

Le narrazioni impossibili: sogni, confabulazioni e deliri

Valentina Cardella

Università di Messina
vcardella@unime.it

Abstract Our species seems to have a special need to tell stories (GOTTSCALL 2012), a need which is evident also when the narrative seems impossible for a number of reasons. This paper aims to explore three different cases of impossible narratives: dreams, confabulations and delusions. In dreams, the contents show peculiar characteristics, such as contradictions, incongruities, nonsenses, that seem impossible to be told in a coherent way. When we try to recall the dream and we translate it into a story, we deal with a case of impossible narrative, that transforms a contradictory and illogic content into a coherent narration. In my analysis, I will treat the way we recall a dream as a special case of linguistic game (WITTGENSTEIN 1958), where the meaning of the dream lies in the way we use it, recalling it or telling it to someone else. The second case of impossible narrative is confabulation, or the spontaneous production of false memories. For example, amnesic patient who are asked to talk of something they can't recall because of their amnesia produce completely false narrations, full of invented details, which they seem to believe in. In my view, confabulations appear as attempts to narrate oneself even when anomalous experiences threaten the sense of cohesion and unity of the self itself. Finally, the third case of impossible narrative I'll deal with is delusion. Present in very different mental disorders, the delusion is a false belief firmly held by the subject, who defends it against every contrary evidence (APA 2013). I will try to show that the delusion is a form of paradoxical narrative, where the patient, who has completely lost his autonomy, is totally trapped in without any possibility to escape.

Keywords: narratives, dreams, confabulations, false memories, delusions

Received 31 August 2017; accepted 31 December 2017.

0. Introduzione

Un uomo è sempre un narratore di storie; vive circondato dalle sue storie e dalle storie altrui, tutto quello che gli capita lo vede attraverso di esse, e cerca di vivere la sua vita come se la raccontasse (SARTRE 1938, trad. it.: 58). Narrare sembra essere un bisogno connaturato alla specie umana (GOTTSCALL 2012). La narrazione, intesa nei sensi più vari, sembra oggi costituire uno dei temi più attuali in campo sia scientifico che letterario; dalle prospettive più diverse, quella filosofica, psicologica, linguistica, biologica, neuroscientifica, l'animale umano viene riconosciuto come l'unico *animale narrante*, lo storyteller, colui che sembra vivere di storie. In questo

articolo mi propongo di analizzare cosa succede quando il nostro bisogno di narrare e di narrarci è in qualche modo frustrato, ovvero quando cozza contro un materiale di per sé refrattario alla forma narrativa. Cercherò di mostrare come la nostra *compulsione* a narrare sia tale da entrare in gioco anche in casi in cui narrare sembra impossibile, ovvero quando il contenuto non è solo irrealistico o poco plausibile, ma si oppone alla possibilità di essere narrato in maniera coerente. I casi che analizzerò sono tre: il sogno, le confabulazioni ed il delirio. Pur essendo fenomeni molto diversi, tutti e tre possono essere letti come dei possibili modi in cui la narrazione si scontra con realtà che sono, per loro stessa natura, anomale, contraddittorie o insensate.

1. Il sogno

Il primo esempio di narrazione impossibile che prenderò in considerazione è il sogno. Com'è noto, i contenuti del sogno hanno delle caratteristiche peculiari che rendono impossibile narrarli in maniera coerente; i sogni sono infatti ricchi di contraddizioni, incongruenze, assurdità che sarebbe arduo riportare in forma narrativa. Freud individua la natura a-logica del sogno sottolineandone i meccanismi fondamentali, ovvero condensazione e spostamento. La prima sovrappone più contenuti rappresentativi in immagini miste, o in immagini che richiamano diverse catene associative contemporaneamente. In questo modo, un personaggio del sogno può richiamare più persone (nel senso che nella catena interpretativa ad esso si associano più persone), o ancora può condensare i tratti specifici di persone diverse; in entrambi i casi, una persona è contemporaneamente più persone. Attraverso lo spostamento, invece, una parte marginale del contenuto del sogno viene ad essere utilizzata come rappresentante del nucleo centrale del sogno stesso, per caratteristiche di contiguità o similarità con esso. Nel sogno, quindi, spesso l'accento viene posto su parti marginali o apparentemente insignificanti, che in realtà fungono da 'sostituti' di ciò che è realmente importante (FREUD 1899). Condensazione e spostamento contribuiscono così a creare una realtà che ha caratteristiche notevolmente distanti dalla logica del pensiero cosciente. