

# Toward a Freudian Theory of the Representation of Labour in the Novel: Some Tentative Hypotheses

---

Nicole Siri

## Abstract

This article sets to explore, from a theoretical perspective, the problem of the representation of labour in the novel. The first paragraph discusses «the plainness and iterativeness of work», which are the two aspects that, according to James Agee, make it such a peculiarly complicated narrative theme. The problem is thus theorized in terms of the ways in which the theme of iterative work can be effectively expressed in novels.

The second paragraph is functional to the argument developed in the third and last paragraph, and deals with a non-literary problem. Through a meta-psychological reading of Weber's *Protestant Ethic*, it offers an interpretation of the capitalist ethics from a psychoanalytic conceptual framework.

The third and last paragraph discusses Francesco Orlando's Freudian theory of literature, Orlando's take on the notion of «return of the repressed», and his theorization of the representation of obsolete objects. Finally, I argue that it might be possible to recognize, in literary language, mechanisms that express the instances of the Super-ego.

## Keywords

novel; literary theory; Freudian theory; protestant ethic; labour

# Per una teoria freudiana della rappresentazione del lavoro nel romanzo: alcune ipotesi preliminari

Nicole Siri

## 1. Il problema

Nelle prime pagine del capitolo "Work" di *Let Us Now Praise Famous Men* (testo la cui ardua prosa modernista riflette continuamente su sé stessa, e che a giusto titolo è stato per questo definito «non un libro sulla mezzadria, ma un libro su come si scrive un libro sulla mezzadria»: Ohlin 1966: 106, trad. mia), James Agee riflette sul fatto che il lavoro è in generale un tema di cui è particolarmente difficile scrivere. Ragionando sulla difficoltà di trasmettere efficacemente al lettore, tramite le parole, l'effetto cumulativo che un'attività lavorativa ripetuta ha su un'esistenza, Agee fa appello a due concetti che si collocano su due piani distinti, e scrive che «L'elementarità e l'iteratività del lavoro deve essere una delle ragioni che rendono così straordinariamente difficile scriverne» (Agee 2019: 366)<sup>1</sup>.

Il lavoro è per Agee un'attività elementare, banale, e per questo tendenzialmente non saliente; in secondo luogo, è un'attività iterativa, che intrattiene un rapporto peculiare con il tempo e, di conseguenza, con l'organizzazione strutturale della forma narrativa. Può essere utile partire da un inquadramento di questi due aspetti per iniziare a dispiegare alcuni nodi teorici che si impongono a chi voglia tentare di riflettere sulla rappresentazione del lavoro nel romanzo da una prospettiva teorica e generale.

Per quanto riguarda l'«elementarità» del lavoro, siamo abituati all'idea che il romanzo tendenzialmente escluda o 'riassuma' larghe porzioni di esistenza. Già Forster (1955: 47-56), discutendo delle differenze tra *homo*

---

<sup>1</sup> Questa traduzione è di Luca Fontana. Il testo originale recita: «The plainness and iterativeness of work must be one of the things which make it so extraordinarily difficult to write of» (Agee 2005: 276).

*sapiens* e *homo fictus*, notava che i personaggi letterari non sono sottoposti alle stesse necessità cui sono sottoposti gli uomini: l'*homo sapiens*, scrive Forster, trascorre un terzo del tempo che gli è dato dormendo, eppure il romanzo non riflette con esattezza queste ore (*ibid.*: 52), al contrario, il romanzo attribuisce all'amore uno spazio che «non ha corrispettivi nella vita reale, tranne che tra le persone che hanno molto tempo libero» (*ibid.*: 54, *trad. mia*). L'osservazione di Forster può sembrare nel suo solido buonsenso ovvia quando si riferisce ad azioni come il sonno e l'alimentazione che, al netto di possibili implicazioni che sono però sempre percepite come 'accessorie' (Forster menziona per esempio la funzione sociale del cibo, *ibid.*: 53), siamo abituati a pensare come legate alla sfera del puro mantenimento e riproduzione della vita biologica: è scontato che sonno e alimentazione, anche quando vengono rappresentati all'interno di un romanzo, non trovino lo stesso spazio che rivestono nella vita quotidiana.

La questione diventa però più delicata se si tenta di estendere questo ragionamento, come sembrerebbe implicare la frase di Agee, al lavoro. Se per secoli, a partire dall'antichità classica<sup>2</sup> e in parte anche nel corso del Medioevo<sup>3</sup>, l'Occidente ha infatti effettivamente pensato il lavoro come un'attività triviale e banalissima, volta anch'essa al puro mantenimento della vita biologica, con l'avvento dell'età moderna si produce un radicale mutamento antropologico, notoriamente descritto da Weber nell'*Etica protestante*, che rende impossibile continuare a pensare il lavoro in questi termini<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Si veda a questo proposito la quarta parte di *Mito e pensiero*, dedicata al lavoro e al pensiero tecnico nella Grecia antica (Vernant 1978: 270-340).

<sup>3</sup> Per una sintesi efficace dell'evoluzione del concetto di lavoro nel corso del Medioevo, da punizione divina ad attività che può, poste determinate condizioni, avere un proprio valore morale, si veda il primo capitolo dell'opera di Robert Fossier *Le travail au Moyen Âge*, intitolato "L'idée de travail" (Fossier 2012: 13-25).

<sup>4</sup> Gli storici medievali hanno mostrato la progressiva riabilitazione del lavoro nel corso del Medioevo, dall'*ora et labora* dei cistercensi — che da un lato fornirono all'Occidente l'invenzione dell'organizzazione della giornata (cfr. Zerubavel 1985), dall'altro, però, vivevano ancora il lavoro come un mezzo, non dotato di qualità morali di per sé, per mortificare la carne, stancare il corpo e allontanare le tentazioni (Fossier 2012: 20) — alla progressiva riabilitazione morale del mercante da parte della Chiesa nel XIII secolo. Quello che Weber dimostra, però, è che pur essendo esistite forme di capitalismo nel Medioevo, nell'Antichità, e al di fuori dell'Occidente, la vera novità che si produce nell'età moderna in Europa riguarda l'avvento di un *ethos* peculiare al capitalismo moderno. Per questo il mutamento antropologico descritto da Weber è scelto come soglia temporale all'interno di questo saggio.

L'aspetto più interessante per gli studiosi di letteratura è che tale mutamento coincide proprio — per quanto sia possibile, ovviamente, individuare coincidenze temporali ragionando sulla lunghissima durata — con il momento in cui inizia il processo che avrebbe portato il romanzo a diventare «l'arte principale fra quelle praticate in Occidente, l'arte che raffigura la totalità estensiva della vita» (Mazzoni 2011: 15).

