta di riferimenti di seconda mano in cui Freud riporta la voce di un terzo che ha accostato la filosofia di Nietzsche alla psicoanalisi, bensì, si tratta di una sorta di metariferimenti in cui lo stesso Freud parla della sua “lettura” di Nietzsche; è Freud stesso che, consapevole del valore della sua opera, lascia delle indicazioni utili per leggerla e interpretarla.

### 1. *Per la storia del movimento psicoanalitico*

*Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) è un testo polemico, scritto immediatamente dopo la rottura con Jung ed è diviso in tre parti: la prima tratta della scoperta della psicoanalisi; la seconda del costituirsi e dello svilupparsi del movimento psicoanalitico e, infine, la terza è dedicata proprio alle defezioni di Adler prima e di Jung poi.

Il riferimento a Nietzsche si trova nella prima parte del testo, è piuttosto articolato e lega il nome di Nietzsche ad altri autori, ovvero Otto Rank e Arthur Schopenhauer. Ricostruendo il contesto delle sue prime scoperte e, in particolare della teoria della rimozione, Freud propone la seguente argomentazione:

Sono certo di aver elaborato autonomamente la teoria della rimozione; non so di alcuna fonte che mi abbia influenzato e avvicinato ad essa, e per lungo tempo ho ritenuto che si trattasse di una concezione originale fino a quando Rank ha segnalato il passo di *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer ove il filosofo tenta una spiegazione della follia. Ciò che là è detto circa la riluttanza ad accettare ciò che della realtà risulta penoso, coincide così perfettamente con il contenuto del mio concetto di rimozione, che ancora una volta ho potuto ringraziare le lacune della mia cultura che mi avevano permesso di fare una scoperta. Altri, infatti, hanno letto quel brano senza soffermarvisi, senza fare questa scoperta, e forse lo stesso sarebbe capitato a me se negli anni giovanili avessi trovato più gusto nella lettura di autori filosofici. Più tardi mi sono interdetto l'alto godimento delle opere di Nietzsche con il deliberato obiettivo di non essere ostacolato da nessun tipo di rappresentazione anticipatoria nella mia elaborazione delle impressioni psicoanalitiche. In compenso dovevo esser disposto – e lo sono di buon grado – a rinunciare ad ogni pretesa di priorità in questi casi – e non sono rari – in cui la faticosa indagine psicoanalitica non può far altro che confermare le nozioni intuitivamente acquisite dai filosofi.<sup>1</sup>

Questo lungo riferimento offre diversi elementi che possono rivelarsi utili per misurare i legami tra Freud e Nietzsche, ma, allo stesso tempo, prima di fare ciò è necessario chiarire diversi aspetti di questo riferimento che non sembrano del tutto chiari ad una prima lettura: perché Rank, Schopenhauer e Nietzsche sono intrecciati in questo passo freudiano? E che rapporto c'è tra questi autori e una presunta priorità delle scoperte freudiane?

Il riferimento denota solo che vi è uno stretto intreccio tra queste componenti, ma non ne spiega tuttavia le dinamiche interne: per fare ciò è necessaria una doppia operazione, da una parte è necessario esplicitare il contesto di questo riferimento e collocarlo all'interno della cornice in cui è nato, dall'altro lato è necessario ricorrere all'extratesto e allargare la visuale anche oltre il contesto di questa singola opera.

Otto Rank, così come Adler e Jung, è uno degli allievi di Freud che, in seguito ad alcune polemiche di carattere teorico e tecnico, oltre che personale, arriva alla rottura con il maestro. *Per la storia del movimento psicoanalitico*, come già accennato, nasce proprio come scritto polemico nei confronti di Adler e Jung, ma, non ancora di Rank: mentre le defezioni dei primi due risalgono rispettivamente al 1911 e al 1913, la rottura con Rank non arriverà se non nel 1924, in seguito alla pubblicazione, da parte

---

<sup>1</sup> Freud (1914<sup>a</sup>), pp. 388-389.

di quest'ultimo, de *Il trauma della nascita*. Nel 1914, quindi, ovvero nell'anno di pubblicazione di *Per la storia del movimento psicoanalitico*, non è possibile parlare di attriti tra Rank e Freud, anzi, proprio a seguito delle defezioni di Adler e Jung, Rank era diventato uno dei collaboratori più stretti di Freud. Eppure c'è un elemento della futura rottura con Rank già presente in nuce nel 1914, rimasto latente per dieci anni, ma pronto ad esplodere al momento opportuno: la questione della priorità e il legame con Nietzsche. Rank, infatti, un paio di anni dopo i primi screzi avuti con Freud, regala a quest'ultimo, in occasione del suo settantesimo compleanno, un'edizione delle opere complete di Nietzsche, un po' come a volere ammonire il maestro di non illudersi di essere stato il primo ad avere fatto certe scoperte, perché Nietzsche era arrivato prima di lui. Le opere di Nietzsche regalate da Rank a Freud si trovano tutt'ora a Londra, intonse, nella biblioteca personale di Freud.

Nonostante Rank rimproveri al maestro un certo ritardo rispetto a Nietzsche, e quindi ciò avvenga durante un momento in cui la rottura si era già consumata, questo stesso rimprovero, seppur con toni certo più conciliativi, può essere fatto risalire a molti anni prima, addirittura a prima della stesura di *Per la storia del movimento psicoanalitico*. In data 1 aprile 1908, durante uno degli incontri del mercoledì in casa Freud, come si è già visto nel primo capitolo, Hitschmann propone una lettura commentata della terza sezione di *Genealogia della morale* e, durante il dibattito successivo alla lettura, Rank, insieme ad altri, tra cui il di lì a breve dissidente Adler, sottolinea il valore anticipatorio della filosofia nietzscheana nei confronti della psicoanalisi. Potrebbe non essere un caso, dunque, se nel momento di fare polemica contro Adler e Jung, che pure erano entrambi grandi estimatori di Nietzsche, Freud approfitti e sottolinei, ancora una volta e pubblicamente, la sua estraneità nei confronti di quella filosofia. Non sembra infatti del tutto alieno dalla *forma mentis* freudiana prendere le distanze dai suoi allievi dissidenti e, ad un tempo, serrare le fila degli allievi in quel momento ancora presenti, ammonendoli implicitamente di non seguire l'esempio dei primi due.

Dopo qualche mese dalla relazione di Hitschmann su *Genealogia della morale* e la relativa discussione, anche un altro allievo di Freud, Häutler, decide di commentare alcuni passi nietzscheani, questa volta però tratti da *Ecce homo*. Quindi, nel 1908, per ben due volte si discute di Nietzsche negli incontri del mercoledì, entrambe le volte però, Freud si dimostra restio all'accostamento, mentre, al contrario, un gruppo di allievi se ne dimostra entusiasta. Poi, nel 1909, Freud ha in analisi Ernst Lanzer,

l'uomo dei topi, il quale, come visto in precedenza, cita un passo di *Al di là del bene e del male* in cui è anticipato il concetto di rimozione. Nel 1910 Freud riporta il passo citato da Lanzer sia nel *Caso clinico dell'uomo dei topi*, sia nella quarta edizione della *Psicopatologia della vita quotidiana*. Infine, nel 1911, Rank pubblica un breve articolo in cui evidenzia come il concetto di rimozione sia stato anticipato da Schopenhauer.

A questo punto l'intreccio Rank-Schopenhauer-Nietzsche-anticipazioni diventa più chiaro: così come altri avevano fatto notare a Freud che il concetto di rimozione era stato anticipato da Nietzsche, allo stesso modo Rank gli fa notare che, prima ancora di Nietzsche, questo concetto può essere fatto risalire a Schopenhauer, mentre Freud, da parte sua, ribadisce pubblicamente, dopo averlo fatto nel privato delle riunioni del mercoledì, che non solo lui non conosceva i passi in questione e, più in generale gli autori in questione, ma che non aveva neppure intenzione di leggerli.

Questa volontà di non leggere Schopenhauer o Nietzsche, in questo caso, nasce più da uno scarso interesse per le questioni relative alla priorità della scoperta che non a una idiosincrasia nei confronti di questi autori. In effetti, anche nel 1932, sempre in relazione a Schopenhauer, ma relativamente a un altro concetto, Freud aveva affermato: «E perché mai, Signore e Signori, un audace pensatore non dovrebbe aver *intuito* ciò che una spassionata, faticosa e dettagliata ricerca è in grado di convalidare? E d'altronde, *tutto è già stato detto una volta*, e molti prima di Schopenhauer, hanno detto cose simili»<sup>2</sup>. Questo passo potrebbe essere utile per chiarire quello precedente in cui compaiono Rank-Schopenhauer-Nietzsche: Freud non nega che sia possibile rinvenire dei precedenti del concetto di rimozione, così come di qualsiasi altro concetto, ma, quel che gli interessa, è la validità empirica, la ripetibilità, in altre parole, la scientificità delle formulazioni della psicoanalisi; poco importa che il concetto di rimozione sia stato anticipato da Nietzsche, come suggerì a Freud l'uomo dei topi, o che prima di Nietzsche questo sia stato intravisto da Schopenhauer, come afferma Rank: per Freud, ciò che conta è che questo concetto sia valido e funzionante all'interno della teoria e della pratica psicoanalitica. È per questo motivo che Freud non ha interesse a leggere Nietzsche, perché anche se dovesse trovarvi delle anticipazioni, così come gli suggeriscono numerosi amici e collaboratori, quelle anticipazioni parrebbero comunque sterili se non confortate da

---

<sup>2</sup> Freud (1932<sup>a</sup>), p. 215 corsivo mio.

una forte verificabilità empirica e la lettura si ridurrebbe a una sterile, agli occhi di Freud, ricerca di carattere storico. Infine, questa volta sì per una idiosincrasia nei confronti di Schopenhauer, Freud fa notare che tutto è già stato detto e che molti prima di Schopenhauer hanno detto cose simili. È come se Freud volesse dire che Nietzsche ha anticipato concetti psicoanalitici, come ad esempio quello di rimozione, ma già Schopenhauer l'aveva fatto prima di Nietzsche e, se solo si avesse la pazienza di andare a cercare nella storia del pensiero, si noterebbe che anche altri, prima di Schopenhauer, l'hanno fatto, ma, anche se si riuscisse ad arrivare alla prima fonte, ciò non cambierebbe il valore della scoperta psicoanalitica.

In effetti, per ciò che riguarda la rimozione, se è vero che il passo nietzscheano segnalato da Lanzer la ricorda, così come quello schopenhaueriano segnalato da Rank, è però anche vero che già Kant, ben prima di Schopenhauer e Nietzsche, aveva affermato qualcosa di simile: «Noi infatti spesso giochiamo con le rappresentazioni oscure e *abbiamo interesse a porre nell'ombra* davanti all'immaginazione oggetti che ci piacciono o che non ci piacciono»<sup>3</sup>. E, probabilmente, qualcuno potrebbe risalire a una fonte ancora più remota di Kant.

In definitiva, questo primo riferimento a Nietzsche è non solo una esplicita negazione da parte di Freud di averlo mai letto, ma anche un'affermazione di non volerlo neanche mai leggere.

## 2. La *Selbstdarstellung* (1924)

Il secondo dei riferimenti “storici” a Nietzsche si trova nella *Selbstdarstellung* [autoesposizione], tradotta in italiano con *Autobiografia*. In realtà non si tratta di una vera e propria biografia, in quanto non si occupa di nessun aspetto della vita di Freud, ma si tratta, semmai, di una cronaca delle sue acquisizioni psicoanalitiche. Già malato da qualche tempo, Freud espone lo sviluppo del suo pensiero fino al 1924, ma, successivamente, tornerà ancora su questo scritto nel 1935 per “aggiornarlo”, aggiungendovi un “Poscritto” e, nel 1936, apporta ancora ulteriori modifiche all'intero testo.

Lo scritto, a differenza del precedente *Per la storia del movimento psicoanalitico*, è meno polemico: in realtà, così come quello del 1914 è contemporaneo alla rottura

---

<sup>3</sup> Kant (1798), p. 19 corsivo mio.

con Jung, allo stesso modo questo del 1924 è contemporaneo alla rottura con Rank, tuttavia, nonostante la situazione possa apparire in qualche modo simile, questo secondo scritto sembra avere un intento diverso, più centrato sullo stesso Freud che non sui suoi allievi dissidenti. Per ciò che attiene il rapporto Freud-Nietzsche, però, è possibile notare come il riferimento freudiano alla produzione nietzscheana presenti, più o meno, le stesse caratteristiche di quello risalente a dieci anni prima: ancora una volta Freud associa al nome di Nietzsche quello di Schopenhauer e, ancora una volta, nega un eventuale influsso di entrambi sulle sue scoperte. Ma prima di prendere in considerazione le differenze tra i due riferimenti, si riporta di seguito l'intero passo in questione:

Non vorrei aver destato l'impressione che in questi miei ultimi lavori ho voltato le spalle all'osservazione paziente per abbandonarmi completamente alla *speculazione*. È vero invece che sono sempre rimasto in intimo contatto con il materiale analitico e non ho mai cessato di occuparmi di temi ben precisi, di natura clinica o tecnica. Anche quando mi sono allontanato dall'osservazione, ho sempre evitato con cura di accostarmi alla *filosofia vera e propria*. Un'incapacità costituzionale mi ha reso molto più facile questa astensione. Sono stato *tuttavia* sempre attratto dalle idee di G. T. Fechner, al cui *pensiero*, in effetti, ho fatto riferimento per alcuni punti importanti della mia dottrina. Le notevoli concordanze fra la psicoanalisi e la filosofia di Schopenhauer, il quale non solo ha sostenuto il primato dell'affettività e l'importanza preminente della sessualità, ma ha conosciuto addirittura il meccanismo della rimozione, *non possono essere ascritte alla mia conoscenza delle sue teorie*. Ho letto Schopenhauer molto tardi nella mia vita, e per un lungo periodo di tempo ho evitato di leggere Nietzsche, l'altro filosofo le cui intuizioni e scoperte coincidono spesso, in modo *sorprendente*, con i risultati faticosamente raggiunti dalla psicoanalisi; più che la priorità mi importava di conservarmi libero da ogni influsso esterno.<sup>4</sup>

Il finale di questo riferimento richiama immediatamente quello di dieci anni prima, poiché anche quello era incentrato sul problema della priorità. Eppure, questa volta, a cambiare è la premessa: sono passati dieci anni nei quali Freud ha operato quella che è stata ritenuta da alcuni una vera e propria rivoluzione del suo pensiero, ovvero, in questi dieci anni Freud ha pubblicato *Al di là del principio di piacere* in cui è presente il noto concetto di pulsione di morte. Freud è consapevole della assoluta novità che questo concetto porta con sé e delle critiche ad esso rivolte dall'interno e

---

<sup>4</sup> Freud (1924<sup>f</sup>), pp. 126-127 corsivo mio.

dall'esterno della psicoanalisi, prima fra tutte le critiche, quella di aver scritto un'opera filosofica e non di carattere psicoanalitico e, proprio per questo motivo, Freud tiene a precisare che se ciò può essere vero in apparenza, non lo è però nei fatti, che invece, al contrario, legherebbero la sua attività, anche nelle opere più teoriche come *Al di là del principio di piacere*, all'osservazione empirica e, contemporaneamente, sarebbero invece lontane dalla filosofia "vera e propria".

È interessante questa osservazione "filosofia vera e propria", perché è questa espressione che dà senso al resto del riferimento in cui Freud ammette l'influenza determinante di Fechner, autore da alcuni considerato come un filosofo sebbene *sui generis*, negando però contemporaneamente una ipotetica influenza di Schopenhauer e Nietzsche, filosofi *strictu sensu* o "veri e propri", almeno nella percezione di Freud. La comparsa dell'elemento "Fechner" e la scomparsa di quello "Rank", segnano una differenza profonda con il riferimento di dieci anni prima: entrambe queste figure sono legate al problema della priorità; mentre Rank accusava Freud di non essere stato il primo a fare determinate scoperte, in quanto sarebbe stato preceduto da Schopenhauer e Nietzsche, Freud, come risposta, nega l'influenza di questi due autori, ma, non essendo interessato a questioni di priorità, indica egli stesso dove andare a cercare se si volessero trovare dei precedenti o dei predecessori, ovvero bisognerebbe guardare a Fechner, filosofo atipico o scienziato "filosofico", ma non a Schopenhauer e Nietzsche, filosofi veri e propri.

Andando poi ad analizzare il contenuto del riferimento, Freud ammette di aver letto Schopenhauer "molto tardi" nella sua vita, sicuramente mai prima della segnalazione di Rank del 1910, ovvero quando Freud aveva già cinquantaquattro anni e aveva già scritto *L'interpretazione dei sogni*, *la Psicopatologia della vita quotidiana*, *i Tre saggi sulla teoria sessuale*, *Il motto di spirito* e numerosi altri scritti e casi clinici. Ma, a ben guardare, anche nel 1910 e per molti anni ancora, Freud non poteva certo ancora dire di "aver letto" Schopenhauer; la segnalazione di Rank, infatti, riportava un passo del *Mondo come volontà e rappresentazione* lungo giusto un paio di pagine, che non possono certo essere sufficienti per poter affermare di "aver letto" l'autore.

In effetti sembra che la lettura freudiana di Schopenhauer si possa far risalire a non prima dell'agosto 1919, durante la stesura di *Al di là del principio di piacere*, periodo in cui Freud invia una lettera a Lou Salomé in cui scrive: «Ho scelto come argomento della mia indagine il tema della morte, dal quale sono approdato a una singolare concezione relativa alle pulsioni e devo leggere ogni genere di cosa in proposito, per

la prima volta, per esempio, Schopenhauer. Ma non leggo volentieri»<sup>5</sup>.

Non c'è motivo di credere che questa affermazione freudiana non corrisponda al vero; si tratta di una lettera privata non destinata alla pubblicazione, indirizzata a un'amica e allieva, profonda conoscitrice di Schopenhauer. Quindi, ricapitolando, tanto in *Per la storia del movimento psicoanalitico*, quanto nella *Selbstdarstellung*, Freud afferma di non essere stato influenzato nelle sue scoperte da Schopenhauer o Nietzsche e, altre informazioni provenienti dalle corrispondenze, confermano le sue dichiarazioni circa una lettura tardiva di Schopenhauer<sup>6</sup>.

Si è giunti però all'aspetto più interessante ai fini del rapporto Freud-Nietzsche: Freud scrive "per un lungo periodo di tempo ho evitato di leggere Nietzsche". Questa affermazione sembrerebbe una novità rispetto a quella di dieci anni prima, o delle sedute del mercoledì, in cui Freud affermava di non aver mai letto Nietzsche: se bisogna partire, come sostiene si debba fare Assoun, da ciò che dice Freud e prestar fede alle sue parole, allora bisogna necessariamente concludere che, durante il periodo tra il 1914 e il 1924 debba essere avvenuta una qualche lettura di Nietzsche, un po' come è avvenuta, nello stesso periodo, una lettura di Schopenhauer.

Amesso che sia così, bisogna ammettere che, se questa lettura è avvenuta in questo periodo, così come per Schopenhauer, non si può parlare di influenza nietzscheana sullo sviluppo del pensiero freudiano, ma, semmai, di conferma, in campo filosofico, delle scoperte avvenute in campo analitico.

Nel caso di Schopenhauer si possono distinguere tre periodi all'interno della biografia intellettuale di Freud: 1) il periodo fino al 1910 in cui, stando alle parole freudiane e agli indizi e riferimenti disseminati tra opere e corrispondenze, non c'è stata alcuna lettura di Schopenhauer; 2) dal 1910 al 1919 in cui, a seguito della segnalazione di Rank, Freud ha letto un paio di pagine de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, limitandosi a ciò e al tema della rimozione; 3) dal 1919 in poi, in cui Freud, occupandosi del tema della morte, ha affrontato una lettura più sistematica di Schopenhauer che può considerarsi la sua prima lettura di questo autore.

Nel caso di Nietzsche, probabilmente, le cose sono andate diversamente, ma prima di tirare le somme, forse, è necessario tornare al riferimento per considerare le

---

<sup>5</sup> Pfeiffer (a cura di) (1966), p. 109 «Ich habe mir jetzt als Altenteil das Thema des Todes ausgewählt, bin über eine merkwürdige Idee von den Trieben aus gestolpert und muß jetzt allerlei lesen, was dazu gehört, z.B. zum ersten Mal Schopenhauer. Ich lese aber nicht gerne» traduzione mia.

<sup>6</sup> Del resto, anche nelle opere pubblicate, i riferimenti a Schopenhauer non lasciano adito a pensare il contrario.

implicazioni ancora non del tutto chiare. Freud non si limita ad affermare che per un lungo periodo di tempo ha evitato di leggere Nietzsche, ma offre anche una spiegazione di questa sua scelta: non voleva essere influenzato, voleva cioè conservare la sua autonomia di giudizio.

Se questa è la spiegazione freudiana della sua astensione, ci si potrebbe ulteriormente chiedere: ma perché mai la lettura di Nietzsche avrebbe dovuto influenzare Freud nella formulazione della sua teoria? La risposta potrebbe trovarsi ancora una volta all'interno del riferimento, ma, andrebbe in direzione contraria rispetto alle considerazioni dei fautori di una forte influenza nietzscheana su Freud.

Normalmente si afferma che Freud non volesse leggere Nietzsche poiché non voleva scoprire di aver avuto un predecessore e quindi, perdere il primato delle proprie scoperte; questa spiegazione implica due tipi di presupposti: 1) Freud era affetto da un forte narcisismo e non voleva ferirlo dovendo ammettere il proprio ritardo rispetto a Nietzsche; 2) Freud, quando afferma di non essere interessato a questioni di priorità, proprio a causa di quello stesso narcisismo, mente. Se invece si prende in considerazione il riferimento, nella sua interezza, e lo si inserisce all'interno della cornice delle considerazioni svolte fin'ora, si può avanzare un altro tipo di spiegazione alla sua astensione. Freud scrive di Nietzsche "l'altro filosofo", insieme a Schopenhauer, "le cui intuizioni e scoperte coincidono, in modo *sorprendente*, con i risultati faticosamente raggiunti dalla psicoanalisi". Perché Freud sente la necessità di inserire l'aggettivo "sorprendente"? Perché ci si dovrebbe sorprendere del fatto che Nietzsche abbia intuito qualcosa che poi la psicoanalisi ha confermato? E, soprattutto, chi dovrebbe sorprendere una cosa del genere?

È chiaro che ad essere sorpreso della concordanza tra le intuizioni nietzscheane e le osservazioni psicoanalitiche è lo stesso Freud, ma, l'ulteriore domanda dovrebbe riguardare il motivo del suo stupore. Probabilmente Freud era sorpreso di questa concordanza, segnalatagli da più parti, proprio perché, ai suoi occhi, Nietzsche doveva rappresentare ciò che di più lontano poteva pensare rispetto a se stesso. Freud considerava Nietzsche così antitetico rispetto al suo proprio modo di pensare che il trovare anche la pur minima affinità avrebbe comportato per se stesso un dispiacere. Se questa ipotesi fosse corretta, allora si potrebbe offrire una spiegazione diversa della volontà freudiana di astenersi dalla lettura di Nietzsche: Freud non voleva essere influenzato perché immaginava che, se avesse letto Nietzsche, avrebbe poi inconsciamente pilotato la sua osservazione al fine di andare esattamente nella

direzione opposta rispetto a quella indicata dal filosofo. In questo senso si rende più chiara la conclusione del riferimento “più che la priorità mi importava di conservarmi libero da ogni influsso esterno”.

### 3. La “lettura” freudiana di Nietzsche

Si è visto come Freud affermi, nel secondo riferimento preso in esame, che “per un lungo periodo di tempo ho evitato di leggere Nietzsche” e che, questa affermazione, come nel caso di Schopenhauer, sembri suggerire una reale lettura avvenuta molto tardi.

Il problema, a questo punto, riguarda il tipo di lettura che Freud ha fatto del testo nietzscheano. Sicuramente Freud conosceva la terza sezione di *Genealogia della morale*, poiché ne aveva ascoltata una relazione da parte di Hitschmann nel 1908, così come alcuni passi di *Ecce homo* e l’aforisma 20 di *Al di là del bene e del male* riferitogli da Lanzer, ma si tratta sempre di materiale riferitogli e mai di una lettura diretta; l’unica eccezione di cui si ha notizia è *L’Inno alla vita*, una poesia di Lou Salomé (*Preghiera alla vita*) musicata e modificata da Nietzsche. Stando alla testimonianza della stessa Salomé, Freud l’avrebbe letta il 23 febbraio del 1913, ma il testo non pare gli fosse stato di particolare gradimento, come si evince dalla descrizione fattane da Salomé:

Lui [Freud] che si esprimeva con tanta sobrietà, non poteva approvare l’entusiasmo estremizzato del quale si usa e si abusa quando si è giovani e senza alcuna esperienza. Di umore vivace, gaio e cordiale, mi lesse ad alta voce gli ultimi versi [...] chiuse il libro e batté il bracciolo della sua poltrona: «No, sapete! Non sono d’accordo! Un buon raffreddore di testa cronico basterebbe ampiamente a guarirmi da questi desideri».<sup>7</sup>

È ipotizzabile che Freud, in quell’occasione abbia letto anche altre pagine nietzscheane, così come è ipotizzabile che si sia limitato invece al solo *Inno alla vita* sapendo che questo costituiva il legame tra la sua amica/allieva e Nietzsche. In ogni caso non ci sono prove che possano smentire, con evidenza, l’affermazione freudiana fatta il 28 ottobre 1908 durante la seduta del mercoledì in cui si parlava di *Ecce homo*:

---

<sup>7</sup> Salomé (1894), p. 170

Freud vuole sottolineare di non aver mai potuto studiare Nietzsche: in parte a causa della rassomiglianza che hanno le sue scoperte con le nostre ardue ricerche, e in parte a causa della ricchezza delle sue idee, che ha sempre impedito a Freud di andare al di là di una mezza pagina nei suoi tentativi di leggere Nietzsche.<sup>8</sup>

Quest'affermazione, pur essendo precedente al racconto di Salomé, potrebbe essere la sintesi di quanto sostenuto fin'ora: 1) Freud non lesse mai più di qualche pagina; 2) le pagine che lesse, furono tutte suggerite da altri; 3) gli altri sostenevano una forte somiglianza tra le tesi nietzscheane e quelle freudiane; 4) proprio a causa di questa somiglianza Freud si rifiuta di leggere Nietzsche, perché, oltre le somiglianze segnalategli, se avesse conosciuto altre cose della filosofia nietzscheana, sarebbe stato indotto a smentirla più che a provarla; 5) Freud riteneva Nietzsche particolarmente "ricco di idee", il che significa, nella ironia tipica del lessico freudiano, confuso, contraddittorio, incoerente, quindi, geniale, laddove la categoria di "genio" ha un'aura romantica che Freud non può che sottostimare.

## **Appendice B. Le corrispondenze**

Le corrispondenze freudiane rappresentano un serio problema di carattere metodologico per chiunque voglia approcciarsi a uno studio del pensiero di Freud: da un lato, sono uno strumento necessario, forse indispensabile, per uno stile spesso caratterizzato da allusioni, non detti, sarcasmi. Le cornici storico-biografiche delle opere pubblicate, da un altro lato costituiscono un materiale da maneggiare con cautela, sia per la natura intima e confidenziale che ogni corrispondenza viene ad assumere, ma anche e soprattutto per il carattere eccezionalmente parziale delle corrispondenze già pubblicate. È infatti noto che Freud, per ben due volte nel corso della sua vita, ha provveduto ad eliminare fisicamente una grande quantità di corrispondenze, così come è altrettanto noto che tutt'ora, alla *Library of Congress* di Washington sono ancora depositate migliaia di lettere manoscritte che verranno rese pubbliche soltanto a partire dal 2020.

---

<sup>8</sup> Federn, Nunberg (a cura di) (1962), p. 28 protocollo 56 del 28 ottobre 1908 «Bemerken möchte Prof. Freud noch, daß er Nietzsche nie zu studieren vermochte: zum Teil wegen der Ähnlichkeit, die seine intuitiven Erkenntnisse mit unsern mühseligen Untersuchungen haben, und zum andern Teil wegen des inhaltlichen Reichtums seiner Schriften, der ihn bei Versuchen zur Lektüre nie über ½ Seite herauskommen ließ» traduzione mia.

Se si vuole prendere in considerazione il rapporto Freud-Nietzsche, all'interno delle corrispondenze freudiane già pubblicate, bisogna prima di tutto escludere, tra queste, quelle che non riportano in alcun modo traccia del filosofo, e ciò si rende necessario al fine di non sopravvalutare la presenza di Nietzsche in quelle corrispondenze in cui pure ne compare il nome.

Nella corrispondenza tra Freud e la cognata, Minna Bernays, non compare alcuna traccia di Nietzsche<sup>9</sup>: si potrebbe pensare che ciò sia normale dato il carattere privato e personale di una corrispondenza tra cognati, anche se bisogna sottolineare il rapporto atipico che intercorreva tra Freud e la Bernays. Minna, che non si sposò mai, ad un certo punto della sua vita andò a vivere a casa della sorella Martha e del cognato Sigmund. Non essendo obbligata a svolgere le attività domestiche e non avendo un lavoro fuori casa, Minna poteva dedicarsi maggiormente, rispetto alla sorella, alla lettura e, tra le numerose letture di Minna, c'erano anche le opere di suo cognato Freud: «La sorella della signora Freud, la ben nota *Tante Minna*, visse con loro per quasi 42 anni. Uno dei figli di Freud mi ha fatto notare che *Tante Minna* meriterebbe un libro a parte, tanto interessante e marcata era la sua personalità. Essa era certamente più al corrente del lavoro di Freud di quanto lo fosse sua sorella, e Freud osservò una volta che negli anni dell'isolamento, intorno al 1890, lei e Fliess erano state le sole persone al mondo che l'avevano considerato con simpatia»<sup>10</sup>. La cognata di Freud era dunque una interlocutrice degna di considerazione intellettuale, tanto quanto i colleghi e allievi di Freud e, quindi, l'assenza del nome di Nietzsche nella loro corrispondenza assume lo stesso valore di quella che abbiamo rilevata nelle corrispondenze tra Freud e uno qualsiasi dei suoi allievi e colleghi.

Lo stesso ragionamento avanzato per il caso di Minna Bernays, è valido anche per Anna Freud, figlia e allieva di Sigmund. Nella loro corrispondenza, come nel caso della zia, non è possibile rinvenire alcuna traccia o riferimento a Nietzsche<sup>11</sup>.

Anche la corrispondenza con Abraham, stimatissimo collega e allievo di Freud, non riporta alcuna traccia della presenza di Nietzsche, così come non la riporta quella con Ossipow, pioniere russo della psicoanalisi.

Ancora più enigmatico, per i fautori della tesi di un Freud nietzscheano, è l'assenza di Nietzsche nella corrispondenza con Oskar Pfister, autore fortemente interessato a

---

<sup>9</sup> Anche le lettere alla moglie, comunque, non riportano traccia alcuna di Nietzsche.

<sup>10</sup> Jones (1953-1957), p. 465 vol. II corsivo dell'autore.

<sup>11</sup> Più in generale, comunque, mancano riferimenti a Nietzsche in tutte le corrispondenze indirizzate ai figli attualmente pubblicate e a disposizione.

tematiche e a problemi di natura filosofica e con il quale Freud ha invero trattenuto numerosi confronti “filosofici”, sull’etica, sull’illuminismo, sulla religione, ma, stranamente, mai su Nietzsche.

Allo stesso modo mancano di riferimenti a Nietzsche anche le corrispondenze con Reik o Eitingon<sup>12</sup>, l’ultimo dei quali era uno dei collaboratori più stretti di Freud e faceva parte del ristretto gruppo che si occupava di difendere la psicoanalisi da attacchi interni ed esterni.

Alcune corrispondenze, poi, presentano dei riferimenti, ma, questi vanno esattamente nella direzione già tracciata da quelli pubblicati nelle opere, ovvero, o sono gli interlocutori di Freud a parlargli di Nietzsche, oppure, Freud fa riferimento a Nietzsche per smentire questo ipotetico legame<sup>13</sup>.

Infine, non vi è alcun riferimento a Nietzsche nella corrispondenza tra Freud e Paneth, nonostante quest’ultimo abbia conosciuto personalmente entrambi gli autori<sup>14</sup>.

## 1. Il caso Wittels

Fritz Wittels è stato in assoluto il primo biografo di Freud. Nel 1924, infatti, prima ancora che Freud pubblichi la sua *Selbstdarstellung*, Wittels aveva già dato alle stampe il suo volume *Sigmund Freud. Der Man, die Lehre, die Schule*<sup>15</sup>. Freud aveva già eliminato un paio di volte buona parte delle sue corrispondenze proprio con l’esplicito proposito di rendere la vita più difficile ai suoi futuri biografi, e che aveva già pubblicato, dieci anni prima, *Per la storia del movimento psicoanalitico* in cui riassumeva le tappe fondamentali della psicoanalisi e, di lì a breve, avrebbe pubblicato anche la sua *Selbstdarstellung*<sup>16</sup>, proprio, forse, per prevenire tentativi di

---

<sup>12</sup> In realtà la corrispondenza con Eitingon presenta un riferimento a Nietzsche, ma non proviene da Freud, bensì dallo stesso Eitingon, il quale afferma, tra le altre cose, di avere portato con sé, a Parigi, un volume su Nietzsche del filosofo russo Schestow e di volerne fare anche una traduzione francese. Si tratta quindi solo di una comunicazione a cui, tra l’altro, non c’è seguito alcuno.

<sup>13</sup> Un caso a parte è costituito dalla corrispondenza con Silberstein, in cui compare un unico riferimento a Nietzsche che però verrà preso in considerazione in seguito, nel paragrafo dedicato a Strauss tra Nietzsche e Freud. Allo stesso modo il riferimento all’eterno ritorno nietzscheano, presente nella corrispondenza con Ferenczi, è già stato preso in considerazione nel paragrafo 2.7 dedicato agli *Übermenschen*.

<sup>14</sup> Cfr. Hemecker (a cura di) (2007).

<sup>15</sup> Wittels (1924)

<sup>16</sup> Sollecitato, in questo, da L.R. Grote che stava pubblicando la sua *Die Medizin der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (La medicina contemporanea in autobiografie/autorappresentazioni), in otto volumi, in cui compare, tra gli altri, anche la *Selbstdarstellung* di Freud.

biografi come Wittels, considerata la sua nota diffidenza nei confronti di qualsiasi biografia, da Freud stesso esplicitata nel suo *Un ricordo di infanzia di Leonardo da Vinci*<sup>17</sup>.

Per questi motivi generali e per altri legati al caso particolare di Wittels, è evidente che Freud non poteva nutrire simpatie nei confronti della propria biografia, questa sua idiosincrasia venne espressamente dichiarata al diretto interessato tramite lettera. Particolare curiosità suscita però il riferimento a Nietzsche presente all'interno della lettera in questione. Freud scrive:

Gentile signor dottore

Ho letto [ricevuto] oggi la traduzione inglese del Suo libro su di me e ne sto sfogliando qualche pagina. Questo il motivo della mia lettera.

Lei conosce il mio atteggiamento verso questo lavoro, atteggiamento che non è divenuto più cordiale. Rimango [dell'opinione] che qualcuno, che conosce così poco di un altro, come Lei di me, non ha il diritto di scrivere una biografia della persona interessata. Si aspetta finché quella persona è morta, solo allora si deve divagare su tutto, [quando] per fortuna ciò è indifferente [alla persona interessata].

Non posso confrontare l'edizione inglese con quella tedesca, che non ho nemmeno portato con me per le vacanze (altrettanto poco come il Nietzsche). Non Ha ovviamente aspettato nemmeno le mie correzioni.<sup>18</sup>

Il riferimento a Nietzsche è enigmatico. Perché Freud, per le vacanze, avrebbe dovuto portare con sé “il Nietzsche” [den Nietzsche]? A quale Nietzsche si sta riferendo? Probabilmente poteva riferirsi al *Dostoejwskij und Nietzsche* del filosofo Schestow, fatto tradurre in francese dal suo amico e collega Eitingon e pubblicato

---

<sup>17</sup> Freud (1910<sup>c</sup>), p. 269 «i biografi sono fissati al loro eroe in maniera del tutto singolare. Spesso l'hanno fatto oggetto dei loro studi perché sin da principio, per motivi attinenti alla loro vita emotiva personale, hanno sentito per lui una particolare affezione. Si danno allora a un lavoro di idealizzazione, che si sforza di riportare il grand'uomo nell'ambito dei loro modelli infantili, di fare eventualmente rivivere in lui la rappresentazione infantile del padre. In virtù di questo desiderio essi cancellano i tratti individuali della sua fisionomia, appiattiscono le tracce della lotta per la vita da lui condotta contro resistenze interne ed esterne, non tollerano in lui alcun residuo di debolezza o imperfezione umana e ci danno quindi in realtà una fredda, estranea figura ideale, in luogo di un uomo al quale potremmo sentirci sia pure alla lontana congiunti. Questo comportamento è deplorabile, perché così facendo sacrificano la verità a un'illusione e rinunziano, in grazia delle loro fantasie infantili, all'occasione di penetrare nei più affascinanti misteri della natura umana».

<sup>18</sup> Freud, E., (a cura di) (1960), pp. 368-369 del 15 maggio 1924 «Geehrter Herr Doktor./ Ich habe heute die englische Übersetzung Ihres Buches über mich gelesen [erhalten] und etwas darin geblättert. Dies der Anlaß meines Schreibens./ Sie kennen meine Einstellung zu diesem Werk, sie ist nicht freundlicher geworden. Ich bleibe dabei, daß jemand, der so wenig von einem weiß wie Sie von mir, kein Recht hat, eine Biographie über Betreffenden zu schreiben. Man wartet, bis er gestorben ist, dann muß er alles über sich ergehen lassen, und es ist ihm zum Glück auch gleichgültig./ Ich kann die englische Ausgabe nicht mit der deutschen vergleichen, die ich ja nicht in die Ferien mitgenommen habe (ebensowenig wie den Nietzsche). Sie haben offenbar meine Berichtungen erwartet» traduzione mia.

proprio in quello stesso anno 1924. Ma se così fosse, perché comunicarlo a Wittels? I curatori della corrispondenza non specificano di quale Nietzsche si tratti, né chiariscono il motivo di questo riferimento.

Anche Wittels, come si è visto, aveva accostato Freud a Nietzsche durante le riunioni del mercoledì e, probabilmente, Freud voleva specificare, ancora una volta, di non preoccuparsi della cosa, esattamente come non si preoccupava della biografia appena scritta: più che un atteggiamento di rifiuto, sembra si possa parlare di un disinteressamento per questioni che, seppur non poteva condividere, Freud considerava comunque poco importanti.

## 2. Nietzsche nella corrispondenza con Binswanger

La corrispondenza con Binswanger, come la maggior parte delle corrispondenze freudiane in cui compare il nome di Nietzsche, presenta un unico riferimento a Nietzsche. Il 29 giugno del 1912 Binswanger scrive a Freud che era stato colpito da «la sua enorme volontà di potenza»<sup>19</sup>. La risposta di Freud, del 4 luglio, è sullo stesso registro degli altri riferimenti presi in considerazione fin'ora: «Non oso contraddire su ciò che riguarda la volontà di potenza, poiché non se so nulla»<sup>20</sup>. Anche in questo caso si assiste a un autore che accosta Nietzsche a Freud, ma, Freud, risponde opponendo a questo accostamento la sua ignoranza relativa al testo nietzscheano.

## 3. Nietzsche nella corrispondenza con Jones

Ernest Jones, allievo diretto di Freud, considerato il portavoce ufficiale dell'ortodossia freudiana e, indubbiamente, il biografo più noto di Freud, ha intrattenuto una fitta corrispondenza con il maestro che, sebbene sia forse maggiormente impennata su problemi di tipo organizzativo e, a volte, personale, non è affatto scevra di considerazioni tecniche sulla metodologia analitica e teoriche in generale, anche filosofiche. Tuttavia, il nome di Nietzsche compare poco anche in questa corrispondenza e, ancora una volta, sempre dal versante jonesiano e mai da quello freudiano.

---

<sup>19</sup> Binswanger (1956), p. 50.

<sup>20</sup> Ivi, p. 51.

Il primo riferimento si trova in una lettera di Jones del 26 novembre 1911. Il contesto è quello di un confronto tra maestro e allievo sopra i temi di un lavoro di quest'ultimo e, nella discussione, esce fuori anche il nome di Bernard Shaw. Jones, a proposito dell'opera di Shaw, scrive: «brani che rivelano la grandezza di questa semplice concezione con maggior forza persino di Ibsen o di Nietzsche»<sup>21</sup>. A questo brevissimo riferimento di Jones, non segue nessuna risposta freudiana.

L'ultimo riferimento a Nietzsche presente nella corrispondenza è un altro riferimento poco significativo: Jones racconta a Freud di aver saputo, tramite una terza persona, che Rank vantava di essere in buoni rapporti con Freud, nonostante la rottura fra i due si fosse già consumata e, a riprova di ciò, raccontava di aver fatto un regalo al suo maestro di ben 300\$. Il regalo in questione era la nota edizione delle opere complete di Nietzsche che Rank aveva effettivamente regalato a Freud per il suo settantesimo compleanno, ma, indubbiamente, non come segno di un ottimo rapporto personale tra i due, ma, semmai, proprio come provocazione a seguito della rottura. In ogni caso, Jones, il 23 settembre 1926, a questo proposito, scrive a Freud: «È stata così confermata la Sua interpretazione della *Symptomhandlung* di Nietzsche»<sup>22</sup>. Questa affermazione di Jones è con tutta probabilità riferita a una interpretazione freudiana del regalo di Rank come di una “azione sintomatica” [*Symptomhandlung*], ovvero, quel regalo, l'opera nietzscheana, adombrava, probabilmente, il tentativo, da parte di Rank, di sminuire l'originalità del maestro.

In ogni caso, questi due riferimenti sembrano essere entrambi poco significativi sul versante del rapporto Nietzsche-Freud: nel primo caso si tratta di un confronto fugace, da parte di Jones, tra Nietzsche e Shaw; nel secondo, di un resoconto di aneddoti biografici legati al rapporto tra Rank e Freud.

Nella corrispondenza con Jones, tuttavia, è presente uno scambio di tre lettere che potrebbe avere invece maggiore interesse. Jones chiede a Freud un parere su un articolo di un terzo autore su Nietzsche arrivato al comitato redazionale delle riviste psicoanalitiche curate, per l'appunto, da Jones e Freud, poi, in seguito a questa richiesta di un consiglio, seguono la risposta di Freud e la controrisposta di Jones. La prima battuta di questo scambio è la seguente:

Caro professore,

---

<sup>21</sup> Paskauskas (a cura di) (1993), p. 199 lettera del 26 novembre 1911.

<sup>22</sup> Ivi, p. 709.

potrebbe consigliarmi per cortesia se l'articolo accluso debba andare nel «Journal», in «Imago», oppure se debba essere restituito all'autore? Trovo che abbia alcuni argomenti interessanti ma che non sia ben organizzato; e le interpretazioni non sono strettamente coordinate con l'opera di Nietzsche.<sup>23</sup>

La richiesta di consiglio è, come si vede, accompagnata da un giudizio preliminare non troppo positivo: Jones evidentemente non reputa l'articolo particolarmente adatto alla pubblicazione. La risposta di Freud è, non solo dello stesso tenore, ma anche articolata insieme ad alcune considerazioni più generali che riguardano Nietzsche e che potrebbero avere un certo interesse:

Il saggio su Nietzsche che ho ricevuto da Lei non va bene. Al massimo è una raccolta di materiale e come tale è sicuramente incompleta. (È un peccato che Lou Salomé non accenni facilmente a lui, da alcune sue osservazioni casuali deduco che l'impressione che faceva non fosse molto favorevole). Ed è scritto rozzaemente, offenderebbe il pubblico e non darebbe in cambio alcun prezioso frammento di verità. La sensibilità artistica dell'autore avrebbe dovuto fornire un'introduzione che ponesse in rilievo il fatto che la  $\Psi A$  non significa indicare le anomalie di un grande uomo, che questi complessi sono presenti in ogni individuo ed equivalenti agli elementi chimici, che grandi acquisizioni in qualche ambito portano a prevedere qualche particolare deviazione rispetto all'elaborazione cosiddetta normale di questi elementi ecc. ecc.<sup>24</sup>

Il commento, inserito tra parentesi, relativo alla riluttanza di Salomé a parlare di Nietzsche è una l'ennesima conferma di quanto sia difficile fare di Salomé una mediatrice tra Nietzsche e Freud, ma, ciò che più colpisce, è il prosieguo della risposta freudiana, poiché sembra che l'articolo in questione fosse una semplice analisi delle patologie psichiche nietzscheane, fondata, tra l'altro, su dati comunque incompleti. Freud, pur non negando una tale analisi che, del resto, anche lui stesso aveva avanzato e in modo altrettanto parziale durante la riunione del mercoledì dedicata a *Ecce homo*, giustifica il suo rifiuto non con argomentazioni di carattere teorico sul contenuto del saggio, ma, piuttosto, con argomentazioni relative a un eventuale consenso da parte del pubblico. Del resto Freud sapeva bene che argomentare intorno a complessi psichici di grandi uomini è un modo sicuro per attirare su di sé (o sulla rivista in cui compare l'articolo) delle critiche: era successo

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 582.

<sup>24</sup> Ivi, p. 587.

qualcosa di simile anche allo stesso Freud nelle sue analisi su Leonardo da Vinci o Goethe. Nietzsche, come Leonardo o qualsiasi altro uomo, aveva i suoi complessi, ma, se si volesse scrivere qualcosa intorno a questi complessi, secondo Freud, bisognerebbe almeno specificare che, per l'appunto, questi complessi sono universali e non una prerogativa del soggetto in questione. Evidentemente, l'articolo valutato da Freud non presentava queste caratteristiche e, quindi, è stato rigettato.

Jones, infine, risponde ancora a Freud scrivendo: «Quanto all'articolo su Nietzsche, apprezzo ciò che Lei sostiene. Posso chiederLe di inviarmi l'articolo, così che io possa restituirlo a lui con un'altra lettera?»<sup>25</sup>.

#### 4. Nietzsche nella corrispondenza con Jung

Si è soliti pensare che Jung, a causa della forte influenza nietzscheana che lo caratterizza<sup>26</sup>, sia stato uno degli intermediari principali tra Nietzsche e Freud.

Nonostante il rapporto Freud-Jung sia stato fatto oggetto di diverse interpretazioni, anche cinematografiche e sia entrato nell'immaginario comune come un rapporto intenso e un confronto strettissimo, in realtà, se si confrontano i dati delle rispettive biografie, ci si accorge che esso è invece consistito in una decina di incontri, per lo più fugaci e, alcuni dei quali, già in aperta rottura.

Proprio a causa di questi motivi è quindi necessario guardare alla corposa corrispondenza tra i due per capire la natura del rapporto e misurare la possibilità di una mediazione tra Nietzsche e Freud. Di tutto il materiale che compone la corrispondenza, sono soltanto quattro le lettere in cui compare il nome di Nietzsche: tre scritte da Jung e una scritta da Freud. Se poi le si vuole prendere in analisi ulteriormente, ci si accorge che delle tre lettere junghiane, una è il già citato riferimento di seconda mano, in cui Jung riporta a Freud le tesi di Gross sul ruolo dell'analisi nella determinazione di un'impostazione immorale, concludendo il suo resoconto con un «Perciò egli [Gross] La associa a Nietzsche»<sup>27</sup>.

Rimangono così due lettere di Jung e una di Freud, naturalmente, quest'ultima, è nient'altro che una risposta a quelle di Jung. Tra il 25 e il 31 dicembre del 1909, Jung scrive una lunga lettera a Freud, nella quale, tra le altre cose, accenna anche a

---

<sup>25</sup> Ivi, p. 590 lettera del 10 giugno 1922.

<sup>26</sup> Cfr. il recente Lupo (2012) in cui è pure possibile rinvenire utili indicazioni bibliografiche relative al rapporto Nietzsche-Jung.

<sup>27</sup> McGuire (a cura di) (1973), p. 97 lettera 46J.

Nietzsche:

Mi dibatto sempre più nel problema dell'antichità [...] l'antichità mi sembra tutta percorsa dalla lotta sul tema dell'incesto, con la quale ha inizio la rimozione sessuale (o viceversa?) [...]. La storia della civiltà di per sé sola è troppo poca cosa, almeno quel poco di cui disponiamo oggi. Per esempio la storia della civiltà greca di Burckhardt si ferma decisamente alla superficie. Un capitolo particolarmente importante è la demonologia greca [...]. Avrei anche parecchie cose da dirLe a proposito di Dioniso, se non fossero troppe per una lettera. Nietzsche sembra aver intuito parecchio in proposito. Ho l'impressione che l'elemento dionisiaco sia stato un'ondata di ritorno della sessualità la cui importanza storica non è stata sufficientemente apprezzata, un'ondata dalla quale sfociarono nel cristianesimo elementi importanti, ma in un'altra applicazione compromissoria. Non se se sto scrivendoLe banalità o geroglifici. E questo è sgradevole.<sup>28</sup>

Freud, pur rispondendo alla lettera di Jung, non coglie lo spunto nietzscheano né si sofferma in alcun modo sulla cosa, ma si limita a sconsigliare uno studio generale dell'antichità, raccomandadogli, invece, di partire con «una serie di ricerche particolari»<sup>29</sup>. In altre parole, Freud lascia cadere nel nulla lo spunto nietzscheano di riflessione, concentrandosi invece su questioni più organizzative intorno all'imminente Congresso di psicoanalisi.

La terza lettera junghiana in cui compare nuovamente il nome di Nietzsche, è la famosa lettera del 3 marzo 1912, ovvero la lettera che sancisce la rottura definitiva tra allievo e maestro. Jung chiude la lettera proprio citando Nietzsche:

Lascerò che *Zarathustra* parli per me: “Si ripaga male un maestro, se si rimane sempre scolari. E perché non volete sfrondare la mia corona? Voi mi venerate; ma che avverrà se un giorno la vostra venerazione crollerà? Badate che una statua non vi schiacci!

“Voi non avevate ancora cercato voi stessi: ecco che trovaste me. Così fanno tutti i credenti...E ora vi ordino di perdermi e di trovarvi; e solo quando mi avrete tutti rinnegato io tornerò tra voi”.

È questo che Lei mi ha insegnato con la  $\Psi\alpha$ . E poiché io La seguo realmente devo essere coraggioso, nei Suoi confronti non meno che con chiunque.<sup>30</sup>

Il passo tratto dallo *Zarathustra* è chiaramente funzionale per descrivere la rottura

---

<sup>28</sup> Ivi, pp. 300-301 lettera 170J.

<sup>29</sup> Ivi, p. 304 lettera 171F.

<sup>30</sup> Ivi, p. 529 lettera 303J.

ormai avvenuta, mentre, appare invece più interessante la chiusura di Jung: «È questo che Lei mi ha insegnato con la  $\Psi\alpha$ ». Sembra che Jung voglia affermare che la psicoanalisi, attraverso la scoperta del complesso edipico, abbia in realtà smascherato anche i finti meccanismi di devozione degli allievi nei confronti dei propri maestri e, in questo smascheramento, abbia percorso una via già aperta da Nietzsche; ciò può essere sicuramente vero, ma Jung sembra dimenticare che, l'altra faccia della medaglia consiste nel poter far risalire anche l'ostilità o il desiderio di indipendenza dell'allievo allo stesso complesso edipico. In altre parole, il meccanismo funziona sia in eccesso sia in difetto, ma Jung lo evidenzia unilateralmente sul versante dell'eccesso.

A questa lettera junghiana, Freud risponde con le seguenti parole:

Ciò che Lei inoltre dice sulla necessaria indipendenza intellettuale, corroborandolo con la citazione di Nietzsche, incontra in tutto e per tutto il mio plauso. Ma se una terza persona potesse leggere questo passo, mi chiederebbe quando<sup>31</sup> ho intrapreso questi tentativi di repressione intellettuale, e io dovrei rispondere: non lo so. Ma io credo, mai.<sup>32</sup>

La risposta di Freud, quindi, rispedisce al mittente la responsabilità della rottura. Freud concorda con Jung sulla presenza di legami edipici tra maestro e allievo e, di conseguenza, concorda anche con il passo nietzscheano utilizzato da Jung in chiave di necessaria indipendenza, ma, allo stesso tempo, sottolinea come questo desiderio di indipendenza intellettuale non sia originato da una repressione effettiva e, quindi, sia ascrivibile totalmente a un fantasma junghiano. È come se Freud volesse dire che la responsabilità della rottura e del relativo desiderio di indipendenza, risieda unilateralmente nei residui del complesso edipico personale junghiano, ma non sia ascrivibile ad alcun tipo di repressione operata dallo stesso Freud.

In ogni caso, al di là della dinamica della rottura tra Freud e Jung e di chi dei due abbia ragione nel caso specifico, ciò che interessa qui è che l'unico riferimento freudiano a Nietzsche, presente in questa corrispondenza, è in risposta all'accusa di Jung, avvenuta attraverso una citazione dallo *Zarathustra*. Non si può certo parlare né di mediazione, né di confronto sul tema, né di forte presenza nietzscheana nel

---

<sup>31</sup> Il curatore della corrispondenza introduce a questo punto una nota, specificando che l'originale riportava la parola "warum" (perché) invece di "wann" (quando). Si potrebbe trattare di un lapsus freudiano.

