

Thomas Mann and the Creative Reidentification

Antonio Alberto Semi
(Società psicoanalitica italiana)

The author argues that the character of Clemens in *The Holy Sinner* by Thomas Mann represents – at least in part – a subtly ironic outcome of a process of empathetic engagement, identification and disidentification between Mann and James Joyce. This outcome is described as a form of ‘creative reidentification’, which may serve as a liberating mode of thought accessible to every human being.

L'autore formula l'ipotesi che la figura di Clemens ne *L'eleto* di Thomas Mann costituisca l'esito anche ironico di un processo di immedesimazione, identificazione e disidentificazione di Mann con James Joyce e indica questo esito come una «reidentificazione creativa», la quale può costituire una modalità di pensiero liberatoria per ogni essere umano.

KEYWORDS: *Clemens, Joyce, identificazione, immedesimazione, reidentificazione*

Antonio Alberto Semi, *Thomas Mann e la reidentificazione creativa*, in «Studi Germanici», 27 (2025), pp. 33-49

ISSN: 0039-2952

DOI: 10.82007/SG.2025.27.02



Open Access



Thomas Mann e la reidentificazione creativa

Antonio Alberto Semi
(Società psicoanalitica italiana)

Questo articolo ha origine da una rilettura¹ de *L'eletto* (1951) di Thomas Mann (1875-1955). Come i lettori ricorderanno, si tratta di un testo particolarissimo, frutto apparentemente di una rielaborazione di una leggenda medievale, in particolare a partire dal testo del *Gregorius* di Hartmann von Aue (XII sec.), nel quale già si pone il problema dell'incesto ripreso su due versanti, per le conseguenze che ha per il nato da un incesto ma anche per le implicazioni di un incesto attuato inconsapevolmente. Ne *L'eletto* gli incesti sono numerosi (tra padre e figlia, tra fratelli, tra madre e figlio) ma il protagonista principale, appunto Gregorio, diviene papa – e un papa illuminato e tollerante – perché, dopo prove durissime, sembra aver superato il problema della colpa (e del peccato).

Thomas Mann, tuttavia, fa raccontare tutta la storia di Gregorio e della sua famiglia a un monaco amanuense della biblioteca di San Gallo. Un monaco irlandese, che vive in quel monastero svizzero, che dichiara continuamente di narrare una storia nella quale si parla di eventi e di sentimenti di cui egli non ha esperienza diretta e che per giunta utilizza una lingua singolare, contenente elementi lessicali e formali di medioaltotedesco ma anche di francese medievale, di britannico, di latino ovviamente, in un guazzabuglio singolare e avvincente, spesso usato a scopo ironico da Mann, il quale di fatto chiede al lettore di comprendere che il suo libro è composto da varie storie intrecciate, a partire da quella dei nonni di Gregorio e dalla vicenda personale di Gregorio stesso, ma invitando a chiedersi se la storia 'vera' non

¹ Thomas Mann, *Der Erwählte* (1951), trad. it di Bruno Arzeni, *L'eletto*, Mondadori, Verona 1952. Ora (rilettura, appunto) in Thomas Mann, *Romanzi*, vol. II, «i Meridiani», Mondadori, Milano 2021, pp. 503-779, nella traduzione di Elena Broseghini e con una mirabile e illuminante *Introduzione* di Elisabeth Galvan (pp. 467-500). Ne avevo fatto una breve recensione in «SpiWeb», <<https://www.spiweb.it/cultura-e-societa/leletto-di-t-mann-recensione-di-a-a-semi/>> (ultimo accesso: 2 aprile 2025).

sia quella del monaco, di Clemens, che di fatto rielabora dentro di sé e sulla carta quello che noi chiamiamo il mito di Edipo. E Clemens lo fa a tratti allegramente, a tratti invece con un sentimento di tristezza o compassione o sorpresa e qualche volta anche, sembra, con un sospiro per non poter essere anche concretamente il protagonista della storia. Però affermando costantemente l'esistenza della legge e tributandole – qui l'ironia è talora manifesta, talora invece appena accennata – il debito riconoscimento. Sennonché, rispetto alle vicende di Edipo scandagliate da Sofocle, Mann propone ben altra soluzione, perfino col miracolo di tutte le campane delle chiese di Roma che suonano gioiosamente (e senza intervento di campanari) all'ingresso di Gregorio nell'Urbe. Lo vedremo più avanti.

Mentre leggevo questo testo, la figura di Clemens attirava sempre più la mia attenzione: un irlandese che vive in Svizzera, che gioca con le lingue mostrando la necessità di questo gioco, che si dichiara solo scrittore e infine è 'lo spirito del racconto' senza però aver avuto le esperienze concrete che pure, nella sua opera, deve comprendere a fondo, in qualche modo sperimentarle dentro di sé ancor prima di poterle descrivere. E dove, però, l'esperienza concreta è quella del linguaggio, qualcosa che sta 'prima' delle singole lingue ma che solo mediante queste può essere intravvisto. Mi chiedevo insomma, quasi che avessi letto un indovinello: chi è questo Clemens?

Risposta: Clemens mi richiama l'immagine di James Joyce (1882-1941), un irlandese anch'egli scrittore, che era vissuto fuori del suo Paese e che era morto a Zurigo, in Svizzera, sua ultima terra. Dove peraltro trascorrerà i suoi ultimi anni anche Thomas Mann. Un irlandese che aveva posto al centro della sua opera – centro che diventava necessariamente un compito 'lavorativo' ma anche liberatorio e gustoso per il lettore – proprio il linguaggio e ciò che rivelava del pensiero, trasformato e innovato in *Ulisse* (1922) e portato poi fino alla incomprensibilità o, se volete, alla onnisignificatività di *Finnegans Wake* (1939). Un pensiero, però, mosso dalla psicosessualità.