Intorno al 1550 si colloca infatti la prima soglia simbolica nella storia del romanzo<sup>5</sup>, e Weber data al 1543 il momento in cui la teoria della predestinazione trova il suo pieno sviluppo nel pensiero di Calvino (Weber 2018: 164), avviando il processo che avrebbe portato alla nascita dell'*ethos* del capitalismo moderno. È il paradosso che ha notato Moretti nel *Romanzo di formazione*, partendo dalla constatazione che la *Bildung* di Wilhelm Meister si svolge fuori dalla sfera del lavoro, per arrivare poi a porre un problema di ordine più generale, che riguarda l'intera storia del romanzo e il suo rapporto con i valori funzionali alla produzione capitalistica:

[...] la rappresentazione della sfera economica, e del suo mondo simbolico, ha avuto, nella grande narrativa degli ultimi due secoli, un'importanza prossima allo zero. La cosa — per chi non sia innamorato della teoria del rispecchiamento — non è una catastrofe. Ma un qualche problema [...] lo pone di certo. Se non altro, induce a chiedersi perché mai il romanzo *non* parli del lavoro, e per quale motivo la *Bildung* debba realizzarsi al di fuori della sua orbita (Moretti 1986: 43).

Dobbiamo [...] chiederci se questi valori [i valori funzionali alla produzione capitalistica] abbiano mai avuto alcuna presa al di fuori della sfera strettamente economica: e se sia a loro — o ad altri valori, e quali — che si è fatto ricorso per 'dare un senso' alla vita moderna (*ibid.*).

Di certo, storicamente, la rappresentazione del lavoro, inizialmente raccontato in situazioni particolari (Robinson sull'isola), trova progressiva-

---

<sup>5</sup> Seguo, in questo, la cronologia proposta da Guido Mazzoni in *Teoria del romanzo*: «Quando emerge il romanzo? Per come lo conosciamo oggi, il genere nasce al termine di una metamorfosi che si compie tra la metà del Cinquecento e la fine del Settecento. [...] tra la metà del Cinquecento e la fine del Settecento proliferano molte stirpi di scritture narrative che, pur essendo diverse fra loro, finiscono per comporre una famiglia, le differenze risultando meno importanti delle affinità» (Mazzoni 2011: 79-80).

mente uno spazio più ampio nel romanzo, a mano a mano che la vita operaia si afferma come soggetto degno di rappresentazione seria<sup>6</sup>. Ma anche nei romanzi che, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, fanno della condizione operaia il loro tema centrale, la rappresentazione del lavoro pone sempre i problemi sottolineati da Agee, e spesso finisce per occupare uno spazio marginale nell'economia generale dell'opera. Per non fare che due esempi, se è vero che le straordinarie scene di lavoro manuale dell'*Assommoir* furono salutate entusiasticamente da Mallarmé come «qualcosa di assolutamente nuovo»<sup>7</sup>, è vero anche che queste scene occupano comunque uno spazio tutto sommato ridotto nel romanzo<sup>8</sup> e che, con l'eccezione della scena della caduta di Coupeau che è una vera e propria svolta, non contribuiscono mai all'avanzamento dell'azione, ma sono riempitivi<sup>9</sup>. Nell'*incipit* della *Madre*, la descrizione della giornata si interrompe con l'entrata degli operai in fabbrica e riprende al momento della loro uscita, e nell'intero romanzo di Gor'kij le attività produttive interne alla fabbrica non sono mai descritte.

Il fatto che il lavoro faticosi così tanto a inserirsi nella parabola romanzesca ha sicuramente molto a che vedere con l'altro aspetto problematico individuato da Agee: il suo carattere iterativo.

Nel capitolo "Frequenza" di *Figures III*, che ad oggi resta, a mia conoscenza, il più solido tentativo di teorizzare il racconto iterativo, Genette avanza, accanto alle categorie proposte con l'abituale rigore, considerazioni relativamente eterodosse rispetto alla prassi strutturalista, introdotte da un lessico sfumato. Genette attribuisce infatti all'iteratività una doppia funzione, notando che essa ha per Marcel un potere calmante ma è allo stesso tempo spia di un'incapacità di pensare la propria esistenza in maniera teleologica, e conclude il saggio individuando nelle parti iterative della *Recherche* una temporalità 'sotterranea' che farebbe da contraltare al tempo perduto e ritrovato che dà il titolo al romanzo. Questa temporalità è descritta per enumerazione:

Qualunque sia la chiave di questo mistero ontologico [...] il romanzo proustiano è senz'altro, come ostenta, un romanzo del Tempo perduto e ritrovato, ma è anche, forse in maniera più sorda, un romanzo del

---

<sup>6</sup> L'ovvio riferimento è Auerbach (2000, II: 284 sgg).

<sup>7</sup> Citato in Zola 1961: 1567-68, *trad. mia*.

<sup>8</sup> Cfr. Pellini 2003: 243: «quasi sempre il lettore attende gli operai all'uscita dalle manifatture, i giorni di paga, in compagnia delle loro agguerrite consorti».

<sup>9</sup> Per le nozioni di «svolta» e «riempitivo» seguo Moretti 2017: 57-66.

Tempo dominato, avvinto, stregato, segretamente sovvertito, o meglio: perverso. Come si può non parlare, a proposito di questo romanzo (come fa il suo autore a proposito del sogno), e forse non senza una riposta intenzione di confronto, del «gioco formidabile che esso fa col Tempo»? (Genette 2006: 207).

«Tempo dominato, avvinto, stregato, segretamente sovvertito». È interessante che Thomas Mann, nelle pagine della *Montagna incantata* che raccontano il cambiamento di statuto di Hans Castorp da visitatore a paziente del Berghof (ci troviamo all'inizio del Capitolo 5, nel paragrafo "Minestra in perpetuo e chiarore improvviso") e introducono la riflessione su tempo, attività umana e durata interiore che sarà uno dei *Leitmotive* degli ultimi capitoli del romanzo, ricorra ad un lessico molto simile, e di nuovo all'enumerazione, per descrivere le giornate tutte uguali di un malato allettato, arrivando a ridefinire la ripetizione come «presente immobile»<sup>10</sup> ed «eternità»:

Per il momento basterà che ognuno ricordi quanto passa veloce una serie, anzi una 'lunga' serie di giorni quando si è a letto malati; è sempre il medesimo giorno che si ripete; ma siccome è sempre il medesimo, è poco corretto, se vogliamo, parlare di 'ripetizione'; bisognerebbe discorrere di monotonia, di un presente immobile o dell'eternità. Ti recano la minestra di mezzogiorno come te l'hanno recata ieri e come te la recheranno domani. E nello stesso istante qualcosa ti investe, non sai come né da dove: è un senso di vertigine, mentre vedi arrivare la minestra, le forme del tempo ti si confondono, confluiscono l'una nell'altra, quella che ti si svela per vera forma dell'essere è un presente senza dimensioni nel quale ti si reca la minestra in perpetuo (Mann 2012: 169).

Quel che è particolarmente interessante per il nostro discorso è che descrivendo questo fenomeno, e riflettendo sulle sue implicazioni sulla narrazione, il narratore non avanza considerazioni di carattere generale, ma sposta il discorso sul piano personale del proprio tempo di lavoro:

Mentre infatti il nostro rendiconto intorno alle prime settimane del soggiorno di Hans Castorp tra quelli lassù (ventun giorni di piena

---

<sup>10</sup> Il concetto di «presente immobile» è di derivazione scolastica: si tratta del concetto di *nunc stans*, ripreso da Schopenhauer nella riflessione sul tempo all'interno del *Mondo come volontà e rappresentazione* e arrivato a Mann per il tramite di quest'ultimo.

estate, ai quali secondo le umane previsioni quel soggiorno avrebbe dovuto limitarsi) ha divorato spazi e periodi di tempo, la cui durata corrisponde fin troppo alla nostra semiconfessata attesa... la descrizione delle tre settimane successive passate lassù non richiederà, si può dire, altrettante righe, o persino parole e momenti, quante furono le pagine, i fogli, le ore, le giornate di fatica necessarie per quelle: queste tre settimane, prevediamo, saranno superate e sepolte in un baleno (*ibid.*).

La traduzione italiana perde parte del lessico economico impiegato da Mann nell'originale, che spiega che la narrazione delle tre settimane di malattia non *costerà* al narratore tante pagine, ore, *giornate lavorative* quante ne è *costate* il rendiconto del primo periodo di Castorp in sanatorio, «als jener Seiten, Bogen, Studen und Tagewerke gekostet hat» (Mann 1960: 257, i corsivi sono miei). Si è tentati di leggere qui un *lapsus*: nel momento in cui riflette sul tempo della malattia di Hans Castorp, il pensiero del narratore si sposta sulla propria esperienza del tempo («per noi esattamente come per il giovane Castorp», Mann 2012: 169; «für unser Erlebnis sich genau ebenso [...] dem jungen Hans Castorp»: Mann 1960: 257) e sancisce così un'equivalenza tra il tempo iterativo della malattia e quello del lavoro. «Noia e lavoro sono imparentati: esprimono la materia di cui sono fatti i giorni ordinari, quando la vita è soggetta al disciplinamento o al vuoto» (Mazzoni 2011: 98), ed è sicuramente significativo che similitudini relative all'idea dell'incantamento e del tempo della fiaba ricorrano per l'una e per l'altro: in *Guerra e pace*, per esempio, il principe Andrej osserva due volte che a Lysye Gory la vita operosa e regolata dalle prescrizioni orarie rigidissime e idiosincratice del padre scorre come in un «castello incantato e addormentato» (Tolstoj 2019, II: 35).

Anche nelle pagine di *Anna Karenina* in cui Levin, per «placare i nervi» (Tolstoj 2016: 272), si dedica alla falciatura, ricorre la stessa idea di 'abolizione del tempo' prodotta dall'iterazione del gesto. Tolstoj costruisce infatti una climax in cui l'umore di Levin migliora a mano a mano che il personaggio riesce a concentrarsi completamente sul gesto meccanico: all'aumentare dei momenti di completa concentrazione, in cui riesce a non percepire sollecitazioni esteriori né lo scorrere del tempo (Tolstoj lo ribadisce continuamente: Levin non sa che è ora di pranzare, non sa da quanto tempo sta lavorando), si intensifica il lessico che descrive la sua felicità: «Levin stava benissimo» (*ibid.*: 275); «Levin aveva perso la cognizione del tempo, non capiva se era presto o tardi. Ma cominciava a lavorare come si doveva, e questo gli procurava un piacere infinito» (*ibid.*: 276), «il sole [...] pareva infondergli forza [...] moltiplicando gli attimi nei

quali non aveva coscienza di ciò che stava facendo e la falce andava da sola. Erano minuti di vera felicità» (*ibid.*: 277); «Più Levin falciava, più gli istanti di oblio si moltiplicavano [...] E come per incanto, il lavoro veniva per proprio conto, ben fatto e impeccabile. Erano momenti di estasi autentica» (*ibid.*: 277).

«Come per incanto»: ecco che ritorna il tempo della fiaba, l'idea di abolizione del tempo. Per descrivere lo stato di Levin all'apice della concentrazione, Tolstoj ricorre al concetto di «*blaženstvo*»<sup>11</sup>, che indica una felicità terrena ma connotata in senso religioso<sup>12</sup>. La traduzione più scrupolosa sarebbe forse 'beatitudine', ma il fatto che il traduttore abbia pensato ad 'estasi' è sintomatico: lo stato che il lavoro ripetitivo induce in Levin verrebbe infatti oggi definito da un etnologo, con un lessico evidentemente estraneo a Tolstoj, come uno stato di *trance*, in cui si osservano la moltiplicazione delle forze, la mancata percezione della fatica e dell'ambiente esterno, la concentrazione sul gesto. Se il traduttore ha pensato a 'estasi' è probabilmente perché, come chiarisce Rouget (1990: 40-55), l'uso comune e persino la letteratura etnologica tendono a usare 'trance' ed 'estasi' come sinonimi.

Sia il principe Bolkonskij padre, sia Levin, certo, sono *rentiers* che possono decidere di lavorare per divertimento, ed è il motivo per cui Morson (1997: 45) ha scritto giustamente che il lavoro di falciatura di Levin sconfinava nel gioco.

A idee simili ha però fatto ricorso anche Benjamin per descrivere una condizione connotata in tutt'altra maniera. Nel saggio *Di alcuni motivi in Baudelaire*, Benjamin nota infatti che nelle liriche di Baudelaire non compare mai direttamente il lavoro industriale: vi si può trovare, però, «un processo dove il meccanismo riflesso che la macchina mette in moto nell'operaio si può studiare nell'ozioso come in uno specchio» (Benjamin 1995: 112). Il saggio di Benjamin propone a questo punto una riflessione di ordine filosofico sull'ozio come specchio del lavoro: l'operaio salariato è assimilato al giocatore d'azzardo, con il quale condivide «la vanità, il vuoto, il fatto di non poter finire» (*ibid.*: 112-113), e istituisce anch'esso, come Morson, un parallelo tra lavoro e gioco. In questo caso, però, si tratta di un gioco animato da qualcosa di oscuro, che fa da contraltare a un lavoro infernale: allo scatto dei movimenti della macchi-

---

<sup>11</sup> Cfr. Tolstoj 1992: 267.

<sup>12</sup> Per i diversi campi semantici dei termini 'blaženstvo' e 'sčat'e' cfr. Bor-kačev 2012.



na corrisponde il *coup* del giocatore d'azzardo, di cui Benjamin fornisce un'analisi psicologica:

Il giocatore mira al guadagno: questo è chiaro. Ma il suo gusto di vincere e far quattrini non si può definire un desiderio nel senso proprio della parola. Ciò che lo occupa intimamente è, forse, avidità, forse una cupa decisione. Comunque si trova in uno stato d'animo in cui non può fare tesoro dell'esperienza. Il desiderio, invece, appartiene agli ordini dell'esperienza (*ibid.*: 114).