<sup>32</sup> McGuire (a cura di) (1973), p. 530 lettera di Freud a Jung 304F del 5 marzo 1912.

dialogo tra i due.

## 5. La corrispondenza con Salomé

Insieme a Jung e anche più di Jung, un'altra persona viene spesso identificata quale mediatrice tra Freud e Nietzsche, si tratta di Lou Andreas-Salomé, definita da Assoun come il «legame naturale»<sup>33</sup> tra i due autori. Questa definizione è dovuta al fatto che Salomé è stata l'unica persona ad aver conosciuto personalmente e profondamente entrambi gli autori<sup>34</sup>.

In questo caso, a differenza di quello di Jung, la corrispondenza non può rappresentare lo strumento principale attraverso il quale indagare il rapporto tra Freud e Salomé, quest'ultima, infatti, ha incontrato Freud numerose volte ed era divenuta ormai un'amica di famiglia ed è, quindi, possibile, sebbene improbabile, che durante conversazioni private i due si siano confrontati intorno a temi nietzscheani, o intorno all'uomo Nietzsche e, di questo confronto non sia rimasta traccia alcuna nella corrispondenza. Nonostante questo, è il caso di ricordare che la stessa Salomé, nella sua autobiografia, racconta di un solo episodio in cui i due si confrontarono personalmente intorno a Nietzsche, ovvero nel 1913, quand'ella incontrò Freud dopo che questi aveva appena letto l'*Inno alla vita* che lei aveva scritto e Nietzsche musicato e di cui, racconta Salomé, Freud non era certo stato entusiasta, come si è visto in precedenza.

Inoltre, anche nella corrispondenza con Jones, come si è visto, o in quella con Zweig, come si vedrà, Freud ribadisce che tra lui e Salomé non c'è mai stato un confronto sul tema Nietzsche, anzi, proprio perché Zweig aveva l'intenzione di scrivere un libro su Nietzsche e di chiedere consiglio a Salomé per realizzare questo desiderio, Freud si trova a descrivere il rapporto intrattenuto con lei su questo tema: «La nostra amica Lou [...] dovrebbe essere uno dei pochi viventi che sa qualcosa di intimo su di lui [Nietzsche]. E non lo comunica volentieri. Certamente solo a voce. A me non ha mai voluto raccontare nulla di lui»<sup>35</sup>.

Le affermazioni di Salomé nella sua autobiografia concordano quindi con quelle di

---

<sup>33</sup> Assoun (1980), p. 35.

<sup>34</sup> Il caso di Paneth è particolare in quanto, quando Paneth conobbe Nietzsche, i suoi rapporti con Freud erano ormai molto allentati, per poi divenire completamente assenti pochissimo tempo dopo l'incontro. Cfr. Hemecher (a cura di) (2007).

<sup>35</sup> Freud, E. (a cura di) (1968), p. 116.

Freud comunicate a Zweig e Jones. La corrispondenza tra i due, infatti, sebbene non possa essere considerata lo strumento principale per indagare la questione, assume tuttavia plausibilità in quanto anch'essa conferma le affermazioni dei due avanzate in altre sedi.

In effetti, se si legge la corrispondenza tra Salomé e Freud, si rimane particolarmente sorpresi dalla totale assenza di riferimenti a Nietzsche, in modo ancora più deciso da parte di Salomé: Freud, da parte sua, nomina Nietzsche giusto un paio di volte ed, entrambe, stimolato per così dire dall'esterno. La prima apparizione nietzscheana risale all'8 maggio 1932:

Sono molto lieto di sentire che Lei lavora alle Sue memorie. Più volte mi sono inquietato a trovare la Sua relazione con Nietzsche menzionata in modo che chiaramente Lei era ostile e che non poteva corrispondere a verità. Lei ha lasciato correre su tutto, è stata fin troppo nobile; non si deciderà finalmente a difendersi nella maniera più onorevole?<sup>36</sup>

Salomé, anche in questo caso, risponde cortesemente, ma senza scendere in dettagli e facendo quasi finta di non aver colto l'invito freudiano a parlare della sua relazione con Nietzsche: si limita ad affermare la sua estraneità al progetto relativo all'Archivio Nietzsche, diretto dalla sorella Elisabeth, ovvero la persona verso cui era diretta l'allusione di Freud alle narrazioni "ostili" a Salomé.

Bisogna evidenziare che Freud, non potendo conoscere in dettaglio la relazione tra Nietzsche e la sorella Elisabeth (ci vorrà l'edizione critica Colli-Montinari per questo), probabilmente pensava, come molti all'epoca, che la sorella stesse effettivamente rispettando la volontà del fratello e che, anche per quanto riguarda il rapporto Salomé-Nietzsche, non potendo avere neanche un resoconto della stessa Salomé, a causa della reticenza di lei, Freud era costretto a presumere che fosse stato lo stesso Nietzsche ad aver presentato agli occhi della sorella Elisabeth il suo rapporto con Salomé in termini poco lusinghieri per quest'ultima: ennesimo elemento, questo, che andava a rinvigorire la sua idiosincrasia per Nietzsche.

La seconda e ultima apparizione nietzscheana nel carteggio Salomé-Freud, è quella del 16 maggio 1934, in cui Freud scrive:

---

<sup>36</sup> Pfeiffer (a cura di) (1978), p. 195.

Un caro amico, Arnold Zweig, l'autore di *Grischa*, vuol immaginare e ricostruire un ritratto di Nietzsche. Sa che Lei è una consigliera insostituibile; Lei, però, ne avrà voglia? Da parte mia, comunque, gli ho sconsigliato l'intera faccenda.<sup>37</sup>

Freud, nel suo scambio epistolare con Zweig, aveva effettivamente sconsigliato l'intera faccenda, ovvero, non solo la questione di un coinvolgimento di Salomé nel progetto, ma anche la sua stessa attuazione. Inoltre, in questa lettera a Salomé, sembra quasi suggerirle un eventuale rifiuto e, allo stesso tempo, chiederle conferma di quello stesso rifiuto che lui immaginava da parte di lei. Sembra quasi che Freud abbia fastidio a pensare che un tale progetto prenda effettivamente corpo e, allo stesso tempo, che il nome di Nietzsche possa venire ancora accostato a quello della sua amica (e di se stesso). In ogni caso, Salomé conferma pienamente la previsione freudiana sul suo rifiuto, e risponde seccamente e con decisione:

In questa breve lettera di saluto e ringraziamento voglio però aggiungere subito una precisazione, dato che Lei mi interroga in proposito alla fine della Sua lettera: si tratta del progetto su Nietzsche. È assolutamente impensabile una mia partecipazione, anche minima o indiretta. Per me, è un tema da non toccare, da cui mi ritraggo con spavento. La prego di comunicarlo all'interessato, nel modo più deciso e definitivo. Piuttosto, Lei ha veramente ragione a dissuaderlo senz'altro del progetto su Nietzsche.<sup>38</sup>

Dopo questo breve scambio e questa nettissima risposta, i due non torneranno più sull'argomento. In definitiva, tanto la corrispondenza tra Salomé e Freud, quanto altri indizi provenienti da altre fonti, sembrano andare tutti in direzione di una smentita dell'idea piuttosto diffusa di una Lou Salomé quale mediatrice tra Nietzsche e Freud.

## 6. Nietzsche nella corrispondenza con Fliess

La corrispondenza con Fliess è forse quella più importante tra le numerose corrispondenze freudiane ed è, indubbiamente quella in cui risulta dominante l'elemento teorico: Freud invia i suoi lavori all'amico, ne discute con lui, parla delle sue riflessioni e delle sue ricerche, sempre con la massima apertura, senza preoccuparsi di mantenere le sue argomentazioni sul piano scientifico e dimostrativo,

---

<sup>37</sup> Pfeiffer (a cura di) (1968), p. 199.

<sup>38</sup> Ivi, p. 200 corsivo dell'autore.

ma avanzando anche ipotesi, supposizioni e, a volte, vere e proprie speculazioni. Si può anche dire che la corrispondenza con Fliess è anche quella più “filosofica”. Inoltre, se si considera che la corrispondenza è formata dalle sole lettere di Freud e che non si è a conoscenza di quelle di Fliess (probabilmente eliminate proprio da Freud stesso), questa è una corrispondenza anche piuttosto “corposa” (287 lettere): in tutta la corrispondenza, il nome di Nietzsche compare una sola volta: si tratta della lettera del 26 gennaio 1900. Freud scrive all’amico: «Ho appena comperato Nietzsche, nel quale spero di trovare le parole per tutto quanto in me resta muto, ma non l’ho ancora aperto. Per il momento sono troppo pigro»<sup>39</sup>.

Il riferimento, anche se relativo a un periodo ancora aurorale della psicoanalisi, *L’interpretazione dei sogni* infatti era stata pubblicata da un paio di mesi, sembra confermare l’impostazione freudiana degli anni successivi: il rifiuto di leggere Nietzsche. In questo caso però, Freud giustifica il rifiuto riconducendolo alla sua pigrizia, in seguito, come si è visto, al desiderio di mantenersi autonomo nel suo giudizio. Eppure, se l’acquisto era legato alla speranza di trovarvi le parole per ciò che in lui restava muto, doveva pur esserci una forma di stima nei confronti di quell’autore: ciò confermerebbe del resto un’altra affermazione freudiana, fatta a Zweig, secondo cui Nietzsche avrebbe costituito, durante la sua giovinezza, una «raffinatezza inaccessibile»<sup>40</sup>.

Le questioni interessanti, a questo punto, sono due: la prima relativa ai motivi per cui Nietzsche, in gioventù, avesse rappresentato per Freud una raffinatezza inaccessibile, tale da dar parole ai suoi silenzi; la seconda, relativa ai motivi della successiva, in età matura, idiosincrasia nei confronti di questo autore. In entrambi i casi si può avanzare l’ipotesi che, così come avvenuto per Brentano<sup>41</sup>, ci sia stato un evento che abbia fatto cambiare radicalmente l’idea freudiana riguardante Nietzsche e, così come per Brentano, potrebbe essere stato qualcosa legato al proprio sentimento ebraico. Non bisogna dimenticare che se Nietzsche ha avuto delle fortune alterne in vita, verso le quali Freud poteva anche nutrire delle simpatie, dalla morte di Nietzsche fino all’edizione critica Colli-Montinari, ma, ancor più dalla morte di Nietzsche (1900) a quella di Freud (1939), la ricezione dell’opera nietzscheana è stata fortemente politicizzata in direzione pangermanista. Probabilmente, il cambio di

---

<sup>39</sup> Masson, Schröter (a cura di) (1985), p. 435.

<sup>40</sup> Freud, E. (a cura di) (1968), p. 117.

<sup>41</sup> Cfr. Rotella (2012).

impostazione nella ricezione di Nietzsche avvenuto intorno alla morte di quest'ultimo, può aver significato, per Freud, la nascita di una idiosincrasia pangermanista traslata su Nietzsche che prima era invece del tutto assente.

## 7. Nietzsche nella corrispondenza con Zweig

La corrispondenza tra Freud e Zweig è una delle corrispondenze più singolari dell'intero carteggio freudiano. Nonostante copra un periodo relativamente breve, ovvero dal 1927 al 1939 e, nonostante sia una corrispondenza anche piuttosto "striminzita" rispetto alle altre ben più corpose e voluminose, il carteggio Zweig-Freud è indubbiamente il più importante ai fini di una riconsiderazione del rapporto Freud-Nietzsche: è infatti l'unica corrispondenza freudiana in cui la presenza di Nietzsche è veramente significativa e costante, ma, ancora più importante, la corrispondenza con Zweig, come ha ben indicato Meghnagi intitolando la versione italiana *Lettere sullo sfondo di una tragedia*, è caratterizzata soprattutto dalla comune preoccupazione nei confronti del dilagante pangerminismo, dalla paura che il nazismo tedesco avesse prima o poi invaso l'Austria, cosa che in effetti si verificò e, infine, dal confronto che questi autori intrattengono intorno alla loro comune provenienza ebraica. Se si conciliano questi aspetti e li si collega con la strana e improvvisa presenza nietzscheana che, invece, nelle altre corrispondenze freudiane è quasi del tutto assente, si può comprendere come questi due elementi abbiano, nella visuale freudiana, una correlazione.

La prima apparizione del nome Nietzsche nella corrispondenza è in una lettera di Zweig del settembre 1930. Scrive Zweig:

Lei ha tutti i diritti di essere lasciato in pace e di essere protetto dalla psicologia di letterati. Saprà certamente che è stato Lei a spegnere il lume della vita della letteratura viennese. Essa aveva la sua ragione d'essere nella sua conoscenza dell'animo, nella sua gioia ludica di invenzione linguistica. Ha mostrato che l'animo umano per così dire ha sette piani e che gli scrittori viennesi ne hanno graziosamente descritto solo il colore del tetto; ma con una perspicacia, accuratezza e vivezza incomparabilmente più grande di chiunque altro, compreso Arthur Schnitzler che mi piace e ammiro di cuore come uomo e scrittore, Lei ha espresso ciò che finora si era sottratto alla conoscenza. Altri si ritroveranno, temo, senza difese di fronte al contenuto intellettuale dell'analisi, alla sua portata, alla sua ricchezza fattuale e al suo potere rivelatorio, così come davanti al

Già questo prima apparizione, evidentemente, è un esplicito accostamento di Freud a Nietzsche: così come la produzione nietzscheana ha costituito un terremoto culturale, allo stesso modo, secondo Zweig, anche la psicoanalisi freudiana possiede un carattere altrettanto rivoluzionario. Zweig, quindi, nel 1930, a trent'anni dalla morte di Nietzsche e in pieno clima pangermanista, scrive a Freud paragonandolo a Nietzsche: Freud risponde alla lettera dell'amico senza fare nessun riferimento alla questione, facendo letteralmente finta di non aver colto il paragone.

Trascorrono poco più di due mesi e Zweig, in un'altra lettera, scrive a Freud di un progetto che starebbe coltivando, spiegando dettagliatamente il suo punto di vista sulla questione. Si tratta, probabilmente, della lettera più lunga del carteggio e, indubbiamente, quella più importante dalla prospettiva dell'analisi del rapporto Freud-Nietzsche.

Sempre di nuovo i miei pensieri ritornano sul tema di un saggio che dovrei scrivere, se ne avessi il tempo, sul Suo rapporto con Nietzsche. A me sembra che Lei abbia realizzato tutto ciò che Nietzsche intuitivamente sentiva come compito, senza però essere in grado di conseguirlo veramente con tutto il suo idealismo poetico illuminato da geniali ispirazioni. Egli ha tentato di rappresentare la nascita della tragedia, Lei lo ha fatto in *Totem e tabù*. Egli anelava ad un mondo al di là del bene e del male; con l'analisi Lei ha scoperchiato un regno con cui innanzitutto questa frase si accorda. L'analisi ha cambiato tutti i valori, ha superato il cristianesimo, rappresentato il vero anticristo, e liberato il genio della vita ascendente dall'ideale ascetico.

Essa ha ricondotto la volontà di potenza a ciò che sta alla sua base. Anzi in questioni particolari, che preoccupavano molto Nietzsche, relative all'origine linguistica di concetti morali, l'analisi ha affrontato e risolto un problema infinitamente più vasto e importante del parlare e del pronunciare, dell'associazione e comunicazione dei pensieri. Lo spirito logicista che egli rifiutava in quanto socratico, Lei lo ha confinato in modo molto più preciso nella sua immediatezza, nella sua limitatezza ai domini coscienti, e grazie al fatto che Lei è uno scienziato della natura, e inoltre uno psicologo che avanza passo dopo passo, ha ottenuto quel che Nietzsche avrebbe volentieri realizzato: la descrizione scientifica e la comprensibilità dell'animo umano – e inoltre, poiché è un medico, ha insegnato come regolarlo e come intervenire per curarlo. Credo anche, che una quantità di osservazioni particolari, che riguardano per esempio lo scrittore Freud, mostrino dei collegamenti con Nietzsche, e che l'intrepidezza del

---

<sup>42</sup> Freud, E. (a cura di) (1968), p. 65.

Nietzsche «che fa filosofia col martello», è di gran lunga superata da quella che ha cercato e scoperto l'orfico e il dionisiaco di Nietzsche in una direzione di efficacia semplicemente oggettiva, in cui agisce ancora oggi in ognuno di noi. Purtroppo non sono in grado, almeno per ora, di scrivere questo saggio, perché al momento e per i prossimi anni non mi è data la possibilità di padroneggiare tutto il materiale. Ma certo è un peccato perché il mondo sarebbe certamente pronto a rizzare le orecchie, poiché ha il pallino di catalogare e comprende solo ciò che può classificare. Ora sarebbe ancora magnifico se si dedicasse una volta alla reale «volontà di potenza» cioè a dire la volontà di potenza dei politici nella lotta sociale e se la trattasse in uno dei Suoi libricini gialli, dalla sua chiarezza ideologica cosciente fin nelle profondità. Allora il cerchio del rapporto Freud-Nietzsche sarebbe chiuso. Se conoscesse qualcuno in grado di scrivere sul tema da me abbozzato bene e a fondo, con una facile padronanza del materiale, volentieri gli metto a disposizione questi primi schizzi.<sup>43</sup>

Il saggio che Zweig desiderava scrivere, in realtà, non vide mai la luce, forse, anche per le resistenze freudiane a questo progetto. In ogni caso, Zweig aveva indubbiamente ragione a sostenere che il “mondo sarebbe certamente pronto a rizzare le orecchie” per un simile progetto. Come si è visto nel primo capitolo, numerosi sono stati i saggi intorno all'argomento che, da quel 1930 in cui Zweig scriveva questa lettera a oggi, hanno visto la luce. Inoltre, Zweig non doveva avere neanche tutti i torti a pensare che il mondo “ha il pallino di catalogare”; la grande fortuna dell'accostamento Freud-Nietzsche è dovuta, più che ai volumi di Assoun e Gasser o ai numerosi saggi presenti nella letteratura scientifica, molto probabilmente, alla fortuna che questo accostamento ha trovato nei manuali, soprattutto liceali, in cui Freud viene spesso “catalogato” come un “filosofo nietzscheano” o, ancora più erroneamente, come un attento lettore di Nietzsche.

È interessante notare come Zweig, oltre alla descrizione del proprio intento di scrivere un saggio sul rapporto Freud-Nietzsche, inviti anche l'amico a scrivere uno dei suoi “libricini gialli”, riferendosi alla copertina dei volumi pubblicati dall'*Internationaler Psychoanalytischer Verlag* ed è proprio a partire da questo invito che prenderà avvio la risposta di Freud.

Non posso certo [kann ich doch nicht] scrivere il libro giallo, che desidera da me. So troppo poco dell'istinto umano per il potere [...]. Quello sul rapporto tra l'influenza di Nietzsche e la mia [Den über das Verhältnis von Nietzsche's Wirkung zu meiner],

---

<sup>43</sup> Ivi, p. 70-71.

dovrebbe scriverlo [sollten Sie doch schreiben], non c'è bisogno che io lo legga [ich brauche ihn ja nicht zu lesen]. Lo scriva un giorno [Schreiben Sie es einmal], quando non ci sarò più [wenn ich nicht mehr da bin] e Lei sarà inseguito dal mio ricordo. Che Lei passi le Sue riflessioni su questo argomento a qualcun altro, non va; e chi dovrebbe essere? Io non conosco nessuno.<sup>44</sup>

Freud, non senza un certo umorismo, rifiuta l'invito di Zweig a scrivere un libro sulla volontà di potenza che, tra le altre cose, trasforma in "istinto umano per il potere" [Machtstreben der Menschen] e commenta, ironicamente, la proposta del saggio di Zweig: Freud invita l'amico a scrivere il saggio, ma aggiunge immediatamente che non c'è bisogno che lui lo legga, quindi, velatamente, sta dicendo che un tale lavoro non lo interessa e che, anzi, potrebbe addirittura infastidirlo. Che senso avrebbe, altrimenti, invitare Zweig a scrivere il saggio solo dopo la propria morte? Ciò può significare soltanto che un lavoro del genere, se fosse stato costretto a leggerlo, in vita, l'avrebbe infastidito e quindi, invita l'amico a realizzare questo desiderio solo *post mortem*.

Nonostante questa risposta ironica e negativa, Zweig accennerà ancora molte volte all'idea di scrivere il saggio o al tema di un rapporto Freud-Nietzsche e, spesso, non troverà alcuna risposta ai suoi accenni. In data 8 gennaio 1932 scriverà: «cado quasi nel saggio "Freud e Nietzsche", che ho iniziato e lasciato da parte una volta ancora per finire prima la mia analisi»<sup>45</sup> e, a questo accenno, Zweig non troverà risposta alcuna. Poi, qualche settimana dopo, tornerà sul confronto Freud-Nietzsche, scrivendo: «Il mio buon dott. K. era una natura troppo passiva e troppo poco abituato ad usare il sorprendente apparato intellettuale che Lei ha creato per potere, per dirla con Nietzsche, "aiutare coloro che hanno forse più bisogno di aiuto", che sono malati nella sensibilità e nello spirito e sono incapaci di risolvere da soli la contraddizione tra natura e cultura»<sup>46</sup>. Ancora una volta Zweig avanza l'ipotesi che l'apparato intellettuale della psicoanalisi, non sia altro che la realizzazione di un auspicio nietzscheano e, quindi, che vi sia una forte relazione tra i due autori e, infine, ancora una volta, gli accenni di Zweig incontrano il silenzio freudiano.

Passeranno un paio d'anni senza che Zweig ritorni sull'argomento, sebbene utilizzi

---

<sup>44</sup> Ivi, pp. 71-72.

<sup>45</sup> Ivi, p. 78 lettera del 8 gennaio 1932.

<sup>46</sup> Ivi, p. 79 lettera del 28 gennaio 1932.

spesso nella corrispondenza termini di chiara matrice nietzscheana<sup>47</sup>. L'occasione propizia per ripresentare il tema a Freud si presenta quando, con l'intento di scrivere un romanzo su Nietzsche e, quindi, non più sui rapporti Freud-Nietzsche, ma esclusivamente sull'autore dello *Zarathustra*, Zweig chiederà a Freud di farsi intermediario tra lui e Lou Salomé e di aiutarlo in prima persona, in modo da poter raccogliere, soprattutto da lei, informazioni importanti per realizzare il progetto di questo romanzo. A tal fine Zweig scriverà un'altra lunga lettera intrisa di accostamenti tra Freud e Nietzsche e in cui, addirittura, dirà a Freud che il suo rinnovato interesse nietzscheano è dovuto proprio alla scoperta della psicoanalisi freudiana, come se, effettivamente, ci sia un legame tra filosofia nietzscheana e psicoanalisi freudiana intesa, quest'ultima, come realizzazione della prima.

questa mia [lettera] [...] Le regala la prima stesura di un piano che intraprenderò subito dopo *Erziehung*: scrivere il romanzo della pazzia di Nietzsche. Lei sa, che dal dopoguerra in poi, ho distolto lo sguardo con amaro rifiuto da questo dio della mia giovinezza [...]. Mi ci sono riavvicinato ora, dopo tanti anni, perché ho visto in Lei, Padre Freud, l'uomo che ha realizzato tutto quel che *Nietzsche*fritz ipotizzava soltanto: che ha fatto rinascere l'antichità, trasmutato i vecchi valori, fatto piazza pulita del cristianesimo; il vero immoralista e a-teista, che ha dato nuovo nome agli istinti umani, e critico del corso che la cultura ha preso finora, e quanto altro non si potrebbe ancora dire di lui e di Lei – che però evita tutte le sue distorsioni e pazzie, perché ha appunto inventato l'analisi e non lo Zarathustra.<sup>48</sup>

La risposta di Freud, questa volta inevitabile data la richiesta di aiuto, è la risposta già presa in considerazione in precedenza in cui Freud riferisce che Salomé non ama parlare di Nietzsche. In realtà, la risposta freudiana, questa volta, è ben più articolata e, ora, può essere presa più estesamente in considerazione. Per prima cosa, Freud acclude alla sua lettera di risposta, un articolo di un autore non meglio precisato che, secondo Freud, sebbene fosse «uno psicotico probabilmente mal curato» avrebbe comunque «svelato il mistero di Friedrich Nietzsche»<sup>49</sup>. Immediatamente dopo questo misterioso articolo, Freud passa al discorso relativo a Salomé, esprimendo i suoi dubbi riguardo a una possibile partecipazione di quest'ultima al progetto di

---

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, p. 103 lettera del 10 febbraio 1934 e l'accusa di “cineseria” rivolta al popolo francese.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 114 lettera del 28 aprile 1934.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 116 lettera del 11 maggio 1934. Potrebbe essere lo stesso scritto rigettato da Freud e Jones per la pubblicazione.

Zweig, ma, la parte più interessante della lettera, ai fini di una ricognizione del rapporto Freud-Nietzsche, è probabilmente quella successiva ancora, in cui Freud si lascia andare alle sue proprie considerazioni sul progetto di Zweig.

Sto pensando se Le devo consigliare o sconsigliare di realizzare il Suo proposito. L'avversione per il progetto mi è più chiaramente cosciente che non le reazioni a favore [...]. Se si tratta di un personaggio così vicino al presente come Friedrich Nietzsche, una descrizione della sua natura e dei suoi destini dovrebbe porsi lo stesso obiettivo di un ritratto, e cioè al di là della messa in luce della concezione, mettere l'accento principale sulla somiglianza. E poiché il rappresentato non può posare, bisogna aver raccolto tanto materiale su di lui da aver bisogno solo di un approfondimento e di una sapiente integrazione. Se no, succede di nuovo quello che è accaduto a quel devoto figlio col pittore ungherese: povero padre, come sei cambiato. Pensi anche, che ce ne facciamo di un Friedrich Nietzsche di fantasia? Se nel suo caso la materia per un tale ritratto è sufficiente, sta a Lei deciderlo [...], ma per Friedrich Nietzsche c'è ancora qualcosa che va al di là dell'usuale. È anche la storia di una malattia, e questa è ancora più difficile da indovinare o costruire [...]. Ma poi, se è la storia di una malattia, certo la maggior parte dell'interesse per il profano cade.

Non so se questi sono i miei veri argomenti contro il Suo progetto. Forse conta anche la relazione in cui mi mette con lui. Nella mia giovinezza egli significava per me una raffinatezza inaccessibile, un mio amico, il dott. Paneth, aveva fatto la Sua conoscenza in Engadina e mi aveva scritto molto di lui. Anche più tardi mi rapportavo a lui all'incirca come in *Bilanz*.<sup>50</sup>

Questa risposta freudiana si può dividere in tre nuclei principali: il primo è costituito dal fatto che Freud sconsiglia la realizzazione del progetto di Zweig, il secondo dalle argomentazioni che giustificano tale consiglio e, infine, l'ultima parte, la più interessante, che descrive, probabilmente per la prima e unica volta in tutte le fonti freudiane, il rapporto Freud-Nietzsche dalla prospettiva dello stesso Freud.

Il fatto di sconsigliare di realizzare il progetto, può essere considerata una semplice approposizione di principio, in quanto, finché non la si completa con le argomentazioni successive, non appare in alcun modo fondata. Le argomentazioni addotte da Freud non sembrano essere veramente dirimenti, esse si riducono al fatto che la vita di Nietzsche, molto vicina da un punto di vista cronologico, avrebbe dovuto essere descritta in maniera molto fedele e ciò, secondo Freud, non poteva essere realizzato a causa della scarsa conoscenza che all'epoca si aveva della

---

<sup>50</sup> Ivi, pp. 115-117 lettera del 11 e del 12 maggio 1934.

biografia nietzscheana. Inoltre, aggiunge Freud, le cose erano complicate dal fatto che Nietzsche aveva sofferto di una grave malattia mentale, sulla quale, a causa della stessa mancanza di informazioni, non era semplice pronunciarsi. Queste argomentazioni, sebbene possano avere un valore generale, perdono immediatamente di credibilità se ad avanzarle è un autore come Freud. Infatti, se Freud avesse dovuto attenersi agli stessi criteri che raccomanda a Zweig, allora non avrebbe dovuto scrivere, una ventina di anni prima, il caso del presidente Schreber. Si trattava infatti, per Schreber, delle stesse circostanze: un autore ancora vicino nel tempo, addirittura ancora in vita quando Freud scrive il suo caso e, un autore sofferente di una patologia psichica. Inoltre, anche nel caso di Schreber si conosceva poco della sua biografia e anche in quel caso non c'era stata nessuna conoscenza diretta.

Sebbene Zweig non abbia avanzato queste possibili critiche alle raccomandazioni freudiane, è lo stesso Freud a rendersi conto che le sue raccomandazioni non sono credibili e che, invece, mascherano qualcos'altro, e per questo motivo, onestamente, passa all'ultima parte della sua risposta, dove, in qualche modo, tenta di rendere partecipe Zweig della natura particolare del suo rapporto con Nietzsche. È a questo punto che Freud ammette di non essere sicuro di sapere se quelli appena esposti fossero i suoi "veri argomenti" [wirklichen Argumente] contro il progetto di Zweig, anzi, aggiunge che, "forse" [vielleicht], in questo suo atteggiamento di rifiuto "gioca un ruolo anche la relazione in cui mi mette [Zweig] con lui" [spielt noch die Beziehung ein Rolle, in die Sie mich zu ihm bringen]. Questa dichiarazione freudiana è l'unica ammissione esplicita, all'interno di tutto il suo discorso, pubblicazioni e corrispondenze, di una idiosincrasia personale nei confronti di Nietzsche, anzi, probabilmente in queste poche righe e, più in generale, in questa lettera a Zweig, sono condensati tutti gli aspetti più importanti per il rapporto Freud-Nietzsche.

Una volta ammessa la sua idiosincrasia personale nei confronti di Nietzsche e giustificato, a partire da questa, il suo rifiuto nei confronti del progetto di Zweig, Freud passa a una breve descrizione della idiosincrasia stessa, scrivendo, e questo passo è tra i più citati dagli interpreti che stranamente rimuovono però il passo precedente, che Nietzsche ha rappresentato, nella giovinezza di Freud, una "raffinatezza inaccessibile" [unzugängliche Vornehmheit], si può anche tradurre una "distinzione" o una "aristocrazia" inaccessibile, quindi, il rapporto Freud-Nietzsche può essere delineato, grazie a queste poche righe, come una raffinatezza inaccessibile

in gioventù e una idiosincrasia in età matura: i due elementi sono interconnessi e indissolubili. Si può anzi affermare che l'idiosincrasia freudiana per Nietzsche sia originata proprio dal fatto che in gioventù questo costituiva una raffinatezza inaccessibile. La prova che si tratti di due elementi interconnessi è data, ancora una volta, dallo stesso passo della lettera, in cui Freud, per rendere comprensibile questa dinamica del rapporto con Nietzsche fa riferimento al *Bilanz* di Zweig, ovvero il *Bilanz der deutschen Judenheit. Ein Versuch* [Bilancio dell'ebraismo tedesco. Un tentativo], un'opera pubblicata da Zweig nel 1933 in cui l'autore fa appunto un bilancio tra il sentimento d'appartenenza "etnica" di origine ebraica e quello di appartenenza "linguistica" tedesca e in cui, come Freud nel suo rapporto con Nietzsche, descrive un'infatuazione giovanile che, col passare del tempo, ha perso il suo carattere illusorio. Usando il *Bilanz* come metro di paragone, Freud vuole sottolineare a Zweig che, per lui, Nietzsche è un tedesco, portatore di quei valori germanici che Freud, in gioventù, ha per un momento ammirato, pur essendogli "inaccessibili" a causa della sua origine ebraica e che, in età matura, non solo non ammira più, ma in qualche modo, proprio a causa di un clima intollerante nei suoi confronti perché ebreo, ricambia lui stesso con altrettanta intolleranza. Poche lettere prima, Freud aveva scritto a Zweig: «noi proveniamo da lì [la Palestina] (sebbene uno di noi di consideri allo stesso tempo tedesco [Zweig], l'altro no [Freud])»<sup>51</sup>, dimostrando già una certa scelta di campo chiara e decisa nei confronti di tutto ciò che può richiamarsi alla Germania, poi, qualche tempo più tardi, in risposta al doppio sentimento nazionale dell'amico, Freud lancia un'offerta ben poco lusinghiera per il sentimento germanico di Zweig: «La posso liberare dalla fissazione di dover essere tedesco. Non si dovrebbe abbandonare a se stesso questo popolo dimenticato da Dio?»<sup>52</sup>. Infine, sempre in riferimento all'amore di Zweig per la patria tedesca, Freud commenta: «Una tale passione romantica non si adatta a gente come noi»<sup>53</sup>. Bisogna anche ricordare che Zweig, proprio attraverso la scrittura del suo *Bilanz*, si era liberato di questo sentimento germanico che aveva nutrito per lungo tempo, quindi, usandolo come paragone, è come se Freud volesse comunicare a Zweig che, allo stesso modo, il passaggio dalla giovinezza all'età adulta l'ha liberato dal suo sentimento di ammirazione per Nietzsche e per tutti gli eroi nazionali tedeschi. Non

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 84 lettera del 8 maggio 1932.

<sup>52</sup> Ivi, p. 88 lettera del 18 agosto 1932.

<sup>53</sup> Ivi, p. 100 lettera del 28 gennaio 1934.

bisogna infatti mai dimenticare che, per Freud, Nietzsche non è il Nietzsche dell'edizione Colli-Montinari, né il Nietzsche della seconda metà del Novecento nella scuola francese, né il Nietzsche dei francofortesi: il Nietzsche di Freud è, prima, il Nietzsche della sorella Elisabeth e, poi, quello della propaganda nazista.

Per quanto riguarda il riferimento a Paneth, invece, si tratta di un riferimento enigmatico. È vero che Freud e Paneth erano amici durante gli anni universitari, che insieme leggevano Strauss e Feuerbach, ma è anche vero che poi ognuno prese la propria strada e non rimasero particolarmente in contatto. Quando Paneth conobbe Nietzsche, Freud gravitava ancora intorno al laboratorio di Brücke e, stando all'autobiografia di Paneth e alla corrispondenza ivi presente, non ci sono tracce di comunicazioni intercorse con Freud: ciò, naturalmente, non esclude la possibilità che queste comunicazioni, come racconta Freud a Zweig, non siano comunque intercorse. È possibile che questa corrispondenza sia andata perduta, così come è possibile che le comunicazioni di Paneth a Freud, riguardanti Nietzsche, siano avvenute per via orale e di persona e quello di Freud sia un *lapsus calami*. In ogni caso, ammesso anche che Paneth abbia parlato di Nietzsche a Freud, bisogna anche considerare che il Nietzsche di Paneth era un Nietzsche precedente lo *Zarathustra*, intorno ai quarant'anni, che sebbene fosse già noto nei circoli intellettuali del tempo, soprattutto per la *Prima Inattuale*, non era certo ancora il Nietzsche famoso che sarebbe diventato in seguito.

In ogni caso, questo riferimento enigmatico a Paneth, può aver dato l'idea che la conoscenza freudiana di Nietzsche fosse particolarmente profonda, tanto che Zweig, nelle lettere successive, tornerà sull'argomento, insistendo per ricevere un aiuto al suo progetto da parte di Freud e Salomé. Una volta preso atto del rapporto freudiano di ammirazione divenuta idiosincrasia nei confronti di Nietzsche, Zweig ricambia la confidenza raccontando del proprio approccio a Nietzsche:

La mia convinzione è esattamente la Sua per quanto riguarda la fedeltà storica. Non penso affatto a inventare, fantasticare, costruire un Nietzsche. Vorrei cercare di sondare il terribile iato tra l'essere e lo scrivere di un tedesco, mettere uno di fronte all'altro il fratello Fritz e la sorella Lisbeth, con l'ombra di Hitler sempre su di lei. Vorrei descrivere la fuga dell'uomo e la sua cattura, il suo atteggiamento morbido, tenero, infantilmente timido e le parole tonanti che hanno anticipato il nazismo [...]. Vorrei collegare il quadro della Germania odierna con i suoi insegnamenti, portare la mia collera, il mio odio, il mio disprezzo nella sua figura e condividere la sua grande fuga

nella psicosi [...]. Giudichi ora, se sconsigliare serva! Questo F.N. è stato per me un amore di gioventù, ammirato come prosatore, e anche pensatore, ma mai oltre lo *Zarathustra*. Le opere successive suscitavano sempre di più la mia opposizione. E lo leggerò ancora questo tardo Nietzsche. Molto attentamente. Ciò che la signora Lou potrebbe raccontare è invero insostituibile<sup>54</sup>.

Sembra quindi che Zweig abbia colto l'idiosincrasia freudiana per Nietzsche, soprattutto nel suo aspetto antigermanico e, di conseguenza, specifichi che il Nietzsche successivo allo *Zarathustra*, ovvero il Nietzsche che, all'epoca, agli occhi di Freud e Zweig, doveva essere l'autore de *La volontà di potenza*, aveva suscitato in lui viva opposizione. In questo caso Zweig vuole, evidentemente, sottolineare che quel Nietzsche, ovvero il Nietzsche della propaganda pangermanista dell'epoca, non aveva incontrato la sua ammirazione neanche durante la sua gioventù, cercando così di andare incontro all'idiosincrasia freudiana, ma, allo stesso tempo, cercando di evidenziare, agli occhi di Freud, l'esistenza di un Nietzsche diverso, un Nietzsche precedente lo *Zarathustra*, che era ancora possibile apprezzare come scrittore e pensatore. Freud, questa volta, non essendo chiamato in causa direttamente, si limita ad ascoltare il nuovo racconto dell'amico, senza rispondere e tornare sull'argomento: silenzio comunque significativo del suo irremovibile rifiuto.

Zweig però continua a insistere sul progetto e scrive nuovamente a Freud, chiamandolo in causa e, dopo aver ricevuto già il rifiuto di partecipazione al progetto da Salomé, torna ancora su un eventuale aiuto freudiano:

Ora Lei è un profondo conoscitore della corrispondenza e delle compilazioni con cui la signora Förster ha arricchito la bibliografia s Nietzsche; e i miei occhi dovrebbero a lungo cercare, specialmente negli ultimi volumi. Però forse Lei potrebbe darmi delle indicazioni che mi risparmino vie traverse, e richiamino la mia attenzione su determinate epoche o episodi sui quali posso lavorare. Naturalmente non oso più pensare alla signora Lou.<sup>55</sup>

La risposta freudiana a questo invito, non tarda ad arrivare e, già una settimana dopo, Freud offre forse l'ultima descrizione del suo rapporto con Nietzsche che, però, torna sugli argomenti già espressi nelle pubblicazioni o nelle riunioni del mercoledì e già prese in considerazione. Scrive Freud:

---

<sup>54</sup> Ivi, p. 119 lettera del 6 giugno 1934.

<sup>55</sup> Ivi, p. 122 lettera del 8 luglio 1934.

La mia conoscenza di Nietzsche è da Lei sopravvalutata [Meine Kenntnisse über Nietzsche überschätzen Sie sehr]. Per questo non ho niente da dirLe che Lei possa utilizzare [Ich weiß Ihnen auch darum nichts zu sagen, was Sie brauchen könnten]. Davanti al problema Nietzsche ci sono per me due sentinelle [Vor dem Nietzsche-Problem stehen für mich zwei Wächter], che mi impediscono l'entrata [die mir den Eingang verwehren]. Primo, non si può far luce su nessun uomo se non se ne conosce la costituzione sessuale, e quella di Nietzsche è del tutto enigmatica [Erstens, man kann einen Menschen nicht durchleuchten, wenn man seine Sexualkonstitution nicht kennt, und die Nietzsche's ist völlig rätselhaft]. Gira persino la storia che fosse un omosessuale passivo e che abbia contratto la sifilide in un bordello italiano per soli uomini [Es geht selbst die Sage, er sei passiv homosexuelle gewesen und habe sich die Lues in einem italienischen Männerbordell geholt]. Se sia vero [Ob es wahr ist]? *Quien sabe?* Secondo, aveva una seria malattia, e dopo ripetuti annunci è esplosa la paralisi [Zweitens, er hatte eine schiere Krankheit, und nach langen Vorboten brach die Paralyse bei ihm aus]. Il conflitto è comune a tutti [Konflikte hat ein jeder]. Quando si ha una paralisi, il conflitto recede nell'eziologia [Wenn einer eine Paralyse hat, treten die Konflikte in der Ätiologie weit zurück]. Se i poeti debbano permettersi di fantasticare sui grandi fatti della patologia [Ob es dem Dichter erlaubt sein soll, die groben Tatsachen der Pathologie umzuphantasieren]? Non lo so, i poeti di solito non sono molto docili [Ich weiß es nicht, Dichter pflegen nicht lenksam zu sein].<sup>56</sup>

Dopo l'ennesimo rifiuto freudiano, Zweig retrocede ancora nel suo progetto, affermando che «il Nietzsche deve nel frattempo cuocere a fuoco lento»<sup>57</sup>, ma, tuttavia, non abbandona completamente l'idea di realizzare il tutto e, in base ai discorsi freudiani sulla malattia di Nietzsche e sulla paralisi, chiede: «Cosa devo leggere per capire la Sua dottrina delle psicosi a parte il dottor Schreber, che conosco? Dove soprattutto trovo qualcosa sulla paralisi stessa?»<sup>58</sup>. Zweig, quindi, coglie la connessione, implicita nel discorso freudiano, tra Schreber e Nietzsche, entrambi psicotici, agli occhi di Freud, e vorrebbe, attraverso lo strumento psicoanalitico, indagare il caso Nietzsche un po' come Freud aveva indagato il caso Schreber. Freud, anche questa volta, non risponde e non torna sull'argomento. Un mese e mezzo dopo, però, in seguito ad altre lettere zweiggiane, Freud finalmente risponde e scrive:

---

<sup>56</sup> Ivi, pp. 123-124 lettera del 15 luglio 1934.

<sup>57</sup> Ivi, p. 125 lettera del 12 agosto 1934.

<sup>58</sup> Ivi, p. 126, lettera del 12 agosto 1934.

Lei vuole sapere perché non Le ho scritto da tanto tempo? No, Lei non lo sa. Forse suppone – e in tal caso assolutamente a torto – che non La volessi disturbare più a lungo con la mia persistente opposizione al Suo piano su Nietzsche; ma il motivo principale era un altro. In un periodo di relativa vacanza, non sapendo che cosa fare di un eccesso di ozio, ho scritto anch'io qualcosa che, contro la mia originaria intenzione, mi ha impegnato in modo tale che tutto il resto è passato in seconda linea. Ma non se ne rallegrino, perché scommetto che non lo potrà leggere. Ma si lasci spiegare come questo funziona.

Il punto di partenza del mio lavoro Le è familiare; era lo stesso del Suo *Bilanz*. Di fronte alle nuove persecuzioni, ci si chiede nuovamente che cosa sia diventato l'ebreo, e perché si è attirato questo odio perenne. Ho trovato presto la formula: Mosè ha creato l'ebreo, e il mio lavoro è stato intitolato: *L'uomo Mosè*, un romanzo storico (con più ragioni del Suo romanzo su Nietzsche).<sup>59</sup>

Sebbene, quindi, il motivo del silenzio freudiano, a suo dire, non sia rintracciabile nell'opposizione al progetto zweigghiano su Nietzsche, ma, appunto, alla stesura dell'*Uomo Mosè*, in ogni caso, Freud non torna più sull'argomento Nietzsche, se non per sminuire nuovamente il proposito di Zweig mettendolo in relazione al proprio su Mosè, né risponde in alcun modo ai chiarimenti richiesti da Zweig intorno alla psicosi e alla paralisi.

A questo punto, il dialogo epistolare tra i due si sposta su Mosè, l'ebraismo, il nazismo, e Nietzsche sparisce dalla loro corrispondenza e da ogni altra pagina freudiana.

---

<sup>59</sup> Ivi, pp. 128-129 lettera del 30 settembre 1934.

### 3. Freud e Nietzsche: divergenze assiologiche

#### 3.1 Divergenze assiologiche sugli elementi culturali in comune

Freud e Nietzsche possiedono una formazione culturale e una biografia, intellettuale e non solo, radicalmente differenti<sup>1</sup>, per svariati motivi: Freud è un ebreo cresciuto nell'impero multinazionale austro-ungarico; Nietzsche è figlio di un pastore protestante cresciuto in una Germania di provincia, appena unificata, pervasa da un fortissimo nazionalismo; Freud, dall'età di tre anni fino a quasi la morte, vive a Vienna, capitale dell'impero multiculturale; Nietzsche nasce in un piccolo villaggio della Sassonia (Röcken), cresce a Naumburg, cittadina di provincia<sup>2</sup> e vive in diverse città (Bonn, Lipsia, Basilea), all'epoca, sempre piuttosto provinciali; Freud intraprende studi di medicina e fisiologia, laureandosi con un certo ritardo e intraprendendo la pratica medica "costretto" dall'impossibilità di accedere alla carriera accademica da lui desiderata; Nietzsche non discute neanche l'esame finale di laurea e ottiene immediatamente una cattedra di filologia che poi, per motivi di salute, lui stesso rifiuterà, ma da cui, comunque, gli deriverà un vitalizio; Freud riuscirà ad insegnare in Università solo dopo aver già ottenuto il successo e molto tardi nella sua vita; Nietzsche, pure avendo ottenuto cattedra e successo fin da giovane, verrà sempre più isolato durante la sua vita, per venire poi "riscoperto" successivamente a ondate periodiche; Freud aveva sofferto di alcuni disturbi nevrotici in giovane età, completamente scomparsi nella maturità; Nietzsche, invece, si ammalerà progressivamente fino alla crisi finale; Freud ha una vita, intellettuale e non, relativamente lunga (83 anni di vita e circa 60 di produzione scientifica); Nietzsche ha una vita, intellettuale e non, relativamente breve (56 anni di vita e circa 20 di produzione filologico-filosofica).

In ogni caso, già gli studi universitari dovrebbero essere sufficienti per dimostrare la profondissima differenza nelle rispettive formazioni, eppure, ciò nonostante, Freud e Nietzsche sono pur sempre due persone colte, di lingua tedesca, che si formano nella

---

<sup>1</sup> Per tutte le notizie relative alla biografia freudiana vedi Jones (1953-1957) e, per quella nietzscheana, vedi Janz (1978)

<sup>2</sup> È significativo che tanto un critico di Nietzsche, come Girard, quanto un ammiratore, come Thomas Mann, colgano entrambi questo elemento provinciale dell'ambiente nietzscheano: «ambiente ottuso e piccolo- borghese in cui Friedrich è cresciuto» [Girard, Fornari (2002), p. 151]; «Dopo l'immaturo morte del padre il fanciullo vive a Naumburg, cittadina d'impiegati, devoti alla Chiesa e al re» [Mann (1947), p. 1300].

seconda metà dell'Ottocento; non è possibile che non condividano, almeno in parte, qualche lettura o qualche elemento culturale.

A dispetto della profonda differenza nelle rispettive formazioni, che meriterebbe uno studio a parte, intendiamo considerare qui quei pochi elementi culturali che hanno indubbiamente condiviso, tentando, ove possibile, di mettere in risalto la fortissima differenza valoriale nella considerazione che i due autori hanno nei confronti di questi elementi comuni.

### 3.1.1 Il caso David Strauss

Il più evidente caso di lettura in comune tra Freud e Nietzsche, è il caso di David Strauss: entrambi conoscevano, molto probabilmente, tanto la *Vita di Gesù*, ovvero il testo straussiano più famoso, quanto *La vecchia e la nuova fede*. Proprio quest'ultimo scritto è stato, come è noto, il bersaglio della feroce critica nietzscheana della prima inattuale, polemica che lo rese noto negli ambienti intellettuali di lingua tedesca e che Nietzsche stesso definì come il suo «ingresso in società».

La prima inattuale nietzscheana si intitola, infatti, *David Strauss. L'uomo di fede e lo scrittore*. Il titolo è già rappresentativo della polemica che Nietzsche sviluppa su due versanti: la "fede" di Strauss, ovvero il contenuto dell'opera *La vecchia e la nuova fede* e, dall'altra parte, lo scrittore stesso, ovvero la forma di quello scritto.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, Nietzsche, da filologo e profondo conoscitore della lingua tedesca, critica in Strauss l'uso poco elegante e, a volte, perfino scorretto del tedesco, emblematica, a questo riguardo, la definizione nietzscheana di Strauss come di «uno stilista [del tedesco] che non vale nulla»<sup>3</sup>. In ogni caso, le considerazioni sullo Strauss scrittore non sono utili al fine di un confronto tra Nietzsche e Freud, rilevante è, invece, la questione di Strauss "uomo di fede".

Prima di prendere in considerazione la diversa valutazione che Freud e Nietzsche hanno di Strauss, bisogna contestualizzare la prima inattuale. Pubblicata nel 1873, essa è stata considerata, a ragione, «l'opera che procurò maggior fama al giovane Nietzsche»<sup>4</sup>, almeno finché egli fu in vita. Come sempre accade con Nietzsche, prima di poter riflettere su una sua opera, è necessario dirimere un po' le complicate

---

<sup>3</sup> Nietzsche (1873-1876), *Considerazioni Inattuali*, DS David Strauss l'uomo di fede e lo scrittore, § 10.

<sup>4</sup> Desideri (1993), p. 271.

tele che vi sono intessute intorno e per questo, forse, è opportuno partire proprio dalle considerazioni dello stesso Nietzsche, esposte, retrospettivamente, in *Ecce homo*, in cui scrive:

A modo mio sono guerresco. Attaccare fa parte dei miei istinti [...]. La mia prassi di guerra può essere compresa in 4 principi. Primo: attacco solo cose che sono vittoriose. Secondo: attacco solo cose contro le quali mi comprometto io solo...Non ho mai fatto pubblicamente un passo che non mi compromettesse: questo è il mio criterio del giusto agire. Terzo: non attacco mai persone, – mi servo della persona solo come di una potente lente di ingradimento, con la quale si può rendere visibile uno stato di disagio generale, ma strisciante, difficilmente afferrabile. Così ho attaccato David Strauss, o più esattamente il successo di un libro senilmente debole nella «cultura» tedesca [...]. Quattro: attacco solo cose dalle quali sia esclusa qualsiasi divergenza personale.<sup>5</sup>

Nietzsche stesso, evidentemente, sente il bisogno di specificare immediatamente il senso del suo attacco a Strauss che, in apparenza, avrebbe potuto contraddire il terzo dei quattro principi guerreschi nietzscheani: non attaccare una persona. In realtà, proprio il caso della prima inattuale, contraddice tutti e quattro i principi guerreschi nietzscheani, non solamente il primo: Strauss non era affatto “vittorioso”, anzi, proprio a causa delle polemiche che le sue tesi avevano suscitato, era stato costretto ad abbandonare la carriera accademica; non è che vero che Nietzsche, attaccando Strauss, si sia “compromesso da solo”, ma, anzi, è vero il contrario, cioè che raggiunse una notorietà che prima non aveva; la contraddizione del terzo principio sembra talmente palese che è lo stesso Nietzsche a dover specificare che il suo attacco a Strauss era un attacco a un certo modo di fare filosofia, mentre, in realtà, se si legge la prima inattuale, è difficile pensare che l’attacco allo scrittore, colpevole di non conoscere neanche la propria lingua madre, sia del tutto scevro da implicazioni personali; infine, anche per quanto riguarda il quarto principio, la prima inattuale costituisce in realtà il suo esatto contrario, infatti, la polemica intorno alle tesi di Strauss era accesa e vivace e non costituiva affatto, come Nietzsche vuole far credere, un coro unanime di consensi. Del resto è lo stesso Nietzsche, sempre in *Ecce homo*, nella parte dedicata proprio alle *Considerazioni Inattuali*, che contraddice se stesso di qualche pagina prima, parlando di «successo straordinario» della prima inattuale, di Strauss come di un «ridicolo» filisteo che aveva redatto un «vangelo da

---

<sup>5</sup> Nietzsche (1888<sup>d</sup>), EH *Ecce homo*, “Perché sono così saggio”, § 7.

birreria» e, infine, ricostruendo la polemica nata dall'inattuale con tanto di elenco di oppositori e fautori<sup>6</sup>.

Un giudizio più imparziale sulla vicenda, rispetto a quello nietzscheano, sembra essere il giudizio di Spitteler:

In uno dei miei brevi viaggi in patria, nell'anno 1874 o 1876, ho appreso poi su Nietzsche una cosa che per lunghi anni determinò il mio atteggiamento interiore verso di lui: trovai il mondo culturale e quello devoto di Basilea, ossia il potere e l'aristocrazia, pieni di giubilo. Il nuovo professor Nietzsche, così mi spiegarono, sebbene miscredente, aveva distrutto il vecchio David Strauss a tal punto che non avrebbe dato più segni di vita. Un professore di Basilea che, pur non essendo credente, rende ai devoti, e quindi ai detentori del potere di Basilea, il servizio di annientare il loro avversario più odiato e da gran tempo isolato e abbandonato da tutti, mi sembrò il contrario di una nobile azione.<sup>7</sup>

Al di là del giudizio sulla prima inattuale, che anche Colli ha giudicato il più debole tra gli scritti nietzscheani<sup>8</sup>, è certo che essa ebbe un grande successo e rese il nome di Nietzsche noto negli ambienti culturali di lingua tedesca. Lo scritto è un vero e proprio duello<sup>9</sup> con David Strauss, duello tanto più curioso se si pensa che, proprio sulla scia di Strauss, a quanto pare, Nietzsche maturò l'idea di abbandonare gli studi teologici e di intraprendere un percorso intellettuale di carattere filologico<sup>10</sup>.