Insomma, mi sono chiesto se, attraverso Clemens, Thomas Mann stesse illustrando il frutto di un lavoro di immedesimazione, identificazione e disidentificazione e reidentificazione con Joyce che mi sembrava interessante². Con ciò intendo anche sottolineare che in questa nota non intendo certo cercare di 'fare l'analisi' di Mann (ciò

2 La vicenda dell'elaborazione della figura e dell'opera di James Joyce da parte di Thomas Mann è particolarmente complessa. Eva Schmidt-Schütz (*Doktor Faustus Zwischen Tradition und Moderne*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2003) ha dedicato un capitolo a questo problema (*Joyce mit Maßen*, pp. 29-114) indicandone anche (*Identifikationen und Verweise*, pp. 48-60) le possibili implicazioni per il *Faustus*.

che mi sembrerebbe scorretto sia dal punto di vista metodologico sia dal punto di vista umano), ma piuttosto chiedermi cosa Mann mi sembra possa insegnare a noi relativamente a un problema, quello dell'immedesimazione e dell'identificazione, che interessa ovviamente ogni individuo.

L'identificazione costituisce infatti – proprio perché riguarda ogni individuo – uno dei grandi temi di ricerca in psicoanalisi. Alla data del 21 maggio 2024 il PEP restituisce 36.685 risultati per la sola voce *Identification* testimoniando perciò stesso con questa mole la consapevolezza psicoanalitica della complessità e della problematicità del rapporto dell'individuo con gli oggetti esterni tramite questo processo.

In questa nota considererò l'identificazione come il processo psichico inconscio che produce nella psiche dell'individuo insiemi rappresentativi relativamente coerenti derivati in certa misura dalla percezione di oggetti esterni e tali da provocare un effetto, perlopiù inconscio e preconscious, di assimilazione-contrasto-somiglianza-coerenza del soggetto con l'oggetto esterno.

Si tratta di una definizione per così dire a maglie larghe, che vuole comprendere tutti quei processi psichici 'fuori→dentro' che possono provocare l'effetto indicato, senza cioè distinguere in prima battuta tra le numerose costruzioni teoriche relative, elaborate poi specificamente dalla psicoanalisi (incorporazione, identificazione primaria, secondaria, narcisistica, proiettiva, ecc.).

Una delimitazione del concetto di identificazione di questo tipo implica (a) la considerazione della percezione come processo attivo e inconsciamente determinato, (b) la necessità conseguente di tener presente la componente pulsionale implicata, (c) la necessità teoretica di individuare su quale struttura psichica tale processo produce i suoi effetti, (d) la concezione di 'insiemi rappresentativi' che, pur soggetti alle regole del processo primario, godono della proprietà di potersi ricostituire in forma relativamente coerente³, (e) la differenziazione

3 Mi riferisco qui, senza affrontarla, alla questione del concetto di 'complesso', concetto che ha avuto alterne fortune e che, attualmente, è quasi dismesso. Rimane tuttavia la centralità concettuale del complesso di Edipo, come sottolineato anche da Le Guen nella voce 'Complesso di Edipo e Complesso di castrazione' del suo *Dizionario freudiano* (Borla, Roma 2013). E, all'interno di questo specifico conflitto, la configurazione di complessi rappresentazionali relativamente stabili e il loro essere in buona parte effetti dei processi identificatori.

delle rappresentazioni derivanti da questo processo dai percetti che si manifestano a livello della coscienza.

Per quanto riguarda il punto (c), la letteratura psicoanalitica è unanime nell'indicare l'Io, l'ideale dell'Io e il Super-io come 'sedi' degli effetti dei processi identificativi. Mi sembra importante sottolineare che si tratta di *effetti* di un processo che, in vario modo, riguarda tutto l'apparato psichico. Ed è utile considerare quindi che gli effetti *consci* di questo processo possono essere ampiamente o anche radicalmente differenti dalle supposte caratteristiche dell'oggetto dell'identificazione. Ad esempio, un tratto di carattere come la gentilezza può avere – e in generale ha – radici inconscie identificatorie multiple che contemporaneamente sono associabili (magari per contrasto) a oggetti esterni e sono però anche espressione di dinamiche conflittuali inconscie variamente dipendenti da investimenti pulsionali di tipo diverso. Insomma, intendo sottolineare come quelli identificatori siano processi complessi che non possono essere compresi come equivalenze del soggetto con gli oggetti dell'identificazione.

Inoltre, è fondamentale che si tratti di un processo inconscio e che in questo ambito l'identificazione possa riguardare (e in genere riguardi) anche aspetti inconsci dell'oggetto⁴, per di più aspetti che possono essere anche l'effetto di un processo preliminare di proiezione da parte del soggetto.

Che per ciascun individuo l'identificazione possa essere poi totale o parziale, transitoria o permanente è materia della singola analisi clinica, spesso complicata e complessa; è tuttavia importante tenere presente che la caratteristica di totalità o di parzialità chiede sempre di essere qualificata: si tratta di identificazione con la totalità dell'oggetto o, viceversa, di un effetto 'totale' sull'Io (o il Super-io o l'ideale dell'Io) del soggetto? Altrettanto, la caratteristica di 'transitorietà' o di 'permanenza' dell'effetto dell'identificazione dovrebbe sempre essere indicata in relazione a una struttura o istanza psichica (ad esempio l'Io) considerando però che le rappresentazioni implicate nell'effetto in quella sede possono in vario modo persistere a livello dell'Es o delle configurazioni delle tracce mnestiche e che quindi la produzione economica rilevata dell'effetto a livello dell'Io può essere variamente destabilizzata o ristabilizzata tramite reinvestimenti o disinvestimenti pulsionali che, favorendo le dinamiche di spostamento e condensazione, precostituiscono itinerari associativi differenti.

4 Non affronto qui il problema della 'scelta' dell'oggetto con cui identificarsi, scelta che, ovviamente, ha a che fare con l'alternativa tra 'avere' e 'essere' l'oggetto e che comunque non riguarda solo gli oggetti primari ma tutti i possibili oggetti significativi (per i più vari motivi) incontrati nel corso della vita. Tuttavia, sottolineo che si tratta di una 'scelta' attiva, come indicato dal punto a) più sopra.

In questa nota – che spero breve – mi riferirò agli effetti inconsci dell'identificazione a livello dell'Io, rifacendomi alla concettualizzazione classica dell'Io⁵ come istanza prevalentemente inconscia ma anche preconsca e infine conscia, in preda a continui mutamenti o riequilibri conseguenti alla necessità di lavorare a mediare le esigenze dell'Es, quelle del Super-io e quelle della realtà esterna, istanza con la quale comunque abbiamo a che fare sia nella quotidianità sia, e specificamente, nel lavoro clinico.

Se si ha una concezione dinamica, in continuo movimento, dell'Io, si può più facilmente immaginare l'effetto dell'identificazione come un costituirsi di insiemi rappresentazionali che possono essere variamente investiti, divenendo momentaneamente o transitoriamente o permanentemente i tramiti dell'azione di mediazione dell'Io e della sua tendenza a realizzare il desiderio. Come, per farci un'immagine semplice, se si costituissero delle lenti attraverso le quali l'Io vede e poi affronta la realtà esterna. Quest'ultima differenziazione (vede e affronta) è necessaria per concepire l'effetto dell'identificazione non solo sulla sensorialità ma anche sulla motricità.

Dal punto di vista del funzionamento inconscio, l'investimento sulle rappresentazioni implicate nell'identificazione fa sì però che il soggetto *sia* l'oggetto dell'identificazione, che *pensi* quindi 'come' l'altro. Le virgolette sono giustificate dal fatto che, come indicato più sopra, le rappresentazioni implicate non sono, per così dire, speculari all'oggetto esterno. Tuttavia, l'importante è considerare che in tal modo si costituisce un modo di pensare, ossia un modo di assicurare la declinazione e trasformazione di processi psichici, determinati e conformati dal processo primario, in processi psichici conformati al processo secondario e suscettibili, dunque, di *formare* la quantità di attività psichica che può avere accesso ai processi qualitativi del sistema conscio (e, in parte, di quello preconsco). Indicando il *formare* intendo richiamare il punto (d) di cui sopra, e particolarmente la singolare proprietà di questi insiemi rappresentativi di potersi ricostituire in forma relativamente coerente, dotata cioè di legami inter-rappresentazionali e la funzione che questi insiemi⁶ possono

5 Sigmund Freud, *Das Ich und das Es* (1922), trad. it. *L'Io e l'Es*, in *Freud. Opere*, a cura di Cesare L. Musatti, Boringhieri, Torino 1971-1980, vol. 9: 1917-1923. *L'Io e l'Es e altri scritti* (1977), pp. 475-523. E anche André Green in *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine* (2002), trad. it. di Davide Cavagna, *Idee per una psicoanalisi contemporanea*, a cura di Franco Del Corno, Cortina, Milano 2004, particolarmente alle pp. 117-121, nonostante l'approccio qui assunto differisca da quello di Green per la mia differente concezione teoretica relativa alla modalità di integrazione delle due topiche.

6 È utile ricordare che questi insiemi sempre ricostituibili debbono questa caratteristica alla *facilitazione* nel deflusso dell'energia, ossia che si tratta per così dire

assolvere, di transizione dal processo primario a quello secondario nell'ambito dell'Io inconscio.

In questa nota desidero mettere in evidenza il problema della disidentificazione e della re-identificazione, ossia della possibilità dinamica di continua transizione dall'investimento degli effetti della identificazione all'investimento del 'resto' dell'Io. Questa formulazione è ovviamente ipersemplicità: basti pensare al fatto che ciò che ho indicato tra virgolette come il 'resto' dell'Io è in realtà un insieme in continuo movimento nel quale possono albergare processi inconsci di varissima natura e, per quel che ci riguarda qui, soprattutto altri processi (ed effetti di) identificatori relativi ad altri oggetti. Nel processo primario, linee di pensiero differenti possono coesistere senza contraddirsi reciprocamente⁷.

Al di là delle conseguenze favorevoli o sfavorevoli dell'identificazione, va poi considerato l'effetto derivato dalla possibilità soggettiva, basata sull'uso della fisiologica scissione dell'Io, dell'autoriflessione⁸. Si tratta di un processo che necessita di una qualificazione topica, giacché l'autoriflessione (processo dell'Io) può comportare un effetto conscio o svolgersi solo a livello preconscious e perfino essere del tutto inconscia. Se tale effetto si svolge fino al livello conscio, può consentire una relativa scarica della tensione indotta dalla constatazione di relativa estraneità, ossia della presenza nell'Io di un altro, constatazione che implica una modificazione dell'equilibrio narcisistico. Per così dire, mediante l'autoriflessione sostenuta dalla scissione, l'Io può constatare di non essere 'Io', in parte o del tutto. Se questa 'constatazione' si svolge invece solo a livello inconscio, lo squilibrio energetico conseguente può manifestarsi tramite reazioni che – come conseguenze a livello conscio – si manifesteranno come sentimenti di umiliazione («Io non sono più io») o di rabbia secondaria («Io sono stato colonizzato, invaso, alienato») ma anche di differenziazione e di gratitudine («Io 'posso' grazie a lui») in funzione del bilancio narcisismo/oggettualità del soggetto.

Beninteso queste ultime due frasi sono state da me formulate in tal modo solo allo scopo di potersi immaginare il processo psichico implicato, insomma sono state formulate in modo animistico, quasi che l'Io (e anche il Super-io o l'Es) potesse essere considerato un attore autonomo, un personaggio sulla scena psichica. In termini metapsicologici, invece,

di vie economicamente convenienti e perciò testate primariamente.

7 Cfr. Sigmund Freud, *Das Unbewusste* (1915), trad. it. di Cesare Musatti, *L'inconscio*, in Id., *Opere*, cit., vol. 8: 1915-1917. *Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti* (1976), pp. 49-88.