Più oltre, Benjamin dirà che «la corona destinata all'esperienza» (*ibid.*) è il desiderio realizzato: il tempo che imprigiona tanto il lavoratore quanto il giocatore è «il tempo infernale in cui decorre l'esistenza di coloro cui non è dato compiere nulla di ciò che hanno iniziato» (*ibid.*: 115), e i due gesti hanno in comune il fatto di essere svuotati di qualsiasi contenuto esperienziale. A prima vista, il giocatore d'azzardo sembra personalmente responsabile della propria condizione, mentre il lavoratore salariato la subisce. Se però pensiamo il gioco d'azzardo come un'attività che contiene in sé un elemento compulsivo, diventa possibile spostare il discorso su un altro piano: lavoratore salariato e giocatore d'azzardo sono entrambi sottoposti all'azione di un'istanza disciplinante, che nel primo caso appare come esterna, mentre nel secondo pertiene a un conflitto interno all'io. Si affaccia a questo punto una prima ipotesi, e cioè che anche la disciplina che al lavoratore è inizialmente imposta dall'esterno, e che è indubbiamente anzitutto un fatto sociale, si traduca poi in qualche misura sul piano del conflitto interiore: le diverse istanze disciplinanti che agiscono sul lavoratore, le forme di razionalizzazione del lavoro diventano allora pensabili come qualcosa che, spostandosi dal piano sociale a quello psichico, ingenerano (anche) conflitti interni all'individuo.

L'ipotesi che muove questo articolo, e che cercherò di sviluppare nei prossimi due paragrafi, è che sia poco plausibile che di un mutamento antropologico profondo come quello descritto da Weber nell'*Etica protestante* restino tutto sommato poche tracce nel romanzo. Se il rapporto tra soggetto e lavoro ripetitivo è particolarmente complesso da rappresentare in forma romanzesca, cercherò in queste pagine di suggerire che è possibile individuare, nei romanzi che hanno la pretesa di descrivere l'esistenza di personaggi che sono lavoratori, una 'temporalità sotterranea' imparentata con quella che Genette individua nella *Recherche*, che riflette il tempo dominato e imprigionato dell'attività lavorativa. L'ipotesi che cercherò di suggerire è che la teoria freudiana della letteratura di Francesco Orlando, se estesa

all'ambito, a mia conoscenza non trattato, del Super-Io come istanza inconscia, può fornire uno strumento per individuare i mezzi letterari con cui il tempo del lavoro, per definizione anti-narrativo, parla nel romanzo.

Nel prossimo paragrafo (*Una lettura meta-psicologica dell'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*) tenterò dunque anzitutto di mostrare, con un ragionamento di ordine extra-letterario, che il conflitto che Weber pone all'origine dell'*ethos* del capitalismo moderno è traducibile in termini psicanalitici, per poi tracciare, nell'ultimo paragrafo, le linee preliminari di un corollario alla teoria della di Orlando volto a individuare nel linguaggio letterario le tracce di conflitti di ordine super-egoico.

## **2. Una lettura meta-psicologica dell'Etica protestante e lo spirito del capitalismo**

Il processo che Weber descrive nelle pagine dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* è per sua stessa ammissione un processo psicologico, che viene postulato in un tipo ideale e ascritto poi a un'intera generazione.

Il punto di partenza del suo ragionamento è, come è noto, che il dogma più caratteristico delle dottrine riformate sia stata la dottrina della predestinazione, di fronte alla quale, secondo Weber, erano possibili due reazioni: quella luterana, consistente in un «possente stato psichico di lieta sicurezza» (Weber 2018: 163) che deriva dall'abbandonarsi alla volontà di Dio; e la strada opposta, presa dai calvinisti: secondo Weber, «in Calvino [...] il 'decretum horribile' [...] è *escogitato*» (*ibid.*: 164). Secondo Calvino la volontà di Dio è impenetrabile, scandagliarla è temerario e il credente non ha modo di inferire se appartenga al gruppo degli eletti o a quello dei dannati. La prima conseguenza psicologica che Weber deduce dal «pathos inumano» di questa dottrina è il fatto che i fedeli dovessero fare esperienza del «sentimento di un inaudito isolamento interiore del singolo» (*ibid.*: 165): è in questo momento che trova la sua conclusione «quel grande processo storico-religioso di rimozione della magia dal mondo, processo che [...] respingeva tutti i mezzi magici per ottenere la salvezza, condannandoli come superstizione» (*ibid.*: 166). Se il cattolico poteva ancora scaricare la propria tensione grazie all'assoluzione del sacerdote, «vivere nella [...] *tensione*] era invece il destino del calvinista – un destino ineluttabile e che nulla poteva lenire» (*ibid.*: 178). Da queste osservazioni Weber ricava una prima conclusione: se il fine del mondo è la glorificazione di Dio, il lavoro professionale diventa per il calvinista un modo di adempiere ai «compiti professionali dati dalla 'lex naturae', e assume così un peculiare carattere

oggettivo e impersonale, quello di un servizio reso alla configurazione razionale del cosmo sociale che ci circonda» (*ibid.*: 170). Questa prima idea non è culturalmente nuova: il lavoro come sottomissione all'ordine divino è un'idea presente già dai tempi di Esiodo, anche se limitata al lavoro agricolo<sup>13</sup>. Weber individua però poi «un altro momento, che agiva nella stessa direzione» (*ibid.*), ed è questo l'aspetto davvero rivoluzionario da un punto di vista psicologico, e portato a fondamento dell'*ethos* del capitalismo moderno. Il calvinista, secondo Weber, vive in un sentimento di costante e tormentosa angoscia perché il problema dell'aldilà è per lui in assoluto il più rilevante, ma per definizione deve restare insoluto: «proprio questo unico problema doveva insorgere ben presto per ogni singolo credente, spingendolo sullo sfondo tutti gli altri interessi: sono *io* un eletto? E come posso *io* acquistare la certezza di questa elezione?» (*ibid.*: 171). La questione diventa allora quella di stabilire «come fu sopportata questa teoria» (*ibid.*). È questo il nodo cruciale: secondo Weber, in risposta all'insufficienza della dottrina dal punto di vista della prassi, il lavoro professionale inizia ad essere raccomandato come «il mezzo più eminente per raggiungere quella sicurezza di sé» (*ibid.*): il lavoro professionale diventa, per il calvinista, «il mezzo [...] per scaricare le angosce religiose» (*ibid.*: 173). Le buone opere, si noti, «sono assolutamente incapaci di servire come mezzi per conseguire l'eterna beatitudine», sono puri «*segni* dell'elezione. Sono il mezzo tecnico non già per acquistare la salvezza, ma per liberarsi dall'angoscia di non conseguire la salvezza» (*ibid.*: 176). È per questo che le buone opere non possono essere compiute per pareggiare i peccati commessi in una sorta di bilancio (concezione diffusa invece nel cattolicesimo<sup>14</sup>): l'autocontrollo sistematico e la razionalizzazione, vere creazioni dell'etica calvinista, servono a dare la certezza della propria salvezza, che però è una certezza momentanea, che deve essere continuamente riconfermata. È in questo processo psicologico che Weber rintraccia l'origine della razionalizzazione «nella forma di un sistema di vita» (*ibid.*: 177).