Nonostante Janz, il biografo di Nietzsche, sostenga che la prima inattuale sia uno scritto su suggerimento<sup>11</sup>, cosa probabilmente vera, la dinamica che sottende lo scritto è una dinamica che Nietzsche ripeterà anche con Wagner, Rée e altri, ovvero un sostanziale e radicale rifiuto, dopo un periodo di adesione entusiastica.

---

<sup>6</sup> Nietzsche (1888<sup>d</sup>), EH *Ecce homo*, "Le Considerazioni Inattuali", § 2.

<sup>7</sup> Spitteler (1908), pp. 12-13 vedi anche Spitteler GW, Band VI, p. 497.

<sup>8</sup> cfr. Colli (1980), p. 21.

<sup>9</sup> Utilizzo l'espressione "duello" nel senso in cui la usa Fornari: «Quanto il duello e ciò che esso rappresenta fossero in lui maniacalmente presenti da lungo tempo lo attesta un episodio del primo periodo universitario di Bonn: dopo aver incontrato un altro studente e aver avuto con lui un'amabile e dotta conversazione, il giovane Nietzsche, di colpo e con la massima gentilezza, lo sfida a duello [...]. L'episodio dà una valida idea delle patologie rivalitarie da cui la mente di Nietzsche era affetta già allora» [Girard, Fornari (2002), p. 150].

<sup>10</sup> Cfr. Janz (1978), pp. 128-192 «non solo espresse l'irragionevole decisione di abbandonare del tutto la teologia, ma si scagliò nella maniera più cruda contro il cristianesimo di fronte alla madre e si rifiutò di fare la comunione con lei e la sorella a Pasqua. *La Vita di Gesù* di David Friedrich Strauss gli aveva fatto raggiungere la suprema illuminazione».

<sup>11</sup> cfr. Janz (1978), pp. 498-500 «Wagner colse l'occasione – con David Friedrich Strauss aveva un vecchio conto da regolare – e diede al devoto giovane amico, come tema numero uno, il compito di attaccare il teologo liberale, per il quale Nietzsche aveva peraltro nutrito fino allora una certa simpatia. Ma egli si sottomise».

Campioni, durante la decima edizione del Seminario Permanente Nietzscheano<sup>12</sup>, per descrivere questo meccanismo, ha parlato di “negazione come appropriazione”, Fornari, invece, sulla scia di Girard, parla di *transfert mimetico*<sup>13</sup>. In ogni caso, al di là delle interpretazioni sul complesso approccio nietzscheano a Strauss, un fatto si presenta come allo stesso tempo rilevante e semplice, nell’orizzonte interpretativo del confronto tra Freud e Nietzsche: Freud non poteva sapere dell’iniziale entusiasmo nietzscheano per Strauss né, tanto meno, delle vicende wagneriane che avevano contribuito alla elaborazione, da parte di Nietzsche, della sua aspra polemica. Freud, ammesso che abbia conosciuto le tesi nietzscheane contenute nella prima inattuale, per lettura diretta o anche solo per sentito dire, doveva necessariamente pensare che quelle tesi fossero espressione autentica dell’autore che le aveva formulate. Del resto, considerando il grande successo della prima inattuale e, insieme, il dato di fatto che Freud morì quasi trent’anni prima dell’edizione critica Colli-Montinari, ciò confermerebbe l’idea che il Nietzsche di Freud fosse un Nietzsche wagneriano, poi försteriano e, negli ultimi anni prima della fuga a Londra e della morte, un Nietzsche “nazista”.

### 3.1.2 *La vecchia e la nuova fede*

Al di là del reale valore della prima inattuale nell’economia della riflessione nietzscheana, vogliamo prenderne in considerazione alcuni passaggi riflessivi per valutare, attraverso un confronto con il testo freudiano, se possano essere stati condivisi da Freud.

David Strauss è un teologo proveniente dagli ambienti della sinistra hegeliana, sebbene abbia avuto, con l’ambiente hegeliano, non pochi problemi e attriti, proprio a causa delle sue posizioni teoriche in tema di religione. La costellazione culturale straussiana è ben descritta da Nietzsche che, a proposito di Strauss, con un tono polemico caratteristico dell’intera inattuale, scrive: «esalta Darwin come uno dei massimi benefattori dell’umanità»<sup>14</sup>. Anche se Freud non usa esattamente questa

---

<sup>12</sup> Campioni, 20 dicembre 2013, Sala “Grottesca” del Rettorato, Dipartimento di Studi Umanistici, Università del Salento, Lecce.

<sup>13</sup> «Il transfert mimetico è così intenso che Nietzsche attribuisce a Strauss esattamente quel ruolo di “fondatore della religione dell’avvenire” che lui qualche anno dopo cercherà a ogni costo di incarnare» [Girard, Fornari (2002), p. 168 n. 60]. In effetti, la stessa dinamica e, la stessa accusa, Nietzsche la rivolgerà anche contro Wagner.

<sup>14</sup> Nietzsche (1873-1876), *Considerazioni Inattuali*, DS David Strauss, l’uomo di fede e lo scrittore, §

espressione per definire la sua posizione nei confronti di Darwin, è fuor di dubbio che avrebbe sottoscritto l'impostazione straussiana sul tema, allo stesso modo, Freud avrebbe indubbiamente condiviso il piacere di Strauss di «venir paragonato a Lessing o a Voltaire»<sup>15</sup>, ovvero gli altri referenti culturali straussiani insieme a Hegel e Darwin e, al contrario, Freud non avrebbe probabilmente condiviso il giudizio nietzscheano secondo cui «nessuno dei grandi scrittori tedeschi è così popolare presso i piccolo scrittori tedeschi come Lessing»<sup>16</sup>, si è già visto, infatti, come proprio Lessing costituisca uno dei punti di riferimento letterari di Freud.

Ciò che probabilmente caratterizza in modo decisivo la prima inattuale è l'utilizzo, da parte di Nietzsche, di un termine che, in seguito, anche grazie all'opera di alcuni autori fortemente influenzati dalla produzione nietzscheana, come Thomas Mann, entrerà in qualche modo nel linguaggio comune con sinonimo di “debole”, “decadente”, “di scarso valore”, “inautentico”, “sciatto”, “utilitarista”, “meschino”, “conforme al gregge”, “gretto”, “dominato da interessi economici”, “tendente al compromesso”, insomma, in base al contesto in cui viene utilizzato, nonostante la variazione semantica viene comunque sempre inteso in senso spregiativo: si tratta dell'aggettivo “filisteo”.

Nel contesto della *Inattuale* e a differenza dell'uso successivo più generalizzato, Nietzsche utilizza il termine “filisteo” in un senso abbastanza specifico, infatti scrive: «Com'è noto, la parola filisteo è presa dalla vita studentesca, e definisce in senso lato, e tuttavia affatto popolare, l'opposto del figlio delle Muse, dell'artista, del vero uomo di cultura»<sup>17</sup>. Effettivamente, così inteso, l'aggettivo “filisteo”, non solo sembra adeguato per definire Freud, ma, probabilmente, lo stesso Freud ci avrebbe visto più un titolo di vanto che non di demerito. Probabilmente, però, Freud, quanto Strauss, avrebbero forse avuto qualcosa da ridire sulla definizione nietzscheana, ciò a causa dell'origine del termine “filisteo”. Freud, da ebreo, non avrebbe certo gradito essere definito “filisteo” poiché il termine deriva dalla tradizione giudaica e, soltanto in seguito, entrò nell'uso degli studenti tedeschi del XVII e XVIII secolo. Nella tradizione giudaica era usato per indicare gli abitanti della terra di Canaan, adoratori di divinità pagane e nemici del popolo ebraico, fatto, questo, che non poteva essere ignoto neanche al teologo Strauss, ma, se si utilizza il termine “filisteo” non nel senso

---

7.

<sup>15</sup> Ivi, § 10.

<sup>16</sup> Ivi, § 4.

<sup>17</sup> Ivi, § 2

derivante dalla tradizione giudaica, bensì in quello inteso da Nietzsche, allora sia Strauss sia Freud, convinti fautori del pensiero scientifico, non avrebbero certo avuto nulla da ridire a una definizione del genere nei loro confronti. Inoltre, tanto Freud, quanto Strauss, avrebbero invece, con tutta probabilità, avuto dei dubbi sul fatto che il “vero” uomo di cultura dovesse essere l’artista figlio delle Muse, entrambi, semmai, avrebbero piuttosto considerato l’uomo di scienza come il vero uomo di cultura e, per entrambi, questo sarebbe stato facilmente identificabile con Darwin. Eppure, ammessa la definizione nietzscheana di filisteo come l’opposto dell’artista, allora se ne dovrebbe dedurre che Freud era davvero un filisteo, emblematico, a questo riguardo, il capitolo della biografia freudiana dedicato da Jones all’arte: «Sia Ernst Kris che Ernst Freud, il figlio che si è dedicato all’arte, mi hanno sconsigliato di scrivere questo capitolo, adducendo che siccome Freud aveva scarso gusto estetico non può esserci nulla di interessante da dire sull’argomento»<sup>18</sup>. Del resto è anche noto quanto sia ostile il giudizio, negli ambienti propriamente artistici o di critica d’arte, sugli scritti freudiani intorno alle opere d’arte<sup>19</sup>. Non potrebbe essere altrimenti, dato che quegli scritti sono esempi che Freud utilizza per dimostrare la teoria analitica e addurre ulteriori prove a favore della psicoanalisi, ma non certo per proporre una qualsivoglia teoria estetica<sup>20</sup>. Jones, però, giustamente, cerca di mitigare il giudizio, forse troppo severo, di Kris e del figlio Ernst Freud, cercando di dimostrare come Freud non fosse del tutto privo di un certo gusto estetico, sempre come fruitore e mai come “artista”, insomma, sempre da filisteo, per dirla con Nietzsche. A questo proposito Jones stila una vera e propria classifica delle discipline artistiche secondo il gusto estetico freudiano, seguendo un ordine discendente, sono: «prima la poesia, poi la scultura e l’architettura, finalmente la pittura e ultima la musica»<sup>21</sup>, dove, per “poesia” bisogna intendere la letteratura in genere. In ogni caso, particolare interesse ha la posizione della musica, tanto amata da Nietzsche, ma infondo alla lista freudiana, in particolare, poi, Freud aveva una certa avversione per

---

<sup>18</sup> Jones (1953-1957), p. 479 v. III.

<sup>19</sup> cfr. su tutti Timpanaro (1974). Jones, inoltre, fa risalire il rifiuto delle posizioni freudiane da parte degli ambienti artistici, alle affermazioni di Freud espresse in Freud (1915): «L’artista è anch’egli predisposto alla introversione e non gli ci vuole molto per diventare nevrotico».

<sup>20</sup> Freud (1919<sup>b</sup>), p. 81 «È raro che lo psicoanalista si senta spinto verso ricerche estetiche, anche quando non si riduca l’estetica alla teoria del bello per descriverla, come la teoria delle qualità del nostro sentire. Egli lavora su altri strati della vita psichica e ha ben poco a che fare con quei moti dell’animo [...] che costituiscono perlopiù la materia d’indagine propria dell’estetica».

<sup>21</sup> Jones (1953-1957), p. 479 v. III. cfr. anche Freud, E. (a cura di) (1977), p. 357 la lettera di Freud a Romain Rolland del 14 luglio 1929: «In quali mondo, per me estranei, Lei si muove! La mistica è per me qualcosa di precluso, come la musica»

Wagner, lo stesso Wagner che non solo è una presenza ingombrante in tutte e quattro le inattuali nietzscheane, ma che verrà sempre accostato al nome di Nietzsche negli ambienti tedeschi, e spesso antisemiti, in tutto il periodo compreso tra la morte di Nietzsche e quella di Freud.

L'impressione che Freud, se avesse conosciuto la prima inattuale, avrebbe solidarizzato con Strauss e i filistei, sembra confermata da un passo in cui Nietzsche istituisce un nesso tra filisteismo e quella che, quattordici anni dopo, diverrà la morale del gregge:

potrebbe essere consigliabile parlare di loro [i filistei] non più come dei «sani», bensì come dei *gracili* oppure, rinforzando il termine, come dei *deboli*. Se soltanto questi deboli non avessero il potere! Che cosa può importare loro di come li si chiama? Giacché essi sono i dominatori [...]. La forza del filisteo colto viene alla luce quando egli confessa la sua debolezza.<sup>22</sup>

Anche se ci si trova ancora nel 1873, quindi quattordici anni prima di *Genealogia della morale*, è chiaro che qui Nietzsche sta già descrivendo Strauss come un esponente della morale degli schiavi. Infatti, il campione per eccellenza di questa morale è, secondo Nietzsche, l'apostolo Paolo e, in questo passo è possibile rinvenire una citazione indiretta a Paolo: «quando sono debole, allora sono forte» (2 Corinzi 12:10), esattamente come il filisteo descritto da Nietzsche che è forte quando confessa la sua debolezza. Ma, come per Darwin e Lessing, anche per Paolo la posizione freudiana è accostabile a quella nietzscheana solo sul piano descrittivo, mentre gli è opposta su quello assiologico. Tanto Nietzsche quanto Freud vedono in Paolo una espressione di ebraismo, ma mentre per Nietzsche ciò è negativo in quanto espressione della morale degli schiavi, per Freud quella stessa espressione di ebraismo costituisce il nucleo positivo della morale paolina<sup>23</sup>.

A prescindere dai giudizi di valore, comunque, anche la descrizione di Strauss e della corrente “filistea” a cui appartiene come di un elemento culturale dominante e, dominante perché si proclama debole, non pare del tutto condivisibile. Strauss si dichiara debole perché nel suo *La vecchia e la nuova fede* avanza tesi ateistiche che

---

<sup>22</sup> Nietzsche (1873-1876), *Considerazioni inattuali*, DS David Straus, l'uomo di fede e lo scrittore, § 2 corsivo dell'autore.

<sup>23</sup> Freud, E.; Meng, H. (a cura di) (1963), p. 148 lettera di Freud a Pfister del 9 maggio 1920 «Il Suo Paolo mi è piaciuto assai. Paolo, con il suo temperamento prettamente ebreo, mi ha sempre attirato».

riducono i testi sacri a narrazioni mitologiche e lo fa argomentando attraverso topoi classici dell'illuminismo, ma, questa dichiarazione di debolezza straussiana è dovuta alla constatazione del dato di fatto di trovarsi, a causa di queste posizioni ateistiche, con la minoranza, tanto della popolazione mondiale, quanto di quella tedesca, ma, anche e soprattutto, di quella accademica e della repubblica delle lettere. Freud, infondo, riceverà le stesse critiche che ha ricevuto Strauss con *La vecchia e la nuova fede* quando, circa cinquant'anni più tardi, pubblicherà *L'avvenire di un'illusione* e, anzi, quel testo è forse l'espressione più lampante della vicinanza teorica di Freud a Strauss, molto più che a Nietzsche.

Strauss oppone alla vecchia fede nei dogmi religiosi una nuova fede nella scienza, ma, naturalmente, come nota anche Nietzsche, la nuova fede non è una vera e propria "fede"; l'uso del termine è esclusivamente provocatorio e retorico:

"fede moderna" vorrebbe essere soltanto un'ironica concessione all'uso linguistico? Sembra quasi che sia così, dal momento che egli qua e là lascia che nuova fede e scienza moderna si rappresentino tranquillamente a vicenda [...] in fondo la nuova religione non è una nuova fede, ma coincide con la scienza, e pertanto non è affatto una religione.<sup>24</sup>

Anche *L'avvenire di un'illusione* si caratterizza per il fatto di sostenere la tesi di una nuova fede, in particolare, una nuova fede nella ragione. Freud non esista a parlare del «nostro dio Λόγος»<sup>25</sup>, quindi, anche Freud parla attraverso l'utilizzo di una prima persona plurale, come il filisteo Strauss, intendendo con quel "noi" una minoranza che però, servendo la ragione, alla fine riuscirà ad avere la meglio sulla superstizione e sul dogmatismo. Freud parla inoltre di *verità storica* dei testi sacri, rimodellata e dissimulata dalla tradizione, così come Strauss parla di *verità mitica*. Dietro l'affermazione freudiana «non ho detto proprio nulla che prima di me non sia già stato detto»<sup>26</sup> c'è quindi, tra gli altri, anche lo Strauss de *La vecchia e la nuova fede*.

---

<sup>24</sup> Nietzsche (1873-1876), *Considerazioni Inattuali*, DS David Straus, l'uomo di fede e lo scrittore, § 9.

<sup>25</sup> Freud (1927<sup>a</sup>), p. 483.

<sup>26</sup> Ivi, § 7.

### 3.1.3 Così viviamo, così passeggiamo soddisfatti

Finora si è parlato della prima inattuale nietzscheana su David Strauss, del contesto in cui è nata, dello strano rapporto di Nietzsche stesso con la lettura dei testi straussiani e, contemporaneamente, si è parlato della vicinanza freudiana alle tesi di Strauss, tutto ciò, fingendo implicitamente che Freud abbia in qualche modo conosciuto entrambi i testi, tanto quello straussiano quanto quello nietzscheano. Si tratta ora di capire se e in che modo Freud conoscesse davvero questi testi e quale fosse la sua effettiva valutazione a riguardo. Uno spunto interessante arriva da una lettera che un giovanissimo Freud scrive al suo *querido amigo* Eduard Silberstein. Freud riferisce all'amico della sua volontà di laurearsi, contemporaneamente, in medicina e in filosofia, dei suoi incontri con Brentano che sosteneva questo progetto del doppio titolo e, infine, scrive un elenco del programma di studi che avrebbe seguito il semestre successivo alla lettera. A questo punto si può trovare lo spunto relativo a Strauss e Nietzsche:

Vedi che le lezioni non mi mancano, sono quasi tutti argomenti affascinanti e se verranno seguite come sta scritto qui questo semestre diventerà un modello di come usare il proprio tempo. Non mi mancherà neppure il tempo di sguazzare nell'acqua un'ora e per cenare all'Hirschen, dato che di notte si studieranno solo le lezioni e ovviamente si leggerà di *filosofia* e di *storia naturale*.

«Così viviamo, così passeggiamo soddisfatti», anche se Friedrich Nietzsche, a Strasburgo, ha rimproverato a David Strauss questa pedantesca citazione.<sup>27</sup>

Da questa lettera di Freud, un interprete generalmente molto attento filologicamente come Gasser, deduce due conseguenze importanti: in primo luogo, Freud trae la citazione dalla prima inattuale nietzscheana e, in secondo luogo, Freud non conosceva direttamente il testo di Strauss<sup>28</sup>. In realtà, prima di poter trarre queste conclusioni, Gasser deve collegare il passo di questa lettera a Silberstein al dato di fatto che né a Washington né a Vienna, ovvero lì dove è possibile rinvenire i volumi della biblioteca di Freud, si trova una copia de *La vecchia e la nuova fede*<sup>29</sup>, anche se, lo stesso Gasser, paradossalmente, ammette pure che è difficile pensare che Freud

---

<sup>27</sup> Boelich (a cura di) (1989), pp. 85-85 lettera del 13 marzo 1875 corsivo mio.

<sup>28</sup> Cfr. Gasser (1997), p. 18.

<sup>29</sup> Cfr. Ivi, p. 20 n. 58.

abbia letto direttamente la prima inattuale nietzscheana: l'ipotesi di Gasser è quindi che Freud non conoscesse il testo di Strauss, ma avesse ascoltato qualcuno, all'associazione studentesca di cui faceva parte, che parlava di Nietzsche e delle *Inattuali*<sup>30</sup>.

Gasser ha molto probabilmente ragione nel sostenere che Freud conoscesse il contenuto della prima inattuale più per sentito dire che non per una conoscenza diretta, ma, probabilmente, ha torto nel pensare che Freud non conoscesse il testo straussiano. In una lettera inviata a Binswanger nel 1925, Freud, rispondendo a una domanda dell'amico, scrive: «Nei miei anni di gioventù ho letto D.F. Strauss e Feuerbach con vero piacere e *zelo*»<sup>31</sup>. Questa affermazione può far pensare che la lettura freudiana del testo straussiano sia stata diretta, approfondita e sistematica, molto più di un sentito dire, come risulta invece, molto probabilmente, per il testo nietzscheano. Del resto, come si è già avuto modo di vedere, le posizioni di Strauss sono veramente molto vicine a quelle freudiane, sia per quanto riguarda l'illuminismo che accomuna entrambi, la concezione della verità mitologico-storica del testo sacro, sia per una generale adesione al darwinismo utilizzato anche nella ricerca sociale e in chiave antimetafisica e, tutto ciò, si concretizza ne *L'avvenire di un'illusione*. Ma, a prescindere da queste motivazioni teoriche, anche se si legge bene la corrispondenza giovanile con Silberstein e si prende in considerazione il contesto di questo passaggio sulla inattuale, si può intuire il senso dell'affermazione freudiana. Freud scrive che alla sera «ovviamente si leggerà di filosofia e storia naturale» e, dopo questa affermazione, compare la citazione tratta da Strauss. In effetti, l'opera straussiana è un tentativo proprio di coniugare filosofia, in particolare quella hegeliana, con la storia naturale di matrice darwiniana. È quindi possibile che Freud stesse affermando, implicitamente, proprio di leggere Strauss e, a riprova di ciò, abbia riportato il passo, con tono di entusiasmo e adesione a cui, per amor di cronaca, ha pensato di aggiungere anche la nota critica nietzscheana. La lettera, infatti, se si considera l'affermazione freudiana fatta a Binswanger, andrebbe letta nel senso di una passione freudiana per i suoi studi medico-filosofici, stava infatti maturando in quel momento l'idea di laurearsi in entrambe le discipline e, probabilmente, nutriva l'idea di appartenere a quella classe di dotti di cui parlava Strauss, uomini atei, liberi dal dogmatismo religioso, edotti tanto alla filosofia quanto

---

<sup>30</sup> Cfr. Ivi, p. 19.

<sup>31</sup> Binswanger (1956), p. 76 corsivo mio.

alla scienza.

Se si legge l'originale tedesco della lettera a Silberstein, inoltre, questa impressione risulta anche più chiara rispetto alla traduzione italiana, infatti, Freud scrive: «"So leben wir, so wandeln wir beglückt", obwohl erst 1873 Friedrich Nietzsche in Straßburg dies Zitat als philisterhaft dem David Strauß beanstämdet hat»<sup>32</sup>. La citazione da Strauss è riferita allo stile di vita freudiano programmato per il semestre successivo alla lettera in questione, ovvero uno stile di vita fatto di studio scientifico e filosofico insieme, caratterizzato dallo stesso ottimismo straussiano per una nuova umanità liberata dal dogmatismo. A questa citazione straussiana, che quindi Freud probabilmente conosce per lettura diretta, aggiunge il riferimento alla critica nietzscheana che, forse, andrebbe tradotta nel modo seguente: «"Così viviamo, così passeggiamo felici", sebbene già nel 1873 Friedrich Nietzsche di Strasburgo abbia tacciato questa sentenza di Strauss di filisteismo». Il senso, quindi, dovrebbe essere: nonostante le critiche nietzscheane, noi viviamo e passeggiamo ugualmente felici come sostiene Strauss.

Lo stesso errore freudiano di confondere Basilea con Strasburgo, errore minimizzato da Gasser, è un ulteriore indizio nella direzione di una buona conoscenza freudiana di Strauss contrapposta, dallo stesso Freud, a una critica nietzscheana conosciuta invece solo per sentito dire.

Si può quindi concludere affermando che il giudizio freudiano e quello nietzscheano su Strauss possono essere considerati come diametralmente opposti, ma, anche il giudizio su altri elementi culturali comuni potrebbe presentare la stessa caratteristica: Lessing e Darwin ne sono un esempio, ma si potrebbero aggiungere anche Sofocle, amato da Freud e aspramente criticato da Nietzsche; Cromwell, «nordico barbaro»<sup>33</sup> secondo Nietzsche e talmente ammirato da Freud che il figlio Oliver Freud si chiamerà così proprio in onore al rivoluzionario britannico e altri esempi del genere.

---

<sup>32</sup> Boelich (a cura di) (1989), p. 116 dell'edizione tedesca.

<sup>33</sup> Nietzsche (1886), JGB *Al di là del bene e del male*, Parte Terza "L'essere religioso", § 46.

### 3.2 Genealogie della morale: analogie e differenze

Si è deciso di intitolare questo paragrafo “genealogie” della morale, declinando il termine “genealogia” al plurale, poiché la tesi che si vuole sostenere consiste nell’affermare la presenza, anche in Freud, di una genealogia della morale, la quale però non può essere completamente sovrapposta a quella nietzscheana e costituisce, quindi, una sorta di genealogia alternativa. Se per Nietzsche è semplice individuare una genealogia della morale nel testo omonimo, per Freud sembra più difficile, non essendo quest’ultimo né un filosofo né men che meno un filosofo “morale”. Eppure è lo stesso Freud ad ammettere, nella “Prefazione all’edizione ebraica”, che *Totem e tabù* è un testo che tratta «dell’origine della religione e della moralità»<sup>34</sup>. Inoltre, sempre lo stesso Freud, scrive che «i due temi principali – il totem e il tabù, che danno il nome a questo piccolo libro – non sono trattati in maniera omogenea. L’analisi del tabù è un tentativo di soluzione che procede sul sicuro ed esaurisce il problema. L’indagine sul totemismo si limita invece a una dichiarazione del tipo: “ecco il contributo che attualmente il punto di vista psicoanalitico può fornire alla comprensione dei problemi connessi al totem»<sup>35</sup>.

Se *Totem e tabù* tratta dell’origine della religione e della moralità, quindi, l’indagine sul totemismo è un’indagine sull’origine della religione mentre quella sul tabù lo è della moralità e, solo la seconda procede sul sicuro, allora ne consegue che *Totem e tabù* è un testo che tratta principalmente dell’origine della moralità. *Totem e tabù* è, quindi, una genealogia psicoanalitica della morale. Del resto, quando Ricoeur parla della psicoanalisi, sulla scia del testo freudiano, in termini di archeologia<sup>36</sup> del soggetto, accostando Freud a Nietzsche, intesi entrambi come maestri del sospetto, afferma anche, implicitamente, che è presente in Freud l’uso di un metodo genealogico. Allo stesso modo, quando si parla di spiegazione genetica<sup>37</sup> all’interno della psicoanalisi freudiana, non si intende certo una spiegazione che abbia a che fare con i geni nel senso dell’odierna genetica, ma, semmai, a una spiegazione che riesca a risalire alle cause originarie del disturbo psichico; la spiegazione genetica potrebbe anche dirsi genealogica. Lo stesso potrebbe valere per Nietzsche che, nella Prefazione alla *Genealogia della morale* parla espressamente di «ipotesi

---

<sup>34</sup> Freud (1912-1913), p. 9

<sup>35</sup> Ivi, p. 8.

<sup>36</sup> Cfr. Ricoeur (1965).

<sup>37</sup> cfr. Rapaport (1960).

genetiche»<sup>38</sup>, oppure, come sostiene Fornari, descrivendo il passaggio da *Umano, troppo umano* a *Genealogia della morale*, in quest'ultima opera si assiste al passaggio dal «geologo dei fatti morali» al «chimico e lo psicologo con funzione analitica (genetica)»<sup>39</sup>. Se l'accostamento tra Nietzsche e Freud, come si è visto, ha goduto di notevole fortuna, naturalmente da questo accostamento non poteva rimanere esclusa la genealogia della morale. Sergio Moravia sostiene che «qui [in GM] Nietzsche ha davvero anticipato Freud»<sup>40</sup>, istituendo un parallelismo su cui insiste per l'intero lavoro, tanto da evidenziare la portata non esclusivamente filosofica ma anche psicologica dell'opera nietzscheana: «l'analisi nietzscheana smonta – ripetiamolo – con implacabile precisione meccanismo psicologici reali, che da Freud a Binswanger, da Genet a Sartre, da Laing a Cooper, della psicopatologia della famiglia alla psicopatologia del gruppo, sono stati situati sempre più al centro della riflessione scientifico-terapeutica contemporanea»<sup>41</sup>.

Se su un piano di storia della cultura, piano su cui Moravia si muove, si possono mettere in evidenza le somiglianze e i legami, le concatenazioni e i percorsi di una data concezione ed il suo evolversi attraverso gli autori più disparati, su un piano di filosofia morale è invece–necessario evidenziare, insieme alle affinità, anche le differenze e gli scarti. In questo senso, la tesi che vogliamo proporre è una tesi in un certo qual senso “doppia”: se da una parte si intendono riconoscere le affinità tra le due genealogie della morale sul piano descrittivo, dall'altra si intende anche sottolineare le radicali divergenze sul piano prescrittivo.

Freud aveva sicuramente sentito parlare della genealogia della morale nietzscheana, infatti, durante una delle sedute del mercoledì, come si è visto, Hitschmann propone come tema dell'intervento proprio la terza sezione di *Genealogia della morale*, sostenendo un'interpretazione dell'opera a partire dal vissuto o dal non-vissuto dell'autore: Hitschmann sostiene che la critica nietzscheana all'ideale ascetico sia da ricondurre alla vita ascetica, nel senso di astinente dal punto di vista sessuale, che lo stesso Nietzsche avrebbe condotto. A questo punto poco importa sapere se Freud abbia effettivamente letto *Genealogia della morale* o meno, in ogni caso era a conoscenza delle tesi nietzscheane espresse in quel testo. Si tratta ora di delineare le affinità e le differenze.

---

<sup>38</sup> Nietzsche (1887), GM *Genealogia della morale*, § 4.

<sup>39</sup> Fornari (2006), p. 10.

<sup>40</sup> Moravia (1993), p. 574.

<sup>41</sup> Ivi, p. 579.

### 3.2.1 Affinità

Nella seconda dissertazione dedicata da Nietzsche ai temi della “Colpa, cattiva coscienza e simili”, è possibile individuare alcuni passi in cui la somiglianza con le tesi che in seguito verranno espresse da Freud in *Totem e tabù* è abbastanza forte. Nietzsche sostiene che il sentimento della colpa abbia avuto origine insieme ai rapporti interpersonali e, in particolare, a quello che definisce come il «più antico e originario rapporto tra persone che esista, nel rapporto tra compratore e venditore, creditore e debitore»<sup>42</sup>. Al di là della plausibilità di una tale ipotesi e al di là del lavoro necessario per accostarla a quella freudiana, lavoro arduo ma possibile, è interessante notare come Nietzsche proceda ulteriormente nella sua argomentazione, in cui ricava, da questo presupposto mercantile, una seconda ipotesi sull’origine della giustizia che si avvicina molto alle descrizioni freudiane. Nietzsche scrive: «Giustizia è, in questo primo gradino, la buona volontà, tra uomini di potenza pressappoco eguale, di mettersi reciprocamente d’accordo, di nuovamente “intendersi” mediante un compromesso»<sup>43</sup>. Queste affermazioni ricordano molto la scena primordiale [Urszene] descritta da Freud nella parte finale di *Totem e tabù*: i fratelli dell’orda primordiale, i quali, per usare il lessico nietzscheano, sono “uomini di potenza pressappoco eguale”, dopo aver ucciso il padre, che invece era più potente di ognuno di loro singolarmente inteso, si mettono reciprocamente d’accordo e istituiscono i due divieti tabù e, anche in questo caso, si tratta di “compromesso”, più precisamente del compromesso tra il desiderio di essere come il padre prima che venga assassinato, e la paura di essere esattamente come il padre e, propria a causa di ciò, venire assassinati<sup>44</sup>. Inoltre, è interessante notare come, tanto per Nietzsche, quanto per Freud, questo compromesso iniziale coincida con la comparsa del senso di colpa. Proseguendo nella sua argomentazione, Nietzsche passa al problema della cattiva coscienza, per risolvere il quale è costretto a tornare al “più antico e originario rapporto tra persone”, ovvero quello tra debitore e creditore. Questo rapporto si esplicita ulteriormente, secondo Nietzsche, anche tra le diverse generazioni, non soltanto quindi tra persone contemporanee tra loro. La generazione attuale in un dato

---

<sup>42</sup> Nietzsche (1887), GM *Genealogia della morale*, “Seconda dissertazione”, § 8.

<sup>43</sup> Nietzsche (1887), GM *Genealogia della morale*, “Seconda dissertazione”, § 8; vedi anche Nietzsche (1877-1878), MA *Umano, troppo umano*, Libro I, parte II, § 92.

<sup>44</sup> Freud (1912-1913), p. 149.

momento storico si trova, per Nietzsche, sempre in un rapporto di debito nei confronti delle generazioni che l'hanno preceduta, in particolare nei confronti di «quella più antica, fondatrice della stirpe»<sup>45</sup>. La generazione attuale in un dato momento è intimamente convinta di dovere la sua stessa esistenza ai sacrifici e alle opere dei suoi antenati e, per colmare questo debito è quindi costretta a operare sacrifici essa stessa in onore di quella generazione primordiale che l'ha preceduta: nasce da questo comportamento la prima forma di offerte e sacrifici propiziatori. Inoltre, più la generazione attuale vive in condizioni di benessere, più aumenta il suo sentimento di debito nei confronti di quella primordiale e, allo stesso modo, più la generazione attuale vive in condizioni di malessere, più imputa questa circostanza a una eccessiva negligenza nell'operare i sacrifici dovuti: si instaura in questo modo, oltre al culto, il timore nei confronti degli spiriti degli antenati.

Arrivato a questo punto, Nietzsche avanza un'ulteriore ipotesi che può essere molto facilmente accostata a quelle freudiane di *Totem e tabù*. Scrive Nietzsche:

Se si immagina spinto all'estremo questo rozzo tipo di logica, i progenitori delle stirpi più *possenti* dovranno infine, grazie alla fantasia del crescente timore, assumere addirittura proporzioni gigantesche ed essere ricacciati nelle tenebre di una sinistra e irrapresentabile dimensione divina – il progenitore finisce per essere necessariamente trasfigurato in un dio. Forse sta proprio qui l'origine degli dèi, un'origine dunque dal *timore!*

Questo passo nietzscheano descrive un processo che può essere paragonato molto bene a quello descritto da Freud, in quanto le tappe del processo sono sostanzialmente identiche: senso di colpa, timore, venerazione religiosa.

### 3.2.2 Differenze nelle analogie

Le differenze tra la genealogia nietzscheana e quella freudiana sono, con ogni probabilità, molto più numerose rispetto alle affinità. Proprio partendo dall'ultimo passo di *Genealogia della morale* preso in considerazione, si è potuto osservare che il processo descritto da Nietzsche è sostanzialmente identico a quello freudiano: senso di colpa, timore, venerazione religiosa. Se è vero che il processo è analogo, è

---

<sup>45</sup> Nietzsche (1887), GM *Genealogia della morale*, § 19.

però altrettanto vero che, all'interno di questo processo è possibile rinvenire differenze non trascurabili: il senso di colpa nietzscheano è fondato su un debito, quello freudiano su un delitto. Nietzsche descrive il senso di colpa della generazione attuale come un debito nei confronti di quella fondatrice della stirpe, ma questo debito è un debito vago, non specificato nei suoi dettagli. Inoltre, ammesso che una generazione possa sentire questo debito nei confronti delle generazioni che l'hanno preceduta, non si capisce perché soltanto con la generazione più antica, quella fondatrice della stirpe, dovrebbe costituirsi il successivo rapporto di timore e venerazione. È chiaro che se non ci fossero state tutte le generazioni precedenti, non esisterebbe neanche quella attuale e che, per questo motivo, è possibile provare un sentimento di debito e riconoscenza, ma non è tuttavia chiaro il motivo per cui ciò non dovrebbe valere anche per la generazione immediatamente precedente, ma solo per quella primordiale. Da un punto di vista genericamente psicologico è più plausibile che il sentimento di debito si provi proprio nei confronti delle generazioni più vicine, quelle con le quali si è entrati in contatto e non, invece, con generazioni primordiali di cui scarsa traccia è rimasta e questo, probabilmente, perché si è assistito ai sacrifici delle generazioni immediatamente precedenti, mentre assai remoto e, dunque, non vincolante, risulta il sentimento dei sacrifici delle generazioni primordiali.

La descrizione freudiana, che non considera questo rapporto creditore-debitore, ma che invece fa risalire il senso di colpa alla scena primordiale del parricidio, non solo si differenzia dalla descrizione nietzscheana, ma riesce anche a dare conto del perché la generazione attuale si senta in colpa nei confronti di una generazione remota e non, invece, di quelle più prossime. Far risalire il senso di colpa a un debito o a un delitto è quindi già una importante differenza, sebbene questa differenza sia presente all'interno di una descrizione per altri versi analoga.

La descrizione nietzscheana, si è detto, è fondata sul presupposto che il rapporto più antico ed originario sia quello tra creditore e debitore<sup>46</sup>, ma questo presupposto non solo è differente da quello freudiano, secondo cui i rapporti più originari sono quelli libidici, ma è anche il sostanziale elemento di novità della psicoanalisi freudiana rispetto a ciò che può averla preceduta, Nietzsche compreso, o agli indirizzi successivi che con essa hanno istituito un confronto-scontro, come nei casi di Jung o

---

<sup>46</sup> Cfr. Orsucci (2001), p. 86.

Adler. L'idea che esistano rapporti più originari di quelli libidici è dunque un'idea ante-freudiana e, al tempo stesso, anti-freudiana. Potrebbe non essere casuale, quindi, che tutti gli autori che hanno sostenuto tesi anti-freudiane, come Deleuze e Guattari nell'*Anti-Edipo*<sup>47</sup>, o gli stessi allievi dissidenti di Freud<sup>48</sup>, si siano richiamati tutti, più o meno esplicitamente, al testo nietzscheano.

Cambiando i presupposti di partenza, cambiano anche necessariamente le conseguenze di quei presupposti. Se è vero che tanto per Nietzsche, quanto per Freud, al senso di colpa segue il timore, è però anche altrettanto vero che i due timori in gioco presentano differenze analoghe a quelle che presentavano i due differenti sensi di colpa. Essendo il rapporto tra generazione attuale e generazione primordiale un rapporto economico, nell'ottica nietzscheana, anche il timore presenta la stessa caratteristica, ovvero la generazione attuale teme che, se non si attuano i dovuti sacrifici nei confronti della generazione passata, allora ne seguirà un malessere, così come, se invece si attuano i dovuti sacrifici, ne conseguirà un certo benessere. Sembra che Nietzsche voglia descrivere una credenza primitiva secondo cui il raccolto, piuttosto che la caccia o la pesca o la guerra, dipendano dall'aver offerto i giusti sacrifici agli dèi, come se il meccanismo insisto nel rapporto tra essere umano e divinità fosse un rapporto di pena/retribuzione dipendente dal comportamento umano.

Se questo è il meccanismo che origina il timore descritto da Nietzsche, di tutt'altra natura è quello freudiano. Se il senso di colpa non è dovuto a un debito, ma a un delitto<sup>49</sup>, allora anche il timore non sarà un timore di pena e un relativo desiderio di retribuzione, bensì un timore di vendetta e il relativo desiderio di perdono. Inoltre se il delitto è stato un omicidio, il timore è legato alla perdita della vita stessa, non semplicemente al suo benessere o malessere. Infine, anche la venerazione nei confronti del progenitore divenuto divinità, partendo da presupposti differenti, approda a risultati differenti se la venerazione descritta da Nietzsche è un rapporto economico nei confronti della divinità, quindi misurabile, quella descritta da Freud è un rapporto vitale incommensurabile. Una volta operati i giusti sacrifici, nell'ottica economica nietzscheana, si allieterebbe il senso di colpa e il rapporto verrebbe in un certo qual modo parificato: è quindi possibile parificare il rapporto proprio perché

---

<sup>47</sup> Cfr. Deleuze, Guattari (1972).

<sup>48</sup> Sul tema si tornerà in 4.4

<sup>49</sup> cfr. Orsucci (2001), p. 124 è inoltre interessante che Nietzsche critica Spencer che, rientra tra le letture di Freud e, soprattutto, propone una tesi, su questo aspetto, simile a quella freudiana.

esso è misurabile. Nell'ottica freudiana, invece, il senso di colpa è indelebile, in quanto esso è basato su un omicidio e niente, neanche un altro omicidio, può parificare il rapporto; si instaura così un meccanismo di venerazione destinato a ripetersi all'infinito, proprio perché il senso di colpa è inestinguibile e incommensurabile.

In definitiva, sebbene la genealogia nietzscheana e quella freudiana presentino una struttura analoga (senso di colpa-timore-venerazione), la sola struttura non è sufficiente a sovrapporre i due ordini di spiegazione, i quali, partendo da presupposti radicalmente differenti, si esplicano necessariamente in termini incompatibili e inconciliabili, nonostante l'analogia strutturale.

### 3.2.3 Differenze d'approccio

Le differenze tra le due genealogie della morale vanno ben al di là di quanto preso in esame fin'ora. Fornari<sup>50</sup>, sulla scia di Foucault<sup>51</sup>, evidenzia come la scelta nietzscheana di utilizzare il termine "Herkunft" in *Genealogia della morale*, rispetto al termine "Ursprung" utilizzato dieci anni prima in *Umano, troppo umano*, non sia una scelta casuale. Il termine "Ursprung", seguendo la ricostruzione di Fornari, doveva essere caratterizzato, per Nietzsche, da un carattere troppo vicino all'uso che ne fa il suo ex amico Paul Rée nel testo *L'origine [Ursprung] dei sentimenti morali*<sup>52</sup>.

Anche nel caso di Rée si può parlare di una genealogia della morale<sup>53</sup>, ma, come per Freud, le genealogie nietzscheana e réealiana non sono in alcun modo sovrapponibili, anzi, è lo stesso Nietzsche a sottolineare la sua distanza dall'ormai ex amico Rée, tanto da scrivere, nella Prefazione:

Il mio primo impulso a manifestare qualcuna delle mie ipotesi sulla genesi della morale mi venne da un libricino chiaro, pulito e accorto, pure saputello, in cui mi si fece innanzi, per la prima volta, una specie opposta e perversa d'ipotesi genealogiche, la specie propriamente *inglese*, ed esso mi attrasse con quella forza di seduzione che ha ogni realtà antitetica e antipodica. Il titolo del volumetto era: «Origine dei sentimenti morali»; il suo autore, dottor Paul Rée, anno di pubblicazione, 1877. Forse non ho mai

---

<sup>50</sup> Fornari, M.C. (2006).

<sup>51</sup> Foucault (1971).

<sup>52</sup> Rée (1877).

<sup>53</sup> Cfr. Battaglia (1983).

letto nulla, cui dentro di me avessi detto a tal punto no, frase per frase, conclusione per conclusione, come a questo libro.<sup>54</sup>

Anche Freud, come Rée, è fortemente influenzato dalle ipotesi inglesi, entrambi, infatti, si propongono di applicare le teorie darwiniane ai rispettivi oggetti di studio. Si potrebbe parlare allora di tre genealogie della morale: quella di Rée, quella di Nietzsche e quella di Freud. Rée e Freud, inoltre, si trovano probabilmente tra loro più vicini di quanto entrambi non lo siano rispetto a Nietzsche. Se nel passo nietzscheano della “Prefazione”, al posto del testo di Rée ci fosse stato, giocando un po’ con l’immaginazione, *Totem e tabù*, probabilmente non si sarebbe notata la differenza: anche di Freud si può dire che segue ipotesi inglesi, anche di Freud si potrebbe dire che, se Nietzsche l’avesse letto, avrebbe detto a tal punto no, forse, frase per frase, conclusione per conclusione, oppure, più probabilmente, il Nietzsche del 1877, così come apprezzava Rée e gli autori sui quali Rée studiava, allo stesso modo avrebbe potuto apprezzare il Freud di *Totem e tabù*, mentre il Nietzsche del 1887, ormai in contrapposizione a Rée, avrebbe nutrito la stessa *vis* contrappositiva anche nei confronti di Freud.

Allo stesso modo, se si volesse insistere nel paragone Freud-Rée in opposizione a Nietzsche, si potrebbero leggere anche le parole con cui Salomé, in questa prospettiva, descrive i due amici:

le personalità intellettuali dei due amici prendevano strade diverse. Là dove uno smetteva, l’altro cominciava. Come pensatore dall’approccio rigidamente unilaterale, Rée [o Freud] non si fece mai influenzare da simili questioni [artistiche]; era lontano dalla ricchezza spirituale, artistica, filosofica e religiosa di Nietzsche, ma, dei due, era la mente più acuta [...]. Tipico delle opere di Nietzsche è il fatto che anche gli errori e le inesattezze che esse contengono schiudano una pienezza di stimoli tale da accrescerne il significato complessivo, anche là dove ne diminuisce il valore scientifico. Caratteristico delle opere di Rée [o Freud] è invece il fatto che esse contengono più carenze che errori [...]. Se il fondersi appassionato della vita speculativa con la vita interiore nel suo complesso era un tratto peculiare di Nietzsche, un fondo dell’indole spirituale di Rée [o Freud] era invece la scissione netta e portata all’estremo di pensiero e sentimento. Alla genialità di Nietzsche corrispondeva il fuoco che ardeva vivace dietro i suoi pensieri che li faceva brillare di una luce la cui potenza essi non avrebbero mai potuto acquisire grazie soltanto alla comprensione logica; la forza intellettuale di Rée [o Freud] si basava

---

<sup>54</sup> Nietzsche (1887), GM *Genealogia della morale*, “Prefazione”, § 4 corsivo dell’autore.

invece sulla fredda imperturbabilità della dimensione logica di fronte a quella psichica, sull'acutezza e il limpido rigore del suo pensiero scientifico. Il pericolo per Rée [o Freud] era rappresentato dall'unilateralità e dalla chiusura di questo pensiero, dalla mancanza di quel fiuto raffinato e lungimirante che richiede più comprensione che comprendonio; per Nietzsche, diversamente, il pericolo stava in quella sconfinata capacità di sentire e nella dipendenza dei prodotti del suo intelletto dai sentimenti e dai moti dell'animo [...]. L'indole spirituale di Rée [o Freud], per contro, pareva escludere ogni contributo della vita affettiva a questioni attinenti la sfera della conoscenza [...]. Il pensatore che era in lui guardava infatti dall'alto, con senso di superiorità e di estraneità, l'uomo che era in lui [...]. In luogo di questo, nel carattere di Rée [o Freud], non vi era null'altro se non una profonda, notevole e illuminata bontà d'animo, le cui manifestazioni rappresentavano un'interessante e toccante antitesi alla fredda sobrietà e al rigore del suo pensiero. Nietzsche, al contrario, possedeva quell'alato amor proprio che si riversava nei suoi ideali gnoseologici fino al punto da confondersi quasi con essi e porsi di fronte al mondo con l'entusiasmo dell'apostolo e di colui che converte [...], vi è dunque una profondissima diversità di sentire [...] quel che per l'uno costituiva l'espressione naturale della propria indole, era tutto il contrario dell'indole dell'altro.<sup>55</sup>

### 3.2.4 Differenze prescrittive

Si ammetta per un momento che la rivolta degli schiavi nella morale descritta da Nietzsche sia effettivamente un analogo del parricidio primordiale descritto da Freud in *Totem e tabù*. L'equivalenza ipotetica potrebbe consistere nella analogia tra i signori descritti da Nietzsche che soccombono agli schiavi, e i padri o maschi alfa freudiani che soccombono all'unione dei figli. Pur ammettendo una analogia tra signori e padri da una parte e tra schiavi e figli dall'altra, questa analogia risulta ancora essere limitata unicamente al piano descrittivo. Da un punto di vista prescrittivo, infatti, Nietzsche auspica un ritorno a una morale aristocratica, dei signori, mentre Freud, al contrario, ritiene che una morale dei padri primordiali non esista affatto, ovvero che la morale sia *ipso facto* una morale di eguali, fratelli o schiavi. Una morale aristocratica, una morale gerarchica, si tratti pure di una gerarchia spirituale è, nell'ottica freudiana, una contraddizione in termini: la morale o è egualitaria o semplicemente non esiste.

In realtà, tanto in Nietzsche quanto in Freud, il punto di vista prescrittivo non è mai del tutto esplicito: un'altra analogia tra le due genealogie è proprio l'intento di

---

<sup>55</sup> Salomé (1894), pp. 131-133.

limitarsi a un piano esclusivamente descrittivo, ma, ciò nonostante, è possibile evincere delle implicazioni prescrittive in entrambi gli autori e, una volta confrontate queste implicazioni, notare quanto, in entrambi, funzioni tuttavia un'impostazione antitetica sul piano prescrittivo.

Nella prima dissertazione di *Genealogia della morale*, utilizzando forme retoriche esortative, Nietzsche scrive:

concedetemi di tanto in tanto – posto che esistano divine dispensatrici, al di là del bene e del male – uno sguardo, un solo sguardo concedetemi unicamente rivolto a qualche cosa di perfetto, di compiutamente riuscito, di beato, di possente, di trionfante, in cui ci sia ancora qualcosa che incuta timore.<sup>56</sup>

L'essere perfetto, capace di incutere timore, potrebbe anche essere paragonato al padre dell'orda primordiale descritto da Freud, con la differenza che Freud non avrebbe mai desiderato gettarvi uno sguardo estasiato e contemplativo, ma, semmai, critico e demolitore. Uno degli obiettivi polemici di Nietzsche, forse il principale, è un certo tipo di darwinismo insito nei moralisti inglesi e in Rée, ma, soprattutto, il presupposto di quel darwinismo<sup>57</sup> secondo cui ci sarebbe una connessione tra l'utilità e l'origine: «Per bene che si sia compresa l'utilità di un qualsiasi organo fisiologico [...] non si è per ciò ancora compreso nulla relativamente alla sua origine [...] l'occhio sarebbe stato fatto per vedere, la mano per afferrare»<sup>58</sup>.

*Totem e tabù*, sebbene non incentri la sua analisi su un rapporto tra utilità e origine, è comunque fondato su presupposti darwiniani, in particolare sulla versione del darwinismo di Haeckel: tutto il lavoro di Freud, infatti, si fonda sulla legge fondamentale di Haeckel secondo cui l'ontogenesi ricapitola la filogenesi. In ogni caso, anche il darwinismo allontana, piuttosto che avvicinare, *Genealogia della morale* e *Totem e tabù*. Infine, un'ultima, ma non per questo meno importante, differenza prescrittiva tra i due autori, si gioca proprio sul ruolo dell'inconscio nell'economia dell'atteggiamento etico. Un passo di *Genealogia della morale* è molto indicativo a questo riguardo: Nietzsche, descrivendo la contrapposizione tra la

---

<sup>56</sup> Nietzsche (1887), GM *Genealogia della morale*, § 12.

<sup>57</sup> Cfr. Orsucci (2001), pp. 68-80 e Fornari (2006).

<sup>58</sup> Nietzsche (1887), GM *Genealogia della morale*, II, § 12 cfr. anche Nietzsche (1967-1988), FP *Frammenti postumi*, 7 [25] fine 1886-primavera 1887: «L'utilità di un organo non ne spiega l'origine: al contrario! Per la maggior parte del tempo in cui un contrassegno si viene formando, esso non conserva l'individuo e non gli giova, men che mai nella lotta contro l'ambiente e i nemici esterni»

morale dei signori e quella degli schiavi, lascia entrare nel discorso anche una riflessione sul ruolo dell'inconscio all'interno di questa contrapposizione. Il passo in questione è il seguente:

Una razza di siffatti uomini del *ressentiment* finirà necessariamente per essere più *accorta* di qualsiasi razza aristocratica, onorerà altresì l'accortezza in tutt'altra misura, vale a dire come un condizionamento esistenziale di prim'ordine, mentre negli uomini nobili l'accortezza ha facilmente in sé anche un sottile sapore di lusso e di raffinatezza – tra loro appunto di gran lunga essa non è così essenziale come la perfetta sicurezza funzionale degli *inconsci* istinti regolatori, o come addirittura una certa mancanza di accortezza, quale potrebbe essere il coraggioso gettarsi allo sbaraglio sia contro il pericolo, sia contro il nemico, o quella stravagante repentinità di collera, d'amore, di venerazione, di gratitudine e di vendetta, in cui in ogni tempo si sono riconosciute le anime nobili.<sup>59</sup>

Sembra che Nietzsche voglia contrapporre l'accortezza degli uomini del risentimento alla immediatezza inconscia della razza aristocratica. Naturalmente l'accortezza non può che essere una virtù cosciente ed estremamente razionale; la contrapposizione, quindi, può essere ricondotta a quella tra inconscio e coscienza. Alla contrapposizione puramente descrittiva di questo passo, bisogna però collegare un valore più propriamente prescrittivo che è possibile rinvenire poco più avanti nel testo nietzscheano, in cui si afferma che «i discendenti di ogni schiavitù [...] rappresentano la *retrocessione* dell'umanità»<sup>60</sup>. L'utilizzo del termine “retrocessione” [Rückgang] non lascia adito a dubbi sulla portata assiologia dell'argomentazione: se gli schiavi sono più accorti e i nobili più istintivi e, contemporaneamente, l'accortezza degli schiavi ha rappresentato una retrocessione, allora ne consegue che si dovrebbe operare in modo da ricostituire la antica ed originaria possanza dell'inconscio a scapito sopraggiunta supremazia della coscienza: niente di più lontano dall'imperativo freudiano di sostituire a ciò che è inconscio la coscienza. Inoltre, se ci fossero dubbi sul valore prescrittivo dell'argomentazione nietzscheana, basterebbe proseguire la lettura dell'ultimo passo citato, in cui si legge: «Questi “strumenti della civiltà” [gli schiavi] sono una vergogna per l'uomo e piuttosto un sospetto, un argomento contrario alla “civiltà” in generale!»<sup>61</sup>. L'uso del termine

---

<sup>59</sup> Nietzsche (1887), GM *Genealogia della morale*, I, § 10 corsivo autore.