8 Su questa caratteristica dell'Io si veda Green, *Idee per una psicoanalisi contemporanea*, trad. it. cit., pp. 117-119.

l'Io è istanza nella quale si svolgono processi inconsci, preconsce e consce ma certamente non è *un soggetto* in grado di *dirsi* «io sono così» o «sono così». La rappresentazione animistica ha il solo scopo di facilitare la raffigurazione del processo che può essere indagato sia dal punto di vista degli equilibri narcisistici sia da quello degli equilibri oggettuali suscettibili di condizionare i rapporti con la realtà esterna.

Tutto ciò per dire che – tornando a *L'eletto* – Mann mi sembra che mostri le conseguenze di un lavoro psichico approfondito che a mio avviso utilizza una immedesimazione e poi una identificazione con Joyce per superarla. Cercherò di vedere se ho compreso la complessità del processo indicato da Mann.

Si badi: Thomas Mann non ha conosciuto personalmente James Joyce e neppure ha letto le sue opere principali. In una lettera a Enzo Paci (lettera faticosamente scritta, iniziata l'8 agosto 1950 e terminata il 12) Mann lo scrive esplicitamente: «Joyce ist mir auf direktem Wege unzugänglich. Aber über ihn habe ich auf english manches gelesen, was mir das Gefühl einer gewissen künstlerischen Schicksalsverwandtschaft gegeben hat»⁹. Joyce gli è inaccessibile direttamente. Ma *su* di lui (e lo sottolinea con il corsivo) ha letto qualcosa in inglese, qualcosa che gli ha fatto sentire una certa affinità-comunanza di destino artistico. Mann scrive: «su di lui», non «sulla sua opera». E, in effetti, scorrendo i *Tagebücher* si ritrovano annotazioni e appunti relativi soprattutto a due opere su Joyce (in particolare William York Tindall, *James Joyce. His Way of Interpreting the Modern World*¹⁰ e Harry Levin, *James Joyce: A Critical Introduction*¹¹) e, quel che mi ha colpito, queste annotazioni si fanno più frequenti (ne ho contate 13) proprio nel periodo (1949-1950) in cui sta scrivendo *L'eletto*.

Qui forse sarebbe necessario aprire una lunga parentesi sull'opera di Thomas Mann in generale. Non sono un germanista e chiedo scusa all'ipotetico germanista (ne ho in mente uno) che avesse la curiosità di leggere questa nota: nessuna voglia di invadere il terreno altrui. Ciò detto, tuttavia, mi corre l'obbligo – per onestà – di dichiarare una *mia* convinzione, per cui tutta l'opera di Mann è percorribile, dagli inizi alla fine, alla luce di una continua e spesso manifestata fatica di riconoscere un oggetto, staccarsene e poi riconoscersi in

9 La lettera è riprodotta nel nono volume dei *Diari* di Thomas Mann, Thomas Mann, *Tagebücher 1949-1950*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1991, pp. 698-700.

10 Twentieth Century Library, New York 1950.

11 New Directions Books, Norfolk (CT) 1947.

quello che diventerà l'oggetto della sua ricerca (ma che non è più quello riconosciuto in prima istanza), per 'accusarlo' infine di essere insufficiente, insoddisfacente, sicché diventa necessario cercarne un altro (o, significativamente, ripescare una vecchia idea, finalmente ponendola coscientemente al centro del proprio interesse: per il *Doctor Faustus*, ad esempio, negli anni Quaranta Mann ritrova un appunto del 1901) comunque trasformandolo. Con questo itinerario da scrittore, mi sembra che Mann ci illustri un aspetto della condizione umana sulla quale credo sia importante riflettere.

Dai *Buddenbrook* (1901) alla *Montagna magica* (1924), alla tetralogia su Giuseppe (1934-1943), su su fino al *Doctor Faustus* (1947), per giungere appunto a *L'eletto* (1951)¹², mi sembra che Mann illustri un continuo lavoro di riconoscimento interiore, di immedesimazione cosciente e poi di distacco e infine di reidentificazione con un oggetto *in continua trasformazione* che, se nei *Buddenbrook* è la storia propria familiare, diventa poi una storia altrui (quella di Giacobbe e poi Giuseppe) che rappresenta però anche la propria complessa vita familiare e soprattutto la complessità della sua vita psichica insondabile e/o sondabile a tappe¹³ e nella *Montagna magica* diviene già la *propria* Europa finché nel *Faustus*, anche tramite l'uso della immedesimazione-identificazione con Schönberg e la sua rivoluzione musicale, l'oggetto diventa la tragedia della Germania e del suo (di Mann) essere tedesco¹⁴. *L'eletto* è, da questo punto di vista, il raggiungimento di una meta di consapevolezza, insieme alla autoironica constatazione della interminabilità di questo processo identificatorio.

Singoli oggetti di identificazione abbastanza manifesti sono dunque a mio parere Schönberg e Joyce. Che divengono però qualcos'altro,

12 Ovviamente indico qui alcune che a me sembrano le opere più significative al proposito, ma se ne potrebbero indicare molte altre (a partire da *Morte a Venezia*, del 1912, ad esempio, o ancor prima da *Tonio Kröger*, del 1903).

13 Cfr. il prologo a *Le storie di Giacobbe* intitolato paradigmaticamente *Discesa all'inferno*, nel quale il tema della sondabilità e insondabilità dell'animo umano e della storia individuale di ciascuno è centrale. Thomas Mann, *Die Geschichten Jaakobs* (1933), trad. it. di Bruno Arzeni, *Le storie di Giacobbe*, in Id., *Giuseppe e i suoi fratelli*, a cura e con un saggio introduttivo di Fabrizio Cambi, tomo I, «i Meridiani», Mondadori, Milano 2000, pp. 3-465.

14 Giustamente famosa, a questo proposito, la conferenza tenuta alla Library of Congress di Washington (nel giugno 1945) nel corso della quale Mann, rifiutando la distinzione di una Germania «buona» da una «malvagia», precisava: «Nulla di quel che ho tentato di dire o di accennare fuggevolmente qui intorno alla Germania proveniva da una mia cognizione estranea, rigida, staccata: io ho tutto dentro di me, ho tutto sperimentato su me medesimo», Thomas Mann, *Deutschland und die Deutschen* (1945), trad. it. di Lavinia Mazzucchetti, *La Germania e i Tedeschi*, in Id., *Moniti all'Europa*, Mondadori, [Milano] 1947, pp. 357-380: 378.

paradossalmente proprio perché sono e rimangono loro. È questo l'aspetto dinamico che mi sembra Mann mostri e insegni.