Le ragioni per cui il processo descritto da Weber non è riconducibile all'ambito della psicopatologia sono da cercare nella natura clinica delle discipline psicologiche: criterio fondamentale perché una forma di pensiero

---

<sup>13</sup> Per lo statuto dell'agricoltura nella cultura greca antica si veda ancora Vernant (1978: 277 sgg.).

<sup>14</sup> Si veda, su questo, il celebre libro di Jacques Le Goff *La nascita del Purgatorio* (Le Goff 2014), e anche il libro di Jacques Chiffolleau dall'eloquente titolo *La comptabilité de l'au-delà* (Chiffolleau 2011).

risultati patologica è la compromissione della funzionalità dell'individuo, ed è evidente che il calvinista, al contrario, si rivela straordinariamente adattivo socialmente. Al netto del funzionamento sociale, però, e da un punto di vista strettamente logico e di organizzazione del pensiero, i meccanismi che Weber attribuisce all'idealtipo calvinista sono affini ai pensieri che la psichiatria contemporanea descrive come afferenti allo spettro dei pensieri ossessivo-compulsivi. Lo stato di angoscia tormentosa in cui il calvinista, secondo Weber, doveva essere costantemente gettato è uno stato ansioso, che il DSM definisce in opposizione alla paura: «la paura è la risposta emotiva a una minaccia imminente, reale o percepita, mentre l'ansia è l'anticipazione di una minaccia futura» (DSM-5: 271). Questo stato ha ovviamente una giustificazione logica del tutto valida nella *Weltanschauung* del calvinista: la salvezza dell'anima è il problema cruciale, e il fatto che si tratti di un esito allo stesso tempo già determinato e inconoscibile lo porta a vivere nella costante anticipazione del destino che lo attende. Tra le possibili strategie per domare uno stato ansioso (quello che Weber indaga quando si chiede «come fu sopportata» la dottrina della predestinazione), il calvinista prende la strada del rimuginare: «almanacca» (*ibid.*: 176) continuamente su un problema a cui per definizione può rispondere. È questo che significa dire che nel calvinismo la grazia è *escogitata*: a volerla tradurre nei termini della psichiatria contemporanea, questa configurazione del pensiero è quella del pensiero ossessivo, d'altronde legato a doppio filo con i disturbi ansiosi (DSM-5: 271). Caratteristica del pensiero ossessivo è la ricerca di segni che permettano al soggetto di neutralizzare l'ossessione arrivando a un'interpretazione soddisfacente del problema: la compulsione insorge perché il soggetto instaura un legame logico, fallace in tutto o in parte, che offre una soluzione temporanea all'ossessione. È la natura fallace di tale nesso logico a far sì che la rassicurazione prodotta dalla compulsione debba essere costantemente ripetuta, perché il sollievo non può che essere momentaneo. Ed è precisamente su questo punto che sembra insistere Weber: il lavoro razionalizzato diventa nella prassi calvinista «il mezzo tecnico [...] per liberarsi dall'angoscia di non conseguire la salvezza» (*ibid.*: 176), ma questo avviene attraverso una logica fallace, in cui l'adempimento del lavoro ha valore di segno. Weber insiste in diversi luoghi del saggio sul carattere irrazionale della razionalità apparente del capitalista<sup>15</sup>: il suo comportamento non è davvero razionalmente fondato, ma risponde invece a bisogni psicologici di tutt'altro ordine.

---

<sup>15</sup> Cfr. su questo tema Ponsetto 1986.

*L'etica protestante* fu pubblicata nel 1905. Nel 1907 Freud pubblica *Azioni ossessive e pratiche religiose*: se la nevrosi ossessiva sarebbe stata propriamente teorizzata per la prima volta due anni dopo nel caso clinico dell'*Uomo dei topi*, in *Azioni ossessive* Freud descrive le pratiche che la caratterizzano, e ne dà una prima interpretazione. Il nevrotico ossessivo si comporta «come se soggiacesse a una coscienza di colpa» che «fa sorgere un'angoscia d'attesa sempre in agguato, un'attesa di sciagura» (Freud 1981: 346); il cerimoniale ossessivo, per contro, è sempre motivato dal tentativo di allontanare tale angoscia e prevenire la disgrazia. A partire da questa descrizione, il saggio sviluppa un confronto «apparentemente sacrilego» (*ibid.*: 343) tra cerimoniale religioso e cerimoniale ossessivo. Dopo aver individuato tra i due cerimoniali una serie di somiglianze, Freud dimostra che la psicanalisi permette di annullare la differenza che li separa in maniera più vistosa: il fatto che il cerimoniale religioso è percepito come dotato di significato simbolico, mentre il rituale nevrotico sembra privo di senso. L'analisi rintraccia infatti nei rituali ossessivi un significato nascosto, e Freud arriva a sostenere che, se inizialmente la nevrosi ossessiva può sembrare «la caricatura, per metà comica e per metà tragica, di una religione privata» (*ibid.*), una volta che la psicanalisi rivela il significato simbolico delle compulsioni diventa possibile stabilire una vera e propria equivalenza tra religione e nevrosi ossessiva:

ci si potrebbe arrischiare a considerare la nevrosi ossessiva come un equivalente patologico della formazione religiosa, e a descrivere la nevrosi come una religiosità individuale e la religione come una nevrosi ossessiva universale (*ibid.*: 349).

Il rituale ossessivo come religione privata: sarà forse chiaro, a questo punto, dove i ragionamenti di Weber e Freud avrebbero potuto convergere. Per Weber il lavoro organizzato e razionalizzato è un comportamento messo in atto per rispondere al sentimento d'angoscia che assedia l'individuo quando fa esperienza di un'inaudita solitudine, e nessuno strumento magico può aiutarlo a conseguire la salvezza. L'idea calvinista che il lavoro ripetuto valga da *segno* della grazia divina è una forma di pensiero magico: alla luce dell'equivalenza stabilita da Freud tra nevrosi ossessiva e religione, diventa possibile pensare che il calvinista abbia risposto all'angoscia della salvezza con una forma di 'incantamento' individuale e nevrotico, con l'istituzione di una forma individuale di rituale.