<sup>60</sup> Ivi, § 11, corsivo dell'autore.

<sup>61</sup> Nietzsche (1887), GM *Genealogia della morale*, I, § 11.

“vergogna” [Schande] è chiaramente caricato assiologicamente a tal punto che è implicita una critica nei confronti di questi uomini accorti del risentimento, uomini coscienti che hanno la meglio nella lotta contro i valori inconsci della razza aristocratica. Ammesso che sia possibile, utilizzando le categorie nietzscheane, traslare il ragionamento all’analisi freudiana dell’origine della morale e considerare i figli dell’orda come gli accorti che coscientemente si sono riuniti per avere la meglio sulla forza inconscia del padre (salvo rimuovere nell’incoscio il senso di colpa successivo al parricidio), bisogna comunque sottolineare che il paragone è valido esclusivamente sul piano descrittivo: Freud, infatti, interpreta come un progresso la vittoria dei figli, non solo un progresso *nella* storia della civiltà, ma la nascita stessa *della* civiltà. La civiltà è *ipso facto*, in Freud, la vittoria dei deboli che si riuniscono e si autoimpogono delle leggi (i due divieti tabù), leggi che devono essere uguali per tutti, come scritto nei nostri tribunali. Una comunità umana in cui ci siano classi aristocratiche non è per definizione “civile”, quindi, sul piano prescrittivo, l’etica freudiana va esattamente nella direzione opposta a quella nietzscheana, ovvero verso una sempre maggiore democratizzazione, un sempre maggiore livellamento delle distinzioni di classe<sup>62</sup>, un sempre maggiore indebolimento delle forze dell’inconscio.

---

<sup>62</sup> Differentemente, però, è bene ricordarlo, dall’annullamento delle classi di matrice marxiana. Freud è vicino a posizioni socialiste-riformiste e democratiche, difficilmente conciliabili con posizioni rivoluzionarie di dittatura del proletariato.

### 3.3 Teorie della storia: la questione della *Rangordnung*

La letteratura secondaria esistente, dedicata al rapporto tra Freud e Nietzsche, come si è visto, è particolarmente vasta<sup>1</sup> e caratterizzata, pressoché unilateralmente, dall'intento di sostenere la tesi di una sostanziale affinità tra i due autori. Molto più rara, invece, è la prudenza metodologica nell'evitare facili accostamenti che, come sottolinea bene Trincia in un lavoro dedicato proprio a *Freud e la filosofia*, si rende necessaria proprio per «capire Freud»; un approccio che tenti di legare insieme riflessione filosofica e psicoanalitica «è possibile solo a patto di non fidarsi di facili intrecci, incontri, affratellamenti se non di vere e proprie simbiosi, non di rado fantasticate»<sup>2</sup>.

In questo paragrafo ci si limiterà a porre in tensione i due modelli teorici, quello nietzscheano e quello freudiano, su di una questione specifica, ovvero sulla questione della *Rangordnung*. L'individuazione di questo tema è motivata dal suo valore paradigmatico in relazione al rapporto tra Nietzsche e Freud: probabilmente, a dispetto della letteratura esistente, le affinità tra i due autori non sono poi molte come si presume, ma, ammesso che queste affinità esistano realmente, ciò non toglie la profonda distanza tra l'approccio nietzscheano e quello freudiano su tematiche di natura assiologica, per questo, la questione della *Rangordnung* può fungere da paradigma, in quanto entrambi gli autori, nonostante le affinità sul piano descrittivo, dimostrano una radicale differenza nell'approcciare il problema dal punto di vista prescrittivo.

È ora necessario fare riferimento alle rispettive *teorie della storia*. Si utilizza qui il termine “teoria della storia” e non “filosofia della storia”, poiché, in entrambi gli autori, non si può parlare di una vera e propria “*filosofia della storia*”; in Freud, medico e psicoanalista, e quindi *non* filosofo, non si può parlare di filosofia della storia, sia perché non è presente nella sua produzione scientifica, nessuna vera e propria “*filosofia*”, sia perché egli non ha mai dedicato nessun lavoro a una finalità di questo tipo, semmai, si potrebbe parlare di psicoanalisi applicata *alla* storia, o meglio, ad alcune storie: il «romanzo storico» sull'*Uomo Mosé e la religione*

---

<sup>1</sup> Cfr. Su tutti Götter (1999-2009), Gasser (1997), Assoun (1980), McGrath (1986).

<sup>2</sup> Trincia (2010), p. 14.

*monoteista* può rappresentare un caso di psicoanalisi applicata alla storia biblica di Mosé, oppure, si può pensare alla «ipotesi storica» che chiude *Totem e tabù* come a un caso di psicoanalisi applicata a una storia, ipotetica in quanto non documentata e collocata nella *preistoria*. Quindi, non solo è impossibile parlare, in Freud, di una filosofia della storia, ma è altrettanto impossibile parlare di psicoanalisi della storia, intendendo quest'ultima come “Storia”, ovvero come successione di fatti documentati, semmai, si può parlare di psicoanalisi applicata ad alcune narrazioni o avvenimenti, siano essi reali e documentati, oppure ipotetici e fantastici. Eppure, nonostante tutto, è possibile dedurre dalle opere freudiane una teoria della storia coerente con la impostazione psicoanalitica.

Se non è possibile parlare di filosofia della storia in Freud, tantomeno è possibile parlarne per quanto riguarda Nietzsche che, invece, è generalmente considerato il critico per eccellenza del concetto stesso di “filosofia della storia”, almeno nel senso di storia universale illuministicamente intesa. Eppure, nonostante questo, è possibile dedurre, anche da Nietzsche, una teoria della storia a partire da alcuni snodi fondamentali della sua opera, snodi costruiti proprio sul concetto di *Rangordnung*.

Date queste premesse e, una volta operato il confronto tra i due modelli in questione, la tesi di fondo è che se ne può concludere una sostanziale affinità sul piano descrittivo, ma allo stesso tempo, paradossalmente, una radicale differenza su quello prescrittivo. L'itinerario da percorrere è dunque il seguente: 1. delineare la teoria della storia nietzscheana a partire dal concetto di *Rangordnung*; 2. delineare la teoria della storia freudiana; 3. mettere a confronto i due modelli sottolineandone affinità e divergenze.

### 3.3.1. Teoria della storia nietzscheana

Il paragrafo 115 de *La Gaia Scienza*, suona:

115. *I quattro errori*. – L'uomo è stato allevato [erzogen worden] dai suoi errori [durch seine Irrthümer]: in primo luogo si è visto sempre e soltanto imperfetto; in secondo luogo si è attribuito qualità immaginarie; in terzo luogo gli è parso di avere un falso rapporto gerarchico con animali e natura [fühlte er sich in einer falschen Rangordnung

zu Thier und Natur]; in quarto luogo ha inventato [erfand] tavole di valori [Gütertafeln] sempre nuove, considerandole per un certo tempo eterne [ewig] e incondizionate [unbedingt], ogniqualvolta un dato istinto [Trieb] o condizione umana giungevano al primo posto ed erano nobilitati in conseguenza di questa valutazione [sodass bald dieser, bald jener menschliche Trieb und Zustand an der ersten Stelle stand und in Folge dieser Schätzung veredelt wurde]<sup>3</sup>.

Il passo citato, sembra mettere in luce una prospettiva storico-evolutiva. L'uomo sarebbe stato infatti *allevato* [erzogen worden] attraverso [durch] questi quattro errori. Il termine utilizzato da Nietzsche è “erzogen”, ovvero il participio passato del verbo “erziehen”, che si usa generalmente per indicare l'allevamento o l'educazione dei figli, letteralmente si potrebbe dire il “tirarli su”, in entrambi i casi, comunque, si tratta di concetti legati a una scansione temporale di tipo storico; l'allevamento o l'educazione di cui parla Nietzsche, si riferisce infatti all'uomo inteso come genere umano, per la cui educazione, quindi, sono richiesti millenni, ovvero macro-processi storici. Gli ultimi due errori riportati da Nietzsche nel passo citato, inoltre, sono strettamente legati a un mutamento di *Rangordnung*, tanto nel rapporto che l'essere umano intrattiene con animali e natura, quanto all'interno di un piano assiologico esclusivamente intra- e inter-umano; le tavole di valori [Gütertafeln] di cui si parla, possono anche essere considerate come un *ordinamento gerarchico di valori* [Rangordnung], aspetto questo della riflessione nietzscheana, magistralmente evidenziato da Scheler ne *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*<sup>4</sup>. Per avere conferma che la *Rangordnung* vigente tra uomo e natura, sia indissolubilmente legata alla *Rangordnung* valoriale sul piano della coscienza morale, bisogna retrocedere cronologicamente da *La Gaia Scienza*, a *Umano troppo umano*. Infatti, lì si afferma:

42. *L'ordinamento dei beni e la morale* [Die Ordnung der Güter und die Moral].– La gerarchia dei beni [Rangordnung der Güter] accettata in passato, a seconda che un egoismo inferiore, superiore o supremo voglia l'una oppure l'altra cosa, decide ora sull'essere morale o sull'essere immorale. Preferire un bene inferiore (per esempio il godimento sensuale) a un bene stimato [geschätzten] superiore (la salute, per esempio) è considerato immorale, e così pure preferire una vita comoda alla libertà. La gerarchia dei beni [Rangordnung der Güter] non è però sempre la stessa in ogni tempo; un uomo

---

<sup>3</sup> Nietzsche (1882<sup>a</sup>), FW *La gaia scienza*, libro III, § 115.

<sup>4</sup> Cfr. Scheler (1913-1916).

che preferisca la vendetta alla giustizia è morale secondo il criterio di una cultura più antica, e immorale secondo la cultura di oggi. “Immorale” significa dunque che uno non è ancora sensibile, o non lo è abbastanza, ai motivi superiori [höheren], più sottili [feineren] e spirituali [geistigeren], che ogni nuova cultura porta di volta in volta con sé: indica chi è rimasto indietro, ma sempre solo in base a una differenza di grado. La stessa gerarchia dei beni [Rangordnung der Güter] non viene istituita, e riorganizzata, secondo punti di vista morali; tuttavia, dal modo in cui essa è di volta in volta determinata, si stabilisce se un'azione sia morale o no<sup>5</sup>.

La gerarchia dei beni [Die Ordnung der Güter] è esattamente un ordinamento gerarchico dei valori, strettamente legato alla morale e, assolutamente soggetto a un mutamento evolutivo costantemente in divenire, un mutamento storico<sup>6</sup>. Del resto, è lo stesso Nietzsche che, in *Genealogia della morale*, accusa tutta la riflessione a lui contemporanea di essere in “difetto” proprio del “*demone storico*” [historische Geist]. «Tutti quanti costoro – afferma – pensano in maniera *essenzialmente antistorica* [wesentlich unhistorisch]»<sup>7</sup>.

«Oggidì domina [herrscht] il pregiudizio [Vorurtheil] che assume come concetti equivalenti [gleichwerthige] quelli di “morale” [moralisch ], di “non egoistico” [unegoistisch], di “*désintéressé*”»<sup>8</sup>. L'utilizzo dell'espressione “pregiudizio” [Vorurtheil] per indicare la *Rangordnung* moderna, potrebbe svelare anche la presenza, implicita, di un piano prescrittivo latente all'interno dell'argomentazione genealogica che, invece, almeno in apparenza, vuole limitarsi esclusivamente al piano descrittivo. È vero che, dopo Gadamer e la pubblicazione di *Verità e metodo*<sup>9</sup>, si è abituati a pensare al termine “pregiudizio” [Vorurteil] in direzione del termine “precomprensione” [Vorverständnis], quindi come se il termine “pregiudizio” fosse un termine neutro, scevro da qualsiasi implicazione assiologica, ma è ugualmente vero che nel tedesco comune, oggi come all'epoca di Nietzsche, esso possiede anche una carattere assiologico negativo, quindi, potrebbe essere legittimo pensare che, se la *Rangordnung* che Nietzsche sta analizzando è caratterizzata da un pregiudizio, allora ne deriva, implicitamente, che l'essere umano *dovrebbe* liberarsi da questo pregiudizio; all'essere del pregiudizio, consegue il dover-essere volto al superamento

---

<sup>5</sup> Nietzsche (1877-1878), MA *Umano, troppo umano*, Libro I, parte II “Per la storia dei sentimenti morali”, § 42 “L'ordinamento dei beni e la morale”

<sup>6</sup> Cfr. Fornari (2006).

<sup>7</sup> Nietzsche (1887), GM *Genealogia della morale*, “Prima dissertazione”, § 2.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>9</sup> Cfr. Gadamer (1960).

dello stesso, al piano descrittivo, consegue quello prescrittivo.

Quindi il concetto di *Rangordnung* sembra possedere intrinsecamente un carattere tanto storico quanto assiologico. Inoltre, Nietzsche auspica il superamento della *Rangordnung* a lui contemporanea, che descrive come democratica, moderna e cristiana, a favore di una nuova *Rangordnung* di tipo aristocratico e anticristiano; questa evoluzione sarebbe raggiungibile attraverso una *trasvalutazione di tutti i valori*.

La trasvalutazione di tutti i valori presenti, finalizzata all'instaurazione di nuovi valori futuri, trova un suo modello nel passato, ovvero nella trasvalutazione di tutti i valori aristocratici ante-cristiani, operata dalla tradizione giudaico-cristiana. Le trasvalutazioni, quindi, sono due: la prima è quella che ha segnato la cesura tra epoca ante-cristiana ed epoca cristiana, la seconda, invece, funge da spartiacque tra epoca cristiana ed epoca post-cristiana o anticristiana. La teoria della storia nietzscheana potrebbe quindi essere descritta nel modo seguente:

<i>Rangordnung</i> Aristocratica (aristocrazia della forza)	TRASVALUTAZIONE DI TUTTI I VALORI	<i>Rangordnung</i> democratica	TRASVALUTAZIONE DI TUTTI I VALORI	<i>Rangordnung</i> Aristocratica (aristocrazia dello spirito)
Epoca ante-cristiana		Epoca cristiana		Epoca anti-cristiana

Il luogo per eccellenza in cui Nietzsche descrive la prima trasvalutazione e, quindi, anche la prima parte della sua teoria della storia, è *Genealogia della morale*, dove, facendo ricorso alla filologia, Nietzsche sostiene che l'originario valore del termine "buono", coincidente con "nobile", "potente", "bello", "felice", "caro agli dèi", è stato in seguito rovesciato, attraverso la «rivolta degli schiavi nella morale»,

legandosi ai termini “povero”, “impotente”, “umile”, “sofferente”, “indigente”, “infermo”, “deforme”, “devoto”, “pio”<sup>10</sup>. Ciò è stato possibile in seguito a una vera e propria trasvalutazione di tutti i valori aristocratici e il *risentimento* giudaico-cristiano sarebbe l'attore di questa trasvalutazione<sup>11</sup>. Allo stesso modo, *mutatis mutandis*, l'oltreuomo [Übermensch] dovrebbe essere l'attore di una nuova trasvalutazione, non più dei valori aristocratici a favore di quelli cristiani, bensì dei valori cristiani a favore di una nuova *Rangordnung* aristocratica<sup>12</sup>, anticristiana e antecristiana, o meglio, anticristiana perché antecristiana e postcristiana insieme. Proprio nell'*Anticristo*, si trova nuovamente uno stralcio di teoria della storia con implicazioni assiologiche. La chiusura dell'*Anticristo* suona: «E noi computiamo il tempo a partire dal *dies nefastus* con cui questa calamità principiò – dal *primo giorno* del cristianesimo! – *perché non piuttosto dal suo ultimo?* – *Da oggi?* – Trasvalutazione di tutti valori!»<sup>13</sup>.

Anche questa volta, l'utilizzo del termine “nefasto”, non lascia adito a dubbi sulle implicazioni assiologiche. Ciò che è precedente così come ciò che segue il cristianesimo è, nella prospettiva nietzscheana, implicitamente migliore e lo è proprio sul piano dei valori morali. Bisogna ora ricordare che lo stesso ordinamento gerarchico dei valori attivo sul piano morale, si esplica per Nietzsche anche sul piano politico, quindi, ai valori morali giudaico-cristiani, si associano sul piano politico la democrazia e in particolare il socialismo. Ora, così come al piano descrittivo per ciò che concerne i valori cristiani, Nietzsche sovrappone un piano prescrittivo di superamento di quei valori, allo stesso modo, al piano descrittivo dell'ordinamento sociale democratico, si sovrappone un piano prescrittivo di superamento anche politico della democrazia, a favore di una nuova aristocrazia, non più una aristocrazia per ceto o per forza militare, ma una nuova aristocrazia dello spirito. In questo caso però, ovvero sul piano politico, il valore prescrittivo risulta maggiormente in evidenza, tanto che Nietzsche lo connota esplicitamente come la sua utopia, intendendo, naturalmente, con il termine “utopia”, un forte desiderio, la cui realizzazione rappresenta un ideale di perfezione:

<sup>10</sup> Nietzsche (1887), GM *Genealogia della morale*, Prima dissertazione, § 7.

<sup>11</sup> Per una visuale completa sul concetto di risentimento in Nietzsche e Scheler, in chiave morale, cfr. Crispini (1998).

<sup>12</sup> Nietzsche (1888<sup>b</sup>), AC *L'Anticristo*, § 61.

<sup>13</sup> Ivi, § 62.

462. – *La mia utopia* [Meine Utopie]. - In un ordinamento [Ordnung] sociale migliore [besseren], il lavoro pesante e le necessità della vita dovranno essere affidati a chi ne soffre di meno, dunque al più ottuso [Stumpfsten], procedendo gradualmente fino a quello che possiede più alta sensibilità per le specie più elevate e sublimite di sofferenza [höchsten sublimirtesten Gattungen des Leidens], e perciò continua a soffrire persino quando la vita gli è alleviata al massimo<sup>14</sup>.

Ricapitolando quanto detto: la *Rangordnung* democratica, egualitaria, socialista, cristiana, dopo un'attenta analisi genealogica e filologica, decostruttiva e descrittiva, necessita, secondo Nietzsche, di un superamento, tanto sul piano morale, quanto su quello politico. Questo superamento, è una *evoluzione* che dà vita a un nuovo soggetto portatore di valori, l'oltreuomo. A questo punto, non rimane che confrontare questo modello con quello freudiano.

### 3.3.2 Teoria della storia freudiana

Nel caso di Freud, come accennato in precedenza, diventa forse ancora più difficile, a causa della natura non filosofica delle sue argomentazioni, dedurre un piano prescrittivo da un piano descrittivo. Ciò nonostante, potrebbe rivelarsi più agevole evincere una *teoria della storia* all'interno della sua produzione scientifica, o per usare l'espressione di Roberto Finelli<sup>15</sup> una “filosofia psicoanalitica della storia” e, solo in seguito, andare in cerca del valore prescrittivo implicito nelle sue descrizioni. Si torni a Finelli:

Freud, non più analista della psiche individuale ma filosofo della storia [...], giunge a teorizzare che:

- l'inaugurazione della storia umana, e il passaggio da *natura* a *cultura*, sono necessariamente fondati sulla repressione pulsionale;
- che lo sviluppo della civilizzazione, essendo il risultato della rinuncia pulsionale e della crescita della coscienza morale sotto forma di *Super-io*, è pagato a prezzo di una perdita strutturale e irrecuperabile di felicità da parte del singolo, base di un permanente «disagio della civiltà».

Questo quadro della filosofia freudiana della storia, dove non c'è chi non veda l'influenza di Nietzsche e della sua decostruzione del progresso quale luogo, all'opposto,

---

<sup>14</sup> Nietzsche (1877-1878), *MA Umano, troppo umano*, Libro I, parte VIII “Uno sguardo allo Stato”, § 462 “La mia utopia”.

<sup>15</sup> Finelli (2006), p. 18

La teoria della storia freudiana risulta effettivamente accostabile a quella nietzscheana, anche se, anche in questo caso, è problematico sostenere la tesi di una influenza diretta, ma ciò che qui più interessa, è che se su un piano puramente descrittivo si può mantenere la similitudine, diventa invece più difficoltoso mantenere il parallelismo sul piano prescrittivo e assiologico. In Freud infatti, non compare nessuna decostruzione del concetto di progresso, né esso viene associato a caratterizzazioni mortifere o decadenti, anzi, al contrario, si potrebbe addirittura parlare di una apologia del progresso, in uno spirito intriso di venature illuministiche<sup>17</sup> e positivistiche. Per quanto riguarda l'aspetto descrittivo interno alla teoria della storia freudiana, è sufficiente prendere in considerazione *Totem e tabù*. Questo lavoro, può essere considerato, come abbiamo sostenuto, una vera e propria “genealogia della morale”, sia perché tratta dell'origine del sentimento morale, sia perché delinea un vero e proprio processo storico, segnato da alcuni capovolgimenti di *Rangordnungen* e, nonostante una certa somiglianza tra le *Rangordnungen* descritte da Freud in *Totem e tabù* e da Nietzsche in *Genealogia della morale*, il processo delineato da Freud presenta tuttavia delle significative differenze; all'inizio della storia della specie *Homo sapiens*, Freud ipotizza, mutuando le sue formulazioni da Darwin, che gli esemplari della specie umana si siano organizzati in piccole orde in cui un maschio alfa aveva il dominio su tutta l'orda, in particolare sulle donne. I figli maschi di questa orda primordiale, una volta divenuti adulti, venivano o uccisi, o espulsi, o castrati, oppure, nei casi più fortunati, il figlio maschio che riusciva a uccidere il padre, ne prendeva a tutti gli effetti il posto ripetendo gli stessi meccanismi di possesso e sottomissione delle donne e degli altri maschi. Nell'ottica di Freud questa orda primordiale è espressione di un'organizzazione sociale non ancora umana, bensì animale, infatti è possibile ritrovare la stessa organizzazione anche in altre specie di grandi mammiferi; paragonando l'oltreuomo di Nietzsche al padre dell'orda primordiale, Freud prende una posizione particolarmente polemica nei confronti di questo concetto nietzscheano. In ogni caso, il passaggio dallo stadio animale a quello propriamente umano avviene, secondo Freud, attraverso il

---

<sup>16</sup> *Ibidem* ma cfr. anche Trincia (2010), p. 62 che utilizza il termine “filosofia della storia” per indicare alcuni saggi freudiani compresi tra il 1920 e il 1934, utilizzando però, con la cautela metodologica che lo contraddistingue, le virgolette per indicare l'uso non perfettamente calzante del termine.

<sup>17</sup> Cfr. Gay (1988) e Marcuse (1956<sup>b</sup>)

parricidio dell'orda primordiale per mano di un gruppo compatto di fratelli. Una volta ucciso e divorato tutti insieme il padre, i fratelli si trovano in una situazione di guerra fratricida in cui ognuno vuole sopraffare gli altri e prendere il posto del padre. Nell'impossibilità che questo possa accadere, ricostituendo quindi la *Rangordnung* originaria basata sulla forza fisica del padre primordiale, i fratelli decidono di istituire i due divieti tabù: non uccidere il padre e non giacere con la madre. In questo modo, non solo avviene un passaggio epocale dallo stadio animale a quello umano, proprio in quanto l'antropogenesi è legata alla comparsa della prima forma di Legge, ma avviene anche un mutamento radicale di *Rangordnung*: da una *Rangordnung* aristocratica basata sulla forza fisica del padre, si passa a una *Rangordnung* democratica basata sull'uguaglianza di tutti i fratelli di fronte alla legge (i due tabù). Inoltre, dal patriarcato dell'orda animale, si passa al matriarcato delle prime società propriamente umane<sup>18</sup>. Con il passare dei millenni, però, il padre ucciso e rimosso, torna sotto forma di divinità paterna e di monarca-re, andando a ricostituire una *Rangordnung* nuovamente aristocratica e nuovamente patriarcale, non più però nelle forme di un'aristocrazia della forza, come nell'orda primordiale, ma nelle forme di un'aristocrazia dello spirito, come nella chiesa cattolica, massima espressione, secondo Freud, di *Rangordnung* aristocratica e di regressione allo stadio dell'orda primordiale. Si può quindi notare che Nietzsche considera la società a lui contemporanea come una società democratica e socialista, mentre Freud considera la stessa società come un'espressione, seppur mascherata e camuffata, di aristocrazia, capovolgendone, ancora una volta, la visuale.

Se si volesse rappresentare, come si è fatto per Nietzsche, la teoria della storia freudiana attraverso una sorta di grafico epocale, lo si potrebbe fare nel modo seguente:

---

<sup>18</sup> Bisogna anche ricordare che il parricidio, con la conseguente comparsa dei divieti tabù, si accompagna, a livello psichico, con il formarsi del complesso edipico e della istanza psichica del Super-io. Essendo inoltre il Super-io il rappresentante della moralità ed essendo la moralità, nella sua consistenza psichica, secondo Freud, una moralità di stampo kantiano, è possibile notare come la differenza specifica dell'animale umano rispetto agli altri animali, non risieda in una differenza intellettuale, ma nel possesso della morale, andando a costituire così una Antropologia filosofica implicita nella produzione freudiana, estremamente vicina a quella kantiana e, allo stesso tempo, estremamente lontana da quella nietzscheana.

<i>Rangordnung</i> Aristocratica (aristocrazia della forza)	PARRICIDIO E INSTAURAZIONE TABÙ (ANTROPOGENESI)	<i>Rangordnung</i> democratica	RITORNO DEL RIMOSSO (REGRESSIONE)	<i>Rangordnung</i> Aristocratica (aristocrazia dello spirito)	TRASFORMAZIONE DELL'ES IN IO (ANALISI)	<i>Rangordnung</i> democratica
Orda primordiale (patriarcato)		Prima umanità (matriarcato)		Umanità attuale (nuovo patriarcato)		Umanità futura (uscita stadio di minorità)

Se questa che si è appena delineata può essere considerata la teoria della storia freudiana, rimane però da chiedersi come essa sia caratterizzata valorialmente, tanto a livello di coscienza morale, quanto a livello di coscienza politica e, soprattutto, se è possibile dedurne un piano prescrittivo che promuova un qualche tipo di nuova *Rangordnung*. Per quanto riguarda la coscienza morale, Freud sostiene che:

La psicoanalisi non ha mai speso una sola parola in favore della liberazione delle pulsioni che potrebbero danneggiare la nostra comunità; proprio al contrario, ci ha messo in guardia [gewart] al fine di migliorarne il controllo [...]. Essa ha stabilito un alto ideale di moralità [hohes Ideal von Sittlichkeit] – moralità equivale a limitazione delle pulsioni [Sittlichkeit ist Triebeinschränkung]<sup>19</sup>

Ed è esattamente in questa direzione, ovvero con questo *telos* morale, che è necessario leggere la famosa affermazione freudiana «Dove era l'Es, deve subentrare l'Io»<sup>20</sup>. Il dovere espresso attraverso la parola “soll”, è esattamente un dovere morale di matrice kantiana. In altre parole, questa affermazione potrebbe anche essere resa con: “è un dovere morale portare, per quanto possibile, l'energia pulsionale sotto il

<sup>19</sup> Freud (1924<sup>b</sup>), p. 55.

<sup>20</sup> Freud (1932<sup>a</sup>), p. 190 «wo Es war, soll Ich werden».

governo dell'Io". Del resto, Freud ripete numerose volte che obiettivo dell'analisi, è «rendere conscio l'inconscio»<sup>21</sup>, dove i termini “coscienza” [Bewusstsein] e “coscienza morale” [Gewissen], in fondo, risultano essere indissolubilmente legati.

### 3.3.3 Teorie della storia a confronto: analogie e differenze

In *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, come si è visto, si trova uno dei rari riferimenti espliciti a Nietzsche, il quale può rivelarsi utile per un confronto tra la teoria della storia freudiana e quella nietzscheana, in quanto è lo stesso Freud a sottolineare, allo stesso tempo, analogie e differenze. Facendo un parallelo tra l'orda primordiale e le moderne masse a struttura gerarchica, Freud afferma che: «Agli inizi [Zu Eingang] della storia umana [der Menschheitsgeschichte] fu lui il superuomo [war er der *Übermensch*] che per Nietzsche possiamo aspettarci solo dal futuro [den Nietzsche erst von der Zukunft erwartete]»<sup>22</sup>. Freud paragona esplicitamente il padre primordiale allo *Übermensch*, evidenziando così un'analogia, ma, contemporaneamente, capovolgendone l'ordine cronologico rispetto alla teoria della storia nietzscheana. Freud, infatti, colloca il superuomo nel passato remoto che precede e determina lo stadio umano (*Untermensch*) e non, invece, in un orizzonte futuro inteso come oltrepassamento dell'attuale. Il tenore di questo accostamento è indubbiamente polemico, e si trasforma in una vera e propria critica nei confronti di ogni *Rangordnung* non democratica, in particolare, in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in cui Freud prende in esame due istituzioni a ordinamento gerarchico, ovvero l'esercito e la chiesa cattolica, istituzioni che vengono accostate tra loro ed, entrambe, in egual modo criticate, non tanto per una affinità nei contenuti delle rispettive gerarchie, nel primo caso militare e nel secondo spirituale, ma semmai per la forma stessa di ordinamento gerarchico [*Rangordnung*] aristocratico. Un ordinamento gerarchico che prevede un capo o una élite, sia essa declinata in

---

<sup>21</sup> «il compito del trattamento psicoanalitico può essere espresso nella formula: rendere cosciente tutto ciò che è inconscio in modo patogeno» [Freud (1915-1917), p. 444 corsivo mio]. Cfr. anche «Chissà che il nostro giovamento non consista nel sostituire l'inconscio con il cosciente, nel tradurre l'inconscio nel cosciente? Esatto, è così» [Ivi, pp. 584-585]; «Possiamo esprimere il fine dei nostri sforzi in diverse formule: rendere cosciente l'inconscio, abolire le rimozioni, riempire le lacune della memoria; tutto questo mette capo alla stessa cosa» [Ivi, p. 584]; «Mediante la caccia alla rimozione, [...] riusciamo realmente [...] a trasformare in conscio l'inconscio» [Ivi, p. 603].

<sup>22</sup> Freud (1921<sup>a</sup>), § 10 “La massa e l'orda primordiale”, p. 311.

qualsiasi versione, come aristocrazia per ceto o aristocrazia per virtù, per cultura o per conoscenza, è ugualmente, secondo Freud, espressione di dinamiche edipiche inconsce e, di conseguenza, necessariamente a carattere regressivo, tanto a livello psichico, quanto a livello morale e politico-sociale. L'obiettivo dell'analisi freudiana è il superamento dei residui edipici e quindi anche di ogni *Rangordnung*, indipendentemente dalla sua natura. Già l'accostamento tra questi ordinamenti gerarchici e l'orda primordiale possiede, implicitamente, un contenuto assiologico, ma espressioni come «segni tipici» caratteristici dei membri di questi ordinamenti sono «l'indebolimento delle facoltà intellettuali» [Schwächung der intellektuellen Leistung], una «regressione dell'attività psichica a uno stadio anteriore [Regression der seelischen Tätigkeit auf eine frühere Stufe], affine a quello che non ci stupiremmo di trovare nei selvaggi o nei bambini» [wie wir sie bei Wilden oder bei Kindern zu finden nicht erstaunt sind], «unilateralità» [einseitig]<sup>23</sup>, «scarsa autonomia», non lasciano adito a dubbi sulla posizione freudiana nei confronti di queste strutture; per quanto la constatazione di un indebolimento delle facoltà intellettuali legato all'instaurazione di *Rangordnungen* aristocratiche possa essere, nella prospettiva freudiana, un puro elemento descrittivo, è difficile pensare che a questo elemento non sia legato anche un fattore implicitamente prescrittivo di rinuncia a queste *Rangordnungen* al fine di un rafforzamento delle facoltà intellettuali. Ne *L'avvenire di un'illusione*, descrivendo la società a lui contemporanea, al contrario dell'analisi nietzscheana, come una società solo apparentemente democratica, ma in realtà dominata da meccanismi gerarchici, Freud arriva ad affermare che una tale società «non ha prospettive [Aussicht] e non merita [verdint] di sopravvivere»<sup>24</sup>.

L'ideale politico freudiano, la sua “utopia”, per usare la stessa espressione che si trova anche in Nietzsche, è esattamente opposta a quella nietzscheana, ovvero una società democratica, egualitaria, socialista, senza padri, che ha superato il complesso edipico ed è ormai pienamente matura e consapevole, uscita dallo stadio di minorità kantianamente inteso. L'ideale è una società che ha reso conscio l'inconscio, che ha reso Io l'Es, una società, per usare i termini di Nietzsche, decisamente apollinea e

---

<sup>23</sup> *Ivi*, § 9 “La pulsione gregaria”, p. 305.

<sup>24</sup> Freud (1927<sup>a</sup>), vol. 10, § 2, p. 442 «è inutile aggiungere che una società che lascia insoddisfatti un così gran numero di suoi membri spingendoli alla rivolta, non ha prospettive – né merita – di durare a lungo» [Es braucht nicht gesagt zu werden, daß eine Kultur, welche eine so große Zahl von Teilnehmern unbefriedigt läßt und zur Auflehnung treibt, weder Aussicht hat, sich dauernd zu erhalten, noch es verdient].

niente affatto dionisiaca

### 3.4 Diversi approcci alla religione

Anche per quanto riguarda i diversi approcci al fenomeno religioso valgono le stesse considerazioni relative alla morale e alla storia; se il piano descrittivo delle argomentazioni freudiane e nietzscheane può essere effettivamente paragonabile, non può esserlo quello prescrittivo o quanto meno quello assiologico.

Nietzsche, figlio di un pastore protestante, dimostra un atteggiamento nei confronti del fenomeno religioso estremamente controverso e complesso, ma, nonostante le differenti atmosfere e sfumature attraverso le quali passa il tortuoso percorso intellettuale nietzscheano, è forse possibile ritrovare minimi comun denominatori tra le diverse fasi della sua produzione che consentono di ridurre all'essenziale questo particolare approccio al fenomeno religioso e, quindi, paragonarlo a quello freudiano. Freud, ebreo ateo, dimostra in apparenza un approccio più lineare e coerente, spesso accusato di essere estremamente riduttivo e per certi versi semplicistico, ma in realtà più sfaccettato e complesso di quanto non possa apparire a prima vista.

In ogni caso, le differenze di approccio tra Freud e Nietzsche possono comunque essere ricondotte a differenze caratteriali e “professionali” che, come si vedrà nel prossimo capitolo, possono essere considerate tipiche, nel senso dei *Tipi psicologici* descritti da Jung e, queste stesse differenze, possono essere sintetizzate con una proposizione dello stesso Nietzsche: «La mancanza di conoscenza dell'uomo circa se stesso è il problema di Sofocle, la mancanza di conoscenza dell'uomo circa gli dèi quello di Eschilo»<sup>1</sup>. Considerando Sofocle ed Eschilo come espressione di due differenti tipi psicologici e come rappresentanti della stessa differenza di cui sono portatori Freud e Nietzsche, si può quindi anche affermare che il problema freudiano, come per Sofocle, che Freud ammirava a tal punto da fare dell'Edipo il cardine intorno al quale ruota l'intero edificio psicoanalitico, sia il problema della conoscenza di se stesso da parte dell'uomo, mentre, per Nietzsche, come per Eschilo, autore che Nietzsche considerava l'esempio perfetto della grandezza e dell'equilibrio della tragedia greca<sup>2</sup>, contrapponendolo alla banalità<sup>3</sup> e al socratismo di Sofocle, il

---

<sup>1</sup> Nietzsche (1870<sup>c</sup>), DW *La visione dionisiaca del mondo*, § 3.

<sup>2</sup> Nietzsche (1870<sup>a</sup>), GMD *Il dramma musicale greco* «Aristotele [...] nella sua celebre, molto fuorviante definizione [...] non coglie affatto l'essenza del dramma eschileo».

<sup>3</sup> Nietzsche (1870<sup>b</sup>), ST *Socrate e la tragedia* «le più belle figure della tragedia sofoclea, un' Antigone, un' Elettra, un Edipo, si lasciando andare a una serie di pensieri insopportabilmente banali, e che

problema fosse quello relativo alla conoscenza del divino. In altri termini, a Freud interessano i fenomeni religiosi solo in quanto espressioni di dinamiche psichiche: circa la natura e l'esistenza di un eventuale divinità egli semplicemente non si interroga, concentrandosi esclusivamente sulle motivazioni della credenza da parte del soggetto e delle azioni che da quella credenza sono condizionate. Nietzsche, invece, si interroga anche metafisicamente (la metafisica è completamente assente in Freud, ricondotta sempre alla metapsicologia<sup>4</sup>), dedicandosi anche alle questioni relative alla verità o falsità circa la natura, l'esistenza e la eventuale consistenza ontologica della sfera divina.

Bisognerà quindi considerare tre aspetti del problema: 1) La concezione che entrambi hanno del fenomeno religioso; 2) Il ruolo giocato dall'ebraismo nel segnare la distanza di Freud dal testo nietzscheano; 3) Le implicazioni prescrittive derivanti dalle rispettive "forme di culto" (Zarathustra v/s dio Logos).

### 3.4.1 Religione, storia, salute, verità (I)

All'interno della produzione nietzscheana si possono riscontrare almeno due tipi di approcci al fenomeno religioso in generale, tra di loro antitetici ed entrambi ugualmente distanti dall'approccio freudiano. Questi due diversi modi di intendere il valore dell'esperienza religiosa appartengono ai primi due periodi della produzione nietzscheana, quello wagneriano e quello "réalista", esemplificati rispettivamente dalla seconda inattuale, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* e dal primo volume di *Umano, troppo umano*. Da un punto di vista assiologico si può definire il primo approccio al fenomeno religioso come positivo, il secondo come negativo.

Nella seconda inattuale Nietzsche distingue tra due forme di sapere, quella storica e quella non-storica:

Non ci si meravigli, sono nomi di veleni: gli antidoti contro ciò che è storico si chiamano il *non-storico* e il *sovrastorico* [...]. Con il termine «non-storico» designo l'arte [...]; per «sovrastorico» intendo le potenze che distolgono lo sguardo dal divenire, volgendolo a ciò che dà all'esistenza l'impronta dell'eterno e dell'immutabile, all'*arte* e

---

certamente i caratteri drammatici sono più belli e più nobili di quanto non appaiano nelle loro parole».

<sup>4</sup> Cfr. Freud (1901<sup>a</sup>), p. 280 «Potremmo avventurarci a risolvere in tal modo i miti del paradiso e del peccato originale, di Dio, del bene e del male, dell'immortalità, e simili, traducendo la *metafisica in metapsicologia*» corsivo dell'autore.

alla *religione*. La *scienza* – poiché è essa che parlerebbe di veleni – vede in quella forza, in queste potenze, potenze e forze avverse: essa, infatti, ritiene vera e giusta, dunque scientifica, soltanto quella considerazione delle cose che vede ovunque un divenuto, un elemento storico e mai qualcosa che è, un qualcosa di eterno; [...] essa vive in un'intimia contraddizione con le potenze eternizzanti dell'arte e della religione [...], cerca di togliere ogni delimitazione all'orizzonte e getta l'uomo in un mare di flutti abbaglianti e infinitamente sterminato del divenire conosciuto.<sup>5</sup>

Questo passo appare particolarmente interessante poiché Nietzsche contrappone storia e scienza da una parte, ed arte e religione dall'altra, offrendo una descrizione non troppo distante da quelle che poi sarebbero divenute le posizioni freudiane: anche per Freud la storia e la scienza stringono per così dire un'allenza e, anche per Freud, esse si contrappongono, in un certo qual modo, alla religione e all'arte, svelandone le radici psichiche che le hanno storicamente determinate. Basti pensare a *Totem e tabù* in cui Freud, nel finale, avanza la sua ipotesi del parricidio primordiale per dare conto del sorgere della credenza religiosa e definisce questa sua ipotesi una "ipotesi storica"<sup>6</sup>, proprio in quanto vuole sottolineare, ad un tempo, il valore ipotetico della sua ricostruzione, dal momento che non esistono testimonianze documentate del parricidio primordiale, ma anche il valore storico di quella spiegazione che, per usare le parole di Nietzsche, è vera e giusta, dunque scientifica, proprio perché fornisce una ricostruzione dell'origine del religioso come elemento storico, in divenire e non come qualcosa di eterno e assoluto. La differenza tra Freud e Nietzsche, in questo caso, sembra risiedere nel fatto che laddove Nietzsche descrive questi aspetti della scienza e della storia come aspetti della loro debolezza, Freud individua, invece, nella stessa descrizione, gli elementi di forza, tanto della scienza in generale, quanto di quella specifica scienza che è ai suoi occhi la psicoanalisi. In realtà, tutta la seconda inattuale, un po' come la prima, può essere interpretata come una critica, inconsapevole e anticipatrice, alle posizioni freudiane: così come Freud, tra Strauss e Nietzsche, si sarebbe probabilmente sentito vicino alle posizioni straussiane, allo stesso modo non avrebbe con ogni probabilità condiviso le critiche nietzscheane all'utilità della storia.

Tornando però al ruolo giocato dalla religione in questa dialettica con la storia, si può leggere:

---

<sup>5</sup> Nietzsche (1873-1876), *Considerazioni Inattuali*, HL "Sull'utilità e il danno della storia per la vita", II, § 10.

<sup>6</sup> Freud (1913-1914), p. 129.

una religione che debba essere trasformata in sapere storico [...], una religione che debba essere conosciuta in guisa completamente scientifica, alla fine di questa strada è contemporaneamente distrutta. La ragione di ciò sta nel fatto che alla verifica storica [...] si disperde necessariamente l'illusoria disposizione intima piena di riverenza, nella quale soltanto tutto ciò che vuole vivere può vivere [...] solamente nell'amore, solamente all'ombra illusoria dell'amore l'uomo crea, vale a dire solamente nella fede.<sup>7</sup>

Queste parole nietzscheane, potrebbero tranquillamente essere attribuite allo Pfister, lettore de *L'avvenire di un'illusione* e autore di *L'illusione di un avvenire*, in altri termini, queste parole nietzscheane vanno esattamente nella direzione opposta rispetto alle posizioni freudiane espresse ne *L'avvenire di un'illusione*, nonostante una sostanziale affinità descrittiva: anche secondo Freud considerare la religione storicamente, dunque scientificamente, equivale a distruggerne il potere vitale, consolatorio e illusorio; la differenza, ancora una volta, è assiologica: ciò che per Nietzsche è un demerito, diviene per Freud un merito. Ma, ancora più chiaramente, l'argomentazione nietzscheana prosegue con le seguenti parole:

l'arte si contrappone alla storia; e solamente quando la storia sopporta di essere trasformata in opera d'arte, cioè in pura creazione d'arte, può forse mantenere o perfino suscitare istinti. Una siffatta storiografia contraddirebbe tuttavia completamente il tratto analitico e antiartistico del nostro tempo, anzi verrebbe percepita da questo come falsificazione. Ma la storia che distrugge solamente, senza che un intimo impulso costruttivo la guidi, a lungo andare vede divenire inerti e innaturali i suoi strumenti poiché tali uomini distruggono illusioni, e «chi distrugge l'illusione a sé e agli altri viene punito dalla natura che è il più duro dei tiranni» [...] la teologia moderna [...] stenta ad accorgersi che in questo modo, probabilmente assai contro voglia, si è messa al servizio del voltairiano *écrasez*.<sup>8</sup>

È curioso notare come Nietzsche evidenzi un carattere “analitico”, oltre che antiartistico, nella storiografia a lui contemporanea, utilizzando il termine “storiografia” in un senso più vasto e riferito a ogni conoscenza “storica”, quindi anche “scientifica”. Nietzsche avrebbe forse fatto rientrare anche le ricostruzioni storiche freudiane in questo quadro e, a ragione, le avrebbe caratterizzate come

---

<sup>7</sup> Nietzsche (1873-1876), *Considerazioni Inattuali*, HL “Sull'utilità e il danno della storia per la vita”, II, § 7.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

doppiamente “analitiche”. È inoltre interessante notare la contrapposizione tra una storia non-artistica e una storia artistica, la prima che svilisce la vita, la seconda che la stimola. Probabilmente Freud considerava la “storia” di Mosè, quella del racconto biblico, alla stregua di un romanzo, una storia quindi artistica, ma, esattamente come aveva previsto Nietzsche, una storia percepita come falsificazione. A questa storia artistica, Freud affianca una versione che, sebbene ipotetica e necessariamente non dimostrabile, gli appare però più plausibile proprio perché non-artistica. Inoltre può essere interessante notare come Nietzsche tacci la storia non-artistica di distruggere le illusioni e la moderna teologia di servire, inconsapevolmente, l'*écrasez* voltaireano. Bisogna ricordare che anche il termine “teologia moderna”, così come storiografia, va inteso in un senso più vasto, riferendosi a chiunque si occupi di temi religiosi a partire da presupposti storici o scientifici: ancora una volta, probabilmente, l'obiettivo polemico di Nietzsche è David Strauss e la *Vita di Gesù*, ma le stesse argomentazioni nietzscheane possono essere estese al Feuerbach de *L'essenza del cristianesimo*, testo letto e apprezzato da Freud o, immaginando per assurdo che Nietzsche avesse potuto leggere Freud, a un testo come *L'uomo Mosè e la religione monoteteista*.

In effetti, l'accusa di essere un distruttore di illusioni e di servire il voltairano *écrasez*, può essere estesa anche a Freud, in particolare al Freud de *L'avvenire di un'illusione*, con la differenza, per l'ennesima volta, del valore da attribuire a questo elemento: Freud sarebbe stato orgoglioso di una denominazione del genere e avrebbe interpretato come un merito questa critica, come, del resto, non si può certo dire che egli servisse inconsapevolmente l'*écrasez* voltairiano, ne era infatti talmente consapevole da farne uno dei suoi motti preferiti<sup>9</sup>.

In definitiva, se Nietzsche considera la storia e la scienza da una parte come ciò che è storico, mentre arte e religione dall'altra come ciò che è non-storico, attraverso una descrizione che può essere paragonabile a quella freudiana, egli aggiunge però anche delle considerazioni di carattere assiologico contrarie a quelle freudiane. Infatti Nietzsche sottolinea anche che «ciò che non è storico e ciò che è storico sono gualmente necessari per la salute di un individuo, di un popolo e di una civiltà»<sup>10</sup> e,

---

<sup>9</sup> Cfr. Jaffé (a cura di) (1961), pp. 202-203 «l'*écrasez* l'infâme è una delle sue citazioni preferite».

<sup>10</sup> Nietzsche (1873-1876), *Considerazioni Inattuali*, HL “Sull'utilità e il danno della storia per la vita”, II, § 1.

ancora più esplicitamente, che «un eccesso di storia danneggia l'essere vivente»<sup>11</sup>. Quindi, se all'interno del non-storico rientra anche la religione, allora anche la religione è necessaria alla salute dell'individuo: niente di più lontano da Freud che invece la considera una nevrosi collettiva<sup>12</sup>, un delirio<sup>13</sup> e, nel migliore dei casi, un narcotico<sup>14</sup>. Si potrebbe obiettare che le posizioni nietzscheane sulla religione presenti all'interno delle considerazioni inattuali sono sì distanti da quelle freudiane, ma che le posizioni più mature di Nietzsche, al contrario, sarebbero invece veramente anticipatrici di quelle freudiane. Si dovrà allora prendere in considerazione il testo, tra quelli nietzscheani, che più si avvicina alle posizioni freudiane e, allo stesso tempo, si allontana dalle considerazioni inattuali, ovvero *Umano, troppo umano*.

### 3.4.1 Religione, storia, salute, verità (II)

*Umano, troppo umano* appartiene a quello che viene considerato il secondo periodo della produzione nietzscheana, il periodo cosiddetto illuminista: non a caso, il testo, nella prima edizione, è dedicato a Voltaire. Se nella seconda inattuale la religione è intesa come elemento necessario alla salute dell'individuo, sebbene sia un elemento illusorio, il tono cambia radicalmente in *Umano, troppo umano*, trasformandosi in un attacco contro il romanticismo; si potrebbe anche dire contro il romanticismo nietzscheano di qualche anno prima. L'aforisma 110 è particolarmente indicativo del nuovo atteggiamento nietzscheano nei confronti dei fenomeni religiosi:

*La verità della religione.* – Al tempo dell'Illuminismo non si era resa giustizia al significato della religione, su questo non v'è dubbio: ma è altrettanto certo che, nella reazione che seguì a quel periodo, si andò parimenti ben oltre la giustizia, trattando le religioni con amore, anzi invagghendosi, e riconoscendo loro ad esempio una comprensione più profonda, anzi la più profonda, del mondo; comprensione che la scienza avrebbe solo dovuto spogliare dei suoi paludamenti dogmatici per possedere poi in forma non mitica la «verità». Le religioni dunque – come affermavano tutti gli avversari dell'Illuminismo – esprimevano *sensu allegorico*, tenendo conto dell'intelligenza della massa, quella saggezza antichissima che era la verità in sé, in

---

<sup>11</sup> Ivi, § 2.

<sup>12</sup> Freud (1929<sup>b</sup>), p. 573 «Alla stregua di deliri collettivi siffatti dobbiamo caratterizzare anche le religioni dell'umanità».

<sup>13</sup> Freud (1934-1938), p. 407.

<sup>14</sup> Freud (1927<sup>a</sup>), p. 478.

quanto ogni vera scienza dell'epoca moderna aveva sempre portato ad essa anziché lontano da essa: cosicché tra i più antichi saggi dell'umanità e quelli moderni regnava armonia, anzi identità di vedute, e un progresso delle conoscenze – se di un simile progresso si voleva parlare – riguardava non l'essenza di esse, ma il modo di comunicare tale essenza. Questa concezione della religione e della scienza è totalmente sbagliata [...] *nessuna religione ha ancor mai contenuto, né direttamente né indirettamente, né come dogma né come Parabola, una verità.*<sup>15</sup>

Tutta l'argomentazione nietzscheana, sebbene possa sembrare una difesa dell'illuminismo contro la successiva reazione romantica e, quindi, possa apparire vicina all'illuminismo freudiano, si trova in realtà estremamente distante dalle considerazioni freudiane in tema di religione. Gli stessi termini “illuminismo” e “romanticismo” non aiutano a dirimere la questione, ma, al contrario, contribuiscono a confonderla maggiormente. Secondo Nietzsche, tutti gli avversari dell'illuminismo, quindi i “romantici”, erano convinti che le religioni esprimessero *sensu allegorico* delle verità, mentre, al contrario, Nietzsche stesso, pervaso da questo nuovo spirito illuminista, sostiene che non c'è verità alcuna nelle rappresentazioni religiose, né in senso letterale, né in senso allegorico. Se però ci si pone dalla visuale freudiana, si è costretti necessariamente a invertire tutti gli elementi in campo, tanto quelli descrittivi relativi ai termini “illuminismo” e “romanticismo”, quanto quelli assiologici legati ad entrambi. Dalla visuale freudiana, infatti, ritenere che nelle religioni sia espressa una verità, sebbene deformata e bisognosa di essere sottoposta ad analisi, è espressione di illuminismo, tanto nel suo senso storico, si pensi al Kant illuminista de *La religione nei limiti della semplice ragione*, quanto del proprio illuminismo, si pensi invece alla «verità storica» ma non «materiale» del saggio sull'*Uomo Mosè*<sup>16</sup>. Allo stesso modo, la posizione di un eroismo intransigente che nega qualsiasi valore di verità ai fenomeni religiosi potrebbe essere letto, dalla visuale freudiana, come un atteggiamento formalmente contrario, ma proprio per questo sostanzialmente identico, all'atteggiamento di adesione fideistica di matrice romantica: «contraddire non significa confutare, innovare non necessariamente significa progredire»<sup>17</sup>.

L'approccio freudiano è inconciliabile tanto con la storia “artistica” della seconda inattuale, quanto con la negazione di ogni valore di verità di *Umano, troppo umano*:

---

<sup>15</sup> Nietzsche (1877-1878), MA *Umano, troppo umano*, Libro I, parte III, “La vita religiosa”, § 110.

<sup>16</sup> Freud (1934-1938), p. 446.

<sup>17</sup> Ivi, p. 448.

«Il testo biblico che ci sta dinanzi contiene ragguagli storici preziosi, anzi inestimabili, i quali però furono deformati in obbedienza a tendenze molto potenti e abbellite dai frutti dell'invenzione poetica»<sup>18</sup>. Una storia abbellita dall'invenzione poetica è esattamente la storia "artistica" auspicata dal primo Nietzsche, ma questa storia è inaccettabile nella sua immediatezza, almeno dalla prospettiva freudiana; nella sua immediatezza è percepita come falsificazione. È quindi necessario un lavoro di decostruzione per accedere al nucleo veritativo che ne sta alla base, nucleo veritativo negato dal secondo Nietzsche. Inoltre la storia abbellita dalla creazione poetica, la storia artistica, è salutare per il primo Nietzsche, patologica per Freud:

Abbiamo appreso da tempo che nell'idea delirante si trova nascosta una porzione di verità dimenticata, la quale al suo ritorno ha dovuto acconciarsi a una serie di deformazioni e fraintendimenti; abbiamo compreso inoltre che la convinzione coatta relativa al delirio trae origine da questo nucleo di verità e si estende agli errori che lo avvolgono. Dobbiamo concedere un simile contenuto di verità, che chiameremo *storica*, anche ai dogmi delle religioni, i quali portano in sé il carattere di sintomi psicotici ma al contempo, come fenomeni di massa, sfuggono alla maledizione dell'isolamento.<sup>19</sup>

La religione è un sintomo psicotico di massa, quindi tutt'altro che salutare, ma come la psicosi, contiene un nucleo di verità e non è totalmente falsa<sup>20</sup>: intendendo la religione nei termini di una psicosi l'approccio freudiano alla religione è quindi inconciliabile con quello del primo Nietzsche, intendendo invece la religione come verità, sebbene parziale e deformata, l'approccio freudiano è inconciliabile con quello del secondo Nietzsche.

### 3.4.2 La questione ebraica (I)

Il diverso approccio che Freud e Nietzsche manifestano nei confronti dei fenomeni religiosi non può non riflettersi anche nel diverso approccio di entrambi nei confronti di una religione in particolare, ovvero dell'ebraismo. In realtà si dovrebbe parlare di tradizione giudaico-cristiana, in quanto, entrambi, tendono a interpretare il cristianesimo come uno sviluppo coerente dell'ebraismo: oggi, forse, ciò risulterebbe

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 368.

<sup>19</sup> Ivi, p. 407.

<sup>20</sup> «Fin dove giunge la deformazione, è giusto designarla [la religione] come *delirio*; in quanto reca il ritorno del passato, la si deve chiamare *verità*» [Ivi, p. 446 corsivo dell'autore]

un dato scontato, ma tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento, in Europa, il forte antisemitismo diffuso in tutti gli strati della popolazione, non rendeva così scontata questa interpretazione. Il contesto storico all'interno del quale inquadrare la questione è, in questo caso, più che mai necessario per dirimere un problema che, in un primo momento potrebbe apparire particolarmente complesso. Oggi è praticamente impossibile sostenere la tesi di un Nietzsche antisemita o nazista *ante litteram*, in quanto l'edizione Colli-Montinari e i vari studi della loro scuola hanno permesso di dirimere definitivamente la questione, ma, interrogarsi sull'approccio di Freud e Nietzsche alla questione ebraica significa anche necessariamente interrogarsi sulla percezione che Freud aveva di Nietzsche: essendo morto nel 1939, infatti, Freud non poteva conoscere l'edizione Colli-Montinari e, anzi, viveva in un contesto culturale fortemente caratterizzato dall'antisemitismo, un po' in tutta Europa, ma, nel mondo di lingua tedesca era anche un antisemitismo che, sebbene a torto, si richiamava esplicitamente alla filosofia nietzscheana. Un esempio su tutti può forse essere utile per comprendere il contesto storico freudiano: oggi sappiamo che Nietzsche non scrisse mai una *Volontà di potenza*, ma che anzi questo progetto rimasto incompiuto e pubblicato postumo dalla sorella Elisabeth ha subito vari e importanti rimaneggiamenti, anche in direzione antisemita, proprio da parte della sorella. Nessuno studioso di Nietzsche, oggi, si sognerebbe mai di considerare la *Volontà di potenza* come un testo integralmente attribuibile a Nietzsche, ma, bisogna ricordare che Freud non poteva sapere dei rimaneggiamenti della sorella e, come molti intellettuali del tempo, probabilmente, attribuitva a Nietzsche la paternità di quell'opera. Indicativa, a questo riguardo, potrebbe essere una considerazione di Girard, secondo cui:

Le varie interpretazioni di Nietzsche, a partire da quelle filosofiche, hanno tutte una cosa in comune: il loro antiwagnerismo, validamente sorretto, in apparenza, dall'accentuato antiwagnerismo dell'ultimo Nietzsche. Wagner è l'indispensabile capro espiatorio di tutti i nietzscheani liberali, così come Nietzsche è l'indispensabile capro espiatorio di tutti i wagneriani. Solo i nazisti, curiosamente, sono riusciti a essere filo-nietzscheani e filo-wagneriani nello stesso tempo.<sup>21</sup>

Al di là delle considerazioni di Girard su *Il caso Nietzsche* e le sue interpretazioni a

---

<sup>21</sup> Girard, Fornari (2002), p. 47.

partire dai nodi centrali della sua riflessione, meccanismo mimetico e capro espiatorio, è interessante notare la discrepanza, non segnalata da Girard, tra i tempi delle interpretazioni di Nietzsche: da una parte ci sono gli interpreti odierni, o filo-nietzscheani o filo-wagneriani, mentre, dall'altra parte, ci sono gli interpreti di ieri, ovvero i nazisti, filo-nietzscheani e filo-wagneriani insieme.

Naturalmente non si può definire Freud un interprete di Nietzsche, in nessun senso, essendo anche dubbio che lui abbia mai letto *davvero* Nietzsche, però, se si volesse farlo, non lo si potrebbe certo collocare tra gli interpreti di oggi, ma bisognerebbe, paradossalmente, collocarlo tra gli interpreti di ieri, poiché è in quel clima che Freud, se mai fosse venuto a contatto col testo nietzscheano, avrebbe dovuto confrontarsi e, naturalmente, se proprio si volesse parlare di una interpretazione freudiana di Nietzsche, questa, dovrebbe essere speculare a quella nazista: né filo-nietzscheana né filo-wagneriana, anzi, ci sono elementi per poter parlare, come si è visto, di idiosincrasia freudiana tanto nei confronti di Nietzsche quanto nei confronti di Wagner. Il ruolo di Wagner è fondamentale all'interno della questione del presunto antisemitismo di Nietzsche. In *Nietzsche contra Wagner* è possibile leggere: «da quando Wagner era in Germania, accondiscendeva a passo a passo a tutto quel che io disprezzo – persino all'antisemitismo»<sup>22</sup>. In effetti, oggi, si può definire la posizione di Nietzsche come anti-antisemita, con tutta l'ambiguità implicita in una tale espressione e, tuttavia, non bisogna dimenticare che il primo Nietzsche era convintamente wagneriano e che il Nietzsche di Freud, ammesso che si possa parlare di un Nietzsche di Freud, era indubbiamente un Nietzsche indissolubilmente congiunto a Wagner e, insieme a Wagner, un referente culturale forte del nazismo, sebbene a torto.

Il ruolo di Wagner, in relazione all'anti-antisemitismo nietzscheano, è ancora più chiaro ne *La Gaia Scienza*, in cui sostiene che:

Schopenhaueriano è l'odio di Wagner contro gli Ebrei, dei quali non sa emulare la più grande azione: infatti sono stati gli Ebrei a inventare il cristianesimo. Schopenhaueriano è il tentativo di Wagner di concepire il cristianesimo come un granellino di buddhismo portato in Europa dal vento.<sup>23</sup>

Questo passo nietzscheano mette bene in evidenza ciò che si diceva in precedenza sul

---

<sup>22</sup> Nietzsche (1889), NW *Nietzsche contra Wagner*, § 9 “Come mi liberai di Wagner”.

<sup>23</sup> Nietzsche (1882<sup>a</sup>), FW *La gaia scienza*, Libro II, § 99.

legame tra giudaismo e cristianesimo: Nietzsche, contro l'antisemitismo della sua epoca che tendeva a disgiungere il cristianesimo dalle sue radici ebraiche, al fine di poter "salvare" il primo e poter liberamente disprezzare il secondo, oppone la constatazione, che in seguito sarà anche di Freud e che oggi è possibile considerare scontata, che il cristianesimo è una diretta conseguenza dell'ebraismo. L'anti-antisemitismo nietzscheano, però, non lo mette del tutto al riparo da un certo tipo di religiosità, come ha ben evidenziato Salomé<sup>24</sup>, soprattutto agli occhi di un ebreo e di un ebreo particolarmente diffidente come Freud, abituato a intravedere nei sentimenti contrari, come in amore e odio per lo stesso oggetto, in filosemitismo e antisemitismo, un elemento di identità. Non si vuole sostenere qui la tesi di un Nietzsche antisemita, tesi ormai completamente superata da decenni di lavori critico sul testo da parte della scuola Colli-Montinari, ma si vuole proporre, a partire dai testi pubblicati in vita, la tesi secondo cui Freud, *se avesse letto Nietzsche*, avrebbe, magari a torto, intravisto importanti elementi di antisemitismo che gliel'avrebbero reso particolarmente invisibile. Si è detto che Nietzsche, a differenza di Wagner e degli antisemiti a lui contemporanei, considera il cristianesimo come una prosecuzione dell'ebraismo e che questa concezione, limitata al piano descrittivo, è in effetti paragonabile a quella freudiana. Bisogna però aggiungere che il cristianesimo, con il suo portato di valori morali, è qualcosa che per Nietzsche deve essere superato, quindi, se l'ebraismo è la radice di quei valori, allora anche l'ebraismo deve essere superato. In una sezione di *Crepuscolo degli idoli*, intitolata "I «miglioratori» dell'umanità", Nietzsche sostiene che ci sono due modi diversi di migliorare l'umanità: il primo consiste nell'addomesticamento operato dalla morale giudaico-cristiana, mentre il secondo consiste nell'allevamento operato dalla morale indiana e della sua "legge di Manu". Nietzsche sostiene che

definire l'addomesticamento di un animale il suo «miglioramento», ai nostri orecchi suona quasi come uno scherzo. Chi conosce quel che succede nei serragli, dubita che proprio lì la bestia venga «migliorata». Essa viene indebolita, resa meno nociva [...] *malaticcia*. – Non diversamente stanno le cose con l'uomo *addomesticato*, che il prete ha «reso migliore». Nel primo Medioevo, quando in effetti la Chiesa era innanzitutto un serraglio, si dava ovunque la caccia ai più begli esemplari della «bestia bionda» – si «miglioravano» ad esempio i nobili Germani. Ma come appare poi un tale Germano «migliorato», sedotto al chiostro? Come una caricatura d'uomo, come un aborto: era

---

<sup>24</sup> Cfr. Salomé (1894).

diventato un «peccatore» [...] se ne stava lì, malato, meschino, incattivito contro se stesso: pieno di odio verso gli impulsi alla vita, pieno di sospetto per tutto quanto fosse ancora forte e felice. Insomma, un «cristiano»...Per dirla in termini fisiologici: nella lotta con la bestia, renderla malata può essere l'unico mezzo per indebolirla. La Chiesa lo ha capito: essa *ha guastato* l'uomo, lo ha indebolito – ma ha preteso di averlo «reso migliore»<sup>25</sup>.

Se questo è l'addomesticamento, descritto con toni decisamente negativi, difficilmente accostabili ai toni più pacati e conciliativi di Freud, di tutt'altro tono sono le parole utilizzate da Nietzsche per descrivere l'allevamento:

Consideriamo l'altro caso della cosiddetta morale, il caso dell'*allevamento* di una determinata razza e specie. La morale indiana ce ne fornisce l'esempio più grandioso, sanzionato a religione come «legge di Manu». In essa è posto il compito di allevare in una sola volta non meno di quattro razze: una di sacerdoti, una di guerrieri, una di mercanti e agricoltori, e infine una razza di servi [...]. Si respira di sollievo nel passare da quell'atmosfera cristiana di malattia e di carcere a questo mondo più sano, più elevato, più *vasto*. Quanto è meschino il *Nuovo Testamento* in confronto a Manu, come puzza!<sup>26</sup>

Sebbene da questi passi possa emergere una predilezione di Nietzsche per la morale dell'allevamento a dispetto di quella dell'addomesticamento, in realtà, entrambe sono rigettate come erronee, in quanto entrambe sono delle “moralì”. L'argomento nietzscheano è rivolto contro qualsiasi forma di morale, sia essa una morale “della razza” e dell'allevamento, sia essa una morale degli schiavi e della tradizione giudaico-cristiana, quindi dell'addomesticamento.

È bene ripetere che non si vuole sostenere la tesi di un Nietzsche antisemita<sup>27</sup>, ma la tesi di un Nietzsche antisemita *agli occhi di Freud*; a questo proposito, bisogna proseguire nella lettura de “I «miglioratori» dell'umanità”, in cui Nietzsche, riprendendo le disposizioni imposte dalla «legge di Manu» contro i Ciandala, ovvero gli individui frutto dell'incrocio tra le quattro razze allevate, e sostenendo che questa morale indiana dell'allevamento si sarebbe trasformata, contro i Ciandala, in una morale dell'addomesticamento, afferma:

---

<sup>25</sup> Nietzsche (1888<sup>a</sup>), *GD Crepuscolo degli idoli o come si fa filosofia col martello*, parte I “I miglioratori dell'umanità”, § 2.

<sup>26</sup> Ivi, § 3.

<sup>27</sup> Cfr. Nietzsche (1881), *M Aurora*, Libro III, § 205.

Queste disposizioni sono sufficientemente istruttive: in esse abbiamo per una volta l'umanità *ariana*, affatto pura, affatto originaria – apprendiamo che il concetto di «sangue puro» è un concetto tutt'altro che innocuo. D'altra parte diventa chiaro in *quale* popolo si sia eternato l'odio, l'odio dei Ciandala contro questa «umanità», dove esso sia divenuto religione, sia divenuto genio...Da questo punto di vista i *Vangeli* sono un documento di prim'ordine; ancor più il libro di Enoch. – Il cristianesimo, per la sua radice ebraica è comprensibile solo come frutto di questo terreno, rappresenta il *movimento opposto* a ogni morale dell'allevamento, della razza, del privilegio: - esso è la religione *antiarana par excellence*: il cristianesimo, il rovesciamento di tutti valori ariani, la vittoria dei valori-Ciandala, il vangelo predicato ai poveri, agli umili, la rivolta generale di tutti i calpestati, i miseri, i falliti, i malriusciti, contro la «razza» – l'immortale vendetta dei Ciandala come *religione dell'amore*.<sup>28</sup>

Un po' come era avvenuto in *Genealogia della morale* con i concetti di “buono” e “cattivo”, anche in questo caso sembra che Nietzsche voglia affermare il primato cronologico della morale dei signori, o morale dell'allevamento, a cui sarebbe seguita la rivolta degli schiavi o dei Ciandala che, attraverso una trasvalutazione dei valori precedenti, avrebbero imposto la loro morale degli schiavi, o morale dell'addomesticamento, ma, così come era avvenuto in *Genealogia della morale*, Nietzsche auspica una nuova trasvalutazione dei valori che vada a sostituire quelli giudaico-cristiani, o dell'addomesticamento, verso una nuova aristocrazia, un nuovo allevamento di una nuova razza, quella del superuomo, anche se non una nuova morale, poiché il superuomo è al di là del bene e del male, quindi, al di là della morale.

Se Freud avesse letto questi passi nietzscheani, avrebbe probabilmente concordato con Nietzsche nel ritenere che la radice della morale cristiana è da rintracciare nell'ebraismo e avrebbe anche concordato nel ritenere la morale giudaico-cristiana come ciò che è antiariano *par excellence*, come l'opposto dell'allevamento, ma non avrebbe mai attribuito all'allevamento, così descritto, il titolo di “morale”: la morale giudaico-cristiana si oppone all'immoralità ariana e aristocratica dell'allevamento. Non esistono due morali contrapposte, dalla prospettiva freudiana, ma una morale contrapposta a qualcosa di non morale.

La preferenza di Nietzsche va alla morale aristocratica dell'allevamento, piuttosto

---

<sup>28</sup> Ivi, § 4

che a quella degli schiavi, sebbene ritenga che vadano superate entrambe. La prospettiva di Freud, invece, è che esista una sola morale, opposta all'immoralità aristocratica, e questa morale non va superata, ma recuperata nel suo nucleo razionale, quindi semplicemente svuotata dal dogmatismo religioso e dalle ritualità esteriori, secolarizzata e laicizzata, ma sicuramente non trasvalutata, semmai, attraverso questo lavoro di ripulitura, andrebbe rivalorizzata. Se si considera, nella prospettiva nietzscheana, il cristianesimo come diretta espressione del risentimento ebraico e, nello stesso tempo, si tiene conto dell'esplicito anticristianesimo di cui è fautore Nietzsche, allora, Freud, ne avrebbe probabilmente dedotto anche un antisemitismo nietzscheano latente, nonostante l'anti-antisemitismo manifesto.

### 3.4.2 La questione ebraica (II)

Un altro elemento in cui è possibile rinvenire una sostanziale affinità tra Freud e Nietzsche sul piano descrittivo, ma, allo stesso tempo, una radicale opposizione sul piano assiologico, si trova all'interno della dialettica, presente in entrambi, tra Natura e Cultura, declinata, non a caso, in entrambi, anche come una dialettica tra Natura ed Ebraismo. Per prima cosa è necessario analizzare in che termini Nietzsche espone questa dialettica, in modo tale da poter, in un secondo momento, paragonarli con quelli freudiani.

Per quanto riguarda Nietzsche è necessario andare al suo *L'Anticristo*, in particolare all'aforisma 24, in cui scrive:

Io sfioro qui soltanto il problema dell'*origine* del cristianesimo [...] il cristianesimo è da intendere esclusivamente a partire dal terreno sul quale è cresciuto – esso non è un movimento avverso all'istinto ebraico, è la sua stessa conseguenza, una conclusione ulteriore nell'agghiacciante logica di quello [...]. Gli Ebrei sono il popolo più considerevole della storia mondiale perché essi, posti davanti alla questione se essere o non essere, hanno scelto, con una consapevolezza assolutamente sinistra, l'essere ad ogni costo: questo costo fu la *falsificazione* di ogni natura, di ogni naturalezza [...]. Essi si trincerano *contro* tutte le condizioni alle quali, fino a quel momento, ad un popolo era possibile vivere, era consentito vivere: crearono, estraendola da se stessi, un'antitesi concettuale alle condizioni *naturali* [...] gli Ebrei sono il popolo *più segnato dal destino* nella storia del mondo: nella loro influenza postuma essi hanno reso falsa l'umanità in misura tale che ancor oggi il cristiano può aver sentimenti antiebraici senza vedere se stesso come *l'ultima risultante dell'ebraismo*.

Nella mia *Genealogia della morale* ho per la prima volta presentato in maniera psicologica l'antitesi di una morale *aristocratica* e di una morale del *ressentiment*, la seconda delle quali scaturisce dal no alla prima: ebbene, questa è in tutto e per tutto la morale giudaico-cristiana.<sup>29</sup>

Anche in questo caso viene ribadito il legame tra giudaismo e cristianesimo, addirittura accomunati contro la morale aristocratica e, anche in questo caso, non si può parlare di antisemitismo, se così fosse Nietzsche non potrebbe descrivere gli ebrei come il popolo più considerevole della storia mondiale, anche se, un ebreo, avrebbe potuto notare la contraddizione nell'affermare contemporaneamente tanto un anticristianesimo convinto quanto una sostanziale identità della morale giudaica con quella cristiana, senza doverne evincere di conseguenza un antiggiudaismo: anche in questo caso l'anti-antisemitismo nietzscheano, nasconde, sotto il velo della "negazione della negazione", un'affermazione.

L'aspetto da cui si era partiti, però, era la contrapposizione tra ebraismo e natura. In effetti, questo aspetto, non sembra del tutto assente in Freud: il terzo dei tre saggi che compongono *L'uomo Mosè e la religione monoteista* è quello che maggiormente si richiama ai risultati precedentemente ottenuti in *Totem e tabù*, operando addirittura una trasposizione delle argomentazioni lì esposte sulla vicenda biblica di Mosè. Proprio in questo terzo saggio si legge che «la religione che ebbe inizio col divieto di farsi un'immagine di Dio, evolve sempre più nel corso dei secoli in una religione della rinuncia pulsionale»<sup>30</sup>, ma, la rinuncia pulsionale è, nietzscheanamente, una antitesi alle condizioni naturali. Poco oltre, Freud scrive, con una chiarezza che non lascia adito a dubbi: «Etica significa però limitazione pulsionale»<sup>31</sup>. Quindi, è vero che in Freud, come in Nietzsche, l'etica si oppone alla natura, ma è il valore che si dà a questa proposizione che cambia: l'ebreo è capace di una particolare elevazione etica proprio perché si è autoimposto una certa limitazione pulsione, e si è imposto questa limitazione perché, come i fratelli dell'orda primordiale hanno ucciso il padre, così il popolo ebraico avrebbe ucciso Mosè e come i fratelli si impongono i tabù che sono nella loro essenza delle limitazioni pulsionali, così gli ebrei istituiscono la Legge. Ciò che è importante sottolineare, però, è che l'umanità precedente il parricidio è sì più naturale di quella successiva, ma, nella visuale freudiana, non è

---

<sup>29</sup> Nietzsche (1888<sup>b</sup>), AC *L'anticristo*, § 24.

<sup>30</sup> Freud (1934-1938), p. 436.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

ancora propriamente “umana”, è semplicemente un orda di esemplari di *Homo sapiens*, non dissimili da un branco di gorilla: ciò che distingue l’essere umano dall’animale, per Freud, sulla scia di Darwin, non è una struttura fisiologica particolare o una capacità cognitiva superiore, ma, piuttosto, la presenza del Super-Io, ovvero della morale, ovvero di quella limitazione pulsionale che allontana l’uomo dalla sua natura animale<sup>32</sup> e lo fa entrare nella cultura<sup>33</sup>.

Per chiarire la forte differenza assiologica tra l’approccio nietzscheano e quello freudiano, basta paragonare il passo nietzscheano che tratta della contrapposizione tra ebraismo e natura, con le seguenti parole freudiane:

come sarebbe ingrato, e soprattutto miope, mirare all’abolizione della civiltà! Ciò che poi rimarrebbe sarebbe lo stato di natura, ed esso sarebbe di gran lunga più gravoso da sopportare. È vero, la natura non esigerebbe da noi alcuna restrizione pulsionale, ci lascerebbe liberi; ma essa ha il suo modo particolarmente efficace di raffrenarci: ci annienta freddamente, crudelmente, in maniera che a noi appare cieca, servendosi, se mai, proprio delle occasioni del nostro soddisfacimento. A causa di questi pericoli, con cui la natura ci minaccia, ci siamo uniti e abbiamo creato la civiltà, che deve anche, fra l’altro, rendere possibile la nostra vita associata. Il compito principale della civiltà, la sua propria ragion d’essere, è appunto di difenderci contro la natura<sup>34</sup>.

Tutto il lessico nietzscheano sembra essere riutilizzato da Freud e rovesciato nel suo significato opposto. La morale è limitazione pulsionale, la limitazione pulsionale è la forma attraverso cui l’uomo diviene uomo e si distacca dalla natura, l’ebraismo è particolarmente efficace in quest’opera morale e civilizzatrice e, quindi, di allontanamento dalla natura, ma, tutto ciò, ha un valore positivo, in Freud, negativo, in Nietzsche. Tutto ciò «mira a un perfezionamento dell’essere umano»<sup>35</sup> o, per dirla con Nietzsche, a un miglioramento dell’umanità, ma in Freud il perfezionamento è un ideale a cui tendere, in Nietzsche, una espressione sarcastica con la quale criticare

---

<sup>32</sup> Freud (1927<sup>a</sup>), p. 440 «Occorre distinguere tra privazioni che riguardano tutti e privazioni che non riguardano tutti [...] le prime sono più antiche: coi divieti che le istituiscono, la civiltà iniziò il suo distacco dalla primitiva condizione animale, chi sa quante migliaia di anni fa».

<sup>33</sup> Ivi, p. 441 «Non è vero che dai tempi più remoti la psiche umana non abbia subito alcuna evoluzione e che, in contrasto con i progressi della scienza e della tecnica, sia oggi ancora quella che era all’inizio della storia. Possiamo qui indicare uno di questi progressi della psiche. È conforme all’orientamento della nostra evoluzione che la coercizione esterna venga a poco a poco interiorizzata, poiché una particolare istanza psichica, il Super-io dell’uomo, la assume fra i suoi imperativi».

<sup>34</sup> Ivi, p. 445.

<sup>35</sup> Ivi, p. 448.

la morale degli schiavi.

### 3.4.3 Dio è morto?

Il punto interrogativo alla fine della nota sentenza nietzscheana “Dio è morto” sta ad indicare la distanza, anche su questo punto, dell’argomentazione freudiana rispetto a quella di Nietzsche. In questa sede non è importante determinare con esattezza tutte le implicazioni che una tale sentenza su dio può avere: se essa rappresenti la presa di coscienza dell’ormai evidente declino della credenza religiosa, come sostiene la maggior parte degli interpreti, o se essa implichi anche una considerazione intorno alla violenza sacra con cui verrebbero uccise le divinità, come invece sostiene Girard<sup>36</sup>. Il punto qui è la natura affermativa della sentenza nietzscheana “dio è morto”. L’utilizzo del verbo essere all’indicativo presente non lascia adito a dubbi sulla natura affermativa della proposizione al di là di tutte le conseguenze che possono derivare dalla presa di coscienza di questa affermazione o dal suo semplice darsi come dato di fatto. Al contrario, in Freud, sebbene si possa parlare di morte di dio, in più sensi, l’affermazione nietzscheana andrebbe però trasformata da un “Dio è morto” a un “dio deve morire”, anche in questo caso, quindi, la differenza sostanziale tra Nietzsche e Freud risiede sul piano assiologico e prescrittivo, oltre che sulla descrizione della realtà esistente: un po’ come era avvenuto per il regime politico quando si erano analizzate le *Rangordnungen*, allo stesso modo si ripete il rapporto tra le due morti di dio in questione. Nietzsche credeva di vivere in una società democratica che andava sostituita con una nuova organizzazione aristocratica, mentre Freud vedeva nella società del suo tempo una società solo fintamente democratica, ma, nella sostanza, estremamente classista e auspicava, di conseguenza, l’avvento di una vera democrazia. *Mutatis mutandis*, Nietzsche ritiene che dio sia morto e che alla morte di dio debba seguire la nascita del superuomo, coi suoi nuovi valori e la sua mistica dell’eterno ritorno, Freud, invece, ritiene che dio sia ancora vivo nella stragrande maggioranza delle persone, ma che prima o poi debba morire sotto i colpi della scienza, lasciando il campo a una nuova umanità, niente affatto superomistica, ma semplicemente libera dalla sua nevrosi collettiva religiosa. Per comprendere le posizioni freudiane, è sempre necessario fare riferimento alla legge fondamentale di

---

<sup>36</sup> Cfr. Girard, Fornari (2002).

Heckel, secondo cui la ontogenesi ricapitola la filogenesi. Nel suo saggio *Il tramonto del complesso edipico*, Freud traccia una «linea di demarcazione, che in verità non è molto netta, fra normale e patologico»<sup>37</sup> e, questa demarcazione risiede proprio nella distinzione tra gli individui che hanno superato il complesso edipico, o meglio, quelli in cui tale complesso è tramontato, ovvero gli individui, sotto questo aspetto, normali, e gli individui che invece vivono ancora il complesso patologicamente. Il complesso edipico è parte necessaria dello sviluppo, durante l'infanzia, e dovrebbe tramontare con la maturità, allo stesso modo, la credenza religiosa è, per Freud, una manifestazione tipica dell'infanzia dell'umanità, infanzia in cui ancora la società del suo tempo e quella del nostro, forse in misura anche maggiore, vive. Ma un'umanità matura, probabilmente tra qualche millennio, risolverà il suo complesso edipico e rinuncerà finalmente alla credenza religiosa, manifestazione sociale del complesso. Solo allora, secondo Freud, dio sarà veramente morto; fino ad allora, invece, dio è vivo (piano descrittivo), ma deve morire (piano prescrittivo).

Naturalmente, così come l'analisi aiuta l'individuo a risolvere il proprio complesso edipico, allo stesso modo una nuova educazione analitica dovrebbe aiutare la società a liberarsi dalla sua nevrosi religiosa: «vale la pena di tentare un'educazione irreligiosa»<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Freud (1924<sup>b</sup>), p. 31.

<sup>38</sup> Freud (1927<sup>a</sup>), p. 477.

## 4. Freud e Nietzsche a confronto

### 4.1 Freud contro Nietzsche

Si è visto come esista una massiccia letteratura che tende ad avvicinare la riflessione filosofica nietzscheana alla produzione psicoanalitica di Freud, si è inoltre avuto modo di poter misurare l'effettiva presenza nietzscheana all'interno della produzione freudiana attraverso l'analisi delle occorrenze e, infine, si è tentato di operare un confronto tra i due autori che, pur senza disconoscerne alcune affinità, ne evidenziasse tuttavia la radicale differenza, in particolare per ciò che attiene alle questioni attinenti a problematiche di ambito morale.

A questo punto si vuole tentare, sulla scia di uno spunto junghiano, di operare un confronto che invece tenda a presentarli proprio come contrapposti.

Pur non condividendo per molti aspetti l'interpretazione junghiana di *Freud come fenomeno storico-culturale*, lo spunto offerto da Jung a questo confronto può comunque avere qualche interesse. Nella sua autobiografia, ricostruendo gli anni di collaborazione e amicizia con Freud, Jung afferma:

Freud in persona mi aveva detto di non aver mai letto Nietzsche, ora vedevo la psicologia di Freud come, per così dire, un'abile mossa della storia spirituale, che compensava l'apoteosi del principio di potenza fatta da Nietzsche. Il problema evidentemente non era «Freud contro Adler», ma «Freud contro Nietzsche». Mi pareva più significativo considerarlo così che come una lite in famiglia nel campo della psicopatologia.<sup>1</sup>

Il passo junghiano, seppur breve e scevro di una argomentazione tesa a dimostrare la validità dell'ipotesi, possiede almeno due elementi degni di nota: in primo luogo la testimonianza, non smentita da Jung e in accordo con l'analisi delle occorrenze svolte, che Freud non aveva effettivamente mai letto Nietzsche; in secondo luogo, l'intuizione junghiana che interpreta Freud e Nietzsche come due modelli antitetici potrebbe non essere così peregrina. Bisogna ricordare che dal punto di vista junghiano due elementi antitetici non solo non si escludono, ma, anzi, si coimplicano

---

<sup>1</sup> Jaffé (a cura di) (1961), pp. 194-195.

reciprocamente: il principio dell'identità degli opposti guida tutta la produzione junghiana. Quindi, interpretare Nietzsche e Freud come due modelli antitetici, in senso junghiano, potrebbe rendere conto ad un tempo tanto delle radicali differenze tra i due autori e della idiosincrasia freudiana nei confronti di Nietzsche, quanto della vasta letteratura secondaria che, a dispetto di queste radicali differenze e dell'idiosincrasia freudiana ha però ugualmente insistito nel voler proporre una sorta di connubio naturale tra i due autori.

Considerando che la contrapposizione tra Freud e Adler è un *topos* classico della produzione junghiana, che questa contrapposizione è descritta da Jung nei termini di una contrapposizione tipica, nel senso specifico di contrapposizione tra due *Tipi psicologici*, allora, partendo dallo spunto della contrapposizione Freud-Nietzsche, coniugandola con la riflessione junghiana dei *Tipi*, è forse possibile descrivere la relazione Freud-Nietzsche nei termini di una contrapposizione tra elemento dionisiaco ed elemento apollineo. Il modello strutturale de *I tipi psicologici* è costruito sulla contrapposizione principale tra due macrocategorie della personalità, estroverso e introverso e, man mano che Jung procede nella sua argomentazione, questa contrapposizione principale si manifesta attraverso l'utilizzo di svariati esempi storico-culturali: Origene *versus* Tertulliano, Epimeteo *versus* Prometeo e, tra gli altri, anche la nota distinzione nietzscheana tra apollineo e dionisiaco che Jung, da conoscitore ed estimatore di Nietzsche, conosceva bene.

Naturalmente, per tentare un'interpretazione delle produzioni nietzscheana e freudiana in termini di apollineo e dionisiaco è necessario ricorrere a un confronto tra le loro opere, in cui sia più evidente questo carattere apollineo dell'uno e dionisiaco dell'altro, ma, soprattutto, iniziare dall'opera nietzscheana in quanto è in quest'ultima che viene tematizzata la distinzione tra i due termini. Ma, ancor prima, è necessario delineare ulteriormente l'interpretazione junghiana della contrapposizione Freud-Nietzsche. Questa analisi va dunque suddivisa in: una prima parte dedicata all'interpretazione junghiana e in una seconda in cui si prenderà in esame la distinzione nietzscheana tra apollineo e dionisiaco, in modo tale da poter poi sostenere l'ipotesi di un Nietzsche dionisiaco e un Freud apollineo.

#### 4.1.1 L'interpretazione junghiana della contrapposizione Nietzsche-

## Freud

Tutta l'opera di Jung è caratterizzata da una estrema complessità per chi voglia in un certo qual modo fruirne nella sua interezza. Tralasciando la mole, già di per sé stessa imponente, si presentano problemi di ordine filologico ed ermeneutico: le *Opere*, così come le *Gesammelte Werke*, non sono ordinate con un criterio rigidamente cronologico, ma neanche puramente tematico, si tratta di una forma ibrida che non permette di cogliere né lo sviluppo del pensiero junghiano, né la sua "sistematicità", ma, entrambi, vanno dedotti a posteriori e ricostruiti con un lavoro paziente e minuzioso. Inoltre, anche se le *Opere* fossero ordinate in base a criteri rigidamente tematici, non sarebbe ugualmente possibile cogliere la "sistematicità" del pensiero junghiano, in quanto esso è intrinsecamente asistematico. Seguire Jung nelle sue scorribande intellettuali è un lavoro tutt'altro che semplice: i rimandi culturali si riferiscono ai campi più disparati dello scibile e per seguirne tutte le implicazioni e verificare l'opportunità di tutti i nessi, bisognerebbe avere una cultura estremamente vasta e multiforme. Inoltre, Jung manipola spesso le edizioni successive dei suoi scritti rispetto alle prime, con rimaneggiamenti profondi e radicali che richiederebbero un apparato critico invece, quasi del tutto assente. Infine, nell'arco della sua produzione, Jung ha assunto pose teoriche e registri stilistici tra i più disparati e, spesso, contraddittori, in cui a fatica si può rintracciare una coerenza e uno sviluppo organico e processuale.

Tutte queste difficoltà presenti in generale nella produzione junghiana, si ritrovano anche, con le debite proporzioni, nel particolare della sua interpretazione di Freud, per questo motivo, al di là della completezza, abbiamo qui scelto di utilizzare esclusivamente alcuni nodi principali della sfaccettata interpretazione junghiana di Freud, strumentalizzandoli e semplificandoli, ai fini più generali di un'interpretazione del rapporto Freud-Nietzsche in termini di contrapposizione apollineo-dionisiaca.

Abbiamo già avuto modo di sottolineare come Jung sostenga, nella sua autobiografia, che Freud non abbia mai letto Nietzsche. La stessa affermazione è possibile rinvenirla anche nel *Necrologio* che Jung scrisse alla morte di Freud, in cui, assieme all'affermazione riguardante la mancata lettura dei testi nietzscheani, Jung associa anche una forte critica al suo maestro di un tempo; ciò avviene attraverso modalità tali da far pensare che ci sia un nesso tra la mancata lettura di Nietzsche e la critica.

Jung scrive:

Freud fu uno “specialità dei nervi” (neurologo, nel senso più stretto del termine) e tale è sempre rimasto, sotto ogni aspetto. Egli non fu psichiatra, né psicologo, né filosofo. Della filosofia gli mancavano persino le basi più elementari. Del resto una volta mi assicurò che non gli era mai venuto in mente di leggere Nietzsche. Questo fatto è importante per capire le vedute del tutto particolari di Freud, caratterizzate da una mancanza apparentemente totale di premesse filosofiche. La genesi della sua teoria reca il marchio inconfondibile dell’esperienza ambulatoriale.<sup>2</sup>

In realtà, se si pensa che queste affermazioni junghiane si trovano nel *Necrologio* a Freud, oltre che una critica, esse costituiscono senza dubbio anche un omaggio: infatti, se agli occhi di Jung il limitarsi a un ambito strettamente ambulatoriale e scientifico rappresenta senza dubbio una critica, la stessa affermazione, agli occhi di Freud, avrebbe indubbiamente acquisito il valore di un omaggio<sup>3</sup>. Al di là degli intenti junghiani, che esulano dagli scopi e dagli interessi della chiave interpretativa che qui si vuole proporre, è interessante notare come Jung leghi l’un l’altro due elementi che non necessariamente dovrebbero stare insieme, ovvero la mancanza di formazione filosofica da una parte e il deliberato rifiuto freudiano di leggere Nietzsche. Sembra che Jung voglia sostenere la tesi che chiunque non abbia mai letto Nietzsche non abbia per questo una formazione filosofica. Una tale affermazione non solo è oggettivamente debole, ma anche contraddetta da molti altri passi junghiani in cui pure viene riconosciuta a Freud una certa formazione filosofica e, semmai, una tale affermazione dimostra solo l’esistenza di un contrasto anche filosofico tra Freud e Jung: quest’ultimo, grande estimatore di Nietzsche, non riusciva ad accettare l’idiosincrasia freudiana per il “suo” autore e, per questo motivo, accusa il collega di una generale mancanza di formazione filosofica. Bisogna inoltre ricordare che gli aggettivi “filosofico” e “religioso”, in Jung, sono spesso utilizzati come sinonimi, mentre, al contrario, in Freud, gli stessi aggettivi sono nettamente e rigidamente separati, quasi antitetici. Non è un caso che Jung accusi Freud di scarsa preparazione filosofica anche riguardo al testo forse più schiettamente filosofico tra quelli

---

<sup>2</sup> Jung (1939), p. 247.

<sup>3</sup> Da questo punto di vista le affermazioni junghiane costituiscono il “modello inverso” di quelle di Mann: Mann voleva omaggiare Freud accostandolo a Nietzsche, ma, per Freud, ciò è stata sostanzialmente una critica.

freudiani, ovvero *L'avvenire di un'illusione*<sup>4</sup>; il problema, evidentemente, è che la formazione e il gusto filosofico freudiano, lontani dalla filosofia nietzscheana, non corrispondono con la formazione e il gusto filosofico di Jung. Eppure Jung conosceva bene il gusto filosofico freudiano, tanto da sottolinearlo in diverse occasioni: Jung sosteneva che Freud avesse una vera e propria «fede nella potenza dell'intelletto», poiché «poneva ogni speranza nell'illuminismo; perciò uno dei suoi motti preferiti era il voltairiano “écrasez l'infâme”»<sup>5</sup>.

Se Freud non possedeva una formazione filosofica poiché non aveva mai letto Nietzsche, ma, allo stesso tempo, citava Voltaire e nutriva simpatie per l'illuminismo, allora o una sola delle due affermazioni è valida, oppure, la contraddizione è da ricondurre ai personali gusti filosofici junghiani. Del resto, sull'argomento, Jung è in grado di contraddirsi anche all'interno di una singola proposizione, infatti, scrive: «La psicologia freudiana si muove entro gli angusti confini dei presupposti scientifici materialistici della fine del diciannovesimo secolo, senza mai aver indagato sulle loro premesse: ciò ovviamente a causa delle scarse conoscenze filosofiche del Maestro»<sup>6</sup>. Ma, se i presupposti scientifici consistono proprio in una filosofia e in una *Weltanschauung* materialista, allora non è in questione l'esistenza di un presupposto filosofico, in questo caso epistemologico, ma la validità di uno specifico presupposto, ritenuto evidentemente da Jung non sufficientemente valido.

Nonostante le tesi junghiane siano sostanzialmente critiche e, a volte, contraddittorie, si rivelano pur tuttavia estremamente utili per inquadrare lo sfondo filosofico freudiano e, insieme, quello adleriano, consentendo, infine, di ricondurre lo scontro tra Freud e Adler a uno scontro, ideale, tra Freud e Nietzsche. Da questo punto di vista è di estremo interesse il saggio junghiano *Freud come fenomeno storico-culturale*, il quale consiste in un tentativo di ricondurre la psicoanalisi freudiana al contesto storico dal quale si è originata e, nel corso di questo tentativo, compare, ancora, il nome di Nietzsche:

Freud sorge da premesse storiche che rendevano necessaria la sua apparizione, e in particolare il suo concetto principale, la dottrina della *rimozione della sessualità* [...].

Freud, come il contemporaneo Nietzsche, di lui maggiore sul piano del pensiero, vive

---

<sup>4</sup> Jung (1939), p. 252 «Se in *Totem e tabù* vi era ancora molto di accettabile, altrettanto non si può dire di quest'ultimo tentativo [L'avvenire di un'illusione] che denuncia la scarsa preparazione *filosofica e religiosa* di Freud» corsivo mio.

<sup>5</sup> Ivi, p. 255.

<sup>6</sup> Ivi, p. 254.

alla fine dell'epoca vittoriana [...]. Quella vittoriana fu l'epoca della rimozione.<sup>7</sup>

Questa volta i nomi di Freud e Nietzsche, anziché essere contrapposti, vengono da Jung affiancati l'un l'altro come due esempi di reazione all'eccesso di rimozione dell'epoca vittoriana. A sua volta, però, l'epoca vittoriana era stata, secondo Jung, una reazione all'illuminismo che l'aveva preceduta, delineando così una sorta di storia, per sommi capi, della cultura europea, caratterizzata da un continuo alternarsi di momenti di repressione e liberazione, entrambi intrisi di caratteristiche assilologicamente positive e negative. In questa sorta di storia culturale, tanto Freud, quanto Nietzsche, non sarebbero altro che una reazione alla morale vittoriana, ma, Jung, non manca di sottolineare una presunta superiorità nietzscheana. Proseguendo nella descrizione di questa storia, Jung scrive:

nel corso del diciannovesimo secolo l'illuminismo venne poco a poco nuovamente affermandosi, sotto la forma del materialismo e del razionalismo scientifico.

Questo il terreno su cui doveva sorgere Freud, e i cui caratteri spirituali dovevano fatalmente influenzarlo. Egli ha la passionalità dell'illuminista (l'"écrasez l'infâme" di Voltaire è una delle sue citazioni preferite) e si compiace in modo particolare nello svelare "quel che in realtà c'è sotto"; e tutti i fenomeni spirituali complessi, come l'arte, la filosofia, la religione, sono da lui sospettati di essere null'altro che "rimozioni dell'istinto sessuale [...]". Lo stesso vale per l'immagine dell'uomo [...] tutti i talenti e tutte le realizzazioni positive poggiano su un elemento negativo infantile, corrispondente al detto materialistico: "l'uomo è quel che mangia".<sup>8</sup>

Questa volta Jung riconosce a Freud una complessa formazione filosofica, che va dall'illuminismo settecentesco, al positivismo ottocentesco, fino alla filosofia di Feuerbach, che Freud aveva effettivamente letto e apprezzato in gioventù, tanto da fargli affermare che lo stimava e ammirava «più di tutti gli altri filosofi»<sup>9</sup> e, molto probabilmente, ciò avveniva proprio a causa dell'ateismo feuerbachiano che, evidentemente, trovava il plauso di Freud e il biasimo di Jung permeato, invece, da una religiosità di tipo romantico<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Jung (1932), p. 236 corsivo dell'autore.

<sup>8</sup> Jung (1932), pp. 236-237 cfr. anche Jung (1942), p. 214 «L'idea direttiva della psicologia interpretativa della psicoanalisi freudiana è il ben noto materialismo razionalista della fine del secolo scorso. Non ne viene fuori un'altra immagine del mondo e quindi neppure un altro orientamento dell'uomo rispetto al mondo».

<sup>9</sup> Boehlich (a cura di) (1989), p. 82 lettera di Freud a Silberstein del 7 marzo 1875.

<sup>10</sup> Jaffé (a cura di) (1961), pp. 202-203 «mi resi chiaramente conto di quanto fosse forte la differenza

#### 4.1.2 Dioniso *versus* Apollo

Se la psicoanalisi freudiana e la psicologia individuale adleriana sono due modi opposti di intendere la psiche e il mondo, e se il contrasto Freud-Adler è riconducibile al contrasto Freud-Nietzsche e, infine, se la differenza tra Freud e Adler (e quindi anche tra Freud e Nietzsche) è una «differenza tipica», nel senso dei *Tipi psicologici*, allora, il tipo freudiano è riconducibile al tipo apollineo e quello nietzscheano al dionisiaco.

A questo punto bisogna abbandonare l'interpretazione junghiana, così come qualsiasi altra interpretazione, e tornare al testo nietzscheano per verificare se lì, nel testo, è possibile rinvenire degli agganci a favore della tesi di un Freud apollineo in senso nietzscheano e di un Nietzsche dionisiaco in senso nietzscheano. Nietzsche opera la nota distinzione, da filologo, a partire dalla sua interpretazione dell'arte e della cultura greca: secondo Nietzsche sarebbe possibile rinvenire, nell'antica Grecia, due tendenze opposte, le quali si potrebbero ricondurre alle due divinità Apollo e Dioniso. Alle due divinità vengono associati due sentimenti estatici, ovvero il sogno ad Apollo e l'ebbrezza a Dioniso. Per quanto riguarda il sogno, Nietzsche sostiene che «nella vita più alta di questa realtà di sogno tuttavia noi abbiamo ancora il trasparente sentimento del suo essere apparenza; sentimento questo, che non appena viene a mancare dà via libera agli effetti patologici»<sup>11</sup>. Queste parole potrebbero effettivamente essere accostate a Freud: la distinzione freudiana tra sogno manifesto

---

tra l'atteggiamento intellettuale di Freud e il mio. Io ero cresciuto nell'atmosfera permeata di storia della Basilea della fine del secolo XIX, e avevo acquistato, grazie alla lettura degli antichi filosofi, una certa conoscenza della storia della psicologia. Quando riflettevo sui sogni e sui contenuti dell'inconscio non lo facevo mai senza fare confronti storici; al tempo dei miei studi avevo sempre fatto ricorso al vecchio dizionario di filosofia di Krug. Conoscevo specialmente gli scrittori del Settecento e del primo Ottocento. Era il loro mondo che aveva creato l'atmosfera del mio salotto al primo piano. Avevo invece l'impressione che la storia spirituale di Freud cominciasse con Büchner, Moleschott, Du Bois-Reymond e Darwin» cfr. anche p. 196 «Mi interessava sentire il parere di Freud sulla precognizione e sulla parapsicologia in genere [...]. A causa dei suoi pregiudizi materialistici respinse in blocco tutti questi problemi come assurdi, e lo fece nei termini di un così superficiale positivismo, che mi trattenni dal rispondergli aspramente» e p. 191 «Freud mi disse: “Mio caro Jung, promettetemi di non abbandonare mai la teoria della sessualità. Questa è la cosa più importante. Vedete, dobbiamo farne un dogma, un incrollabile baluardo”. Me lo disse con un passione [...]. Con una certa sorpresa gli chiesi: “Un baluardo contro che cosa?” Al che replicò: “Contro la nera marea di fango” e qui esitò un momento, poi aggiunse “dell'occultismo” [...]. Fu un colpo [...]. Sapevo che non avrei mai potuto accettare una cosa simile. Ciò che Freud pareva intendere per occultismo era praticamente tutto ciò che filosofia, religione, e anche la scienza allora nascente, la parapsicologia, avevano da dire sull'anima».

<sup>11</sup> Nietzsche (1870<sup>c</sup>), DW *La visione dionisiaca del mondo*, § 1.

e contenuto latente sembra proprio esprimere quel sentimento di apparenza di cui parla Nietzsche e proprio questa distinzione, per la quale si rende necessario il lavoro di analisi, permette il mantenimento o il raggiungimento di una certa sanità mentale, al contrario, se viene a mancare questa distinzione o sentimento dell'apparenza e si considera il sogno come una realtà in sé, allora si viene a perdere anche la distinzione tra realtà psichica e realtà di fatto, conducendo l'uomo a uno stadio infantile, o selvaggio, o nevrotico, ovvero patologico.

Nietzsche prosegue la sua descrizione dello stato apollineo affermando che «egli [Apollo] è il dio delle rappresentazioni del sogno. Egli è in ogni caso il “risplendente”: nella sua radice più profonda è il dio del sole e della luce, che si rivela nello splendore»<sup>12</sup>. Questo elemento di luce associato al sogno sembra indicare due elementi: Apollo è l'interprete dei sogni, colui che ne rischiarizza il contenuto, che illumina intorno al loro significato celato sotto l'apparenza, inoltre, questo elemento di luce, potrebbe ricondurre ad una sorta di illuminismo, inteso qui non in senso storico naturalmente, ma ancora come tipo psicologico in senso junghiano, contrapposto al romanticismo e, quindi, con un valore metastorico. Nietzsche prosegue sostenendo che «la bella apparenza del mondo del sogno è il suo [di Apollo] regno: la più alta verità [...]. Il dio della bella apparenza deve essere anche il dio della conoscenza vera [...] quella limitazione misurata, quella libertà dagli impulsi più selvaggi, quella saggezza e calma del dio plastico. Il suo occhio dev'essere “solarmente” quieto: anche quando è in collera e il suo sguardo è pieno d'ira»<sup>13</sup>. Anche in questo caso le parole nietzscheane sembrano calzare perfettamente sul tipo freudiano: anche per Freud il sogno può essere considerato il suo regno; anche Freud mirava ad una conoscenza vera di quel regno; anche la psicoanalisi freudiana non ha di mira una liberazione degli istinti, ma una limitazione misurata. Infine, le parole riguardanti l'occhio di Apollo, sembrano parole molto simili a quelle freudiane quando descrive il *Mosè di Michelangelo*, proiettando sul patriarca biblico forti componenti della propria personalità<sup>14</sup>, soprattutto riguardo al contesto in cui l'opera viene redatta: erano, infatti, appena avvenute le defezioni di Adler e Jung, e Freud, immedesimandosi in Mosè e nel Mosè di Michelangelo, nonostante la collera, mantiene tuttavia l'occhio solarmente quieto.

---

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> *Ibidem.*

<sup>14</sup> Cfr. Trincia (2000).

In contrapposizione a questi caratteri apollinei, Nietzsche colloca i caratteri dionisiaci in cui si salda non «soltanto il legame tra uomo e uomo», ma anche quello dell'uomo «con la natura». Infatti, scrive:

La terra offre spontaneamente i suoi doni, i più selvaggi animali si avvicinano con fare pacifico [...] cantando e ballando l'uomo si esprime come membro di una più alta e più ideale comunità: egli ha perduto la misura del camminare e del parlare. Non solo: egli si sente come dentro un incantesimo ed è veramente diventato un altro. Così come gli animali parlano e la terra dà latte e miele, allo stesso modo anche da lui emana qualcosa di soprannaturale. Egli si sente un dio [...]. L'uomo non è più artista, è diventato opera d'arte [...]. Quest'uomo, plasmato da quell'artista che è Dioniso, sta alla natura come la statua all'artista apollineo<sup>15</sup>.

Nonostante c'è chi interpreta la psicoanalisi, sulla scia di una presunta eredità nietzscheana, come un mezzo attraverso il quale fare di se stessi e della propria vita, un'opera d'arte, e nonostante sia possibile che alcune forme di psicoterapia di ispirazione psicoanalitica, lontane dalla psicoanalisi freudiana e da quella ufficiale, facciano altrettanto, è tuttavia innegabile che una caratterizzazione del genere sia alquanto lontana dalla teoria freudiana: uno stato di ebbrezza dionisiaca, in cui si perde la misura del camminare e del parlare, sembra più un'esaltazione dell'inconscio che una sua riconduzione sotto la guida e il controllo della coscienza; sentirsi come dentro un incantesimo è probabilmente ciò che di più lontano si possa pensare dalla psicoanalisi freudiana, la quale, al contrario, è strumento di disincanto, lo stesso potrebbe dirsi del diventare veramente un altro, in quanto la psicoanalisi dovrebbe avere di mira l'obiettivo di demolire le identificazioni fantasmatiche e infantili, favorendo, al contrario, un rafforzamento dell'Io e della propria personalità, senza parlare della impossibilità, nell'ottica freudiana, che emani dall'uomo qualcosa di soprannaturale, impossibilità dovuta ad un forte naturalismo biologista freudiano per cui nulla è soprannaturale, men che meno l'uomo possiede elementi riconducibili a una qualsivoglia specie di trascendenza: la psicoanalisi, in quanto scienza, costituisce semmai una ferita al narcisismo umano, non solo perché dimostra all'uomo la sua incapacità di avere il completo controllo su di sé (che non significa rinunciare al tentativo di provarci), ma anche e soprattutto perché riconduce “a terra” ogni sua pretesa “celeste” ed, in questo senso, la psicoanalisi mira a tradurre la

---

<sup>15</sup> Nietzsche (1870<sup>c</sup>), DW *La visione dionisiaca del mondo*, § 1.

metafisica in metapsicologia. C'è un aspetto però del passo nietzscheano che potrebbe avere una sua giustificazione all'interno della storia della psicoanalisi e del confronto Freud-Nietzsche: il parallelo tra l'uomo opera d'arte plasmato da Dioniso e statua plasmata dall'artista apollineo. Freud distingue la psicoanalisi dai metodi ipnotici precedenti, attraverso la metafora leonardesca della pittura e della scultura<sup>16</sup>: secondo Freud il metodo terapeutico dell'ipnosi, come la pittura, lavora "per via di mettere", mentre, al contrario, la psicoanalisi lavora "per via di togliere". Il parallelo con la scultura è l'ennesimo elemento apollineo che è possibile riscontrare in Freud, da cui risulta evidente come non si possa confondere la psicoanalisi con il metodo ipnotico. Se, invece, ci si mantiene all'interno di questa confusione, allora il parallelo con Nietzsche e il dionisiaco potrebbe ancora avere una sua validità: il problema è che la psicoanalisi, invece, nasce proprio con l'abbandono da parte di Freud della terapia ipnotica. Anche Deleuze e Guattari, nel loro *Anti-Edipo*, sostengono la tesi di una maggiore validità della terapia freudiana precedente alla teoria edipica, ovvero precedente alla psicoanalisi. I due autori operano una critica radicale alla psicoanalisi in favore di un ritorno (Anti-Edipo come ante-Edipo) a una purezza precedente e, operando questa critica, si richiamano a Nietzsche: se c'è un Freud accostabile alla filosofia nietzscheana è il Freud affascinato da Charcot e dalla terapia ipnotica, quindi, un Freud che ancora non ha scoperto la psicoanalisi. La psicoanalisi, al contrario, è radicalmente anti-nietzscheana e, gli analisti che pure si sono richiamati o si richiamano a Nietzsche, non fanno altro che tornare indietro nel percorso freudiano a forme di terapia pre-analitiche.

Che Nietzsche si percepisca e voglia essere percepito come uno spirito dionisiaco, non v'è dubbio: non soltanto ne *La Nascita della tragedia* si evince una sua chiara predilezione per le forme d'arte dionisiache, ma è chiara anche la sua identificazione

---

<sup>16</sup> Freud (1904), p. 432 «tra la tecnica della suggestione e quella analitica esiste la più grande antitesi, quell'antitesi che il grande Leonardo da Vinci ha compendiato, per quanto riguarda le arti, nelle formule "per via di porre" e "per via di levare". La pittura, dice Leonardo, opera "per via di porre": essa applica cioè piccole masse di colore là dove prima non c'erano, sulla tela incolore; la scultura, per contro, procede "per via di levare", ossia toglie dal blocco di pietra quel tanto che copre la superficie della statua in esso contenuta. In maniera del tutto analoga, Signori, la tecnica della suggestione [ipnosi] cerca di agire "per via di porre", non curandosi della provenienza, della forza e del significato dei sintomi patologici, ma sovrapponendovi qualcosa, vale a dire la suggestione, dalla quale essa si attende che sia abbastanza forte da impedire all'idea patogena di manifestarsi. La terapia analitica, invece, non vuol sovrapporre né introdurre alcunché di nuovo, bensì toglier via, far venir fuori, e a tale scopo si preoccupa della genesi dei sintomi morbosi e del contesto psichico dell'idea patogena che mira a eliminare».

con quel «demonio dionisiaco che si chiama Zarathustra»<sup>17</sup>. Diversamente, non c'è traccia in Freud di una sua identificazione né con Apollo né con Dioniso, poiché è fortemente in dubbio sia che egli conoscesse la distinzione nietzscheana tra elemento apollineo ed elemento dionisiaco, sia che avesse realmente letto *La nascita della tragedia*. Allo stesso modo, ammettendo per assurdo che Nietzsche avesse potuto leggere Freud, non è così scontato che l'avrebbe ricondotto ad una espressione apollinea della cultura, tesi, dunque, che può essere sostenuta solo per via puramente ipotetica.

La coppia apollineo-dionisiaco implica, nella visuale nietzscheana, una serie di altre coppie contrapposte, potrebbe quindi essere interessante notare, a sostegno della ipotesi di un Freud apollineo, che anche in ognuna di queste coppie di contrari, tanto Freud, quanto Nietzsche, si trovino sempre su versanti opposti: Sofocle-Eschilo, conoscenza-arte, scienza-sapienza, sogno-ebbrezza.

---

<sup>17</sup> Nietzsche (1872), GT *La nascita della tragedia*, “Tentativo di autocritica”, § 7.

## 4.2 Se Nietzsche avesse letto Freud

Nei capitoli precedenti si è insistito molto sui continui e radicali cambiamenti che hanno caratterizzato la vita e la riflessione nietzscheana, per cui si è parlato di un primo, di un secondo e di un terzo Nietzsche. Quindi, rispondere alla domanda se Nietzsche avesse letto Freud significa anche, implicitamente, aver già risposto, come presupposto, a un'altra domanda ancora più specifica relativa al quando. È probabile che se Nietzsche avesse letto Freud durante il suo periodo schopenhaueriano e wagneriano, avrebbe avuto una reazione che potrebbe essere paragonabile a quella manifestata nei confronti di Strauss, quindi un netto rifiuto con relativa accusa, indirizzata a Freud in quanto imago straussiana, di filisteismo. Se però si volesse rispondere alla stessa domanda, collocando temporalmente la risposta nel cosiddetto secondo periodo nietzscheano, quello "illuminista", allora si potrebbe ipotizzare un Nietzsche entusiasta lettore di Freud, almeno tanto quanto lo fu di Rée: forse, leggendo *Totem e tabù*, Nietzsche avrebbe provato lo stesso entusiasmo provato per la lettura de *L'origine dei sentimenti morali*. Infine, se Nietzsche avesse letto Freud durante il suo ultimo periodo, si potrebbero ipotizzare scenari differenti, come ad esempio, un nuovo ulteriore mutamento, magari nella direzione di un ritorno al periodo illuminista precedente, oppure, più plausibilmente, una critica feroce nei confronti del testo freudiano, operata a partire dagli strumenti genealogici messi a punto proprio in quel terzo periodo e maneggiati con sicurezza nel tentativo di decostruire il dispositivo freudiano.

Vogliamo quindi provare a chiederci cosa sarebbe successo se il pensiero nietzscheano si fosse confrontato con quello freudiano. Chiaramente anche questa domanda, così formulata, maniente un forte elemento immaginativo e deve, quindi, essere riformulata in una una forma più plausibile, trasformandosi in una domanda relativa a cosa succederebbe se un nietzscheano leggesse Freud.

Un'operazione filosoficamente sostenibile, potrebbe essere quella di ricavare da quegli studi su Freud profondamente influenzati dalla riflessione nietzscheana, elementi che lo stesso Nietzsche, plausibilmente, avrebbe potuto condividere. Sebbene esistano numerosi studi volti ad affermare l'esistenza di un legame teoretico e storico tra la produzione nietzscheana e il successivo evolversi della riflessione freudiana, molto più rari, invece, sono i tentativi teorici di applicare le categorie nietzscheane all'uomo e all'opera di Sigmund Freud, costruendo così una vera e

propria interpretazione della psicoanalisi freudiana in chiave nietzscheana. In questo senso, gli unici due lavori che sembrano possedere queste caratteristiche sono, probabilmente, *L'Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari e il *Crepuscolo di un idolo* di Michel Onfray: non a caso si tratta, sostanzialmente, di due critiche nei confronti della psicoanalisi freudiana e, nel caso di Onfray, anche dell'uomo Freud.

#### 4.2.1 *L'Anti-Edipo*

Il testo di Deleuze e Guattari non si può certo ridurre, come invece è possibile fare per Onfray, a una semplice critica della psicoanalisi freudiana. Si tratta di un testo estremamente complesso che tratta svariati temi, tra i quali il capitalismo, l'esperienza del '68, il ruolo del desiderio all'interno delle dinamiche sociali e altri ancora, inserendosi in una cornice culturale, come quella francese di quegli anni, in cui è impossibile prendere in considerazione un testo e un'opera, in questo caso *L'Anti-Edipo*, senza prendere in considerazione, contemporaneamente, anche i lavori di Lacan, Foucault, Derrida, Artaud, Levi-Strauss e tutti i grandi nomi che compongono quel determinato *milieu* culturale. Nonostante ciò, *L'Anti-Edipo* rappresenta comunque, sebbene in parte e sebbene confondendo a volte Freud e Lacan, una delle grandi critiche alla psicoanalisi e, questa critica, si avvale moltissimo dello strumento concettuale nietzscheano per decostruire la macchina edipica, tanto che Fontana, nella sua introduzione, descrive il libro di Deleuze e Guattari come un «libro “dionisiaco”, uno dei pochi dopo Nietzsche»<sup>1</sup>.

Sebbene sia indubbiamente un'operazione parziale e che schiaccia il testo di Deleuze e Guattari su un unico elemento, è necessario leggere *L'Anti-Edipo* come una sorta di *Anticristo* riscritto nella seconda metà del Novecento, al fine di poter trarre qualche elemento utile per rispondere alla domanda se Nietzsche avesse letto Freud.

Così come l'*Anticristo*, pur avendo per oggetto privilegiato Cristo e il cristianesimo, implica anche necessariamente una controparte che gli si oppone e la precede, ovvero Dioniso, allo stesso modo *L'Anti-Edipo*, pur avendo per oggetto privilegiato l'Edipo freudiano, implica necessariamente una controparte che si oppone a questo Edipo e che lo precede (anti inteso come ante), in questo caso si tratta della figura dello schizofrenico in generale e di quella del presidente Schreber in particolare, “Dioniso

---

<sup>1</sup> Fontana (2002), p. XXXIII.

contro il Crocifisso” diventa “Schreber contro l’Edipo” ed, esattamente, come per l’*Anticristo* nietzscheano l’intento finale è una «trasvalutazione di tutti i valori», quindi una finalità etica, anche *L’Anti-Edipo*, sotto il velo di una forte componente teoretica ed ermeneutica, ha una finalità etica, limitatamente all’Edipo, traducibile come una trasvalutazione di tutti i valori borghesi e capitalistici di cui, secondo Deleuze e Guattari, anche l’Edipo freudiano sarebbe portatore: «la passeggiata dello schizofrenico» si legge in apertura dell’*Anti-Edipo*, «un modello migliore di quello del nevrotico disteso sul divano»<sup>2</sup>, dove con modello schizofrenico i due autori intendono un soggetto effettivamente non assimilato e non assimilabile al sistema repressivo-capitalistico, mentre, al contrario, con quello nevrotico disteso sul lettino intendono esattamente l’opposto, un soggetto ammalato dal sistema sociale in cui vive e che, per “guarire”, si rivolge all’analista, pagandolo e, sostanzialmente, contribuendo a rafforzare il sistema sociale che l’ha portato in cura.

La critica di Deleuze e Guattari al discorso freudiano, che parte da premesse nietzscheane, si può raggruppare in due nuclei tematici principali, entrambi riguardanti aspetti morali: il ruolo che deve giocare l’Es all’interno della personalità psichica e l’individuazione del fattore originario intorno al quale sorge il sentimento morale.

#### 4.2.1.1 Il ruolo dell’Es

Le parole iniziali de *L’Anti-Edipo* suonano: «l’(es) funziona ovunque» e, subito dopo «che errore aver detto l’(es)»<sup>3</sup>. Questi due passaggi iniziali sembrano ricalcare l’aforisma 17 di *Al di là del bene e del male*, già preso in esame nel secondo capitolo, in cui Nietzsche scrive: «Esso pensa [...] già dicendo “esso pensa” si è detto troppo»<sup>4</sup>. Deleuze e Guattari, sulla scia della riflessione nietzscheana, non si limitano a constatare l’esistenza dell’Es, ma ne rovesciano letteralmente la prescrittività freudiana del «dove era l’Es deve divenire l’Io» in un “dov’era l’Io deve divenire l’Es”. L’operazione prescrittiva deleuziana è non soltanto, in quanto rovesciamento, un’operazione antifreudiana, ma anche, richiamandosi alla tradizione nietzscheana, un’operazione *ante freudiana*. Così come la strutturazione forte dell’Io descritta da

---

<sup>2</sup> Deleuze, Guattari (1972), p. 4.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Nietzsche (1886), JGB *Al di là del bene e del male*, parte I, § 17.

Freud passa necessariamente attraverso l'Edipo che, pure nel suo superamento, si definisce per questo come una prescrittività edipica, al contrario, la decostruzione deleuziana, prescrivendo una dissoluzione dell'Io a favore dell'Es, può essere definita una operazione antiedipica, ma, anche e soprattutto, *ante-edipica*, poiché l'Es descrive l'istanza psichica originaria, quella che precede la strutturazione dell'Io e il formarsi del Super-Io e che, quindi, precede anche il sorgere del complesso edipico.

Questa prescrittività dell'Es di carattere preedipico non significa, neanche per Deleuze e Guattari, il raggiungimento di una condizione di sanità mentale, a meno che non la si voglia intendere come "grande salute" in senso dionisiaco, ma, piuttosto, come già accennato, l'assunzione di una posa politica rivoluzionaria. In ogni caso, da un punto di vista psichico e non politico, questa prescrittività dell'Es coincide, ne *L'Anti-Edipo*, con la condizione psichica di Schreber che, invece di essere accostato alla paranoia, come aveva fatto Freud, viene assunto come modello della schizofrenia. La schizofrenia, così come altre patologie psichiche, oltre ad essere, in età adulta, una patologia, è anche un momento necessario dello sviluppo psichico infantile e, in particolare, è un momento pre-edipico (ante-edipico), «la schizofrenia», affermano Deleuze e Guattari, «ci dà una singolare lezione extraedipica»<sup>5</sup>.

Non è un caso, quindi, che questa sorta di apologia nietzscheana dell'Es, critica nei confronti della prescrittività freudiana dell'Io, possa rispecchiare maggiormente le posizioni del nietzscheano Groddeck che non quelle dell'antinietzscheano (poiché post-nietzscheano) Freud<sup>6</sup>. Questa posizione dell'anti-Io, poiché ante-Io, si traduce in una posizione schizofrenica, e infantile, della terza persona. Lo schizofrenico, così come il bambino piccolo, parla in terza persona. Anche in questo caso Deleuze e Guattari contrappongono Schreber a Freud, scrivendo che «lo schizo non può dire io»<sup>7</sup> e, ancora più esplicitamente, come se fosse lo stesso schizofrenico a parlare, proseguono scrivendo:

«Non dirò più io, non lo dirò mai più, è troppo stupido. Al posto suo metterò, ogni volta

---

<sup>5</sup> Deleuze, Guattari (1972) p. 83.

<sup>6</sup> Ivi, p. 58 «Groddeck, più di Freud restava fedele ad un'autoproduzione dell'inconscio nella coesistenza dell'uomo e della Natura. Come se Freud si fosse tirato indietro di fronte a questo mondo di produzione selvaggia [dionisiaca] e di desiderio esplosivo, e avesse voluto ad ogni costo mettervi un po' di ordine, un ordine diventato classico, da antico teatro greco [apollineo]».

<sup>7</sup> Ivi, p. 25.

che lo sentirò, la terza persona” [...]. Neanche Freud esce da questo angusto punto di vista dell’io [...] non bisogna nascondersi nulla – a Freud non piacciono gli schizofrenici, non gli piace la loro resistenza all’«edipizzazione», ha piuttosto la tendenza a trattarli come bestie: prendono le parole per cose – dice – sono apatici, narcisisti, tagliati fuori dal reale, incapaci di transfert, somigliano ai filosofi, «somialianza indesiderabile».<sup>8</sup>

Questo abbandono della prima persona a favore della terza, non può non richiamare *Terza persona*<sup>9</sup> di Roberto Esposito, non a caso profondamente influenzato da Deleuze e, molto probabilmente, anche dal Nietzsche di Deleuze. Proprio grazie a Esposito, forse, è possibile rileggere questo passo dell’*Anti-Edipo* in cui, attraverso la proposizione «Freud [...] ha piuttosto la tendenza a trattarli [gli schizofrenici] come bestie», Deleuze opera un cortocircuito tra il suo concetto di schizofrenia e quello di animalità. Lo schizofrenico Schreber è espressione di quel «ritorno-evoluzione»<sup>10</sup>, per usare le parole di Esposito, che è il divenire animali di Deleuze, questo divenire animale «situato alla fine della storia lascia intendere che esso non è un puro ritorno a una condizione primitiva, ma il raggiungimento di uno stato mai prima sperimentato»<sup>11</sup>, in altre parole si tratta di una apologia del superuomo nietzscheano, della “bestia bionda” che permette «l’eliminazione dell’antinomia tra *ratio* e *animalitas*»<sup>12</sup>, quel superuomo in cui, per dirla con Heidegger, «sottoumanità e sovraumanità sono la stessa cosa»<sup>13</sup>. Al di là delle questioni interpretative intorno al superuomo nietzscheano, ciò che qui è in questione, è il differente approccio di Deleuze e Guattari alla schizofrenia, intesa come espressione di superomismo nietzscheano, e l’approccio medico di Freud che non vede in essa nient’altro che una patologia psicotica, forse di estremo interesse, ma di cui Freud constata l’impossibilità di un approccio terapeutico di tipo psicoanalitico. Forse Deleuze e Guattari confondono questa rinuncia terapeutica con un’espressione di intolleranza, con tutto il portato politico di discriminazione che ciò implica, ma, in base agli scritti freudiani, è veramente impossibile trovare una tale forma di intolleranza. Di certo, però, Deleuze e Guattari colgono nel segno quando invece sottolineano l’idiosincrasia freudiana nei confronti di una filosofia che in qualche modo possa

---

<sup>8</sup> Ivi, pp. 25-26.

<sup>9</sup> Esposito (2007).

<sup>10</sup> Ivi, p. 140.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Heidegger (1957), p. 60.

essere accostata al delirio paranoico di Schreber, ovvero la filosofia nietzscheana: una filosofia che miri alla dissoluzione dell'Io, non poteva certo incontrare le simpatie della psicoanalisi intesa come compito di conquista dell'Es da parte dell'Io. Interessante, da questo punto di vista, è un altro passo de *L'Anti-Edipo*, in cui Deleuze e Guattari, dopo aver intessuto una apologia di Schreber e della condizione schizofrenica come dell'unica posizione rivoluzionaria nei confronti del capitalismo borghese e nei confronti della psicoanalisi, scienza borghese e strumento di controllo e repressione del capitalismo e, ancora, dopo aver argomentato la loro critica nei confronti della psicoanalisi freudiana contrapponendo alla prescrittività dell'Io una prescrittività dell'Es producente un dissolvimento dell'Io, all'improvviso, Deleuze e Guattari evocano la figura di Nietzsche, di uno Schreber prima di Schreber, schizofrenico rivoluzionario che è riuscito a dissolvere il proprio Io e, nel momento che generalmente viene identificato come lo scoppio della follia, abbia invece abbracciato la vera e "grande salute". Deleuze e Guattari scrivono:

Non c'è l'io-Nietzsche, professore di filologia, che perde d'un tratto la ragione, e che si identificherebbe a strani personaggi; c'è il soggetto-nietzscheano che passa per una serie di stati, e che identifica i nomi della storia a tali stati: tutti i nomi della storia, sono io...Il soggetto si stende sul contorno del circolo di cui l'io ha disertato il centro. Al centro c'è la macchina del desiderio, la macchina celibe dell'eterno ritorno.<sup>14</sup>

In conclusione, a partire da *L'Anti-Edipo*, si potrebbe avanzare l'ipotesi che, se Nietzsche avesse letto Freud, un po' come in seguito hanno fatto Deleuze e Guattari a partire proprio dall'insegnamento nietzscheano, avrebbe criticato, probabilmente, gli intenti della psicoanalisi freudiana, avrebbe visto nel rafforzamento dell'Io un errore logico, ma anche un tentativo di repressione di quelle forze dionisiache che, invece, Nietzsche avrebbe voluto liberare. In altre parole, se Nietzsche avesse letto Freud, avrebbe forse scritto un anti-edipo o un anti-Freud in cui avrebbe rovesciato il freudiano «dove era l'Es deve diventare l'Io» in un «dove era l'Io deve tornare l'Es».

#### 4.2.1.2 Origine *versus* genealogia della morale

Se fin'ora il contrasto tra Freud e Nietzsche, a partire dall'*Anti-Edipo*, si è svolto sul

---

<sup>14</sup> Deleuze, Guattari (1972), p. 23.

ruolo che dovrebbe giocare l'Es, ovvero si è svolto su un piano teleologico, ora bisogna prendere in considerazione un altro elemento che Deleuze e Guattari mettono in risalto del contrasto Freud-Nietzsche, ovvero l'individuazione di due differenti fattori originari del sentimento morale, spostando così il discorso sul contrasto dal piano teleologico a quello archeologico.

Il primo elemento di contrasto, sul piano morale, messo in risalto da Deleuze e Guattari, è il carattere gregario della moralità psicoanalitica costruita sull'Edipo, naturalmente intendendo con carattere gregario l'applicazione, da parte di Deleuze e Guattari, di una terminologia tecnica nietzscheana come strumento d'interpretazione del testo freudiano: «incomparabile strumento di gregarietà, Edipo è l'ultima territorialità sottomessa e privata dell'uomo europeo»<sup>15</sup>. In effetti, come si è visto nei capitoli precedenti, è forse possibile accostare *Totem e tabù* a *Genealogia della morale*, ma, ammesso l'accostamento, questo dev'essere limitato al solo piano descrittivo e non esteso a quello prescrittivo che, in realtà, è espressione di una radicale antitesi. Deleuze e Guattari, forniscono un'ulteriore risposta alla questione ipotetica “se Nietzsche avesse letto Freud”: sembrano suggerire che, in tal caso, con ogni probabilità, Nietzsche avrebbe accusato Freud di farsi promotore della morale del gregge, di schierarsi coi deboli nella loro rivolta da schiavi, di lottare contro l'avvento del superuomo e, in definitiva, di rifiutare la grande salute a favore di un'umanità ancora malaticcia.

Queste ipotetiche accuse che Nietzsche avrebbe potuto rivolgere a Freud sarebbero giustificate, secondo Deleuze e Guattari, dal dato di fatto che Freud faccia iniziare la storia umana e la morale con uno scenario edipico, uno scenario che, secondo loro, «è tutto ideologico»<sup>16</sup>. Anche lo stile utilizzato dai due autori francesi, ricorda molto l'istrionismo nietzscheano:

Una parola sulla vergogna della psicoanalisi in campo storico e politico. Il procedimento è ben noto: si mettono in presenza il Grand'uomo e la folla e si pretende di far la storia con queste due entità, con questi due fantocci, il gran Crostaceo e la folla Invertebrata. *Si mette Edipo all'inizio* [...]. Ha scarsissima importanza che il tono di questo libro sia freudiano ortodosso, culturalista, archetipico. Libri di tal genere fanno nausea. Non li si respinga dicendo che appartengono al lontano passato della psicoanalisi: se ne scrivono ancora ai nostri giorni, e non pochi. Non si dica che si tratta

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 113.

<sup>16</sup> Ivi, p. 112.

di un uso imprudente di Edipo: quale altro uso volete farne? Non si tratta nemmeno di una dimensione ambigua della «psicoanalisi applicata»; poiché è tutto Edipo, Edipo in se stesso, ad essere già un'applicazione, nel senso stretto della parola.<sup>17</sup>

Anche in questo caso l'analisi di Deleuze e Guattari, al netto della coloritura assiologica, coglie nel segno di una descrizione precisa della psicoanalisi freudiana: essa inizia effettivamente con l'Edipo, la scena primordiale [Urszene] è effettivamente il fattore originario della morale e, di conseguenza, della storia umana, in cui il passaggio dalla animalità all'umanità avviene<sup>18</sup> solo con la comparsa della morale e della legge (i tabù originari) e, quindi, del Super-Io. Inoltre, Deleuze e Guattari colgono nel segno anche nel rivendicare il ruolo fondamentale che l'Edipo, anche nelle sue versioni “storiche e politiche” di *Totem e tabù* o di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, ricopre per l'intero edificio teorico della psicoanalisi freudiana, ma, ancora più interessante, è il fatto che Deleuze e Guattari non solo colgono il contrasto prescrittivo tra Freud e Nietzsche, ma anche la non coincidenza, proprio sul piano meramente descrittivo, delle rispettive indagini sull'origine della morale, «si avrebbe torto ad imbarcare Nietzsche in questa storia», scrivono «poiché Nietzsche non è colui che rumina la morte del padre, e che passa il suo bel paleolitico a interiorizzarlo»<sup>19</sup>.

Se per Freud all'inizio della morale è necessario ipotizzare uno scenario edipico, per Nietzsche, invece, come si è visto in precedenza, il fattore originario della morale è la relazione debitore-creditore, quindi, alla luce de *L'Anti-Edipo*, è possibile ipotizzare ulteriormente che, se Nietzsche avesse letto Freud, allora non gli sarebbe sfuggito, probabilmente, il contrasto tra il piano prescrittivo della sua proposta morale e quello che è possibile evincere dalle opere freudiane; non gli sarebbe sfuggito neanche lo iato che separa una archeologia che riconduce tutto il discorso morale all'Edipo e, quindi, a fattori libidico-sessuali, da una archeologia che invece riconduce tutto il discorso morale alla relazione economica debitore-creditore<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Ivi, pp. 113-114 corsivo mio.

<sup>18</sup> Ivi, p. 120 «Edipo ci fa uomini, per il meglio e per il peggio, dice lo sciocchezzaio».

<sup>19</sup> Ivi, p. 117-118.

<sup>20</sup> Ivi, p. 244 «La *Genealogia* infatti, la seconda dissertazione, è un tentativo ed una riuscita senza pari per interpretare l'economia primitiva in termini di debito, nel rapporto creditore-debitore» cfr. anche p. 213 «la mania della psicoanalisi con tutti i suoi paralogismi: presentare come risoluzione o tentativo di risoluzione del complesso ciò che ne è l'instaurazione definitiva o l'installazione interiore, e presentare come complesso ciò che ne è ancora il contrario. Cosa occorrerà infatti perché Edipo diventi l'Edipo, il complesso di Edipo? Molte cose, in verità, quelle stesse che Nietzsche ha parzialmente presentito nell'evoluzione del debito infinito».

Infine, possiamo sostenere, sia pure in forma iperbolica, che la posizione nietzscheana, se avesse letto Freud e l'*Anti-Edipo*, sarebbe stata molto più contingua con la schizoanalisi di Deleuze e Guattari che non con la psicoanalisi di Freud, ricondotta, probabilmente, ad una "psicologia del prete" in contrasto e, quindi, inconciliabile con la "psicologia del futuro" dell'*Anti-Edipo*<sup>21</sup>.

#### 4.2.2 *Crepuscolo di un idolo*

Il testo di Michel Onfray, pienamente in linea con il suo stile estremamente polemico e volto, molto probabilmente, più alla ricerca di una certa notorietà attraverso la proposta di tesi che, sebbene argomentate attraverso un ricorso ai testi molto fantasioso e impreciso, hanno però il grande vantaggio di essere estremamente semplici, chiare e fruibili da chiunque, ciò nonostante rappresenta, nel caso specifico del rapporto Freud-Nietzsche, un testo di grande interesse, in quanto è probabilmente il primo, e forse l'unico, lavoro espressamente dedicato a una rilettura critica di Freud attraverso gli strumenti della riflessione nietzscheana. Come si è visto nel primo capitolo sono numerosissimi i lavori che tentano di accostare Freud e Nietzsche, a volte riconducendo la riflessione freudiana nei termini di una espressione di nietzschianesimo, trasformando Freud in un distruttore della morale quale non è mai stato, altre volte riconducendo Nietzsche a un precursore di Freud e a una sorta di psicoanalista *ante litteram*, mettendogli in bocca parole e concetti, quali rimozione, coazione a ripetere e altri, del tutto estranei alla sua riflessione. Ancora più numerosi sono gli studi, magari centrati su un altro oggetto, che danno ugualmente per scontato l'accostamento. Molto più rari, invece, a dispetto di quello che si potrebbe immaginare, i lavori che tentano di "psicoanalizzare" Nietzsche, un po', forse, perché il grande periodo delle analisi di autori di letteratura e filosofia è andato via via spegnendosi, un po' perché fino all'opera di riordino e sistemazione del lascito nietzscheano per mano di Colli e Montanari le notizie relative a Nietzsche, sebbene numerose, erano in ogni caso contraddittorie, provenienti dalle fonti più disparate e mai del tutto attendibili e verificabili: Hitschmann, forse il primo psicoanalista a tentare una analisi del caso Nietzsche, e lo stesso Freud, durante le riunioni del mercoledì, non mancano mai di ricordare che è impossibile avanzare

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 123 «La conoscenza scientifica come miscredenza è veramente l'ultimo rifugio della credenza, e come dice Nietzsche, non c'è mai stata che una sola psicologia, quella del prete».

ipotesi attendibili su Nietzsche, poiché, all'epoca, non si conosceva ancora bene la sua vita privata in tutti i suoi aspetti.

Il lavoro di Onfray si differenzia da tutti questi diversi modi di declinare il rapporto Freud-Nietzsche, è un testo *sui generis* che, nonostante le imprecisione e gli scopi polemici, coglie però un dato importante: l'incompatibilità tra i due autori. Nella Prefazione, Onfray, chiarisce subito il suo intento, ovvero di proporre una «storia nietzscheana di Freud, del freudismo e della psicoanalisi»<sup>22</sup>. Del resto, già il titolo stesso *Crepuscolo di un idolo* è un chiarissimo riferimento a Nietzsche e, il sottotitolo, è ancora più esplicitivo degli intenti onfrayiani: *smantellare le favole freudiane*. Il *Crepuscolo di un idolo*, quindi, sembra proprio costituire una risposta plausibile alla domanda relativa all'ipotesi se Nietzsche avesse letto Freud. Onfray, da provetto nietzscheano, più che fare filologia e operare un'attenta ricostruzione storiografica del pensiero freudiano, opta invece per un fare filosofia con il martello e, attraverso quel martello filosofico che per lui è Nietzsche, prova a smantellare quelle che ritiene le favole freudiane, proponendo, quindi, una «decostruzione di un'impresa»<sup>23</sup>, quella freudiana. Numerosi sono gli aspetti di interesse presenti in *Crepuscolo di un idolo* che, sebbene si presenti come critica demolitrice del pensiero freudiano, allontanando la riflessione nietzscheana da quella freudiana avrebbe, molto probabilmente, incontrato una paradossale approvazione da parte di Freud, un po' come le critiche di biologismo avanzate di Sulloway hanno, in realtà, incontrato il plauso degli psicoanalisti che, nonostante reputino il sostrato biologico del pensiero freudiano come una ricchezza e non come un demerito, condividono però l'analisi di Sulloway che porta alla luce proprio quel sostrato biologico. Allo stesso modo, sebbene per Onfray sia un demerito, la distanza freudiana dalla riflessione nietzscheana, per molti psicoanalisti e per lo stesso Freud, avrebbe potuto rappresentare un merito.

Onfray ammette immediatamente che, le sue prime letture giovanili del testo freudiano, oltre ad averlo entusiasmato<sup>24</sup>, l'avevano anche condotto a «leggerlo come un *filosofo vitalista*, che sviluppa le sue teorie nella scia di Schopenhauer e di Nietzsche»<sup>25</sup>. In effetti, come si è visto nel primo capitolo, questo è un errore molto diffuso, ma, Onfray, col passare del tempo si accorge di questo errore e decide di

---

<sup>22</sup> Onfray (2010), p. 23.

<sup>23</sup> Ivi, p. 36.

<sup>24</sup> Ivi, p. 15.

<sup>25</sup> Ivi, p. 22.

scrivere un testo che evidenzi tutta la distanza di Freud da quella tradizione e, in particolare, da Nietzsche. Anche in questo caso, sebbene per Onfray ciò costituisca un demerito, è però curioso che così facendo, Onfray faccia in realtà un favore a Freud che certo tutto avrebbe desiderato, tranne vedersi affiancato alla riflessione filosofica e, ammesso che ciò fosse avvenuto, a qualsiasi tradizione avrebbe voluto venire affiancato, tranne quella vitalistica sulla scia di Schopenhauer e Nietzsche. Ciò che però qui è interessante notare è il percorso dell'interpretazione onfrayiana di Freud: all'inizio, quando ancora aveva letto poche pagine freudiane, ma già tante su Freud, era propenso a inserirlo in una tradizione vitalistica, secondo la tesi classica di Gödde, ma poi, una volta confrontatosi con il testo freudiano, di prima mano e nella sua interezza, scopre, con delusione, che Freud non è un nietzscheano demolitore della morale, che «contrariamente a un'idea diffusa, gli psicoanalisti non sono dei liberatori del sesso, né dei rivoluzionari sul terreno dei costumi»<sup>26</sup> e che, quindi, si confà alla sua sensibilità più un Nietzsche che non un Freud. La biografia intellettuale di Onfray è interessante perché può essere benissimo considerata, limitatamente al problema Freud-Nietzsche, come una biografia intellettuale modello, almeno per molti studiosi di filosofia contemporanei: Onfray, di nazionalità francese, si forma, per sua stessa ammissione, in un ambiente cattolico<sup>27</sup> e, per «far saltare la morale cattolica»<sup>28</sup> abbraccia, da giovanissimo, la triade Marx-Nietzsche-Freud. Non sembra un caso che un francese della seconda metà del Novecento, interessandosi a problemi culturali e cercando autori che lo aiutino ad uscire da un clima sessualmente repressivo come quello cattolico ed economicamente frustrante come quello capitalista, si rivolga, nella sua ricerca, a Marx-Nietzsche-Freud, tanto più che in quegli anni, proprio in Francia, questa triade era diventata un vero e proprio *leit motiv* della *intelligenza* dell'epoca e, in seguito, in tutti gli ambienti culturali influenzati da quello francese di quegli anni, per esempio l'Italia, la triade Marx-Nietzsche-Freud era diventata un luogo comune della riflessione filosofica e un presupposto teorico e storiografico aprioristico e indubitabile. Onfray, quindi, nonostante lo stile argomentativo estremamente polemico, ha ugualmente il merito di aver dubitato di questo paradigma storiografico e di aver tentato di dimostrarne l'infondatezza.

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 42.

<sup>27</sup> Ivi, p. 11.

<sup>28</sup> Ivi, p. 12.

Quella di Onfray vuole essere una psicografia nietzscheana di Freud che, fedele all'insegnamento nietzscheano secondo cui ogni filosofia è il frutto della biografia del suo autore, vuole proporre la tesi che la psicoanalisi freudiana è vera e giusta, funziona, ma solo ed esclusivamente per l'uomo Freud e che, in altri termini, non ha una validità universale necessaria per poter soddisfare le sue pretese di scientificità e di efficacia terapeutica. In particolare, poi, Onfray decide di concludere il suo testo con una parafrasi dell'*Anticristo* di Nietzsche: come Nietzsche sostiene che non c'è mai stato che un solo cristiano e che quel cristiano era lo stesso Cristo, allo stesso modo Onfray sostiene che non c'è mai stato alcun freudiano se non lo stesso Freud, proprio per sottolineare, polemicamente, che le descrizioni freudiane del funzionamento della psiche sono valide esclusivamente per l'uomo Freud<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 28.

### 4.3 Se Freud avesse davvero letto Nietzsche

La domanda a cui si tenta di rispondere, se Freud avesse davvero letto Nietzsche, implica già necessariamente come presupposto che Freud non abbia mai letto davvero Nietzsche. Non si può certo escludere l'ipotesi che egli ne abbia letto alcune pagine, come pure ha affermato, ma, alla fine di un'analisi delle occorrenze, delle corrispondenze e delle profonde divergenze assiologiche, partire da un tale presupposto non sembra poi così irragionevole. Bisogna però ancora chiedersi cosa significa leggere davvero Nietzsche e, soprattutto, che cosa significa che Freud abbia davvero letto Nietzsche. Non si tratta quindi di capire cosa abbia detto Nietzsche in un senso generale e onnicomprensivo nella direzione mostrata da Montanari, bensì cosa avrebbe potuto dire Nietzsche agli occhi di Freud: non bisogna infatti dimenticare che Freud non avrebbe mai potuto conoscere l'opera di rettifica operata da Colli e Montanari negli anni sessanta, così come non poteva aver accesso ai frammenti postumi e, ai suoi occhi, *La volontà di potenza* rappresentava un testo autenticamente nietzscheano. In definitiva, se si vuole rispondere alla domanda se Freud abbia davvero letto Nietzsche, bisogna necessariamente considerare solo ciò che è stato edito da Nietzsche, su Nietzsche o per conto di Nietzsche, esclusivamente fino al 1939, anno della morte di Freud.

Fin qui si è sostenuta la tesi una totale inconciliabilità, almeno sul piano assiologico, tra la produzione freudiana e quella nietzscheana e, allo stesso tempo, si è anche tentato, sulla scia di Jung, di interpretare, tanto Freud quanto Nietzsche, come due espressioni di tipi psicologici contrapposti: Freud apollineo e Nietzsche dionisiaco. In realtà, se caratterizzare Freud come apollineo può essere un'operazione relativamente semplice, appiattire Nietzsche al solo piano dionisiaco risulta più complesso, ciò a causa di un certo sviluppo organico e coerente della produzione freudiana, a dispetto dei numerosi e continui mutamenti radicali di quella nietzscheana. Per dirla in altri termini, mentre non è possibile parlare di un primo e di un secondo Freud, è invece possibile parlare di un primo, di un secondo e di un terzo Nietzsche<sup>1</sup>. Se Freud, quindi, nell'arco della sua intera produzione può essere sempre accostato, e con una certa coerenza, a un elemento culturale di tipo apollineo, Nietzsche, al contrario, può essere accostato all'elemento dionisiaco soltanto in

---

<sup>1</sup> Cfr. Löwith (1935).

alcuni momenti della sua produzione. Nonostante Freud, con ogni probabilità, non conoscesse il lavoro di Salomé su Nietzsche<sup>2</sup>, è però ugualmente plausibile che, se avesse davvero letto Nietzsche, anche lui avrebbe diviso, come Salomé, l'opera nietzscheana in tre grandi momenti: il primo periodo, costituito dagli scritti giovanili fino alle *Inattuali*, periodo caratterizzato dalla forte influenza schopenhaueriana e wagneriana, il cosiddetto periodo romantico; il secondo periodo, costituito da *Umano, troppo umano*, *Aurora* e *La Gaia scienza*, caratterizzato, probabilmente, agli occhi di Freud, sulla ipotetica scia di Salomé, dalla influenza di Rée, il periodo cosiddetto illuminista; infine, il terzo periodo, costituito dagli scritti che vanno dallo *Zarathustra* fino alla morte del filosofo, incluse, probabilmente, le edizioni postume curate dalla sorella Elisabeth Förster-Nietzsche.

Partendo da questo presupposto allora sarebbe possibile affermare che, se Freud avesse davvero letto Nietzsche, allora avrebbe potuto trovare affinità e anticipazioni rispetto alla propria produzione, soltanto all'interno del secondo periodo della produzione nietzscheana e che, al contrario, non solo avrebbe visto come antitetiche alle proprie le posizioni nietzscheane degli altri due periodi, ma ne avrebbe anche provato una forte idiosincrasia, come viene anche sottolineato da Assoun<sup>3</sup>. Inoltre, si potrebbe anche avanzare l'ipotesi che se il Nietzsche di cui Freud sentiva spesso parlare era il Nietzsche del primo e del terzo periodo, e questo Nietzsche era anche lo stesso che da altri gli veniva spesso accostato, e se Freud avesse letto qualche pagina sempre di questo Nietzsche, allora la «prevenzione» freudiana nei confronti di Nietzsche, di cui parla Jung<sup>4</sup>, potrebbe rendere conto del volontario rifiuto di leggerlo davvero. Infatti, se tutti gli accostavano un Nietzsche per cui Freud nutriva una forte idiosincrasia e lui avesse letto qualche pagina che abbia rafforzato quella idiosincrasia, allora è plausibile sostenere che Freud avrebbe gettato via il bambino insieme con l'acqua sporca, negandosi la lettura tanto del Nietzsche lontano dalle sue vedute, quanto del Nietzsche in qualche modo ad esse vicino.

In ogni caso, tornando all'ipotesi di partenza, se Freud avesse davvero letto Nietzsche, ovvero tutte le opere pubblicate fino al 1939, allora è plausibile che

---

<sup>2</sup> cfr. Salomé (1894).

<sup>3</sup> Assoun (1980), p. 4 «*Per noi*, dunque, ricorrentemente, il rapporto con Nietzsche si rivela privilegiato e, in ultima analisi, il più ricco di senso. Sarà peraltro opportuno cominciare a valutare il rapporto nella sua idiosincrasia storica, per evitare ogni confusione tra il nostro interesse e quello di Freud, ciò che significherebbe falsare fin dall'inizio il confronto» corsivo dell'autore.

<sup>4</sup> Evans (a cura di) (1964), p. 39 «*Evans*: Secondo lei è possibile che Freud non conoscesse Nietzsche? [...] *Jung*: Vuole sapere qual era la sua motivazione personale? *Evans*: Sì. *Jung*: Naturalmente si trattava di una prevenzione di carattere personale».

avrebbe suddiviso la produzione nietzscheana in tre periodi e interpretato questi radicali mutamenti nella produzione nietzscheana come espressione di un forte disturbo della personalità, in cui a fatica si potrebbe riconoscere la stessa mano autoriale dietro le opere dei diversi periodi: è infatti evidente, e comprensibile, l'esclusivo interesse freudiano per il profilo psicobiografico di Nietzsche che non per la produzione nietzscheana in se stessa e per i suoi contenuti.

#### 4.3.1 Se Freud avesse davvero letto Nietzsche: affinità

Si è detto che l'unico periodo della produzione nietzscheana in cui Freud avrebbe potuto trovare delle affinità con la propria produzione scientifica, è il periodo illuminista. Questa ipotesi è, tuttavia, solo parzialmente plausibile: *Aurora* e *La Gaia Scienza* presentano infatti anche significative e progressivamente profonde divergenze rispetto alle posizioni freudiane, sebbene qua e là si possano ancora ritrovare elementi di vicinanza. Le affinità più consistenti e plausibili tra la produzione freudiana e quella nietzscheana, sono perciò ascrivibili quasi esclusivamente a *Umano, troppo umano* e, particolarmente, al primo libro.

Nietzsche pubblica *Umano, troppo umano*, per la prima volta, nel 1878, e lo dedica, per il centenario della morte, alla memoria di Voltaire. La dedica a Voltaire, così come il sottotitolo *Un libro per spiriti liberi*, giustificano immediatamente la denominazione di opera illuminista. Al volume del 1878, Nietzsche fa seguire un secondo volume suddiviso e pubblicato a sua volta in due parti: la prima "Opinioni e sentenze diverse", pubblicata nella primavera del 1879 e la seconda, "Il viandante e la sua ombra", pubblicata alla fine del 1879, ma con la data 1880, utilizzando una scelta editoriale che anche Freud utilizzerà per *L'interpretazione dei sogni*, pubblicata alla fine del 1899, ma con la data 1900.

Nel 1886, alle soglie dello *Zarathustra* e del suo terzo periodo, Nietzsche pubblicherà insieme, riunendole, le due parti del secondo volume di *Umano, troppo umano* omettendo, però, la dedica a Voltaire. In ogni caso, è con *Umano, troppo umano* che Nietzsche prende le distanze dal romanticismo, da Wagner e Schopenhauer e «ricusa recisamente di considerare l'arte come supremo valore della vita e il genio quale espressione dell'umanità superiore»<sup>5</sup>. All'arte del primo periodo

---

<sup>5</sup> Bertin (1977), p. 502.

si sostituisce la conoscenza, intesa non soltanto come «svalutazione dell'esperienza artistica prima esaltata», ma anche come «smascheramento della vera natura dei sentimenti morali e dei sentimenti religiosi»<sup>6</sup>, inoltre, per la prima volta, è presente nel testo nietzscheano una «fiducia nel progresso verso una civiltà nuova, dominata dalla forza della ragione»<sup>7</sup>. Tutto ciò non può che richiamare l'illuminismo e, dalla prospettiva di un confronto con Freud, i temi e le concezioni espresse in *L'avvenire di un'illusione*.

#### 4.3.1.1 Il sogno

Nonostante non sia possibile parlare di influenza nietzscheana su Freud, né di lettura freudiana di Nietzsche, è tuttavia possibile, in base alle premesse svolte, ipotizzare che Freud avrebbe potuto rinvenire, negli aforismi 12 e 13 di *Umano, troppo umano*, delle «intuizioni anticipatrici» delle proprie posizioni riguardanti il sogno, in particolare il nesso esistente tra la produzione onirica e la psiche primitiva. Secondo Nietzsche «nel sonno e nel sogno, noi eseguiamo ancora una volta il compito dell'umanità primitiva»<sup>8</sup>, ma, ancora più chiaramente:

Come, ancora oggi, l'uomo deduce nel sogno, così l'umanità molti millenni or sono, deduceva *anche durante la veglia*: la prima causa che si presentava allo spirito per spiegare un qualcosa, che richiedeva una spiegazione, gli bastava e aveva per esso un valore di verità. (In modo simile si comportano ancor oggi, a detta dei viaggiatori, i selvaggi). Nel sonno continua ad agire in noi questo antichissimo frammento di umanità [...] il sogno ci riporta a lontani stati della cultura umana e ci fornisce un mezzo per comprenderla meglio [...]. Anche il poeta, l'artista, *immagina* alla base dei suoi stati d'animo e dei suoi umori, cause che non sono affatto quelle vere; in questo egli ci ricorda un'umanità più antica, e può aiutarci a capirla meglio.<sup>9</sup>

Se Freud avesse letto questo aforisma, avrebbe probabilmente pensato che Nietzsche aveva intuitivamente anticipato qualcosa della psicoanalisi, ovvero la possibilità di regressione naturale all'infanzia onto e filogenetica dell'umanità, un indebolimento delle strutture logiche durante il sogno e le produzioni artistiche, ma, probabilmente,

---

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Nietzsche (1877-1878), MA *Umano, troppo umano*, Libro I, § 12.

<sup>9</sup> *Ivi*, § 13.

non sarebbe andato al di là di questo riconoscimento. Si è già avuto modo di vedere come Freud abbia riconosciuto, tanto a Nietzsche quanto a Schopenhauer, di averlo intuitivamente anticipato per quanto riguarda il concetto di rimozione, ma anche che questa anticipazione intuitiva non comporta una trattazione esauriente del problema, né la possibilità di verificarne empiricamente i contenuti; inoltre, come per la rimozione, anche questi caratteri del sogno evidenziati da Nietzsche potrebbero essere stati anticipati a loro volta da altri autori della tradizione filosofica precedente a Nietzsche.

In ogni caso, se questi aforismi di *Umano, troppo umano* possono in qualche modo aver anticipato Freud, non bisogna però dimenticare che già in *Aurora*, sempre in relazione ai sogni, Nietzsche presenta posizioni difficilmente conciliabili con quelle freudiane: nell'aforisma 128 scrive:

In tutto volete essere responsabili? Soltanto per i vostri sogni non lo volete essere? Che miserabile debolezza, che mancanza di coraggio! Niente vi è così proprio, più dei vostri sogni! Niente è più opera vostra! Materia, forma, durata, attori, spettatori, – in queste commedie siete tutto voi stessi! E proprio qui avete paura e vi vergognate dinanzi a voi stessi, e già Edipo, il saggio Edipo, sapeva ricavar consolazione di alcuni orrendi sogni. Se fosse diversamente, quanto avremmo sfruttato la nostra notturna immaginazione poetica per la superbia degli uomini! Devo aggiungere che il saggio Edipo aveva ragione, che effettivamente noi non siamo responsabili dei nostri sogni, – come tanto poco lo siamo della nostra veglia, e che la dottrina della libertà del volere ha per madre e padre l'orgoglio e il sentimento di potenza dell'uomo? Io questo lo dico forse troppo di sovente, ma, almeno, non per questo è ancora diventato un errore.<sup>10</sup>

Nonostante *Aurora* sia ancora un testo dal periodo “illuminista”, già risulta evidente la distanza rispetto a una prospettiva freudiana e, ancora una volta, la distanza è netta proprio sul terreno morale. Anche per Freud, infatti, non c'è niente di più proprio dei sogni e, anche per Freud, questi sono costituiti interamente da moti e pulsioni afferenti al soggetto sognante, ma, a differenza di Nietzsche, la questione della responsabilità morale dei sogni viene affrontata in modo radicalmente differente. Nietzsche pone sullo stesso piano la vita onirica e la vita vigile, negando responsabilità morale ad entrambe: per Nietzsche si tratta di una partita filosofica che, sebbene si giochi su un terreno pratico, origina però da questioni metafisiche,

---

<sup>10</sup> Nietzsche (1881), *M Aurora*.

infatti, negando la stessa consistenza ontologica della volontà e della libertà del volere, Nietzsche, di conseguenza, deve necessariamente anche negare qualsiasi tipo di responsabilità morale. Freud, al contrario, rimane sempre su un terreno assolutamente non filosofico, ma sempre scientifico-descrittivo e, qualsiasi questione di carattere metafisico è semplicemente assente dall'orizzonte psicoanalitico. Non dovendosi interrogare sulla natura della libertà del volere, le implicazioni pratiche della psicoanalisi, divengono molto più semplici da dirimere: Freud nega qualsiasi tipo di responsabilità morale dei sogni perché nessuno sceglie, coscientemente, cosa sognerà prima di andare a dormire e non si può essere responsabili moralmente di ciò che è determinato da meccanismi inconsci. Se la partita si giocasse però solo sulla distinzione conscio-inconscio, allora non ci si discosterebbe troppo dall'orizzonte nietzscheano, poiché è in qualche modo implicito che, se si considerasse un atto esclusivamente cosciente come un ideale regolativo mai del tutto realizzabile, allora coerentemente se ne dovrebbe dedurre che così come non si è responsabili dei sogni perché non se ne è coscienti, allo stesso modo non si dovrebbe essere responsabili durante la vita vigile poiché anche lì l'inconscio gioca un ruolo fondamentale. Nell'ottica freudiana, però, la partita non si gioca sulla distinzione conscio-inconscio, ma sulla distinzione pensiero-azione: i sogni sono prodotti psichici e quindi non sono imputabili di responsabilità alcuna, così come le fantasie, conscie o inconscie che siano, durante la veglia, al contrario, le azioni, siano esse compiute consapevolmente o meno, sono tutte necessariamente soggette a responsabilità, legale e morale. Anche in questo caso il pensiero freudiano è più materialista di quello nietzscheano: il primato spetta all'azione e non al pensiero.

#### 4.3.1.2 *Transfert*

Altre intuizioni anticipatrici nell'opera nietzscheana, Freud avrebbe potuto trovarle negli aforismi 379 e 380 di *Umano, troppo umano*, stranamente non evidenziati neanche dai sostenitori del connubio Freud-Nietzsche: il primo riguarda il rapporto tra genitori e figli, mentre il secondo è una sorta di descrizione del transfert. Nietzsche scrive: «le dissonanze irrisolte nel rapporto tra carattere e sentimento dei genitori riecheggiano nel carattere del figlio, e costituiscono la storia delle sue

sofferenze interiori»<sup>11</sup>. Indubbiamente questa potrebbe essere considerata un'anticipazione delle teorie freudiane sul romanzo familiare, sull'ereditarietà dei conflitti psichici, ma bisogna anche dire che questo aforisma, per quanto ben congegnato, è espressione di un senso comune largamente diffuso da sempre, basti pensare all'ereditarietà della colpa proveniente dalla cultura biblica veterotestamentaria. Inoltre, se Freud avesse letto questo aforisma, oltre a catalogarlo come una semplice anticipazione non comprovata empiricamente, avrebbe probabilmente anche potuto rettificarne il finale, sostenendo che i conflitti dei genitori costituiscono la storia delle proprie sofferenze non solo interiori, ma più generalmente psicofisiche, sottolineando probabilmente la possibilità di somatizzazione di un conflitto psichico.

Il secondo aforisma suona: «Ciascuno porta in sé un'immagine della donna ricevuta dalla madre: questo lo porta a rispettare le donne o a disprezzarle o ad essere in genere indifferente nei loro confronti»<sup>12</sup>. Anche in questo caso, come nel precedente, si potrebbe parlare di affinità, ma, anche in questo caso si tratta di un concetto largamente diffuso sia nella cultura filosofica prenietscheana, sia in quella popolare e, quindi, anche in questo caso, se Freud avesse letto Nietzsche, avrebbe probabilmente parlato di intuizione anticipatrice, ma avrebbe anche sottolineato il maggiore approfondimento che la psicoanalisi opera della dinamica psicologica che sta alla base di questa anticipazione. Lo stesso potrebbe dirsi per l'aforisma 210 de *La Gaia Scienza*: «non si deve voler superare lo zelo del proprio padre – fa ammalare»<sup>13</sup>.

#### 4.3.2 Se Freud avesse davvero letto Nietzsche: divergenze

Se, come si è visto, è possibile individuare delle affinità tra Nietzsche e Freud, non più di quanto sia possibile individuarne tra due autori qualsiasi per quanto distanti, tenteremo ora di mettere in risalto le divergenze, provando a dimostrare il profondo contrasto tra i giudizi di valore dell'uno e dell'altro sugli stessi fenomeni attraverso l'andamento cronologico interno al testo nietscheano.

In *Socrate e la tragedia*, Nietzsche accusa Euripide di socratismo, intendendo con

---

<sup>11</sup> Nietzsche (1877-1878), MA *Umano, troppo umano*, § 379.

<sup>12</sup> Ivi, § 380.

<sup>13</sup> Nietzsche (1882<sup>a</sup>), FW *La gaia scienza*, Libro III, § 210.

questo termine una tendenza dello stile artistico di Euripide che, in parallelo allo stile filosofico di Socrate, sarebbe orientato a rendere conscio l'inconscio. Infatti, Nietzsche mette in bocca a Euripide le parole «tutto dev'essere consapevole, per essere bello»<sup>14</sup>. Se Freud avesse davvero letto Nietzsche, allora avrebbe potuto revisionare la critica nietzscheana al socratismo così inteso e ritrovarsi proprio in quell'atteggiamento socratico: si potrebbe dire che se per Euripide tutto dev'essere consapevole per essere bello e per Socrate tutto dev'essere consapevole per essere buono, allora, per Freud, tutto dev'essere consapevole per essere sano.

Nietzsche, inoltre, per non lasciare dubbi sul suo giudizio di valore riguardo a Euripide, Socrate e al razionalismo socratico, scrive: «i fanatici della logica sono insopportabili come vespe»<sup>15</sup> che, espresso in questi termini, è ciò che di più lontano si possa immaginare dal razionalismo logico freudiano che arriva a definire il *logos* addirittura il dio da cui ci si può aspettare un progresso dell'umanità, intendendo con *logos* proprio il ragionamento logico e cosciente.

In *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, in particolare nella terza su *Lo stato greco*, Nietzsche incrocia due temi particolarmente importanti per la sensibilità personale e storica di Freud, ovvero l'ebraismo e la guerra, scrivendo chiaramente:

Nel presente e dominante movimento delle nazionalità e nella contemporanea diffusione del suffragio universale non posso fare a meno di vedere anzitutto gli effetti della *paura della guerra*; e, sullo sfondo di questi movimenti, non posso anzi fare a meno di scorgere come i veramente timorosi della guerra quei solitari del denaro davvero internazionali e senza patria, i quali, in virtù della loro naturale mancanza di istinto statale, hanno imparato a sfruttare la politica come strumento della borsa e lo Stato e la società come apparato di arricchimento personale. Contro la diversione, che per questo è da temere, dalla tendenza dello Stato alla tendenza del denaro, l'unico rimedio è la guerra, nuovamente la guerra.<sup>16</sup>

Questo passo, se fosse stato letto da Freud, gli avrebbe indubbiamente causato un notevole fastidio: pur non essendosi mai occupato attivamente di politica e non avendo mai trattato direttamente questioni politiche, nonostante le simpatie socialiste, Freud, tuttavia, nutriva una certa diffidenza verso l'estrema sinistra marxista e un vero e proprio disprezzo per le forze politiche di destra e di estrema

---

<sup>14</sup> Nietzsche (1870<sup>b</sup>), *ST Socrate e la tragedia*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Nietzsche (1882<sup>c</sup>), *CV Cinque prefazioni a cinque libri non scritti*, "Lo stato greco"

destra che, soprattutto in quel periodo, erano profondamente xenofobe e antisemite, e non nutriva simpatie neanche per i liberali e i cristiano-popolari. Per questi motivi il suo ideale politico fu sempre un socialismo riformista e moderato da cui, però, si teneva ugualmente lontano in senso pratico ed effettivo. In ogni caso, le affermazioni nietzscheane a favore della guerra, che coniugavano la paura della guerra all'ebraismo ("solitari del denaro davvero internazionali e senza patria", scrive Nietzsche), avrebbero suscitato sicuramente in lui reazioni non favorevoli. Freud pubblicò, insieme ad Einstein, un carteggio in cui i due si interrogavano sul *Perché la guerra?*, auspicando entrambi che un giorno l'umanità potesse liberarsi di questo flagello. Anche questa volta la posizione assiologica freudiana è opposta a quella nietzscheana: Nietzsche ritiene necessaria la guerra affinché avvenga una elevazione del tipo uomo, Freud, invece, ritiene che la guerra sia espressione di un essere umano ancora impantanato nei gorghi pulsionali animaleschi che, se vuole elevarsi, deve necessariamente rinunciare a questo tipo di "risoluzione" dei conflitti. Del resto Freud, che auspica l'avvento di un regno della ragione governato dal dio *logos*, avrebbe probabilmente risposto, da ebreo, che gli ebrei non hanno paura della guerra, ma che, ragionevolmente, la reputano insensata e assurda, irragionevole e, forse, avrebbe potuto aggiungere, da psicoanalista, che è da considerarsi antieconomica, intendendo la guerra come un inutile dispendio di energie libidiche che, se opportunamente incanalate e sublimite, possono invece far procedere l'umanità vero il meglio e non verso l'autodistruzione, perché ogni guerra, anche quella "vittoriosa", è comunque una "sconfitta" in termini di energie pulsionali utilizzate per fini deleteri.

Si è già avuto modo di vedere quanto Freud, se avesse letto *La nascita della tragedia* e la prima inattuale, avrebbe probabilmente nutrito simpatia tanto per lo spirito apollineo e socratico della prima, quanto per lo Strauss della seconda. Le divergenze, però, proseguono anche con la seconda inattuale e si giocano sempre su un piano assiologico.

Analizzando il riferimento freudiano a Nietzsche presente nel *Caso clinico dell'uomo dei lupi*, abbiamo sostenuto la tesi che Freud non conosceva il passo nietzscheano segnalatogli da Ernst Lanzer (l'uomo dei lupi), che con ogni probabilità non andò neanche a verificarne la fonte, considerato che ne riporta una versione non del tutto fedele, ma che, in ogni caso, considerasse quel passo come una intuizione anticipatrice del concetto di rimozione. Proprio nella seconda inattuale è possibile

leggere un altro passo che, se Freud avesse davvero letto Nietzsche, o qualcuno glielo avesse segnalato, avrebbe potuto interpretare ugualmente come una anticipazione della rimozione. Nietzsche scrive:

Chi non sa sedersi sulla soglia dell'attimo, dimenticando tutto il passato [...] non saprà che cos'è la felicità e ancor peggio non farà mai qualcosa che rende felici gli altri [...]. Ad ogni azione occorre l'oblio [...] l'animale, che è completamente non storico e abita quasi in un orizzonte puntiforme, e tuttavia vive in una certa felicità, se non altro senza tedio e dissimulazione; dovremmo dunque ritenere più importante e originario la capacità di sentire, in un certo grado, non storicamente, nei limiti in cui in essa sta il fondamento su cui soltanto può crescere qualcosa di giusto, sano e grande, qualcosa di veramente umano.<sup>17</sup>

Tutta la psicoanalisi freudiana, oltre che un tentativo di rendere conscio l'inconscio, si può anche qualificare come un'operazione tesa al disvelamento di ciò che è stato rimosso, dunque, dimenticato e obliato. Anche in questo caso, Freud e Nietzsche si trovano agli antipodi: l'uno considera la rimozione un effetto patogeno, l'altro un rimedio salutare. Naturalmente, poi, anche Freud condividerebbe la considerazione che l'animale senza memoria è, probabilmente, più felice rispetto all'essere umano, ma, con un senso etico che potrebbe provenire da John Stuart Mill, autore letto e tradotto in gioventù, Freud interpreta il rapporto animalità-umanità in relazione alla felicità nei termini della preferenza per un essere umano infelice piuttosto che per un maiale felice<sup>18</sup>. Del resto, parlando proprio della felicità, intesa come soddisfacimento pulsionale, Freud afferma che il padre dell'orda primordiale era veramente felice, ma, il padre dell'orda non è ancora propriamente umano e, si è visto, Freud lo paragona al superuomo nietzscheano. Freud, inoltre, specifica che sarebbe miope voler tornare allo stato di natura o comunque rinunciare alle conquiste della civiltà in nome di una presunta felicità che, comunque intensa, è sempre effimera e soggetta al pericolo di tramutarsi nel suo contrario a causa della violenza dello stato di natura e del mondo esterno. Inoltre, ciò che, per usare i termini nietzscheani, è giusto, sano e veramente umano, è, per Freud, esattamente il contrario

---

<sup>17</sup> Nietzsche (1873-1876), *Considerazioni Inattuali*, HL Sull'utilità e il danno della storia per la vita, § 1.

<sup>18</sup> Mill (1861), p. 245 «è meglio essere una creatura umana inappagata che un maiale appagato; meglio essere un Socrate insoddisfatto che uno sciocco soddisfatto. E se lo sciocco o il maiale sono di diverso parere è perché vedono soltanto una faccia della questione: l'altro termine del nostro raffronto ne conosce tutte e due le facce».

dell'apologia della dimenticanza nietzscheana, ma, semmai, un senso di memoria storica, anche dolorosa, che però permette il controllo su quello stato di natura sempre potenzialmente in agguato. Un'altra differenza afferente al tema della dimenticanza, è da ricercare nel fatto che per Nietzsche sembra possibile dimenticare, in senso pieno e completo, mentre per Freud, ciò che è rimosso è destinato a ritornare, in forme inconscie e potenzialmente dannose, ma comunque non del tutto eliminabili. Si può dire che Freud, pur essendo morto nel 1939 e, quindi, prima della *Shoah*, abbia già maturato quel sentimento storico, ma soprattutto etico, secondo cui è necessario ricordare affinché non si ripeta, naturalmente, intendendo questa operazione sia a livello sociale sia a livello psichico individuale. L'atteggiamento nietzscheano, invece, sembra essere caratterizzato esattamente dall'opposto di una memoria cosciente e salutare e, non solo nella seconda inattuale, in cui l'influenza di Schopenhauer e Wagner era ancora forte, ma anche ne *La Gaia Scienza*, opera che, teoricamente, dovrebbe appartenere al periodo illuminista della produzione nietzscheana e, quindi, al periodo in cui sarebbe possibile trovare delle affinità con Freud. Proprio all'inizio de *La Gaia Scienza* scrive Nietzsche:

sappiamo alcune cose troppo bene, noi sapienti: oh come impariamo a dimenticare, a non sapere, in quanto artisti! E per quanto concerne il nostro futuro: sarà difficile che ritrovino sulle tracce di quei giovani egiziani che di notte rendono insuri i templi, abbracciano le statue e vogliono svelare, scoprire, portare alla luce tutto ciò che a ragione è tenuto celato. No, questo cattivo gusto, questa volontà di verità, tutto ciò ci disgusta: siamo troppo esperti, troppo seri, troppo vogliosi, troppo bruciati, troppo profondi...Non crediamo più che la verità rimanga tale anche quando le si toglie il suo velo.<sup>19</sup>

Freud, appassionato collezionista di antichità egizie e fautore della tesi di un Mosè egizio, sembra proprio essere uno di quei giovani che vuole vedere “cosa c'è sotto”, come ha ben descritto Jung parlando dell'illuminismo freudiano. La psicoanalisi, consiste proprio nel rimuovere il velo della rimozione.

La terza inattuale, dal titolo emblematico *Schopenhauer come educatore*, è sostanzialmente un'apologia di Schopenhauer, talmente forte quanto il successivo rifiuto. Tra le altre cose è possibile leggere: «il solo fatto che un uomo simile abbia

---

<sup>19</sup> Nietzsche (1882<sup>a</sup>), FW *La gaia scienza*, § 4

scritto, ha aumentato, in verità, la gioia di vivere su questa terra»<sup>20</sup>. Una tale affermazione potrebbe sembrare poco significativa ai fini del rapporto Freud-Nietzsche, ma assume un altro valore se viene confrontata con l'atteggiamento freudiano che, in una lettera a Salomé, scrive: «leggo per la prima volta Schopenhauer. Non mi piace affatto»<sup>21</sup>. Del resto, la differenza di giudizio su Schopenhauer potrebbe apparire di poco conto, se non fosse in realtà una parte di un insieme più vasto, in cui, sistematicamente, a ogni giudizio di valore negativo di Nietzsche su un determinato autore, corrisponde il giudizio di valore positivo di Freud, e viceversa: così con Strauss, Schopenhauer, Wagner, Sofocle, Lessing, Cervantes, Mill, Spencer, Schiller, Darwin, ma anche con realtà storiche sovrapersonali, come l'impero romano oppure con personaggi storici, come Cromwell.

Infine, un'altra fondamentale differenza risiede nel valore radicalmente diverso attribuito alla guerra e, ancor più, allo schiavismo. Ancora, nonostante l'illuminismo de *La Gaia Scienza*, è possibile leggere:

ci rallegrano tutti coloro che amano come noi il pericolo, la guerra, l'avventura, che non si lasciano tacitare, acchiappare, riconciliare e castrare, ci annoveriamo tra gli esploratori, riflettiamo sulla necessità di nuovi ordinamenti, anche di una nuova schiavitù – perché a ogni rafforzamento ed elevazione del tipo «uomo» si associa necessariamente anche un nuovo genere di schiavismo.<sup>22</sup>

Tesi del genere, nonostante i radicali cambiamenti occorsi durante il tortuoso percorso del pensiero nietzscheano, sono in realtà presenti in ogni periodo della produzione nietzscheana, si potrebbe dire che l'apologia della guerra<sup>23</sup> e dello schiavismo<sup>24</sup> è in realtà una sorta di costante all'interno di un percorso altamente variabile, anzi, questo approccio positivo alla guerra e al guerriero, evocativo di una sorta di futurismo *ante litteram*, si può interpretare proprio come un residuo ineliminabile di quel periodo wagneriano che Nietzsche si impegnò in tutti i modi di rimuovere e superare.

In definitiva, se Freud avesse davvero letto Nietzsche avrebbe potuto considerare le

---

<sup>20</sup> Nietzsche (1873-1876), *Considerazioni Inattuali*, SE Schopenhauer come educatore, § 2.

<sup>21</sup> Pfeiffer (a cura di) (1966), p. 109.

<sup>22</sup> Nietzsche (1882<sup>a</sup>), FW *La gaia scienza*, libro V, § 377.

<sup>23</sup> cfr. Nietzsche (1885), *Za Così parlò Zarathustra*, parte I, "I discorsi di Zarathustra", "Della guerra e dei guerrieri"

<sup>24</sup> cfr. Nietzsche (1887), GM *Genealogia della morale*

posizioni nietzscheane sul sogno come intuizioni anticipatrici, precisando però che non è possibile attribuire responsabilità morale ai sogni, avrebbe inoltre potuto precisare che, sebbene Nietzsche anticipi il concetto di rimozione, la psicoanalisi si pone sul versante esattamente opposto rispetto a un'apologia della dimenticanza, ma, soprattutto, se Freud avesse letto davvero Nietzsche ne avrebbe completamente ricusato le posizioni sulla guerra e sullo schiavismo, in altre parole, se Freud avesse davvero letto Nietzsche, se ne sarebbe sempre discostato per tutti gli aspetti riguardanti la sfera morale.

#### **4.4 Freud e gli allievi dissidenti: il ruolo di Nietzsche all'interno del dissidio**

Sigmund Freud raccolse intorno a sé una serie di studiosi, ma con alcuni di essi la collaborazione instauratasi divenne via via sempre più conflittuale fino ad arrivare, in alcuni casi, a una vera e propria rottura: Adler e Jung possono essere ritenuti i casi più rappresentativi di questo contrasto, che ha avuto come esito la istituzione di vere e proprie scuole nettamente distinte dalla psicoanalisi freudiana. Anche nei casi di Rank e Stekel, però, ci sono stati dei contrasti tra maestro e allievo, sebbene questi contrasti, a differenza di quelli con Adler e Jung, abbiano avuto esiti meno drastici.

Alla luce delle considerazioni sul rapporto di Freud con Nietzsche, può essere interessante ora un aspetto ancora poco studiato riguardante questi contrasti tra Freud e alcuni dei suoi allievi: la presenza di un contrasto tra le rispettive formazioni filosofiche. La storiografia riguardante questi contrasti, invece, pare essersi finora concentrata sugli aspetti emotivi e personali, oppure, sulle differenze riguardanti la teoria e la tecnica della psicoanalisi, ma non ancora sulle differenze nei rispettivi presupposti filosofici.

Freud, di una generazione più anziano rispetto ai suoi allievi, sembra caratterizzato da una formazione filosofica di stampo illuministico e positivistico; gli allievi con i quali ci furono dei contrasti, invece, sembrano richiamarsi tutti, con le dovute differenze, a una matrice filosofica romantica e neoromantica, in particolare, poi, schopenhauriano-nietzscheana, ovvero di un Nietzsche ancora interpretato come espressione filosofica di wagnerismo e schopenhaurismo.

Le implicazioni di questa chiave di lettura potrebbero essere tre: offrire un ulteriore contributo all'indagine riguardante i motivi del dissidio tra Freud e alcuni suoi allievi, più esattamente riguardo a un particolare aspetto di questo dissidio, l'aspetto filosofico; delineare un filo conduttore tra le defezioni di Adler e Jung e i dissidi con Rank, Stekel, Gross, Wittels e altri che, altrimenti, sarebbero, per i loro aspetti storici e tecnici, difficilmente comparabili; infine, cercare di distinguere tra la psicoanalisi freudiana, così come Freud l'ha delineata, e l'immagine della stessa che la storiografia ha poi consegnato, un'immagine che può essere stata condizionata proprio dalla mancata distinzione tra i presupposti filosofici freudiani e quelli dei suoi allievi.

Un testo divenuto ormai classico tra gli studiosi e che permette di farsi un'idea generale sulle correnti culturali che hanno preceduto la scoperta della psicoanalisi da parte di Freud, ma che allo stesso tempo dedica molta attenzione anche alle psicologie di Adler e Jung, è *The Discovery of the Unconscious* di Ellenberg. All'interno di questo testo è possibile rintracciare un filo conduttore che lega tutta una serie di autori che va da Mesmer a Jung, passando attraverso Swedenborg, Schopenhauer, Schelling, Nietzsche, Freud e Adler: il filo conduttore è il concetto di inconscio. Secondo Ellenberger, le psicologie di Adler e Jung non possono essere considerate come delle semplici distorsioni della psicoanalisi freudiana e, argomentando questa asserzione attraverso lo studio del pensiero dei due dissidenti, prima e dopo il loro incontro con Freud, Ellenberger arriva a dimostrare che ciò in cui i due allievi si differenziano dal maestro sono proprio le caratteristiche presenti nel loro pensiero già prima che questo venisse a contatto con quello freudiano.

Nonostante il riconoscimento di Freud, Adler e Jung come di tre capiscuola, Ellenberg sostiene che esiste qualcosa che li accomuna: «è Nietzsche che può essere considerato la fonte comune di Freud, Adler e Jung»<sup>1</sup>. Se l'ipotesi di Ellenberger fosse corretta, non si potrebbe sostenere l'esistenza di un contrasto filosofico tra Freud e i suoi allievi dissidenti e, di conseguenza, bisognerebbe limitarsi a individuare le cause del loro contrasto in problemi di carattere emotivo-personale o tecnico-teorico della psicoanalisi, esattamente quello che ha fatto la storiografia che si è occupata di questo rapporto. In realtà, nonostante Ellenberger riconosca in Nietzsche la fonte filosofica comune, egli sostiene allo stesso tempo l'esistenza di un contrasto filosofico, in particolar modo per ciò che attiene al singolo contrasto tra Freud e Jung, definiti da Ellenberger i due «tardi epigoni del Romanticismo»<sup>2</sup>. Egli afferma che «la psicologia analitica di Jung, come la psicoanalisi di Freud, è un tardo prodotto del Romanticismo, ma la psicoanalisi è anche erede del positivismo, dello scientismo e del darwinismo, mentre la psicologia analitica rifiuta questo tipo di eredità e ritorna alle fonti originali della psichiatria romantica e della filosofia della natura»<sup>3</sup>. In altre parole, Ellenberger considera Freud come un «illuminista» e un «romantico» al tempo stesso, invece Jung, secondo questo studioso, è esclusivamente un «romantico». In effetti Ellenberger non pare essere il solo a sottolineare questa

---

<sup>1</sup> Ellenberger (1970), p. 324.

<sup>2</sup> Ivi, p. 234.

<sup>3</sup> Ivi, p. 759.

duplicità freudiana. Anche Anzieu, nel suo *L'autoanalisi di Freud*, sottolinea più volte questa compresenza di illuminismo e romanticismo nel pensiero freudiano. Allo stesso modo, Ellenberger non è il solo a sostenere, come si è visto, l'esistenza di un filo conduttore che lega Schopenhauer e Nietzsche a Freud<sup>4</sup>. Recenti studi<sup>5</sup>, però, stanno tentando di allacciare il pensiero di Freud più alla sua matrice illuminista che a quella romantica e, in particolare, a un certo illuminismo di stampo kantiano<sup>6</sup>. Se si dimostrasse che Freud abbracciò una concezione filosofica esclusivamente illuminista e, al tempo stesso, si dimostrasse l'eredità romantica di Adler, Jung, Rank, Stekel ecc. sarebbe allora possibile sostenere l'esistenza di un contrasto anche filosofico tra Freud e questi suoi allievi. Similmente si potrebbe affermare che l'empirismo inglese su cui si formò Jones, o l'illuminismo francese su cui invece si formò Marie Bonaparte, sarebbero, in linea di principio, conciliabili con l'illuminismo di lingua tedesca su cui si formò Freud; si potrebbe quindi delineare un'immagine del primo movimento psicoanalitico in cui i principali attori compaiono come i portavoce di correnti filosofiche differenti, alcune conciliabili tra loro, altre meno. Bisogna però sottolineare che l'attuale storiografia sul contrasto tra Freud e i suoi allievi è dominata dall'attenzione per gli aspetti non filosofici di questo contrasto; in particolare, per quel che riguarda il contrasto tra Freud e Jung, il fondamentale *Diario di una segreta simmetria* di Carotenuto sostiene che la storiografia sulla rottura tra Freud e Jung ha dato una spiegazione «duplice: da una parte si è sostenuto che il divario è sorto soprattutto per ragioni scientifiche, dall'altra si è invece avanzata l'idea che i motivi siano del tutto psicologici»<sup>7</sup>, intendendo, con motivi psicologici motivi di natura emotiva e personale. Carotenuto si schiera apertamente nella categoria che riconduce il contrasto a motivi personali: «io personalmente opto [...], per questa seconda ipotesi, soprattutto se si nota che fin dall'inizio, ancora prima di conoscere Freud direttamente ed esserne coinvolto, Jung già mostrava un'autonomia di pensiero»<sup>8</sup>.

Per quanto riguarda il contrasto tra Freud e gli altri suoi allievi, Roazen si è concentrato molto sulla ricostruzione delle implicazioni storiche delle vicende attinenti gli incontri, le confluenze e le rotture, senza però nessun riferimento a un

---

<sup>4</sup> Götde (1999-2009).

<sup>5</sup> Gay (1988).

<sup>6</sup> Vollman (2010).

<sup>7</sup> Carotenuto (1980), p. 15.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

contrasto o un accordo di natura anche filosofica. Con Adler e Rank è lo stesso Freud a porre l'attenzione su differenze non teoriche: di Adler afferma che la sua «è la rivolta di un individuo anormale reso pazzo dall'enorme ambizione, la cui influenza sugli altri dipende dal suo terrorismo e dal suo sadismo»<sup>9</sup>; di Rank afferma che a spingerlo ad allontanarsi dalla psicoanalisi sarebbe stato il suo desiderio di riuscire ad avere una spiegazione universale attraverso un unico fattore<sup>10</sup>, insieme all'influsso che hanno avuto su di lui la ricchezza e la richiesta di velocità nel rapporto terapeutico che Rank trovò negli Stati Uniti. Si è comunque visto nel primo capitolo che sia Adler sia Rank, erano fervidi ammiratori di Nietzsche e che, quindi, il contrasto, anche se primariamente personale, può essere considerato di natura anche filosofica.

Un articolo molto interessante, sugli *Usi e abusi freudiani di Nietzsche*, avanza una tesi alquanto suggestiva: gli allievi di Freud, molti dei quali avranno problemi anche personali con il maestro e possono essere definiti dissidenti, non solo hanno una formazione filosofica se non una vera e propria passione nietzscheana, del tutto assente in Freud, ma, questi allievi utilizzano addirittura il riferimento a Nietzsche proprio come arma nella loro lotta edipica e filiale contro il padre della psicoanalisi e, quindi, attraverso la traslazione, anche contro una immagine che per loro è paterna.

Da una parte era un tentativo dei suoi seguaci di affermare la loro indipendenza attraverso la costruzione delle proprie teorie (come nei casi di Adler, Jung, Stekel, Rank); da un'altra parte era un tentativo di minare le conquiste intellettuali di Freud evidenziando le fonti esterne della sua dottrina, suggerendo in tal modo che non era poi così originale come appariva a prima vista. Gli ampi riferimenti a Nietzsche dei collaboratori, si possono considerare, quindi, come una tattica oppositiva e ambivalente come, ad esempio, facevano anche i pazienti di Freud. È nota, per esempio, che il paziente di Freud, l'uomo dei topi, ha citato più volte l'opera di Nietzsche durante le sedute [di analisi]<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Pauskaskas (a cura di) (1993), p. 177 lettera 59 di Freud a Jones del 14 maggio 1911.

<sup>10</sup> Cfr. Freud (1932<sup>a</sup>), p. 249.

<sup>11</sup> Golomb (1980), p. 377 «One way his followers affirmed their independence was by building their own, original theories, (as in the cases of Adler, Jung, Stekel, Rank); another was by trying to undermine Freud's intellectual achievements by pointing out external sources of his doctrine, thereby hinting that it was not as original as appears at first glance. One might regard, therefore, the extensive references to Nietzsche by Freud's ambivalent co-workers and opponents as an example of this tactic, a tactic also used by Freud's patients. It is known for example, that Freud's patient, the Rat-Man quoted several times from Nietzsche's work during his sessions» traduzione mia.

Il riferimento all'uomo dei topi è estremamente significativo in quanto rende evidente il transfert negativo nei confronti dell'analista, non solo di Lanzer, nel qual caso sarebbe un normale momento dell'analisi, ma, soprattutto, degli allievi che come Lanzer, richiamandosi a Nietzsche per sminuire l'originalità del pensiero freudiano, manifestano lo stesso tipo di transfert. Questo legame tra il ricorso al riferimento nietzscheano e un elemento transferale spiegherebbe perché, tra gli analisti, il riferimento a Nietzsche è stato molto diffuso nella prima generazione di allievi e, in particolare, molto forte tra quelli dissidenti, mentre sia quasi scomparso dopo la seconda guerra mondiale, tra gli psicoanalitisti che non sono stati allievi diretti di Freud, rimanendone tracce solo in quelle scuole, come quella lacaniana, che non appartengono all'IPA o quella italiana che, sebbene ne faccia parte, risente molto della cultura francese. Del resto è nota la fortuna di cui ha goduto e gode Nietzsche in Francia e in Italia.

La questione del freudismo di Lacan è forse ancora più complicata del nietzschianesimo di Freud<sup>12</sup>, ma, al di là di questo problema, può essere interessante notare come il rovescio dell'imperativo freudiano del "dove era l'Es deve diventare l'Io", operato proprio da Lacan ne *Il rovescio della psicoanalisi*, trasformato quindi in un "io devo diventare dove esso era", non solo costituisce letteralmente il rovescio del discorso freudiano, ma instaura un rapporto simile nel modo di intendere l'Es che ricorda la differenza tra Nietzsche e Freud, ovvero, una sostanziale affinità descrittiva, ma una radicale differenza prescrittiva<sup>13</sup>. L'Io, per Lacan «sintomo per eccellenza»<sup>14</sup>, è per Freud il farmaco per eccellenza: la cura consiste proprio in un rafforzamento dell'Io.

Il fatto che il richiamo a Nietzsche, in ambiente psicoanalitico, sia molto diffuso tra gli allievi dissidenti o in quelle tradizioni lontane dall'IPA, non significa «negare la validità delle comparazioni tra Freud e Nietzsche»<sup>15</sup>, sempre possibili, soprattutto in ambito filosofico e, in particolare, teoretico, a patto che, contemporaneamente, la comparazione teoretica non si trasformi in una comparazione sul piano morale o in una affermazione di influenza diretta argomentata sul piano storico. In particolare, l'errore fondamentale sembra coincidere con l'errore di quello che, probabilmente, è

---

<sup>12</sup> Cr. Palombi (2009).

<sup>13</sup> Cfr. Perrella (1986-1992).

<sup>14</sup> Lacan (1953-1954), p. 20.

<sup>15</sup> Golomb (1980), p. 379 «does not negate the validity of comparisons between Freud and Nietzsche» traduzione mia.

stato il primo autore, in assoluto, ad associare i nomi di Nietzsche e Freud, ovvero Otto Gross. Non è possibile risalire a uno scritto in cui tale associazione ha avuto luogo, ma è tuttavia possibile riscontrarne la effettiva esistenza di questa associazione, grazie a una lettera, come si è visto, di Jung e Freud.

Nonostante Otto Gross non abbia in realtà mai goduto di una particolare fortuna, né tra gli analisti né tra i filosofi, questa tesi, sebbene non sia mai stata fatta risalire a lui, è comunque particolarmente diffusa, trovando il suo apice di riconoscimento intorno al '68, anni in cui la psicoanalisi veniva interpretata come espressione di liberazione sessuale e in cui, nonostante il nome di Freud fosse presente sulla scena culturale, in realtà, dominava una certa confusione tra Freud e i suoi allievi e, di conseguenza, tra il presunto nietzscheanesimo di Freud e quello effettivo dei suoi allievi. Paradossalmente, si può pensare che, su questo punto, la critica di Deleuze e Guattari colga nel segno più di quanto non facciano gli apologeti di un freudismo sessantottino: Deleuze, da buon conoscitore di Nietzsche, auspica un ritorno a un ante Edipo, che assume il significato, tanto nella visuale di Deleuze, quanto in generale, di un ritorno a Nietzsche, ovvero a quella forma di riflessione filosofica che, nell'interpretazione genealogica deleuzeiana precede la psicoanalisi freudiana: decostruire l'Edipo per superarlo attraverso un ritorno genealogico a ciò che l'ha preceduto. Del resto, rifiutare l'Edipo per puntare l'attenzione sulle logiche del potere, sottese anche all'Edipo, è, nello stesso tempo, un'operazione "nietzscheana". Il tentativo degli allievi dissidenti di Freud, così come quello dei critici alla Deleuze che si richiamano a Nietzsche, può essere interpretato come espressione del desiderio di sminuire la portata delle scoperte freudiane e, soprattutto, come una forma di resistenza, nei confronti della psicoanalisi, quanto della sessualità in generale, poiché, anche in coloro che affermano con vigore di esserne fautori e che interpretano la psicoanalisi come espressione di desiderio sessuale, ricondurre l'Edipo, e con l'Edipo la psicoanalisi tutta, a questioni legate al potere, significa disconoscere la natura secondaria del potere stesso e quella primaria della sessualità, rovesciando il rapporto di priorità istituito dalla psicoanalisi freudiana e riportarlo all'ordine pre-freudiano, ovvero nietzscheano.

Sembra una contraddizione affermare che chi sostiene la via della liberazione sessuale esprima, contemporaneamente, una forma di resistenza nei confronti della sessualità, poiché in realtà, la contraddizione svanisce se si collocano i due elementi su piani distinti: la liberazione sessuale sul piano cosciente e la resistenza alla

sessualità su quello inconscio. Inoltre, predicare la liberazione sessuale come fa Gross, significa affermare che la società opera una repressione sessuale che, però, non è fine a stessa, ma è uno strumento di potere e controllo, quindi, la sessualità è, in entrambi i casi, sia come repressione sia come liberazione rivoluzionaria, sempre uno strumento al servizio di qualcosa di più originario, ovvero il potere del sistema repressivo o il potere rivendicato dall'oppresso. La concezione freudiana, invece, considera la sessualità come il fattore originario e il potere e la gestione del potere come manifestazioni sociali modellate sulle relazioni libidiche originarie. Un altro fattore non casuale tra gli allievi dissidenti e i sostenitori di un legame Nietzsche-Freud, sia esso inteso in senso negativo o positivo, è rappresentato dall'elemento in certo qual modo "spiritualista" legato a questa concezione della sessualità. Nietzsche, figlio di un pastore protestante ed educato in una rigida educazione cristiana diviene, per contrapposto, il fautore di un anticristianesimo e di antecristianesimo che, in realtà, costituiscono due facce della stessa medaglia da un punto di vista analitico, come accennato anche da Freud durante le riunioni del mercoledì. Jung, anch'egli figlio di un pastore protestante e anch'egli educato a una rigida educazione cristiana e sessualmente repressiva, in nome di una liberazione filonietzscheana, nega l'originarietà dell'elemento sessuale nelle dinamiche inconscie. Gross, di ascendenza cattolica, entra in una comune, pratica l'amore libero, ma, in sostanza, ritiene, nietzscheanamente, che l'elemento originario sia il potere e la gestione del potere. Adler, di origine ebraica ma convertito al protestantesimo, richiamandosi esplicitamente alla volontà di potenza, nega l'originarietà della sessualità. Lacan, proveniente da una famiglia particolarmente cattolica e composta da numerosi sacerdoti, educato in un istituto gesuita, ha un approccio alla psicoanalisi e all'Edipo che si può definire "culturalista", negando il forte naturalismo e biologismo freudiano, ma, il culturalismo è, da una prospettiva psicoanalitica, un'altra forma di resistenza all'analisi perché finalizzato, inconsciamente, alla negazione della sessualità quale fattore originario.

Anche l'ossessione freudiana per la scientificità della psicoanalisi, spesso fraintesa come frutto di un autofrantedimento scienziata<sup>16</sup>, o come ingenuità epistemologica o come vero e proprio errore teorico, può essere in realtà ricondotta a nodo essenziale della psicoanalisi stessa: rinunciare allo statuto scientifico della psicoanalisi nel

---

<sup>16</sup> Cfr. Habermas (1968).

senso di scienza naturale significa, per Freud, rinunciare al ruolo centrale e originario della sessualità, al contrario, fare della psicoanalisi un'arte (Jung), dipendente dal talento artistico-terapeutico del medico, o farne una ermeneutica, una scienza umana o, anche, semplicemente "psicologica", significa, inevitabilmente, rinunciare al biologismo freudiano e, quindi, al valore originario della sessualità, a favore di elementi culturali e spirituali, nel senso di *Geisteswissenschaften*. Dal punto di vista freudiano la scientificità della psicoanalisi non è data dalla quantificabilità delle forze pulsionali, né dalla verificabilità empirica dei suoi assunti o dalla ripetibilità dei suoi "esperimenti", né, ancora, dalla falsificabilità delle sue ipotesi, ma, la scientificità della psicoanalisi è data dalla condivisione di una *Weltanschauung* materialista, tipica delle scienze naturali. Inoltre, anche la biologia, molto spesso, non rispetta i criteri epistemologici di una quantificazione, ripetibilità e falsificazione, eppure, essa viene considerata scientifica in quanto condivide la stessa *Weltanschauung* delle scienze "forti"; allo stesso modo, per Freud, consapevole dei problemi epistemologici della psicoanalisi come metodo terapeutico, è comunque possibile annoverare la psicoanalisi come teoria nell'alveo delle scienze naturali, perché la psicoanalisi, come la biologia, nonostante i problemi epistemologici, condivide la *Weltanschauung* della scienza.

La questione del legame Freud-Nietzsche si potrebbe quindi ricondurre all'annosa questione relativa alla scientificità della psicoanalisi, ma, come l'incompatibilità tra Freud e Nietzsche si rende particolarmente evidente in primo luogo sul piano morale, allo stesso modo, anche la questione della scientificità della psicoanalisi è, probabilmente, riconducibile da una questione astrattamente epistemologica a una questione etica: in primo luogo perché la questione della scientificità ha ricadute pratiche e politiche, dai finanziamenti pubblici, all'insegnamento della disciplina, fino a politiche di prevenzione di determinate patologie psichiche, ma, in secondo luogo, perché la psicoanalisi, solo se intesa come disciplina scientifica e biologica può mantenere quel valore etico di emancipazione dalle superstizioni religiose che possiede, senza diventare a sua volta una religione. Se si intende la psicoanalisi come una forma emancipatoria, dal punto di vista sessuale e religioso, ma, nello stesso tempo, la si intende come una teoria culturalista, allora la stessa psicoanalisi si trasforma in una filosofia o in una religione, esattamente come la filosofia nietzscheana, che supplisce con il profeta Zarathustra alla morte di dio, oppure come Jung che, abbandonato Cristo abbraccia Nietzsche come profeta, oppure, come Lacan

che, abbandonato il cattolicesimo, fa del “ritorno a Freud” un “ritorno al Padre”(della psicoanalisi) e di se stesso “l’unico figlio di Dio” o “Parola di Dio”, del reputarsi l’unico erede che non tradisce la dottrina freudiana, e del porre l’accento sulla “Parola” (linguaggio).

## Bibliografia

### Opere di Sigmund Freud

- Freud, S. (1892-1895), *Studi sull'isteria*, in OSF, vol. 1, pp. 171-439
- (1892-1897), *Minute teoriche per Wilhelm Fliess*, in OSF, vol. 2, pp. 7-66
  - (1895), *Progetto di una psicologia*, in OSF, vol. 2, pp. 201-284
  - (1896<sup>a</sup>), *L'ereditarietà e l'etiologia delle nevrosi*, in OSF, vol. 2, pp. 289-302
  - (1896<sup>b</sup>), *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa*, in OSF, vol. 2, pp. 307-327
  - (1896<sup>c</sup>), *Etiologia dell'isteria*, in OSF, vol. 2, pp. 333-360
  - (1898<sup>a</sup>), *La sessualità nell'etiologia delle nevrosi*, in OSF, vol. 2, pp. 397-417
  - (1898<sup>b</sup>), *Meccanismo della dimenticanza*, in OSF, vol. 2, pp. 423-430
  - (1899), *Ricordi di copertura*, in OSF, vol. 2, pp. 435-453
  - (1899-1900), *L'interpretazione dei sogni*, in OSF, vol. 3
  - (1900), *Il sogno*, in OSF, vol. 4, pp. 5-49
  - (1901<sup>a</sup>), *Psicopatologia della vita quotidiana*, in OSF, vol. 4, pp. 57-297
  - (1901<sup>b</sup>), *Frammento di un'analisi d'isteria (Caso clinico di Dora)*, in OSF, vol. 4, pp. 305-402
  - (1903), *Il metodo psicoanalitico freudiano*, in OSF, vol. 4, pp. 407-412
  - (1904), *Psicoterapia*, in OSF, vol. 4, pp. 429-439
  - (1905<sup>a</sup>), *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in OSF, vol. 4, pp. 447-546
  - (1905<sup>b</sup>), *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in OSF, vol. 5, pp. 7-211
  - (1905<sup>c</sup>), *Le mie opinioni sul ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi*, in OSF, vol 5, pp. 217-225
  - (1905<sup>d</sup>), *Personaggi psicopatici sulla scena*, in OSF, vol. 5, pp. 231-236
  - (1906<sup>a</sup>), *Diagnostica del fatto e psicoanalisi*, in OSF, vol. 5, pp. 241-250
  - (1906<sup>b</sup>), *Il delirio e i sogni nella "Gradiva" di Wilhelm Jensen*, in OSF, vol. 5, pp. 263-336
  - (1907<sup>a</sup>), *Azioni ossessive e pratiche religiose*, in OSF, vol. 5, pp. 341-349
  - (1907<sup>b</sup>), *Istruzione sessuale dei bambini*, in OSF, vol. 5, pp. 355-362

- (1907<sup>c</sup>), *Risposta a un questionario sulla lettura e sui buoni libri*, vol. 5, pp. 367-368
- (1907<sup>d</sup>), *Il poeta e la fantasia*, in OSF, vol. 5, pp. 375-383
- (1908<sup>a</sup>), *Fantasie isteriche e loro relazione con la bisessualità*, in OSF, vol. 5, pp. 389-395
- (1908<sup>b</sup>), *Carattere ed erotismo anale*, in OSF, vol. 5, pp. 401-406
- (1908<sup>c</sup>), *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*, in OSF, vol. 5, pp. 411-430
- (1908<sup>d</sup>), *Osservazioni generali sull'attacco isterico*, in OSF, vol. 5, pp. 441-445
- (1908<sup>e</sup>), *Teorie sessuali dei bambini*, in OSF, vol. 5, pp. 452-465
- (1908<sup>f</sup>), *Il romanzo familiare dei nevrotici*, in OSF, vol. 5, pp. 471-474
- (1908<sup>g</sup>), *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni (Caso clinico del piccolo Hans)*, in OSF, vol. 5, pp. 481-589
- (1909<sup>a</sup>), *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (Caso clinico dell'uomo dei topi)*, in OSF, vol. 6, pp. 7-124
- (1909<sup>b</sup>), *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, in OSF, vol. 6, pp. 129-173
- (1910<sup>a</sup>), *Significato opposto delle parole primordiali*, in OSF, vol. 6, pp. 185-191
- (1910<sup>b</sup>), *Le prospettive future della terapia psicoanalitica*, in OSF, vol. 6, pp. 197-206
- (1910<sup>c</sup>), *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, in OSF, vol. 6, pp. 213-284
- (1910<sup>d</sup>), *I disturbi visivi psicogeni nell'interpretazione psicoanalitica*, in OSF, vol. 6, pp. 289-295
- (1910<sup>e</sup>), *Contributi a una discussione sul suicidio*, in OSF, vol. 6, pp. 301-302
- (1910<sup>f</sup>), *Esempio del modo come si tradiscono le fantasie patogene nei nevrotici*, in OSF, vol. 6, p. 313
- (1910<sup>g</sup>), *Psicoanalisi "selvaggia"*, in OSF, vol. 6, pp. 325-331
- (1910<sup>h</sup>), *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)*, in OSF, vol. 6, pp. 339-406
- (1910-1917), *Contributi alla psicologia della vita amorosa*, in OSF, vol. 6, pp. 411-448
- (1911<sup>a</sup>), *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, in OSF, vol. 6, pp. 453-460
- (1911<sup>b</sup>), *Sulla psicoanalisi*, in OSF, vol. 6, pp. 493-498

- (1911-1912), *Tecnica della psicoanalisi*, in OSF, vol. 6, pp. 517-541
- (1912<sup>a</sup>), *Modi tipici di ammalarsi nervosamente*, in OSF, vol. 6, pp. 547-554
- (1912<sup>b</sup>), *Contributi a una discussione sull'onanismo*, in OSF, vol. 6, pp. 559-570
- (1912<sup>c</sup>), *Nota sull'inconscio in psicoanalisi*, in OSF, vol. 6, pp. 575-581
- (1912-1913), *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica del selvaggi e dei nevrotici*, in OSF, vol. 7, pp. 7-164
- (1913<sup>a</sup>), *Un sogno come mezzo di prova*, in OSF, vol. 7, pp. 169-177
- (1913<sup>b</sup>), *Materiale fiabesco nei sogni*, in OSF, vol. 7, pp. 195-201
- (1913<sup>c</sup>), *Il motivo della scelta degli scrigni*, in OSF, vol. 7, pp. 207-218
- (1913<sup>d</sup>), *La disposizione alla nevrosi ossessiva. Contributo al problema della scelta della nevrosi*, in OSF, vol. 7, pp. 235-244
- (1913<sup>e</sup>), *L'interesse per la psicoanalisi*, in OSF, vol. 7, pp. 249-272
- (1913<sup>f</sup>), *Il Mosè di Michelangelo*, in OSF, vol. 7, pp. 299-328
- (1913<sup>g</sup>), *Prefazione a "Il metodo psicoanalitico" di Oskar Pfister*, in OSF, vol. 7, pp. 183-185
- (1913-1914), *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi*, in OSF, vol. 7, pp. 333-374
- (1914<sup>a</sup>), *Per la storia del movimento psicoanalitico*, in OSF, vol. 7, pp. 381-438
- (1914<sup>b</sup>), *Introduzione al narcisismo*, in OSF, vol. 7, pp. 443-472
- (1914<sup>c</sup>), *Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi)*, vol. 7, pp. 487-593
- (1915<sup>a</sup>), *Metapsicologia*, in OSF, vol. 8, pp. 13-118
- (1915<sup>b</sup>), *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, in OSF, vol. 8, pp. 123-148
- (1915<sup>c</sup>), *Comunicazione di un caso di paranoia in contrasto con la teoria psicoanalitica*, in OSF, vol. 8, pp. 159-168
- (1915<sup>d</sup>), *Trasformazioni pulsionali, particolarmente dell'erotismo anale*, in OSF, vol. 8, pp. 181-187
- (1915-1917), *Introduzione alla psicoanalisi*, in OSF, vol. 8, pp. 195-611
- (1916<sup>a</sup>), *Una relazione fra un simbolo e un sintomo*, in OSF, vol. 8, pp. 623-624
- (1916<sup>b</sup>), *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico*, in OSF, vol. 8, pp. 629-652
- (1916<sup>c</sup>), *Una difficoltà della psicoanalisi*, in OSF, vol. 8, pp. 657-664
- (1917), *Un ricordo d'infanzia tratto da "Poesia e verità" di Goethe*, in OSF, vol.

- 9, pp. 5-14
- (1918<sup>a</sup>), *Vie della terapia psicoanalitica*, in OSF, vol. 9, pp. 19-28
  - (1918<sup>b</sup>), *Bisogna insegnare la psicoanalisi nell'università?*, in OSF, vol. 9, pp. 33-35
  - (1919<sup>a</sup>), *“Un bambino viene picchiato” (Contributo alla conoscenza dell'origine delle perversioni sessuali)*, in OSF, vol. 9, pp. 41-65
  - (1919<sup>b</sup>), *Il perturbante*, in OSF, vol. 9, pp. 81-118
  - (1919<sup>c</sup>), *Prefazione a “Il rito religioso: studi psicoanalitici” di Theodor Reik*, in OSF, vol. 9, pp. 123-127
  - (1920<sup>a</sup>), *Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile*, in OSF, vol. 9, pp. 141-166
  - (1920<sup>b</sup>), *Preistoria della tecnica analitica*, in OSF, vol. 9, pp. 181-183
  - (1920<sup>c</sup>), *Al di là del principio di piacere*, in OSF, vol. 9, pp. 193-249
  - (1920<sup>d</sup>), *Complementi alla teoria del sogno*, in OSF, vol. 9, pp. 255-256
  - (1921<sup>a</sup>), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in OSF, vol. 9, pp. 261-330
  - (1921<sup>b</sup>), *Psicoanalisi e telepatia*, in OSF, vol. 9, pp. 345-361
  - (1921<sup>c</sup>), *Sogno e telepatia*, in OSF, vol. 9, pp. 383-407
  - (1921<sup>d</sup>), *Prefazione a “Discorsi di psicoanalisi” di J.J. Putnam*, in OSF, vol. 9, pp. 335-337
  - (1922<sup>a</sup>), *Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni*, in OSF, vol. 9, pp. 421-433
  - (1922<sup>b</sup>), *Due voci di enciclopedia: “Psicoanalisi” e “Teoria della libido”*, in OSF, vol. 9, pp. 439-462
  - (1922<sup>c</sup>), *Qualche parola sull'inconscio*, in OSF, vol. 9, p. 467
  - (1922<sup>d</sup>), *L'Io e l'Es*, in OSF, vol. 9, pp. 475-520
  - (1923<sup>a</sup>), *L'organizzazione genitale infantile (un'interpretazione nella teoria sessuale)*, in OSF, vol. 9, pp. 563-567
  - (1923<sup>b</sup>), *Breve compendio di psicoanalisi*, in OSF, vol. 9, pp. 587-605
  - (1923<sup>c</sup>), *Nevrosi e psicosi*, in OSF, vol. 9, pp. 611-615
  - (1924<sup>a</sup>), *Il problema economico del masochismo*, in OSF, vol. 10, pp. 5-16
  - (1924<sup>b</sup>), *Il tramonto del complesso edipico*, in OSF, vol. 10, pp. 27-33
  - (1924<sup>c</sup>), *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi*, in OSF, vol. 10, pp. 39-43
  - (1924<sup>d</sup>), *Le resistenze alla psicoanalisi*, in OSF, vol. 10, pp. 49-58

- (1924<sup>e</sup>), *Nota sul “notes magico”*, in OSF, vol. 10, pp. 63-68
- (1924<sup>f</sup>), *Autobiografia*, in OSF, vol. 10, pp. 75-141
- (1925<sup>a</sup>), *Alcune aggiunte d'insieme alla “Interpretazione dei sogni”*, in OSF, vol. 10, pp. 153-164
- (1925<sup>b</sup>), *La negazione*, in OSF, vol. 10, pp. 197-201
- (1925<sup>c</sup>), *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, in OSF, vol. 10, pp. 207-217
- (1925<sup>d</sup>), *Psicoanalisi*, in OSF, vol. 10, pp. 223-230
- (1925<sup>e</sup>), *Inibizione, sintomo e angoscia*, in OSF, vol. 10, pp. 237-317
- (1926<sup>a</sup>), *Il problema dell'analisi condotta dai non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale*, in OSF, vol. 10, pp. 351-423
- (1926<sup>b</sup>), *Il dottor Reik e il problema dei guaritori empirici*, in OSF, vol. 10, pp. 429-430
- (1927<sup>a</sup>), *L'avvenire di un'illusione*, in OSF, vol. 10, pp. 435-485
- (1927<sup>b</sup>), *L'umorismo*, in OSF, vol. 10, pp. 503-508
- (1927<sup>c</sup>), *Dostoevskij e il parricidio*, in OSF, vol. 10, pp. 521-538
- (1929<sup>a</sup>), *Un sogno di Cartesio: lettera a Maxime Leroy*, in OSF, vol. 10, pp. 549-551
- (1929<sup>b</sup>), *Il disagio della civiltà*, in OSF, vol. 10, pp. 557-630
- (1930), *Premio Goethe*, in OSF, vol. 11, pp. 7-12
- (1931<sup>a</sup>), *Tipi libidici*, in OSF, vol. 11, pp. 55-58
- (1931<sup>b</sup>), *Sessualità femminile*, in OSF, vol. 11, pp. 63-80
- (1931<sup>c</sup>), *L'acquisizione del fuoco*, in OSF, vol. 11, pp. 103-108
- (1932<sup>a</sup>), *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in OSF, vol. 11, pp. 121-284
- (1932<sup>b</sup>), *Perché la guerra? (Carteggio con Einstein)*, in OSF, vol. 11, pp. 289-303
- (1932<sup>c</sup>), *I miei rapporti con Popper-Lynkeus*, in OSF, vol. 11, pp. 309-314
- (1934-1938), *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*, in OSF, vol. 11, pp. 337-453
- (1935), *La finezza di un'azione mancata*, in OSF, vol. 11, pp. 459-461
- (1936), *Un disturbo di memoria sull'Acropoli: lettera aperta a Romain Rolland*, in OSF, vol. 11, pp. 473-481
- (1937<sup>a</sup>), *Analisi terminabile e interminabile*, in OSF, vol. 11, pp. 499-535

- (1937<sup>b</sup>), *Costruzioni in analisi*, in OSF, vol. 11, pp. 541- 552
- (1938<sup>a</sup>), *Risultati, idee, problemi*, in OSF, vol. 11, pp. 565-566
- (1938<sup>b</sup>), *Compendio di psicoanalisi*, in OSF, vol. 11, pp. 571-634
- (1938<sup>c</sup>), *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, vol. 11, pp. 639-644

## Corrispondenze

- Abraham, H.C., Freud, E. (a cura di) (1965), *Sigmund Freud Karl Abraham Briefe 1907-1926*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag
- Boehlich, W. (a cura di) (1989), *Sigmund Freud. Jugendbriefe an Eduard Silberstein 1871-1881*, Frankfurt am Main, S. Fischer; trad. it. «*Querido amigo...*». *Lettere della giovinezza a Eduard Silberstein 1871-1881*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991
- Brabant, E., Falzeder, E., Giampieri-Deutsch, P. (a cura di) (1993-1996), *Sigmund Freud Sandor Ferenczi Briefwechsel 1908-1933*, Wien-Köln-Weimar, Böhlau Verlag, 6 voll.
- Fichtner, G. (a cura di) (1992), *Sigmund Freud Ludwig Binswanger Briefwechsel 1908-1938*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag
- Fischer, E.; Fischer, R.; Otto, H.H.; Rothe, H.J. (a cura di) (2009), *Sigmund Freud/Nikolaj J. Ossipow Briefwechsel 1921-1929*, Frankfurt am Main, Brandes & Apsel Verlag
- Freud, E. (a cura di) (1960) *Briefe 1873-1939*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag; trad. it. *Lettere 1873-1939*, Torino, Boringhieri, 1960
- Freud, E.; Meng, H. (a cura di) (1963) *Sigmund Freud Oskar Pfister Briefe 1909-1939*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag
- Freud, E. (a cura di) (1968) *The Letters of Sigmund Freud and Arnold Zweig*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag; tr. it. *Lettere sullo sfondo di una tragedia (1927-1939)*, Venezia, Marsilio, 2000 [ed. it. a cura di David Meghnagi]
- Giefer, M., Schuh, B. (a cura di) (2008), *Briefwechsel Sigmund Freud-Georg Groddeck*, Frankfurt am Main-Basel, Stroemfeld Verlag
- Hemecker, W. (a cura di) (2007) *Josef Paneth. Vita nuova. Ein Gelehrtenleben zwischen Nietzsche und Freud*, Graz, Leykam Buchverlag
- Hirschmüller, A. (a cura di) (2005), *Sigmund Freud Minna Bernays Briefwechsel*