Se con Joyce, come detto, non c'era stata la possibilità di uno scambio diretto, con Schönberg – anch'egli esule negli Stati Uniti – lo scambio ci fu e fu esplicito e complicato. Perché Mann – che in quegli anni frequentava pure Adorno e i suoi scritti sulla musica¹⁵ – espone a Schönberg le proprie riflessioni sul pensiero musicale di quest'ultimo e sulla sua utilizzazione nel romanzo che stava scrivendo, sicché Schönberg chiese infine (dopo la prima edizione del *Faustus*) e ottenne l'aggiunta di una nota finale¹⁶ – ambigua, a dire il vero. Perché sì, Mann si appropria della teoria musicale di Schönberg ma, appunto appropriandosene, la trasforma in qualcosa che, apparentemente creativo, conduce il pensiero di Adrian Leverkühn (il protagonista del *Doctor Faustus*) dritto dritto verso l'abisso, la distruzione, la catastrofe. Certo – vien da dire – uno può prendere il pensiero di un altro per trasformarlo pur lasciandolo riconoscibile, ma per il primo pensatore questa esperienza di essere riusato e sviato non dev'essere sempre gradevole. Per un esule e perseguitato come Schönberg, ancor più, non dev'essere stato granché piacevole vedere il proprio pensiero trasformato – ma pur sempre riconoscibile – nella voce seducente del gorgo abissale. Nel *Romanzo d'un romanzo* (1949) Mann esplicita il suo punto di vista a questo proposito (mentre il parere di Schönberg su questo accadimento può essere desunto dal carteggio¹⁷ tra i due). È interessante ai miei fini quel che scrive Mann:

Tra queste azioni di montaggio e queste *appropriazioni dal mondo reale* dovrò forse indicare anche l'attribuzione (criticata da varie parti) a Adrian Leverkühn dello stile dodecafonico della musica concepito da Schönberg? Devo pur farlo,

15 In particolare, aveva potuto leggere il manoscritto della *Filosofia della musica moderna* di Adorno (Theodor W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, J.C.B. Mohr – Paul Siebeck, Tübingen 1949), centrata sull'analisi del pensiero musicale di Schönberg e Strawinskij. Cfr. Thomas Mann, *Die Entstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans* (1949), trad. it. di Ervino Pocar, *La genesi del Doktor Faustus. Romanzo d'un romanzo*, Mondadori, Verona 1952, pp. 93-97.

16 Una nota finale si trova anche ne *L'eletto*, ove si afferma che «[q]uesto racconto si basa nei suoi tratti essenziali sul poema epico *Gregorius* del poeta medievale tedesco Hartmann von Aue, che trasse la sua *Storia del santo peccatore* dal francese *Vie de Saint-Grégoire* (Mann, *L'eletto*, trad. it. cit., p. 779). Dunque una segnalazione di una appropriazione (v. più avanti).

17 Arnold Schönberg – Thomas Mann, *A proposito del Doctor Faustus. Lettere 1930-1951*, trad. it. di Fernanda Mancini – Gabrio Taglietti, Archinto, Milano 1993. Questo libro contiene anche una interessante intervista a Nuria Schönberg Nono, che illustra opportunamente il clima emotivo di Schönberg compositore e il conseguente rapporto con Mann.

tanto è vero che per desiderio di Schönberg il libro dovrà recare in avvenire una nota che chiarisca ai profani il diritto di proprietà spirituale. Lo faccio un po' contro la mia convinzione, non tanto perché questa delucidazione apre una *piccola breccia nella sfera conchiusa* del mio mondo romanzesco, quanto perché l'idea della tecnica dodecafonica assume, nella sfera del mio libro, in questo mondo di patti col diavolo e di negromanzia, un colore e un carattere che per sua natura (dico bene?) essa non possiede e che in realtà ne fanno una *proprietà mia*, cioè del libro. Il pensiero di Schönberg e la mia versione *ad hoc* sono talmente staccati che, prescindendo dalla stonatura stilistica, mi sarebbe parso quasi un'offesa citare il nome di lui nel testo¹⁸.

Una sfera conchiusa, un tutto che ha una propria unità e un proprio significato: eppure, bisogna notare, la sua versione non può non essere collegata al pensiero originale di Schönberg, si tratta appunto di un'appropriazione *dal* mondo reale.

Mi sembra che qui Mann illustri una sorta di spartiacque, solo sul quale l'effetto dell'identificazione può trovare la sua sede: non di qua, perché allora il pensiero di un 'prestatore' diventa dominante e in qualche modo alienante, non di là perché allora viene perduta l'origine e un pensiero, di cui egli si è 'appropriato', diventa tutt'altra cosa. Questo pensiero 'altrui' va però inserito in una sfera conchiusa, nella fattispecie in quella del romanzo, è lì (nell'Io?) che può diventare qualcos'altro pur ammettendo che esso rimane in qualche modo riconoscibile, tracciabile. Come se l'Io – per farci un'immagine – fosse una sfera che corre su e giù sul filo di una lama oppure che ogni opera dell'Io, conseguenza di una 'appropriazione' dal mondo reale e di una trasformazione, fosse appunto una sfera in bilico. E una sfera 'conchiusa'.

Ma torniamo a Joyce, che dunque, come scrivevo più sopra, Mann non conobbe e non lesse, ma *sul quale* lesse, tanto più nel periodo in cui scriveva *L'elefante*. Dunque torniamo al (mio ipotetico) Joyce di Mann. Attraverso Clemens (il monaco irlandese), attraverso le sue vicissitudini scritte, attraverso i tratti che Mann descrive in modo affettuosamente (ma non sempre) ironico a me è sembrato apparire un ritratto singolare di James Joyce. Ma, collegando questo apparire a quel che ho prima annotato a proposito del rapporto con il pensiero di Schönberg, si tratta di Joyce oppure di 'qualcuno' che assume il proprio significato solo entro la «sfera conchiusa» del romanzo? Per dirla in altro modo: a cosa 'serve' l'immagine (modificata) di Joyce?