La principale ragione per cui Freud non si sarebbe potuto spingere a considerare il lavoro razionalizzato fra le forme della compulsione

nevrotica va probabilmente individuata nelle radici utilitaristiche del suo pensiero<sup>16</sup>. Se Weber sottolinea in più luoghi il carattere irrazionale che la razionalizzazione può assumere, Freud manifesta una fiducia molto più solida nella ragione strumentale come mezzo per organizzare e regolare l'esistenza: nell'*Avvenire di un'illusione* (1927), dopo aver ancora una volta ribadito che «la religione sarebbe la nevrosi ossessiva dell'umanità» (Freud 1978: 473), tale nevrosi è interpretata come uno stato infantile dell'umanità, necessaria al mantenimento dell'ordine sociale soltanto finché non si realizzerà il trionfo della ragione strumentale (*ibid.*: 482).

Freud concepisce il lavoro o come appartenente alla sfera del bisogno (così nelle prime pagine dell'*Avvenire di un'illusione*, *ibid.*: 438), oppure, come scrive in una nota nel secondo capitolo del *Disagio della civiltà*, come una forma inferiore di sublimazione, opportuna per coloro cui sono negate le forme gerarchicamente superiori della creazione artistica e della ricerca scientifica (*ibid.*: 572): il lavoro non è, in sintesi, per Freud, interpretabile come gesto che ha a che vedere con una gestione compulsiva e nevrotica dell'angoscia perché Freud mantiene una visione fiduciosa della ragione strumentale.

È importante, per concludere questo ragionamento, riflettere anche su un secondo aspetto della teorizzazione freudiana della nevrosi ossessiva. *Azioni ossessive e pratiche religiose* e il caso clinico dell'*Uomo dei topi* risalgono a un momento in cui Freud pensa ancora la psiche nei termini della prima topica: la novità più importante della seconda topica consiste probabilmente proprio nel fatto che il Super-io viene teorizzato come un'istanza almeno parzialmente inconscia, che risponde dunque alla stessa logica dell'Es. Ed è però interessante che sia proprio nelle pagine di *Azioni ossessive e pratiche religiose*, e in riferimento all'angoscia che assale il paziente ossessivo, che si fa esplicitamente strada per la prima volta nell'intera opera di Freud l'idea, che non può impedirsi di constatare ma che ancora gli appare paradossale, che la coscienza di colpa possa essere inconscia: il nevrotico ossessivo si comporta «come se soggiacesse a una coscienza di colpa di cui tuttavia non sa nulla, a una coscienza di colpa, dunque, che dobbiamo definire *inconscia*, nonostante l'apparente contraddizione di termini» (Freud 1981: 346). Quando, nel 1925, Freud tornerà a riflettere sulla nevrosi ossessiva alla luce della seconda topica, potrà teorizzare esplicitamente la patologia del paziente ossessivo come un conflitto tra un Super-io crudele, che infierisce

---

<sup>16</sup> Sull'influenza di John Stuart Mill sul pensiero di Freud cfr. tra gli altri Molnar 1999 e Govrin 2004.

sull'Io secondo meccanismi inconsci, e un Io che tenta di placarlo (Freud 1978: 233-320).

Se si lascia cadere la fiducia utilitaristica di Freud nel lavoro razionale come strumento di sublimazione e si accetta, con Weber, l'idea che il lavoro razionalizzato non sia in realtà che parzialmente fondato da un punto di vista razionale, sembrerebbe a questo punto possibile avanzare un'idea riguardo quel «sentimento irrazionale di aver compiuto il proprio 'dovere professionale'» (Weber 2018: 94) così enigmatico nelle parole di Weber, quel sentimento che finisce per «apparire [...] senz'altro irrazionale di fronte alla 'felicità' o all''utilità' del singolo individuo [...]» (*ibid.*): che tale sentimento, in cui Weber identifica il «piacere irrazionale del lavoro» rifletta, in una prospettiva analitica, forme di piacere sadico-anale ascrivibili a un conflitto nevrotico che riguarda non tanto con l'Es, quanto il Super-io.

### **3. Letteratura e Super-io: per un corollario alla teoria di Francesco Orlando**

Avendo posto la questione in termini psicanalitici, e avendo proposto, su un piano extra-letterario, di pensare l'*ethos* del lavoro del capitalismo occidentale moderno nei termini di un'istanza (anche) di ordine super-egoico, possiamo a questo punto rivolgerci alla teoria freudiana della letteratura di Francesco Orlando che, come è noto, si fonda sull'idea che le scoperte di Freud relative all'inconscio siano anzitutto delle scoperte di ordine linguistico.

Se il modello elaborato da Orlando si presta, a priori, a identificare nel linguaggio letterario qualsiasi tipo di contenuto inconscio, è evidente però, quando il discorso si sposta sul piano dei contenuti, che Orlando pensa a contenuti che hanno a che fare con l'Es più che a contenuti che hanno a che fare con il Super-io. Così infatti sono definiti, in *Per una teoria freudiana della letteratura*, i possibili significati dell'espressione «ritorno del represso»:

1) ritorno del represso come presenza di qualità formali assimilabili a quelle proprie del linguaggio dell'inconscio secondo la descrizione di Freud

2 o 2a) ritorno del represso come presenza di contenuti censurati dalla repressione sociale che grava sul sesso 3 o 2b) ritorno del represso come presenza di contenuti censurati da una repressione ideologico-politica (Orlando 1987: 27).

Le idee contenutistiche espresse ai punti 2 e 3 si riferiscono chiaramente all'Es, e sono dunque restrittive rispetto al punto 1: non esauriscono, infatti, il panorama dei contenuti inconsci possibili e veicolabili attraverso qualità formali assimilabili al linguaggio dell'inconscio. Questo deriva, probabilmente, dal fatto che Orlando, dal momento che il suo punto di partenza è il saggio sul *Motto di spirito*, sembra pensare tendenzialmente nei termini della prima topica: è per questo che parla di «inconscio», e non di Es. Se però si considera che anche il Super-Io, nella seconda topica, diventa un'istanza inconscia, ci si accorge che resta, nell'universo che la teoria di Orlando ha spalancato, uno spazio ancora tutto da esplorare: quello dei meccanismi formali attraverso i quali la letteratura veicola contenuti relativi al Super-io. Il lavoro resta da fare: avizzerò qui soltanto qualche proposta preliminare.

Uno dei meccanismi linguistici che Freud ascrive alla nevrosi ossessiva, connotata come malattia del Super-Io, è quello dello spostamento. Già nell'*Interpretazione dei sogni* questo meccanismo è descritto come una «diversa centratura» rispetto al contenuto principale del sogno, e, quel che è più interessante, è ascritto già a questa altezza cronologica al meccanismo della censura, cioè l'istanza che, nella seconda topica, sarebbe diventata il Super-Io (Freud 1971: 284-285). Non molti anni dopo, nel già menzionato *Azioni ossessive e pratiche religiose*, Freud avrebbe individuato proprio nello spostamento il meccanismo dominante nel sintomo nevrotico-ossessivo: «i processi psichici della nevrosi ossessiva sono dominati da quel meccanismo di spostamento psichico che io ho scoperto per la prima volta nella formazione dei sogni» (Freud 1981: 348). Se nella *Phèdre* l'Es parla tramite il meccanismo della negazione, per quale ragione in opere centrate su questioni relative all'introduzione della disciplina il Super-Io non potrebbe parlare tramite il suo meccanismo linguistico tipico, vale a dire quello dello spostamento? Si potrebbe cercare in questa direzione una spiegazione, a livello teorico, di tutte quelle situazioni narrative in cui l'esperienza del lavoro ripetitivo non trova un vero e proprio sbocco narrativo, ma sembrerebbe però spostarsi in un'attenzione ossessiva per gli oggetti, e soprattutto gli strumenti: tanto più che, se come abbiamo visto il tempo del lavoro iterativo può configurarsi nei termini di un *nunc stans*, di un «presente senza dimensioni», può sembrare un'ipotesi coerente l'idea che il lavoro parli (anche) tramite sostantivi, oltre che tramite forme verbali.

Così, per esempio, in *Guerra e pace* la costanza, la ripetitività dell'attività del principe Bolkonskij è rappresentata per enumerazione, non tramite verbi, ma tramite l'elenco degli oggetti presenti nel suo studio: «L'enorme studio era pieno di oggetti, evidentemente usati di continuo.



Il grande tavolo, sul quale c'erano libri e progetti, le alte scaffalature a vetri della biblioteca, con chiavi agli portelli, l'alto scrittoio per scrivere stando in piedi, sul quale era posato un quaderno aperto, il tornio con gli utensili disposti in bell'ordine e i trucioli sparsi intorno: tutto indicava un'attività costante, varia e ordinata» (Tolstoj 2019 I: 104).

Uno spiraglio in questa direzione può essere dato da una discussione dell'ultimo capitolo degli *Oggetti desueti*. Come è noto, la tesi centrale del libro è che gli oggetti inservibili e dimenticati veicolano nelle immagini letterarie il ritorno del represso (cioè, come abbiamo visto *supra*, delle istanze che in realtà pertengono sempre all'Es, considerato come Orlando pensa i contenuti possibili del ritorno del represso formale).

L'ultimo capitolo degli *Oggetti desueti*, *Elogi e biasimi del funzionale*, esplicitamente pensato come complemento provvisorio e parziale alla tesi principale, parte dall'assunto che le immagini di corporeità funzionale siano incomparabilmente inferiori a quelle degli oggetti desueti da un punto di vista quantitativo, e la tesi avanzata è che la loro rappresentazione sia sempre legata a un atteggiamento assiologico. Si può però muovere a Orlando un'obiezione riguardo gli esempi che sceglie. Il capitolo propone infatti anzitutto una rassegna di palazzi reali: i palazzi di Menelao, Alcinoò, Didone, e persino quello di Armida, il cui statuto come oggetto funzionale è particolarmente controverso se si considera che è lì che Rinaldo, preda degli incantesimi della maga, perde la sua *funzionalità* come crociato al servizio dell'ideale cristiano. Dopo la rassegna dei palazzi reali, l'attenzione di Orlando si sposta per tutto il resto del capitolo su una serie di oggetti riuniti nella categoria di «funzionale d'acquisizione» (*ibid.*: 494 sgg.), che incarnano gli ultimi ritrovati del progresso (la mongolfiera, la ferrovia), che sarebbero sempre esecrati o glorificati.

L'opposto degli oggetti desueti non va rintracciato però nelle grandi novità della scienza e della tecnica, ma negli oggetti *consueti*: vale a dire in quegli oggetti a cui siamo abituati, che mediano continuamente il nostro rapporto con il reale, che tendono a passare inosservati proprio perché sono costantemente sotto i nostri occhi. In realtà, una categoria simile è menzionata da Orlando, ma subito liquidata come poco produttiva: Orlando si limita a notare che «quando le cose tendono un po' a sparire nella loro funzionalità, questa è per ipotesi immediatamente apprezzabile: di qui la frequente tendenza a brevità e sintesi di enunciazione» (*ibid.*).

Se però si estende la definizione di 'oggetto funzionale' agli oggetti d'uso quotidiano che ho definito 'oggetti consueti', risulterà anzitutto molto più discutibile l'ipotesi orlandiana che le immagini di corporeità non-funzionale siano in letteratura marcatamente più numerose di quelle

di corporeità funzionale: basti pensare agli oggetti d'uso che compaiono nel romanzo realista. Ed è questa la proposta che il presente saggio tenta di avanzare: vale a dire quella di teorizzare le enumerazioni di oggetti consueti, il loro ritorno (talora ossessivo<sup>17</sup>) all'interno delle narrazioni, come forme di spostamento freudiano, tramite il quale le istanze super egoiche legate all'*ethos* capitalista parlano nel linguaggio letterario.

È chiaro altresì che estendere a dismisura la categoria di 'oggetto funzionale' non porta alcun vantaggio ermeneutico: sostenere che qualsiasi oggetto d'uso veicola in letteratura istanze di tipo super-egoico sarebbe evidentemente un'assurdità, e se l'ipotesi che *alcune* immagini letterarie di oggetti d'uso possano veicolare istanze di questo tipo dovesse rivelarsi convincente, andranno individuati criteri che definiscano il campo, propongano una tipologia sistematica e stabiliscano il funzionamento di questo tipo di immagini. Un'interpretazione simile, però, potrebbe gettare nuova luce, per esempio, sugli elenchi di strumenti in *Robinson Crusoe* e sulla loro funzione: se Orlando nota che «Robinson [...] dispone in partenza di numerosi oggetti funzionali [...] e ne dà elenchi su elenchi» (Orlando 2015: 199), la sua analisi si concentra poi esclusivamente sull'unico oggetto che sull'isola è inservibile, cioè il denaro (*ibid.*: 199 sgg.). Gli strumenti di cui Robinson continuamente si serve sull'isola, gli oggetti che usa e costruisce uno dopo l'altro, sono invece parte integrante di quella «teleologia a breve termine» che Franco Moretti ha recentemente individuato nelle forme verbali del romanzo, e che trasforma il tempo del romanzo da un flusso a un tempo, ancora una volta, «dominato» (Moretti 2017: 45-47), e che riflette, anche in questo caso, un'attenzione continuamente portata sul particolare, su un'attività che non ha una motivazione stringente, ma che è continuamente reiterata e rinnovata.