1882-1938, Berlin, edition diskord

- Honnegger (a cura di) (1970) *Briefwechsel Georg Groddeck – Sigmund Freud*, Wiesbaden, Limes Verlag; tr. it. *Carteggio Freud-Groddeck*, Milano, Adelphi, 1973
- Kindler, N. (a cura di) (1976) *Geist und Psyche. Theodor Reik. Dreißig Jahre mit Sigmund Freud. Mit bisher unveröffentlichten Briefen von Sigmund Freud an Theodor Reik*, München, Kindler Verlag
- Masson, J. M., Schröter, M. (a cura di) (1985), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*, Cambridge-London, The Belknap Press of Harvard University Press; trad. ted. *Sigmund Freud Briefe an Wilhelm Fliess 1887-1904*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1986
- McGuire, W., Sauerländer, W. (a cura di) (1974), *Sigmund Freud C.G. Jung Briefwechsel*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag; trad. it. *Lettere tra Freud e Jung*, Torino, Boringhieri, 1974
- Meyer-Palmedo, I. (a cura di) (2006), *Sigmund Freud Anna Freud Briefwechsel 1904-1938*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag
- Paskauskas, A.R. (a cura di) (1993), *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones 1908-1939*, Cambridge-London, The Belknap Press of Harvard University Press; tr. it. *Sigmund Freud. Epistolari. Corrispondenza con Ernest Jones 1908-1939*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001
- Pfeiffer, E. (a cura di) (1966), *Sigmund Freud Lou Andreas-Salomé Briefwechsel*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag
- Reitani, L. B. (a cura di) (1987) *Arthur Schnitzler. Sulla psicoanalisi con in appendice il carteggio Schnitzler-Reik e le lettere di Freud a Schnitzler*, Milano, Studio Editore
- Schröter, M. (a cura di) (2004), *Sigmund Freud Max Eitingon. Briefwechsel 1906-1939*, Berlin, edition diskord, 2 voll.
- Schröter, M. (a cura di) (2010), *Sigmund Freud. Unterdeß halten wir zusammen. Briefe an die Kinder*, Berlin, Aufbau Verlag
- Tögel, C., Molnar, M. (a cura di) (2002), *Unser Herz zeigt nach den Süden. Reisebriefe 1895-1923*, Berlin, Aufbau-Verlag

## Minute della Società psicoanalitica di Vienna

- Nunberg, H., Federn, E. (a cura di) (1962-1975), *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, New York, International Universities Press; trad. ted. *Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1976-1981, 4 voll.
- Nunberg, H., Federn, E. (a cura di) (1962), *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, New York, International Universities Press, vol. I; trad. it. *Dibattiti della Società Psicoanalitica di Vienna (1906-1908)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1973

## Opere di Friedrich Nietzsche

- Nietzsche, F. (1967-1988) *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, hrsg von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York; trad. it. *Opere di Friedrich Nietzsche (OFN)*, edizione critica a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano
- (1870<sup>a</sup>) GMD *Das griechische Musikdrama*, in Nietzsche (1967-1988); trad. it. *Il dramma musicale greco*, in OFN
  - (1870<sup>b</sup>) ST *Sokrates und die Tragoedie*, in Nietzsche (1967-1988); trad. it. *Socrate e la tragedia*, in OFN
  - (1870<sup>c</sup>) DW *Die dionysische Weltanschauung*, in Nietzsche (1967-1988); trad. it. *La visione dionisiaca del mondo*, in OFN
  - (1872) GT *Die Geburt der Tragödie*, in Nietzsche (1967-1988); trad. it. *La nascita della tragedia*, in OFN
  - (1873<sup>a</sup>) WL *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, in Nietzsche (1967-1988); trad. it. *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in OFN
  - (1873<sup>b</sup>) PHG *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, in Nietzsche (1967-1988); trad. it. *La filosofia nell'età tragica dei greci*, in OFN
  - (1873-1876) UB *Unzeitgemässe Betrachtungen*, in Nietzsche (1967-1988); trad. it. *Considerazioni inattuali*, in OFN
  - (1877-1878) MA *Menschliches Allzumenschliches*, in Nietzsche (1967-1988); trad. it. *Umano, troppo umano*, in OFN

- (1881) M *Morgenröthe*, in Nietzsche (1967-1988); trad. it. *Aurora*, in OFN
- (1882<sup>a</sup>) FW *Die fröhliche Wissenschaft*, in Nietzsche (1967-1988); trad. it. *La gaia scienza*, in OFN
- (1882<sup>b</sup>) CV *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*, in Nietzsche (1967-1988); trad. it. *Cinque prefazioni a cinque libri non scritti*, in OFN
- (1885) Za *Also sprach Zarathustra*, in Nietzsche (1967-1988); trad. it. *Così parlò Zarathustra*, in OFN
- (1886) JGB *Jenseits von Gut und Böse*, in Nietzsche (1967-1988); trad. it. *Al di là del bene e del male*, in OFN
- (1887) GM *Zur Genealogie der Moral*, in Nietzsche (1967-1988); trad. it. *Genealogia della morale*, in OFN
- (1888<sup>a</sup>) GD *Götzen-Dämmerung*, in Nietzsche (1967-1988); trad. it. *Crepuscolo degli dei*, in OFN
- (1888<sup>b</sup>) AC *Der Antichrist*, in Nietzsche (1967-1988); trad. it. *L'Anticristo*, in OFN
- (1888<sup>c</sup>) WA *Der Fall Wagner*, in Nietzsche (1967-1988); trad. it. *Il caso Wagner*, in OFN
- (1888<sup>d</sup>) EH *Ecce homo*, in Nietzsche (1967-1988); trad. it. *Ecce homo*, in OFN
- (1889) NW *Nietzsche contra Wagner*, in Nietzsche (1967-1988); trad. it. *Nietzsche contra Wagner*, in OFN

## **Altri studi**

AA.VV. "Commentaries on 'What is consciousness?'" , *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol.45/3, pp. 704-778

AA.VV. (1986) *Nietzsche, Freud e il paradosso della rappresentazione*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana

Acham, K. (2006), *Geschichte der österreichischen Humanwissenschaften*, Band. 6.2: Philosophie und Religion: Gott, Sein und Sollen, Wien, Passagen Verlag

Adorno, T. W. (1927), *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre*, in Adorno, T. W., *Gesammelte Schriften*, Band I, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, pp. 79-322

- Anderson, L. (1980) "Freud, Nietzsche", in *Salmagundi*, n. 47-48, pp. 3-29
- Antonelli, G. (2008) „Schizzi genealogici psicofilosofici“, in *Giornale storico del Centro Studi di Psicologia e Letteratura*, n. 6, Roma, Giovanni Fioriti Editore
- Antonelli, G. (2011) *Il superuomo psicoanalitico*, Roma, Edizioni Alpes
- Anzieu, D. (1975), *L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychoanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France; trad. it. *L'autoanalisi di Freud e la scoperta della psicoanalisi*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1976
- Assapeta, L. (1992) *La politica del Super-Io. Fondamenti di psicopatologia strutturale e dialettica*, Roma, Armando
- Assoun, P.L. (1976), *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, Paris, Presses Universitaires de France; trad. it. *Freud la filosofia e i filosofi*, Roma, Melusina Editrice 1990
- Assoun, P.L. (1980), *Freud et Nietzsche*, Paris, Presses Universitaires de France; trad. it. *Freud e Nietzsche*, Roma, Fioriti Editore, 1988
- Assoun, P.L. (1981), *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Paris, Payot; trad. it. *Introduzione all'epistemologia freudiana*, Roma, Theoria, 1988
- Aurigemma, L. (a cura di) (1970-1991) *Opere di C. G. Jung*, Torino, Bollati Boringhieri
- Aurigemma, L. (a cura di) (1975) *Carl Gustav Jung. Il contrasto tra Freud e Jung. Scritti sulla psicoanalisi freudiana*, Torino, Bollati Boringhieri [raccolta di saggi scelti e tratti dalle *Gesammelte Werke* di Jung]
- Balint, M. (1965), *Primary Love and Psycho-analytic Technique*, London, Tavistock Publications; trad.it. *L'analisi didattica. Chi psicoanalizzerà gli psicoanalisti?*, Firenze, Guaraldi, 1974
- Battaglia, L. (1983) *Due genealogie della morale: Nietzsche e Rée*, in AA.VV. (1983) *Itinerari nietzscheani*, Napoli, ESI, pp. 67-93
- Beigler, J. S. (1975) "A commentary on Freud's treatment of the Rat Man", *Annual Psychoanal.*, n. 3, pp. 271-285.
- Bernfeld, S. (1944), "Freud earliest theories and the school of Helmholtz", *Psychoanalytic Quarterly*, anno 13, n. 3, pp. 341-362
- Bernfeld, S. (1949), "Freud's Scientific Beginnings", in *American Imago*, vol. 6, n. 4, pp. 163-196
- Bernfeld, S. (1951), "Sigmund Freud M. D., 1882-1885", *The International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 32, pp. 204-217

- Bertin, G.M. (1977<sup>a</sup>) *Nietzsche. L'inattuale, idea pedagogica*, Firenze, La Nuova Italia
- Bertin, G.M. (1997<sup>b</sup>) “La conoscenza filosofica, strumento di liberazione da ciò che è umano, troppo umano in F. Nietzsche”, in Bertin (1977<sup>a</sup>) [riedito come “Introduzione” a *Umano, troppo umano*, Roma, Newton, 1993]
- Bettelheim, B. (1956), *Freud's Vienna and other essays*, New York, Alfred A. Knopf; trad. it. *La Vienna di Freud*, Milano, Feltrinelli, 1990
- Binswanger, L. (1956), *Erinnerungen an Sigmund Freud*, Bern, A. Francke AG Verlag; trad. it. *Ricordi di Sigmund Freud*, Roma, Astrolabio, 1971
- Bion, W. R. (1963), *Elements of Psychoanalysis*, London, Heinemann; trad. it. *Gli elementi della psicoanalisi*, Roma, Armando, 2003
- Bion, W. R. (1967), *Second Thoughts (Select Papers of Psychoanalysis)*, London, Heinemann; trad. it. *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico*, Roma, Armando, 1970
- Bion, W. R. (1970), *Attention and Interpretation. A Scientific Approach to Insight in Psycho-Analysis and Groups*, London, Tavistock Publication; trad. it. *Attenzione e interpretazione*, Roma, Armando, 1973
- Bodei, R. (2001), *Il dottor Freud e i nervi dell'anima. Filosofia e società a un secolo dalla nascita della psicoanalisi*, Roma, Donzelli
- Bonaparte, M. (1940), “Time and Unconscious”, *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. XXI, Part. 4, pp. 427-468
- Brentano, F. (1874), *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Leipzig, Duncker & Humblot; trad. it. *Psicologia dal punto di vista empirico*, Bari-Roma, Laterza, 1997
- Bria, P. (1981), “Catastrofe e trasformazioni”, *Rivista di psicoanalisi*, anno XXVII, n. 3-4 (luglio-settembre), pp. 493-502
- Brook, A. (2003), “Kant and Freud”, in Chung, M.C., Feltham, C. (2003), pp. 33-53
- Bruder, K.-J. (2005), “Zwischen Kant und Freud: die Institutionalisierung der Psychologie als selbständige Wissenschaft”, in Jüttemann, Sonntag, Wulf (a cura di) (2005), pp. 319-339
- Brunkhorst, H. (2005), “Zwischen Kant und Freud: Adornos Theorie der Freiheit”, in Kellerwessel, Cramm, Krause (a cura di) (2005), pp. 433-445
- Buzzoni, M. (1989), *Operazionismo ed ermeneutica. Saggio sullo statuto*

*epistemologico della psicoanalisi*, Milano, Franco Angeli

- Campioni, G. (1992) *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari*, Pisa, ETS
- Campioni, G.; Venturelli, A. (a cura di) (1992) *La biblioteca ideale di Nietzsche*, Napoli, Guida
- Campioni, G.; Barbera, S. (2010) *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*, Pisa, ETS
- Carotenuto, A. (1977) *Senso e contenuto della psicologia analitica*, Torino, Bollati Boringhieri
- Carotenuto, A. (1980) *Diario di una segreta simmetria. Sabina Spielrein tra Freud e Jung*, Roma, Astrolabio
- Carotenuto, A. (1995) *Jung e la cultura del XX secolo*, Milano, Bompiani
- Casonato, M.; Mergenthaler, E. (a cura di) (2008) *Freud e l'uomo dei topi*, Pesaro-Urbino, Quattroventi
- Chapelle, D. (1993) *Nietzsche and Psychoanalysis*, Albany, State University of New York Press
- Chessik, R. D. (1981) "The Relevance of Nietzsche to the Study of Freud and Kohut", in *Contemporary Psychoanalysis*, n. 17, pp. 359-379
- Chung, M.C., Feltham, C. (2003), *Psychoanalytic Knowledge*, Houndnill-Basingstoke, Palgrave Macmillan
- Cimatti, F. (2004), *Il senso della mente. Per una critica del cognitivismo*, Torino, Bollati Boringhieri
- Colli, G. (1974) *Dopo Nietzsche*, Milano, Adelphi
- Colli, G. (1980) *Scritti su Nietzsche*, Milano, Adelphi
- Colonnello, P. (2008) *La ragione inquieta. Freud, il perturbante e l'eterno ritorno*, in Colonnello (2013) [articolo precedentemente pubblicato con il titolo *Freud, il perturbante e l'eterno ritorno*, in "Filosofia oggi", XXXI, n. 1, pp. 133-147]
- Colonnello, P. (2013) *Orizzonti del trascendentale*, Milano-Udine, Mimesis
- Conrotto, F. (1993), "Qualche riflessione sullo statuto epistemologico delle teorie psicoanalitiche e sulla fondazione della metapsicologia", *Rivista di psicoanalisi*, anno XXXIX, n. 3 (luglio-settembre), pp. 389-404
- Conrotto, F. (a cura di), (2006), *Statuto epistemologico della psicoanalisi e metapsicologia*, Roma, Borla
- Corrao, F. (1992) *Modelli psicoanalitici. Mito Passione Memoria*, Roma-Bari,

Laterza

- Crawford, C. (1985) "Nietzsche's Mnemotechnics, the Theory of Ressentiment and Freud's Topographies of the Psychic Apparatus", in *Nietzsche-Studien*, v. 14, pp. 281-297
- Crispini, I. (1998) *Il borghese virtuoso. Configurazioni di un paradigma antropologico tra Butler e Sombart*, Milano, FrancoAngeli
- Crispini, I. (2008), "Egoismo e pluralismo nella antropologia di Kant", in Mocchi, Piazza (a cura di) (2007), pp.57-79
- Crispini, I. (2008), *Legge e apparenza morale. La ricerca etica kantiana*, Roma, Aracne
- Dalmasso, G. (1983) *Il ritorno della tragedia. Essere e inconscio in Nietzsche e in Freud*, Milano, FrancoAngeli Editore
- David, M. (1963), "L'idealismo italiano e la psicoanalisi", *Rivista di psicoanalisi*, anno IX, n.3 (settembre-dicembre), pp. 189-234
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1972) *L'Anti-Edipe*, Paris, Les Éditions de Minuit; tr. it. *L'Anti-Edipo*, Torino, Einaudi, 1975
- Desideri, F. (1984) "Apiretico apparire. Saggio sulla Gaia scienza", in *Lo spazio umano*, gennaio-marzo, n. 10
- Di Chiara, G. (1981), "Psicoanalisi come scienza: il contributo di W. R. Bion", *Rivista di psicoanalisi*, anno XXVII, n. 3-4 (luglio-settembre), pp. 452-458
- Dorer, M. (1932), *Historische Grundlagen der Psychoanalyse*, Leipzig, Meyner
- Durrell, L. (2007) *Prefazione al Libro dell'Es di Groddeck*, in Groddeck (1923)
- Echevarría, M.F. (2005<sup>a</sup>) *La psicologia di Nietzsche e il suo influsso sulla psicoanalisi*, in "Sapientia", LX, fascicolo 21, pp. 89-107
- Echevarría, M. F. (2005<sup>b</sup>) *La psicología antihumanista y posmoral de F. Nietzsche y su influencia en el psicoanálisis*, in "Actas de las Jornadas de Psicología y pensamiento cristiano" del 27-28 agosto de 2004 Facultad de Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Católica Argentina, pp. 113-152
- Ellenberger, H.F. (1956), "Fechner and Freud", *Bulletin of the Menninger Clinic*, vol. 20, n. 4 (luglio), pp. 201-214
- Ellenberger, H. F. (1970) *The Discovery of the Unconscious*, New York, Basic Book; tr. it. *La scoperta dell'inconscio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1976
- Esposito, R. (2007) *Terza persona*, Torino, Einaudi

- Evans, I. (a cura di) (1964) *Conversations with Carl Jung and Reactions from Ernest Jones*, New York, Litton Educational Publishing; tr. it. *Psicoanalisi o psicologia analitica*, Roma, Newton, 1974
- Faulkner, J. (2003) *The Body as Text in The Writings of Nietzsche and Freud*, in "Minerva", n. 7, pp. 94-124
- Federn, E., Wittenberger, G. (a cura di) (1992), *Aus dem Kreis um Sigmund Freud. Zu den Protokollen der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag
- Fell, J. P. (1976), *Was Freud a follower of Kant?*, in Guzzoni, U. (a cura di) (1976), pp. 116-126
- Ferenczi, S. (1912), "Symbolische Darstellung des Lust- und Realitätsprinzips in (Edipus-Mythos)", in *Imago*, vol. 1, pp. 276-285; trad. it. "La raffigurazione simbolica dei principi di piacere e di realtà nel mito di Edipo", in *Opere*, vol. 1, Milano, Raffaello Cortina, 1989, pp. 195-204
- Ferenczi, S. (1913) "Aus der "Psychologie" von Hermann Lotze", in *Imago*, vol. 2; tr.it. "Estratti dalla "Psicologia" di Hermann Lotze", in *Opere*, vol. 2, Milano, Raffaello Cortina, 1989, pp. 19-22
- Ferraris, M. (1989) *Nietzsche nella filosofia del Novecento*, Milano, Bompiani
- Figl, J.; Hödl, H. G. (a cura di) (1996) *Von Nietzsche zu Freud. Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven*, Wien, Facultas Verlag
- Finelli, R. (a cura di) (2006) *Herbert Marcuse. Psicanalisi e Politica*, Roma, Manifestolibri
- Freschl, R. (1964) „Das Lustprinzip bei Nietzsche“, in *Zentralblatt für Psychoanalyse und Psychotherapie*, 3. Jahrgang, Amsterdam
- Fonnesu, L. (2006) *Storia dell'etica contemporanea. Da Kant alla filosofia analitica*, Roma, Carocci
- Fontana, A. (2002) *Introduzione all'Anti-Edipo*, in Deleuze, Guattari (1972), pp. XI-XL
- Fornari, M. C. (a cura di) (2000) *La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche*, Lecce, Milella
- Fornari, M. C. (2006) *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Pisa, ETS
- Fossi, G. (1983), "Teorie della conoscenza e psicoanalisi", *Rivista di psicoanalisi*, anno XXIX, n. 1 (gennaio-marzo), pp. 37-50

- Fossi, G. (1986), "Psicoanalisi e scienza," *Rivista di psicoanalisi*, anno XXXII, n. 3 (luglio-settembre), pp. 353-361
- Foucault, M. (1963) *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, Paris, Presses Universitaires de France; tr. it. *Nascita della clinica: un'archeologia dello sguardo clinico*, Torino, Einaudi, 1969
- Foucault, M. (1971) *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard; tr. it. *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, 1972
- Gadamer, H. G. (1960) *Wahrheit und Methode*, Mahr Siebeck Verlag, Tübingen; tr. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 2001
- Gasser, R. (1997) *Nietzsche und Freud*, Berlin-New York, De Gruyter
- Gay, P. (1988) *Freud: A Life for Our Time*, Darlington, Dent & Sons; tr. it. *Freud. Una vita per i nostri tempi*, Milano, Bompiani, 2000
- Giampieri-Deutsch, P. (1989), "Freud: ein österreichischer Philosoph?," in *Austriaca. Cahiers Universitaires d'Information sur l'Autriche*, n. 28, pp. 69-86
- Giampieri-Deutsch, P. (1990) „Freud und die österreichische Philosophie“, in Nagl (a cura di) (1990), pp. 41-54.
- Giampieri-Deutsch, P. (1992), *Alfred von Winterstein und die Rolle der Philosophie in den Diskussionen der Mittwoch-Gesellschaft*, in Federn, Wittenberg (a cura di) (1992), pp. 69-95
- Giampieri-Deutsch, P. (2006), "Ethik in der österreichischen Philosophie", in Acham, K. (a cura di) (2006), pp. 441-498
- Gill, M.M. (a cura di) (1967), *The Collected Papers of David Rapaport*, New York-London, Basic Books; trad. it. *David Rapaport. Il modello concettuale della psicoanalisi. Scritti 1942-1960*, Milano, Feltrinelli, 1977 [per i testi non compresi nell'edizione italiana si fa riferimento a quella inglese]
- Girard, R. (1982) *Le bouc émissaire*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle; tr. it. *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi, 1987
- Girard, R.; Fornari, G. (2002) *Il caso Nietzsche*, Genova-Milano, Marietti
- Giuffrida, A. (1994), "Riflettendo su psicoanalisi e scienza", *Rivista di psicoanalisi*, anno XL, n. 1 (gennaio-marzo), pp. 81-93
- Givone, S. (1983<sup>a</sup>) *Ermeneutica e romanticismo*, Milano, Mursia
- Givone, S. (1983<sup>b</sup>) Nietzsche interprete della tragedia greca, in Givone (1983<sup>a</sup>)
- Gödde, G. (1991) „Freuds philosophische Diskussionskreise in der Studentenzeit“, in *Jahrbuch der Psychoanalyse*, Band 27, Stuttgart

- Gödde, G. (1999-2009), *Traditionslinien des „Unbewußten“*. Schopenhauer – Nietzsche - Freud, Gießen, Psychosozial-Verlag
- Goldmann, S. (a cura di) (2005), *Traumarbeit vor Freud. Quellentexte zur Traumpsychoanalyse im späten 19. Jahrhundert*, Gießen, Psychosozial-Verlag
- Golumb, J. (1980) “Freudian Uses and Misuses of Nietzsche”, in *American Imago*, v. 37, n. 4, pp. 371-385
- Gori, E.C. (1986), “Le miserie dell’epistemologia”, *Rivista di psicoanalisi*, anno XXXII, n. 3 (luglio-settembre), pp. 439-447
- Gottlieb, R. (1989) “Technique and countertransference in Freud’s analysis of the Rat Man”, in *The Psychoanalytic Quarterly*, LVIII, n. 1, pp. 29-62.
- Groddeck, G. (1923) *Das Buch vom Es. Psychoanalytische Briefe an eine Freundin*, Leipzig-Wien-Zürich, Internationale Psychoanalytische Verlag; tr. it. *Il libro dell’Es. Lettere di psicoanalisi a un’amica*, Milano, Adelphi, 1966
- Groddeck, G. (1964) *Psychoanalytische Schriften zur Psychosomatik. Psychoanalytische Schriften zur Literatur und Kunst*, Wiesbaden, Limes Verlag; tr. it. *Il linguaggio dell’Es*, Milano, Adelphi, 1969
- Grünbaum, A. (1984), *The Foundations of Psychoanalysis*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press; trad. it. *I fondamenti della psicoanalisi*, Milano, Il Saggiatore, 1988
- Grünbaum, A. (1988), *Psicoanalisi. Obiezioni e risposte*, Roma, Armando, [contiene la trad. it. di “Reflections on the Foundations of Psychoanalysis” e una discussione di Grünbaum (1984) comparsa nel 1986 in *Behavioral and Brain Sciences*, vol. II, n. 9]
- Grünbaum, A. (2001), *La mia odissea dalla filosofia alla psicoanalisi*, Roma, Di Renzo
- Grunberger, B. (1962) *Der Antisemit gegenüber dem Ödipuskomplex*, in Grunberger (1988), pp. 1-23
- Grunberger, B. (1965) *Einige Überlegungen zu Freuds Rattenmann*, in Grunberger (1988)
- Grunberger, B. (1972) *Gedanken zum frühen Über-Ich*, in Grunberger (1988), pp. 69-92
- Grunberger, B. (1988) *Narziß und Anubis. Die Psychoanalyse jenseits der Triebtheorie*, 2 voll., München-Wien, Internationale Psychoanalyse
- Guattari, F. (1972) *Psichanalyse et transversalité. Essais d’analyse institutionnelle*,

- Paris, Maspero; tr. it. *Una tomba per Edipo. Psicoanalisi e metodo politico*, Verona, Bertani, 1974
- Guzzoni, U. (1976), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hamburg, Meiner
- Habermas, J. (1968) *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; tr. it. *Conoscenza e Interesse*, Roma-Bari, Laterza, 1990
- Haslinger, R. (1993) *Nietzsche und die Anfänge der Tiefenpsychologie*, Ragensburg, Roderer Verlag
- Heidegger, M. (1936-1946) *Oltrepassamento della metafisica*, in Vattimo (a cura di) (1976)
- Heidegger, M. (1950), *Holzwege*, Frankfurt am Mein, Klostermann; trad. it. *Sentieri interrotti*, Scandicci (Firenze), La Nuova Italia, 1968-84
- Herbart J.F. (1822), *Recension. Fr. Ed. Beneke, Grundlegung zur Physik der Sitten*. Berlin 1822, in *Sämmtliche Schriften*, a cura di G. Hartenstein, 12. vol. Historisch-kritische Schriften, Leipzig, Verlag von Leopold Voss 1852, pp 462-482
- Herbart J.F. (1825), *Psychologie als Wissenschaft. Neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Zweiter analytischer Theil*, in *Sämmtliche Werke*, a cura di Kehrbach, Flügel, vol. 6, 2. ristampa dell'edizione Langensalza 1892, Aalen, Scientia Verlag, 1989, pp. 1-338
- Herbart J.F. (1834), *Lehrbuch zur Psychologie*, 2. verbesserte Auflage, in *Sämmtliche Werke*, a cura di Kehrbach, Flügel, vol. 4, 2. ristampa dell'edizione Langensalza 1891, Aalen, Scientia Verlag, 1989, pp. 295-436
- Herzog, P. (1988) „The Myth of Freud as Anti-philosopher“, in *Freud: Appraisals and Reappraisals*, v. 2, New Jersey, The Analytic Press
- Hildebrandt, F. W. (1875), *Der Traum und seine Verwerthung für's Leben*, Leipzig, Verlag von Edwin Schoemp; riedito in Goldmann (2005), pp. 241-289
- Hitschmann, E. (1913), “Schopenhauer. Versuch einer Psychoanalyse der Philosophie”, in *Imago*, II Jahrgang, Wien, pp. 101-174
- Hitschmann, E. (1933) „Freud und Nietzsche“, in *Die Psychoanalytische Bewegung*, n. 5, Wien, pp. 536-539
- Horkheimer, M., Adorno, T. W. (1944-1969) *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag; trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1997
- Horkheimer, M. (1968), *Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag; trad. it. *Filosofia e teoria critica*, Torino, Einaudi, 2003
- Husserl, E. (1959), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die*

- transzendente Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff; trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1961
- Jaffé, A. (a cura di) (1961-1963) *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, New York, Random House Inc; tr. it. *Ricordi, sogni, riflessioni*, Milano, Rizzoli, 1994
- Janz, C.P. (1978-1979) *Friedrich Nietzsche. Biographie*, 3 Bd., München, Carl Hanser-Verlag; tr. it. *Vita di Nietzsche*, 3 voll., Roma-Bari, Laterza, 1982
- Jervis, G. (1984), *Presenza e identità*, Milano, Garzanti
- Jervis, G. (1989), *La psicoanalisi come esercizio critico. L'eredità freudiana nell'epoca della perdita dei suoi miti*, Milano, Garzanti
- Jones, E. (1953-1957), *The Life and Work of Sigmund Freud*, New York, Basic Books, 3 voll.; trad. it. *Vita e opere di Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1962, 3 voll.
- Jones, E. (1959) *Free Associations. Memories of a psycho-analyst*, New York, Basic Book; tr. it. *Memorie di uno psicoanalista*, Roma, Astolabio, 1974
- Juliusburger, O. (1911), "Weiteres von Schopenhauer", *Zentralblatt für Psychoanalyse*, vol. 1, pp.173-174
- Jung, C. G. (1912), *Wandlungen und Symbole der Libido*; nuova edizione rivista: Jung, C. G. (1950)
- Jung, C. G. (1921) *Psychologische Typen*, Zürich, Rascher; tr. it. *Tipi psicologici*, Roma, Newton, 1993
- Jung, C. G. (1932) *Sigmund Freud als kulturhistorische Erscheinung*, Berlin, „Charakter. Eine Vierteljahresschrift für psychodiagnostische Studien und verwandte Gebiete“, v. 1, n. 1; tr. it. *Sigmund Freud come fenomeno storico-culturale*, in "Opere di C. G. Jung", vol. 15, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, pp. 5-12
- Jung, C. G. (1939) *Sigmund Freud. Ein Nachruf*, Basel, „Sonntagsblatt der Basler Nachrichten“, vol. 33, n. 40; tr. it. *Sigmund Freud: necrologio*, in "Opere C. G. Jung", vol. 15, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, pp. 217-224.
- Jung, C. G. (1950), *Symbole der Wandlung*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Zürich/Olten, Rascher/Walter, 1973; trad. it. *Simboli della trasformazione*, in *Opere*, vol. 5, Bollati Boringhieri, Torino 1992
- Jüttemann, Sonntag, Wulf (a cura di) (2005), *Die Seele: ihre Geschichte im Abendland*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht
- Kant, I. (1798), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, KGS, Bd. VII, pp. 117-

- 334; trad. it. *Antropologia pragmatica*, Roma-Bari, Laterza, 1985
- Kant, O. (1933) „Nietzsche und die moderne Psychologie“, in *Klinische Wochenschrift*, n. 36, Berlin, Springer-Bergmann Verlag, pp. 1416-1420
- Karpinska v., L. (1914), “Über die psychologischen Grundlagen des Freudismus”, *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, vol. 2, pp.305-326
- Kellerwessel, Cramm, Krause (a cura di) (2005), *Diskurs und Reflexion: Wolfgang Kuhlmann zum 65. Geburtstag*, Würzburg, Königshausen & Neumann
- Kuhn, T.S. (1962-1970), *The Structure of scientific revolutions*, Chicago, The University of Chicago; trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969
- Kurzk, H.; Stachorski, S. (a cura di) (1993) *Thomas Mann. Essays*, Frankfurt am Main, Fischer
- Innamorati, M. (2000), *Psicoanalisi e filosofia della scienza. Critiche epistemologiche alla psicoanalisi*, Milano, Franco Angeli
- Lacan, J. (1953-54) *Some Reflections on the Ego*, in “International Journal of Psychoanalysis”, 34; tr. it. *Considerazioni sull’Io*, in “La Psicoanalisi”, II, 1992
- Lacan, J. (1955-56) *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, in Lacan (1966), vol. II, pp. 527-579
- Lacan, J. (1956) *La chose freudienne*, in “Évolution psychiatrique”, I, Paris; tr. it. *La cosa freudiana*, in Lacan (1966)
- Lacan, J. (1966) *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil; tr. it. *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974
- Lambertino, A. (1989), *Psicoanalisi e morale in Freud*, Napoli, Guida
- Lamm, M. (1915), *Swedenborg. Eine Studie über seine Entwicklung zum Mystiker und Geisterseher*; aus dem Schwedischen von Ilse Meyer-Lüne, Leipzig, Meiner, 1922
- Landolfi, A. (a cura di) (1997) *Thomas Mann. Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Milano, Mondadori [raccolta di saggi scelti tratti dalle *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1960 e da *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1974]
- Lauret, B. (1977) *Schulderfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud*, München, Kaiser Verlag
- Lehrer, R. (1995) *Nietzsche’s Presence in Freud’s Life and Thought. On the Origins of a Psychology of Dynamic Unconscious Mental Functioning*, Albany, State University of New York Press

- Lesmeister, R.; Metzner, E. (a cura di) (2010) *Nietzsche und die Tiefenpsychologie*, Freiburg, Alber Verlag
- Liebmann, O. (1865), *Kant und die Epigonen*, Stuttgart, Schober; riedito da Fischer Verlag, Erlangen, 1991
- Lindner, B. (1984), “Habitationsakte Benjamin. Über ein 'akademisches Trauerspiel' und über ein Vorkapitel der 'Frankfurter Schule' (Horkheimer, Adorno)”, *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, vol. 14 , n. 53/54, pp. 147-165
- Lindner, G.A.(1858) *Lehrbuch der empirischen Psychologie nach genetischer Methode*, Cilli, Jeretin
- Lindner, G.A.(1877) *Lehrbuch der empirischen Psychologie als inductiver Wissenschaft*, Vienna, Gerold's Sohn
- Lipps, T. (1898), *Komik und Humor. Eine psychologisch-ästhetische Untersuchung*, Hamburg-Leipzig, Verlag von Leopold Voss
- Lipps, T. (1901), *Psychologie, Wissenschaft und Leben*, München, Verlag der k. b. Akademie in Commission des G. Franz'schen Verlag
- Lobner, H. (1975) “Some additional Remarks on Freuds Library”, in *Sigmund Freud House Bulletin*, v. 1, Wien
- Lombardo, G.P.; Fiorelli, F. (1984) *Binswanger e Freud: malattia mentale e teoria della personalità*, Torino, Bollati Boringhieri
- Lopez, D. (1997), *La psicoanalisi della consapevolezza. Critica della metafisica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, pp.175-183
- Lothane, Z. (1992), *In defense of Schreber: soul murder and psychiatry*, Hillsdale NJ, The Analytic Press
- Löwith, K. (1935) *Nietzsches Philosophie: der ewige Wiederkehr des Gleichen*, Berlin, Die Runde; tr. it. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Roma-Bari, Laterza, 2003
- Lupo, L. (2000) *Intempesta nocte. Eterno ritorno e tempo soggettivo*, in Fornari, M. C. (a cura di) (2000), pp. 113-121
- Lupo, L. (2006) *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Pisa, ETS
- Lupo, L. (2012) *Filosofia della Serendipity*, Napoli, Guida
- Mack, M. (2002), “Freud's Other Enlightenment: Turning the Tables on Kant”, *New German Critique* no. 85 (2002), pp. 3-31
- Mahony, P. J. (1986) *Freud and the Rat Man*, New Haven and London, Yale

University Press

- Mahony, P. J. (1987) *Freud as a Writer*, New Haven and London, Yale University Press; tr. it. *Lo scrittore Sigmund Freud*, Genova, Marietti, 1992
- Mancia, M. (1987), “Una nota in risposta ad alcune critiche epistemologiche mosse alla psicoanalisi”, *Rivista di psicoanalisi*, anno XXXIII, n. 4 (ottobre-dicembre), pp. 551-560
- Mann, E. (a cura di) (1961) *Thomas Mann. Briefe 1889-1936*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag; tr. it. a cura di Chiusano, I. A. *Lettere*, Milano, Mondadori, 1986
- Mann, T. (1924) *Vorspruch zu einer musikalischen Nietzsche-Feier* [discorso tenuto il 4 novembre 1924 in occasione delle celebrazioni organizzate dalla Nietzsche-Gesellschaft, poi pubblicato nel 1925 con il titolo *Rede über Nietzsche*]; tr. it. *Prolusione a un concerto in onore di Nietzsche*, in Landolfi (a cura di) (1997), pp. 1293-1297
- Mann, T. (1925) *Mein Verhältnis zur Psychoanalyse*, in Kurzk, Stachorski (a cura di) (1993), pp. 283-284
- Mann, T. (1929) *Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte*, in „Die Psychoanalytische Bewegung“, Leipzig-Wien; tr. it. *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno*, in Landolfi (a cura di) (1997), pp. 1349-1375.
- Mann, T. (1931) *Ritter zwischen Tod und Teufel*, in “Vossische Zeitung”, Berlin; tr. it. *Cavaliere tra la morte e il diavolo*, in Landolfi (a cura di) (1997), pp. 1376-1377.
- Mann, T. (1936) *Freud und die Zukunft*, in “Imago”, Wien; tr. it. *Freud e l'avvenire*, in Landolfi (a cura di) (1997), pp. 1378-1404.
- Mann, T. (1938) *Schopenhauer*, Frankfurt am Main, Fischer; tr. it. *Schopenhauer*, in Landolfi (a cura di) (1997) pp. 1235-1292
- Mann, T. (1947) *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, in „Die Neue Rundschau“, Berlin; tr.it. *La filosofia di Nietzsche alla luce della nostra esperienza*, in Landolfi (a cura di) (1997) pp. 1298-1338.
- Marcuse, H. (1937), “Philosophie und kritische Theorie”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, n.3; trad. it. “Filosofia e teoria critica”, in Horkheimer, M. (1968), pp. 66-88
- Marcuse, H. (1955), *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon Press; trad. it. *Eros e Civiltà*, Torino, Einaudi, 2001
- Marcuse, H. (1956a), “Trieblehre und Freiheit”. Scritto originariamente presentato a delle conferenze presso le Università di Heidelberg e Francoforte; trad. it. “Teoria

- degli istinti e libertà”, in Marcuse, H. (1968), pp. 33-66
- Marcuse, H. (1956b), “Die Idee des Fortschritts im Licht der Psychoanalyse”. Scritto originariamente presentato a delle conferenze presso le Università di Heidelberg e Francoforte; trad. it. “L’idea del progresso alla luce della psicoanalisi”, in Marcuse, H. (1968), pp. 67-86
- Marcuse, H. (1963), “The Obsolescence of Psychoanalysis”. Scritto originariamente presentato al congresso annuale dell’American Political Science Association a New York; trad. it. “L’obsolescenza della psicoanalisi”, in Marcuse, H. (1968), pp. 87-108
- Marcuse, H. (1964), *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press; trad. it. *L’uomo a una dimensione. L’ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi, 1999
- Marcuse, H. (1968), *Psychoanalyse und Politik*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt; trad. it. *Psicoanalisi e politica*, Roma, Manifestolibri, 2006 [L’edizione italiana differisce da quella tedesca, in quanto include il saggio “L’obsolescenza della psicoanalisi”, ma esclude i saggi “Das Problem der Gewalt in der Opposition” e “Das Ende der Utopie”]
- Marcuse, H. (1969), “Studie über Autorität und Familie”, in *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag; trad. it. *L’autorità e la famiglia*, Torino, Einaudi, 2008
- Masini, F. (1978) *Lo scriba del caos*, Bologna, Il Mulino
- Matte Blanco, I. (1975), *The Unconscious as Infinite Sets. An Essay in Bi-Logic*, London, Gerald Duckworth & Company Ltd; trad. it. *L’inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*, Torino, Einaudi, 1981
- Matte Blanco, I. (1986), “Sigmund Freud: capostipite di una nuova epistemologia”, *Rivista di psicoanalisi*, anno XXXII, n. 3 (luglio-settembre), pp. 331-341
- Mazlish, B. (1968) “Freud and Nietzsche”, in *Psychoanalytic Review*, v. 55, n. 3, pp. 360-375
- Mazzarella, E. (1983) *Nietzsche e la storia*, Napoli, Guida
- McGrath, W.J. (1986), *Freud's Discovery of Psychoanalysis. The politics of Hysteria*, Ithaca and London, Cornell University Press
- Meghnagi, D. (1992) *Il padre e la legge*, Venezia, Marsilio
- Meghnagi, D. (2002) *Tra Vienna e Gerusalemme. Itinerari psicoanalitici*, Firenze, Libriliberi

- Meli, M. (2008) *Volupsá. Un'apocalisse norrena*, Roma, Carocci
- Mette, A. (1932) "Nietzsches Geburt der Tragödie in Psychoanalytische Beleuchtung", in *Imago*, Band 18, Leipzig-Wien, pp. 67-80
- Mette, A. (1934) „Zur Psychologie des Dionysischen“, in *Imago*, pp. 191-218
- Mill, J. S. (1861) *Utilitarianism*, London, Parker & Son; tr. it. *Utilitarismo*, Milano, Rizzoli, 1999
- Mocchi, Piazza (a cura di ) (2007), *Bollettino Filosofico XXIII (2007), Rappresentazioni dell'interiorità e dell'alterità nell'Europa moderna*, Roma, Aracne, pp.57-79
- Montinari, M. (1975) *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, Roma, Ubaldini
- Montinari, M. (1981) *Su Nietzsche*, Roma, Editori Riuniti
- Moravia, S. (1985) *Itinerario nietzscheano*, Napoli, Guida
- Musatti, C. (1982), *Ebraismo e psicoanalisi*, Pordenone, EST
- Nagl, L.; Vetter, H. (a cura di) (1983) *Philosophie und Psychoanalyse*, Frankfurt am Main, Psychosozial-Verlag
- Nagl, L. (a cura di) (1990) *Philosophie und Psychoanalyse: Symposium der Wiener Festwochen*, Frankfurt am Main, Nexus Verlag
- Niederland, W. G.(1974), *The Schreber Case. Psychoanalytic Profile of a Paranoid Personality*, New York, Quadrangle; trad. ted. *Der Fall Schreber. Das psychoanalytische Profil einer paranoischen Persönlichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978
- Nietzsche, B. (1983) „Zur Herkunft des „Es“: Freud, Groddeck, Nietzsche – Schopenhauer und E.v.Hartmann“, in *Psyche*, n. 37, Heft 9, Stuttgart, pp. 769-801
- Nolte, E. (1990) *Nietzsche und der Nietzscheanismus*, Frankfurt am Main-Berlin, Herbig; tr. it. *Nietzsche e il nietzscheanesimo*, Firenze, Sansoni, 1991
- Oldroyd, D. (1986), *The Arch of Knowledge. An Introductory Study of the History of Philosophy and Methodology of Science*, New York- London, Methuen; trad. it. *Storia della filosofia della scienza*, Milano, Il Saggiatore, 1989
- Onfray, M. (2010) *Le Crépuscule d'une idole. L'Affabulation freudienne*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle; tr. it. *Crepuscolo di un idolo. Smantellare le favole freudiane*, Milano, Salani, 2011
- Orsucci, A. (2001) *La genealogia della morale di Nietzsche. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci
- Paci, E. (a cura di) (1940) *Nietzsche*, Milano, Garzanti

- Palombi, F. (2002), *Il legame instabile. Attualità del dibattito psicoanalisi-scienza*, Milano, Franco Angeli
- Palombi, F. (2005) *Sade alla moda di Kant. Legge e soggetto in uno scritto di Jacques Lacan*, in “Bollettino Filosofico”, 19
- Palombi, F. (2006), “Un’esperienza dell’ordine: modelli epistemologici per la psicoanalisi” in Conrotto (2006), pp. 11-23
- Palombi, F. (2009), *Jacques Lacan*, Roma, Carocci
- Pauletta, G.M. (1983), “Relazione e relatività nella conoscenza psicoanalitica: da Mach a Freud e Einstein”, *Rivista di psicoanalisi*, anno XXIX, n. 3, pp. 334-351
- Perrella, E. (1986-1991), *Il tempo etico*, Pordenone, Edizioni Biblioteca dell'Immagine
- Perrella, E. (1991), *La formazione degli analisti e il compito della psicoanalisi*, Pordenone, Edizioni Biblioteca dell'Immagine
- Pfister, O. (1928) *Die Illusion einer Zukunft*, Leipzig-Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag; tr. it. *L'illusione di un avvenire*, Napoli, Guida, 1974
- Pulli, G. (2009) *Freud e Severino*, Bergamo, Moretti & Vitali
- Radestock, P. (1879), *Schlaf und Traum. Eine physiologisch-psychologische Untersuchung*, Leipzig, Breitkopf u. Härtel
- Rank, O. (1910-1911), “Schopenhauer über den Wahnsinn”, *Zentralblatt für Psychoanalyse*, vol. 1, pp. 69-71
- Rank, O. (1924), *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*, Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag; trad. it. *Il trauma della nascita. Sua importanza per la psicoanalisi*, Milano, Rizzoli, 2007
- Rank, O.; Sachs, H. (1913) *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften*, Wiesbaden, Bergmann
- Rapaport, D. (1942), “The history of the awakening of insight”, in Gill (1967), pp. 100-112; trad. it. “Storia del sorgere dell’“insight””, in Gill (1967), pp. 38-49
- Rapaport, D. (1944-1948), “The scientific methodology of psychoanalysis”, in Gill (1967), pp. 65-220; trad. it. “La metodologia scientifica della psicoanalisi”, in Gill (1967), pp. 80-138
- Rapaport, D. (1947), “Dynamic psychology and kantian epistemology”, in Gill (1967), pp. 289-298
- Rapaport, D. (1951), “Il modello concettuale della psicoanalisi”, in Gill (1967), pp.240-265

- Rapaport, D. (1960), *The Structure of Psychoanalytic Theory. A Systematizing Attempt*, New York, International Universities Press; trad. it. *La struttura della teoria psicoanalitica*, Torino, Boringhieri, 1977
- Rauer, C. (2007), *Wahn und Wahrheit. Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen*, Berlin, Akademie Verlag
- Rée, P. (1877) *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Chemnitz, Schmeitzner; tr. it. *L'origine dei sentimenti morali*, Genova, Il Melangolo, 2005
- Ricoeur, P. (1965), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Editions du Seuil; trad. it. *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1966
- Rieff, P. (1966) *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*, New York, Harper & Row; tr. it. *Gli usi della fede dopo Freud. Il trionfo della terapeutica in Freud, Jung, Reich e Lawrence*, Milano, Istituto Librario Internazionale, 1972
- Ritvo, L. B. (1990) *Darwin's influence on Freud: a tale of two sciences*, Yale, Yale University Press; tr. it. *Darwin e Freud. Il racconto di due scienze*, Roma, Il Pensiero Scientifico Editore, 1992
- Roazen, P. (1975) *Freud and his followers*, New York, Knopf; tr. it. *Freud e i suoi seguaci*, Torino, Einaudi, 2011
- Roazen, P. (1991) "Nietzsche and Freud: two Voices from the Underground", in *Psychohistory Review*, v. 19, n. 3, pp. 327-348
- Rossati, A. (1990), *L'Io e il Sé nel pensiero di Freud*, Milano, Guerini
- Rotella, I. (2012) "L'unico riferimento a Brentano nelle Opere di Freud", in *Palinsesti – Quaderni della Scuola Dottorale Internazionale di Studi Umanistici – Università della Calabria*, Cosenza, Pellegrini, pp. 201-216.
- Roudinesco, E. (1999) *Pourquoi la psychanalyse?*, Paris, Librairie Arthème Fayard; tr. it. *Perché la psicoanalisi?*, Roma, Editori Riuniti, 2000
- Rusconi Bedogni, G. (2001), *La psicoanalisi alla ricerca di un'identità smarrita*, Milano, La Nuova Italia
- Salomé, L. von (1894) *Nietzsche in seinen Werken*, Wien, Verlag von Carl Konegen; tr. it. *Vita di Nietzsche*, Roma, Editori Riuniti, 1998
- Scavio, M.J.; Cooper, A.; Scavio, P.C. (1993) "Freud's Devaluation of Nietzsche", in *Psychohistory Review*, v. 21, n. 3, pp. 295-318
- Scheler, M. (1913-1916) *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern-München, Francke Verlag; tr. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Milano, Bompiani, 2013

- Scholz, F. (1887), "Der Traum", in *Schlaf und Traum*, Leipzig, Mayer, pp. 24-51;  
riedito in Goldmann (2005), pp. 322-348
- Servadio, E. (1965), "La psicoanalisi in Italia", *Rivista di psicoanalisi*, anno XI, n. 1  
(gennaio-aprile), pp. 3-8
- Servadio, E. (1976), "Il movimento psicoanalitico in Italia", *Rivista di psicoanalisi*,  
anno XXII, n. 2 (maggio-agosto), pp. 162-168
- Silber, J. R. (1960), "Die Analyse des Pflicht- und Schuldnerlebnisses bei Kant und  
Freud", *KS* 52, 1960/61, S. 295-309
- Silberer, H. (1909), "Bericht über eine Methode, gewisse symbolische  
Halluzinations-Erscheinungen hervorzurufen und zu beobachten", *Jahrbuch für  
psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, anno I, pp. 513-525
- Simon, W.C. (1979) „Friedrich Nietzsche, ein geistiger Vorläufer Sigmund Freuds“,  
in *Anthropologische Aspekte der Psychologie*, Salzburg
- Solms, M. (1997), "What is consciousness?", *Journal of the American  
Psychoanalytic Association*, vol.45/3, pp. 681-703
- Spitteler, C. (1908) *Meine Beziehungen zu Nietzsche*, München, Süddeutsche  
Monatshefte
- Stekel, W. (1910), "Über den Gegensinn der Urworte", *Zentralblatt für  
Psychoanalyse; Medizinische Monatschrift für Seelenkunde*, n. 1, ottobre, pp. 63-  
66
- Stone, A. A. (1983), "A brief note on Kant and free association", *International  
Review of Psycho-Analysis*, n. 10, p. 445
- Storfer, A. J. (1914), "Zur Psychopathologie des Alltages", *Internationale Zeitschrift  
für ärztliche Psychoanalyse*, vol. 2, pp. 170-172
- Stroeken, H. (1985) *Freud en zijn patiënten*, Amsterdam, Rainbow; tr. ted. *Freud und  
seine Patienten*, Frankfurt am Main, Fischer, 1992
- Strong, T. B. (2009) *Oedipus as Hero: Family and Family Metaphors in Nietzsche*,  
in „Boundary“, Durham (North Carolina), Duke University, v. 9, n. 3, pp. 311-335
- Sulloway, F. J. (1979), *Freud, Biologist of the Mind. Beyond the Psychoanalytic  
Legend*, New York, Basic Books; trad. it. *Freud biologo della psiche. Al di là  
della leggenda psicoanalitica*, Milano, Feltrinelli, 1982
- Tausk, V. (1914) "Psychoanalyse der Philosophie und psychoanalytische  
Philosophie", in *Jahrbuch der Psychoanalyse*, Band VI, Leipzig-Wien, pp. 405-  
412

- Timpanaro, S. (1974) *Il lapsus freudiano. Psicoanalisi e critica testuale*, Torino, Bollati Boringhieri
- Tramer, F. (1960) „Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud“, in *Jahrbuch für Psychologie, Psychoterapie und medizinische Anthropologie*, 7. Jahrgang, Freiburg und München
- Traverso, P. (2003), *Psyche ist ein griechisches Wort...*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag
- Trincia, F. S. (1992) *Il Dio di Freud*, Milano, Il Saggiatore
- Trincia, F. S. (2000) *Freud e il Mosè di Michelangelo. Tra psicoanalisi e filosofia*, Roma, Donzelli Editore
- Trincia, F. S.(2008), *Freud, Husserl e il problema dell'inconscio*, Brescia, Morcelliana
- Trincia, F. S. (2010) *Freud e la filosofia*, Brescia, Morcelliana
- Trosman, H., Simmons, D. (1973), “The Freud Library”, *Journal of American Psychoanalytic Association*, n. 21, pp. 646-687
- Vásquez Rocca, A. (2013) *Nietzsche y Freud, Negociación, Culpa y Crueldad: las pulsiones y sus destinos, Eros y Thanatos (Agresividad y destructividad)*, in “Revista Observaciones Filosóficas, n. 17
- Vattimo, G. (1967) *Ipotesi su Nietzsche*, Torino, Giappichelli
- Vattimo, G. (1974) *Il soggetto e la maschera*, Milano, Bompiani
- Vattimo, G. (a cura di) (1976) *Martin Heidegger. Saggi e discorsi*, Milano, Mursia
- Vattimo, G. (1985) *Introduzione a Nietzsche*, Roma-Bari, Laterza
- Venturelli, A. (1983) *Nietzsche in Berggasse 19*, Urbino, Quattroventi
- Vegetti Finzi, S. (1986), *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895-1990*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore
- Vollman, M. (2010) *Freud gegen Kant? Moralkritik der Psychoanalyse und praktische Vernunft*, Bielefeld, Transcript Verlag
- Waelder, R. (1962) “Psychoanalysis, scientific method, and philosophy”, in *Journal of the American Psychoanalytical Association*, n. 10, pp. 617-637
- Waugaman, R. (1973) “The Intellectual Relationship between Nietzsche and Freud”, in *Psychiatry*, n. 36, pp. 458-467
- Whitebook, J. (2003), “Gewichtige Objekte: zu Adornos Interpretation von Kant und Freud”, *Psyche: Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 57, no. 8, 2003, S. 681-707, riedito in Whitebook, J. (2007), pp.61-86

- Whitebook, J. (2007) *Der gefesselte Odysseus. Studien zur kritischen Theorie und Psychoanalyse*, Frankfurt/New York, Campus Verlag
- Winterstein, von, A. (1913) „Psychoanalytische Anmerkungen zur Geschichte der Philosophie“, in *Imago*, Band II, Leipzig-Wien
- Winterstein, von, A. (1925) *Der Ursprung der Tragödie*, Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag
- Winterstein, von, A. (1936) “Swedenborgs religiöse Krise und sein Traumtagebuch”, *Imago*, Bd. XXII, pp. 292-338
- Wittels, F. (1924) *Sigmund Freud. Der Mann, die Lehre, die Schule*, Leipzig, Tal Verlag
- Wucherer-Huldenfeld, A.K. (1968) „Sigmund Freud als Philosoph“, in *Wissenschaft und Weltbild*, n. 21, Wien
- Yalom, I.D. (1992) *When Nietzsche Wept*, New York, Harper Perennial; tr. it. *Le lacrime di Nietzsche*, Milano, Neri Pozza, 2006
- Zucchini, G. (1978), “Per l’epistemologia”, *Rivista di psicoanalisi*, anno XXIV, n. 2 (maggio-agosto), pp. 199-204