Da notare che, qui, la situazione raffigurata (secondo me) da Mann è differente e per certi aspetti opposta a quella del rapporto

18 Mann, *La genesi del Doctor Faustus. Romanzo d'un romanzo*, trad. it. cit., pp. 87-88 (corsivi miei).

con Schönberg. Non dell'opera di un autore (la musica dodecafonica o l'*Ulisse*) si tratta, ma della persona dell'autore stesso. E del resto le somiglianze non mancavano: Mann stesso non era dovuto andarsene dalla sua patria, rimanere in esilio molti anni e poi, quando avrebbe potuto rientrare in Germania, non aveva forse scelto di abitare in Svizzera? Scelto? O non aveva forse constatato che non avrebbe potuto¹⁹ rientrare in Germania?

Qui a me sembra che Mann ci insegni un iter particolare che riguarda il destino delle identificazioni, un problema con cui abbiamo spesso a che fare in analisi, quando ci troviamo a dover constatare che certi 'filtri' identificatori (non so come chiamarli diversamente) tornano e ritornano quasi che fossero indistruttibili. E, naturalmente, segnano il limite di incisività del nostro (del paziente e dell'analista) lavoro. Il che ha a che fare con il problema della *Durcharbeitung*²⁰.

Mann, mi sembra, ci illustra un percorso che va dalla immedesimazione alla identificazione, alla dis-identificazione e poi nuovamente all'immedesimazione per arrivare al superamento della identificazione. Si tratta sempre di uno spostamento del baricentro dell'Io, con un gioco di investimenti possibili sempre più mobile. E il superamento delle identificazioni (da notare che qui passo al plurale) avvertite come formazioni sintomatiche e *necessarie*, segnala contemporaneamente che non è possibile un loro disfarsi, qualunque sia una eventuale dinamica di questo tipo, segnala anzi che un loro scomparire sarebbe un movimento ancora una volta nevrotico e foriero di ulteriori conflitti, mentre la loro persistenza disinvestita e reinvestibile testimonia l'esistenza di una rete di possibilità²¹. In un certo senso la possibilità – favorita anche da situazioni concrete – di resuscitare e poi ri-eliminare gli effetti di una identificazione. Oppure la possibilità di trasformare l'insieme della identificazione in un oggetto psichico libidicamente investito ma anche disinvestibile. Pensare attraverso l'altro o pensare l'altro.

C'è però un elemento che Mann considera o ci mostra essere per lui essenziale e indistruttibile ed è quello della cosiddetta lingua madre, la quale ha caratteristiche molto *paterne* allorché si configura come un insieme di regole – fonetiche, grammaticali, sintattiche – acquisibili,

19 Cfr. *Brief nach Deutschland. Warum ich nicht nach Deutschland zurückgehe* (1947), trad. it. di Lavinia Mazzucchetti, *Perché non torno in Germania*, in Mann, *Moniti all'Europa*, trad. it. cit., pp. 341-356.

20 Cfr. Antonio Alberto Semi, *Metodo psicoanalitico e Durcharbeitung*, in *Transfert di vita: coazione a ripetere, ripetizioni, trasformazione*, a cura di Maria Pierri – Maria Vittoria Costantini, FrancoAngeli, Milano 2020, pp. 34-55.

21 Si veda, più avanti in questo articolo, la questione dello scampanio all'entrata in Roma, come possibile rappresentazione di questa rete di possibilità.

assimilabili ma di fatto insuperabili. Thomas Mann più volte – e poi soprattutto in occasione delle polemiche sul suo rifiuto di tornare in Germania – sottolinea che la sua vera *patria* è la lingua tedesca. A me sembra che in questo modo Mann ci illumini sulla natura della cosiddetta identificazione primaria e sulla sfida individuale che implica: riconoscerla? elaborarla? Ma come, se non è possibile farne a meno?

Quasi che questa identificazione si realizzasse in ogni individuo anche tramite l'acquisizione della lingua. Non del linguaggio, che è una disponibilità potenziale dell'essere umano, ma attraverso quella lingua lì, certamente mediata dalle vicende amorose (e non solo) tra neonato e madre, ma veicolante appunto una legge (Legge?) insormontabile. È possibile 'superare' questa identificazione, passando dalla lingua al linguaggio²² o si tratta di riconoscere una possibilità e una impossibilità insieme, una 'tentazione' che può provocare il peccato e la colpa, ma anche una gioia particolarissima? Perché comunque, dopo la nascita, bisogna entrare nella comunità degli uomini²³ ma questa comunità non è una comunità qualsiasi, è quella nella quale la cicogna ci ha depositati. In questo senso, l'identificazione primaria così intesa è anche una manifestazione del destino individuale²⁴.

Ecco che, con la figura di Clemens, con le sue problematiche relative alle lingue utilizzabili o di fatto esistenti o anche inevitabilmente utilizzabili e usate, mi sembra Thomas Mann affronti il problema del superamento delle identificazioni e contemporaneamente del limite possibile di questa operazione. Leggendo *L'eletto*, mentre immaginavo che Clemens fosse una riconoscibile trasformazione di Joyce, però appunto una trasformazione che rendeva 'Clemens' totalmente proprietà di Mann, non dunque una identificazione alienante, pensavo che Mann stesse illustrando una dinamica di interrelazione tra la identificazione primaria (insormontabile e legata-dovuta al destino nella sua specifica attuazione) e quella secondaria, individuando nella lingua data e nelle sue declinazioni possibili il campo fenomenico idoneo all'esame di questa dinamica.