Una considerazione conclusiva: la scarsa attenzione accordata da Orlando agli oggetti che ho definito consueti dipende in realtà da un nodo teorico a monte, che non riguarda tanto il suo pensiero quanto quello di Freud, e cioè lo statuto della ragione strumentale nella teoria psicanalitica. È questo il nodo teorico in cui i lettori più critici di Freud hanno individuato, in maniera a volte ingenerosa, la connivenza del suo pensiero con il capitalismo: la funzionalità è, per il percorso analitico, un fine, e non si dà nel

---

<sup>17</sup> Senza alcuna pretesa teorica in questo senso, è stata per esempio definita «ossessiva» la presenza di orologi nell'*Assommoir*: cfr. l'articolo dall'eloquente titolo "Zola et l'Expression du Temps: Horlogerie Obsessionnelle dans *L'Assommoir*" (Newton – Jackson 1978).

pensiero di Freud la possibilità che sia irrazionalmente fondata. È il motivo per cui è così difficile tentare di descrivere i conflitti interiori ingenerati dal lavoro con un apparato concettuale freudiano, cercando di fare un uso non ortodosso del suo pensiero e di ritenere invece con Weber che il razionalismo capitalista si fondi su bisogni psicologici di altro ordine. Se l'idea che il lavoro si esprima nel linguaggio letterario attraverso il meccanismo dello spostamento e l'idea che alcuni oggetti d'uso veicolino istanze super-egoiche dovessero però rivelarsi fondate, si potrebbe addirittura forse pensare di ribaltare il ragionamento: e cioè arrivare a dire che se questi contenuti, apparentemente relativi al mero piano della ragione strumentale, parlano il linguaggio dell'inconscio, allora significa (con Weber e contro Freud) che questi contenuti hanno un fondamento inconscio. Se non è un azzardo, forse si potrebbe, una volta intrapresa questa strada, addirittura pensare di spingersi oltre e teorizzare la letteratura non solo come sede del ritorno del represso, ma anche come un linguaggio che, tramite il ricorso alla logica dell'inconscio, scopre aporie della ragione strumentale.

## Bibliografia

- Agee, James, *Let Us Now Praise Famous Men, A Death in The Family, and Shorter Fiction*, New York, Library of America, 2005, tr. it. *Sia lode ora a uomini di fama*, Milano, Il Saggiatore, 2019.
- American Psychiatric Association, *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali. DSM-5*, Milano, Raffaello Cortina, 2014.
- Auerbach, Erich, *Mimesis*, Torino, Einaudi, 2000.
- Benjamin, Walter, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1995.
- Borkačev, Sergej Grigor'evič. "«Blaženstvo» ili «ščact'e»: makarizmy v russkih perevodah Evangelija", *Jazyk, komunikacija i sozial'naja sreda*, 10 (2012): 35-45.
- Chiffolleau, Jacques, *La comptabilité de l'au-delà: les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen âge*, Paris, A. Michel, 2011.
- Forster, Edward Morgan, *Aspects of the novel*, San Diego, Harcourt, 1955.
- Fossier, Robert, *Le Travail au Moyen Âge*, Paris, Pluriel, 2012.
- Freud, Sigmund, *Opere 1899*, Torino, Boringhieri, 1971.
- Freud, Sigmund, *Opere 1924-1929*, Torino, Boringhieri, 1978.
- Freud, Sigmund, *Opere 1905-1909*, Torino, Boringhieri, 1981.
- Genette, Gérard, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972.
- Govrin, Aner. "Some utilitarian influences in Freud's early writings", *Psychoanalysis and History*, 6.1 (2004): 5-21.
- Le Goff, Jacques, *La nascita del Purgatorio*, Torino, Einaudi, 2014.
- Mann, Thomas, *Der Zauberberg (1924)*, ed. tedesca *Gesammelte Werke*, III, Fischer Verlag, Oldenburg, 1960.
- Mazzoni, Guido, *Teoria del romanzo*, Bologna, Il Mulino, 2011.
- Molnar, Michael. "John Stuart Mill Translated by Siegmund Freud", *Psychoanalysis and History*, 1.2 (1999): 195-205.
- Moretti, Franco, *Il romanzo di formazione*, Milano, Garzanti, 1986.
- Moretti, Franco, *Il borghese. Tra storia e letteratura*, Torino, Einaudi, 2017.
- Morson, Gary Saul. "Work and the Authentic Life in Tolstoy", *Tolstoy Studies Journal*, 1997: 36-48.
- Newton, Joy - Jackson, Basil, "Zola et l'Expression du Temps: Horlogerie Obsessionnelle dans *L'Assommoir*", *Nottingham French Studies*, 17.1 (1978): 52-57.
- Pellini, Pierluigi, *In una casa di vetro. Generi e temi del naturalismo europeo*, Firenze, Le Monnier, 2003.
- Ponsetto, Antonio, *Max Weber. Ascesa, crisi e trasformazione del capitalismo*, Milano, Franco Angeli, 1986.

- Ohlin, Peter, *Agee*, New York, Obolensky, 1966.
- Orlando, Francesco, *Lettura freudiana della Phèdre*, Torino, Einaudi, 1971.
- Orlando, Francesco, *Per una teoria freudiana della letteratura*, Torino, Einaudi, 1987.
- Orlando, Francesco, *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura*, Torino, Einaudi, 2015.
- Rouget, Gilbert, *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1990.
- Tolstoj, Lev, *Vojna i mir* (1867), tr. it. *Guerra e pace*, Torino, Einaudi, 2019.
- Tolstoj, Lev, *Anna Karenina* (1877), ed. russa *Polnoe sobranie sočinenij*, vol. 18, Moskva, Terra, 1992, tr. it. *Anna Karenina*, Torino, Einaudi, 2016.
- Vernant, Jean-Pierre, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino, Einaudi, 1978.
- Weber, Max, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano, 2018.
- Zerubavel, Eviatar, *Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in Social Life*, Berkeley, University of California Press, 1985.
- Zola, Émile, *L'Assommoir* (1877), ed. fr. *Les Rougon-Macquart. Histoire naturelle et sociale d'une famille sous le Second Empire*, ed. H. Mitterrand, III, Paris, Gallimard, 1961.

## L'autrice

### Nicole Siri

Nicole Siri è ricercatrice postdottorale in Letterature comparate all'Istituto interdisciplinare Lethica (Institut thématique interdisciplinaire en Littératures, éthique et arts) dell'Università di Strasburgo. I suoi attuali principali interessi di ricerca sono la teoria della letteratura, la letteratura francese, la rappresentazione del lavoro nella tradizione del romanzo europeo.

Email: [nicolesiri89@gmail.com](mailto:nicolesiri89@gmail.com)

## L'articolo

Data invio: 31/03/2023

Data accettazione: 31/07/2023

Data pubblicazione: 30/11/2023

## **Come citare questo articolo**

Siri, Nicole, "Per una teoria freudiana della rappresentazione del lavoro nel romanzo: alcune ipotesi preliminari", *Rappresentazioni del lavoro in letteratura e nella cultura visuale*, Eds. R. Calzoni - V. Serra, *Between*, XIII.26 (2023): 173-194, <http://www.Between-journal.it/>