22 Mann aggiunge a questo proposito – per bocca di Clemens – una riflessione sulla necessità dell'astrazione (il linguaggio al posto delle singole lingue) monito necessario e sempre attuale per chi tenta di negare l'importanza delle teorie, anche tra noi. Cfr. Mann, *L'eletto*, trad. it. cit., pp. 508-509.

23 Entrare nella comunità, in quella comunità lì, è anche il senso della circoscrizione: non basta essere nati in quella famiglia, bisogna riconoscere una seconda tappa, che consente di prender atto di fare parte della comunità. Rituali simili sono presenti in varie culture.

24 Cfr., per una visione generale sul problema del 'destino', Laurence Kahn, *Faire parler le destin* (2005), ed. it. a cura di Roberta Clementi Ghisi, *Far parlare il destino*, Borla, Roma 2007.

Il superamento può avvenire per ‘approfondimento’ della propria storia personale, della storia e della mitologia del proprio gruppo culturale? Già nel prologo a *Le storie di Giacobbe*²⁵ Mann aveva ironizzato a lungo sulle vicende sondabili o insondabili dell’animo umano inteso come un pozzo senza fondo²⁶, sondando il quale si può giungere ad una tappa, ma subito accorgendosi che c’è dell’altro, che si spalanca un’altra voragine e poi ce ne sarà un’altra ancora e così via. Ci si può fermare, in questo sondaggio infinito? Sì, ci si *deve* fermare, ci si ferma di fatto, ma ha senso fermarsi solo se si riconosce che si tratta di un lavoro che ha avuto un limite, non un termine. Non è un fallimento, in questo senso: è il riconoscimento di un percorso fatto. Mann sembra qui, nel 1933, preconizzare quel che scriverà – sia dal punto di vista teorico sia da quello clinico – Freud in *Analisi terminabile e interminabile* (1937). E, se si volesse fare un paragone con James Joyce – quello reale, l’autore di *Ulisse* e di *Finnegans Wake* – Mann rifiuterebbe, pena la dis-umanità, una declinazione distruttiva del superamento delle identificazioni intravista come possibile nella ricerca di Joyce. Non ci sarebbe anche in questo caso, come nel *Doctor Faustus*, l’appropriazione di ‘qualcosa’ dalla realtà per farne qualcos’altro e tuttavia lasciando la possibilità di intravedere in questa trasformazione anche una possibile critica? E questa possibile critica non è sempre anche una possibile autocritica, intesa come riconoscimento della (propria) inscindibilità dell’essere umano, che per quanto possa essere descritto per parti rimane un unico organismo?

Mi sembra che Thomas Mann illustri questo percorso fatto partendo dalla questione – che lui non nomina così – della immedesimazione. Mann parla della «appropriazione dal mondo reale» e delle azioni implicate di montaggio. Penso ci si debba immaginare una situazione nella quale un oggetto esterno attira la nostra attenzione²⁷ e diviene – come quando si studia davvero un libro – un nostro oggetto di pensiero e ripensamento e fantasia, che vaga, per così dire, tra la coscienza e il preconcio finché ci sembra di aver davvero compreso quel che l’autore aveva scritto, ci sembra di poter rigirare il suo pensiero, declinarlo in

25 Mann, *Le storie di Giacobbe*, trad. it. cit.

26 «Scendiamo dunque giù, senza timore! Scenderemo forse senza mai fermarci nell’insondabilità del pozzo? Nient’affatto. È una profondità che non supera di molto i tremila anni: e che cosa son essi in confronto della profondità senza fondo delle origini?», *ivi*, p. 58.

27 Passaggio complesso sul quale non mi soffermo, che implica comunque un movimento (pulsionale) di attivazione della percezione (punto a) della definizione e una sorta di idoneità dell’oggetto (la questione della raffigurabilità, più volte sottolineata da Freud nella *Interpretazione dei sogni*).

vario modo, applicarlo ad altre realtà, insomma ci sembra di averlo fatto nostro. Questo procedimento è usato spesso per ‘impadronirsi’ (così si dice e lo ricordo perché ha a che fare con l’appropriarsi di cui parla Mann) di nozioni, tipicamente di teorie scientifiche: una cosa è aver compreso l’enunciato delle leggi di Bernoulli, un’altra è averle fatte proprie, sentendosi capaci di declinarle e applicarle anche a svariatissimi casi concreti. Tuttavia, l’apprendimento è solo un caso, perché si tratta di un procedimento psichico che usiamo spessissimo, con maggiore o minore partecipazione. E, con oggetti particolari come un protagonista di un film o di una narrazione letteraria, accade il fenomeno per cui diciamo di ‘essere presi’ da quel personaggio o quella vicenda anziché di essercene appropriati. Ripeto che qui sto descrivendo processi consci o preconschi. Naturalmente, noi possiamo chiederci quale processo sia avvenuto dentro di noi – inconsciamente – che ha reso quell’oggetto della percezione così attrattivo. E, soprattutto, siamo stati ‘presi’ o invece ce ne siamo appropriati? A volte la presunta passività serve a scansare gli interrogativi circa l’attività. Mann non lo fa e anzi lo dichiara.

Insomma l’immedesimazione è un processo che avviene a livello conscio e preconschi ma che avviene perché è consentito o provocato da spinte e dinamiche inconse. Il quesito che pone Mann, però, mi sembra essere quello relativo alla possibilità, da parte del soggetto ‘immedesimato’, di riconoscere o ri-sentire la componente identificatoria inconscia, di riconoscerla non teoricamente come potrebbe fare un ricercatore psicoanalista ma *tramite le trasformazioni* delle rappresentazioni dell’oggetto della immedesimazione e, tramite queste rappresentazioni continuamente mutevoli ma sempre in qualche modo associate all’oggetto esterno, renderla essa stessa mutevole ma sentendola e sapendola inquietante perché, appunto, senza fondo.

Quanto questa dinamica è conseguente alla colpa? La colpa indicata da Mann specificamente ne *L’eleto* di cui mi sto occupando, è quella di aver goduto intensissimamente dell’incesto. Con la precisazione, però, che il piacere provato è un elemento indispensabile da provare e poi da riconoscere. Se mancasse questo riconoscimento e, prima, se fosse mancata questa esperienza, difficilmente l’essere umano potrebbe conquistare l’individualità e la soggettività. Ma il prezzo pagato per questo è appunto la colpa. Quasi che – in Mann o secondo Mann – la colpa consistesse nell’aver assaporato il gusto del superamento dell’identificazione *primaria* e quindi il gusto dell’incesto.

Ma dove sto andando? A questo punto, infatti, rileggendo quel che finora ho scritto, mi sono chiesto se potessi tirare un filo che portasse ad una conclusione relativamente a ciò che mi sembra Mann mi abbia

insegnato. Però, quando si tirano i fili, si rischia sempre di stringere dei nodi e renderli quindi difficilmente scioglibili.

Il filo, qui, è stato finora quello del gioco delle immedesimazioni che chiamano le identificazioni inconsce le quali, a loro volta, interrogano il soggetto di queste operazioni sulla loro 'natura' primaria o secondaria, fino a riproporre il tema dell'incesto come inevitabile e riconoscibile, sì, ma sperimentato in una situazione per così dire pre-individuale, indifferenziata, piacevolissima ma anche insostenibile, perché si rischia di non esserci (più). Solo rimanendo in esilio si può fruire di quella patria, mentre il rientro in quella situazione primordiale comporterebbe inevitabilmente la disumanità, cioè l'impossibilità di raggiungere non solo la propria costituzione di individuo ma, di più, la propria vicenda di sviluppo della soggettività.

Tuttavia, non solo questo Mann ci insegna, a mio parere, perché l'altro versante è quello della possibile creatività intesa come capacità di riconoscere e fruire delle infinite possibilità che il gioco delle identificazioni consente: le campane di tutte le chiese di Roma che

non vanno a tempo e non si accordano, parlano tutte insieme, sovrapponendo le loro parole, sovrapponendole a se stesse: i batacchi rimbombano e al metallo percosso non danno il tempo di vibrare fino in fondo che già percuotono oscillando l'altro orlo, sommersi dal proprio rimbombo, cosicché mentre ancora echeggia «In te Domine speravi» già risuona «Beati, quorum tecta sunt peccata»²⁸, e in tutto ciò si leva dai più piccoli siti un suono limpido simile alla campanella agitata dal chierichetto al momento della consacrazione²⁹.

Queste campane, dunque, rappresentano le mille possibili voci che – senza alcun intervento di campanari – possono giungere alla coscienza: Freud, penso, sarebbe stato contento di una simile descrizione della dinamica inconscia. Dall'Es (Roma) possono giungere all'Io moltissime voci, concordanti o discordanti, ciascuna con la propria individualità o con la propria connotazione temporale (dalla campa-

28 Non so a quale versione latina dei Salmi Mann faccia riferimento, né so se Mann conoscesse il testo ebraico del Salmo 32,1-2, che suona:

תהילים ל"ב (א) לָדָוּד מִשְׁכִּיל אֲשֶׁר נָשָׂא פֶשַׁע כְּסִיף חָטָאָה. (ב) אֲשֶׁר אָדָם לֹא יִחְשֹׁב ה' לוֹ עֹן וְאֵין בְּרִחוֹ וְרַמְיָהּ. E mi si dice che possa esser tradotto con «1. Lezione a Davide: Felice è l'uomo che porta [su di sé] un delitto, [gli sarà] coperto il peccato. 2. Felice è l'uomo di cui Dio non considererebbe il peccato [perché egli] non è falso». Lo segnalo qui perché la nota 2 dell'edizione italiana (Mann, *L'eletto*, trad. it. cit., p. 1343) ritiene che questa citazione introduca il tema della grazia nella tessitura della narrazione, ma un'altra possibilità è che essa introduca il tema problematico della sempre difficile onestà intellettuale («felice l'uomo che non è falso»).

29 Mann, *L'eletto*, trad. it. cit., p. 503.

nella del chierichetto al rimbombo del campanone): l'importante è poterne godere ma, poi, riuscire a pensare quel che si può davvero ottenere, ciò che Gregorio fa, divenendo sì papa ma, soprattutto, un papa tollerante.

Il destino delle rappresentazioni delle molteplici identificazioni, che rimandano sempre alla identificazione primaria non per fissarsi su di essa ma per attingerne forza, è dunque quello di configurarsi come un universo di possibilità che l'Es fornisce all'Io e che questi può utilizzare se non cerca di reprimerle ma, anche, che può utilizzare solo se sente che per farlo non può non tener conto della loro 'radice' primaria. È una condizione per sviluppare un pensiero libero (o, così, capace di riconoscere i propri vincoli) che allora può creare realtà (psichiche) nuove e condividerle con altri. Clemens è, da questo punto di vista, il personaggio che rappresenta un invito al lettore a crearsi la propria storia. La necessaria autocritica – o consapevolezza – delle dinamiche obbligate dalle identificazioni inconscie consente di riconoscerle, di disinvestirle, ma poi anche di reinvestirle all'interno di un mondo di pensieri che le trasforma. Si potrebbe parlare, forse, di reidentificazione creativa.

È, questo, solo il possibile destino dello scrittore, dell'artista, del pensatore *oppure si tratta di una declinazione dell'attività psichica possibile per tutti?* A me sembra che Mann – apparentemente così legato alle élites borghesi intellettuali – mostri che questo itinerario personale è disponibile a ciascuno. Purché sia disposto o tolleri di pagarne il prezzo.

Ho privilegiato fin qui il tema della identificazione con l'oggetto e non ho affrontato – se non quando ho indicato la possibilità di costituire come oggetto il processo stesso di una identificazione o quando ho segnalato la questione di un possibile incesto *primario*, interrotto dalla identificazione primaria – la questione del passaggio dall'identificazione (l'essere l'altro) al rapporto con l'oggetto (avere l'altro). Mi è sembrato un filo di pensiero che Mann disegna mirabilmente e che forse può essere utile riconsiderare attraverso la lettura di questa sua opera. A me lo è stato.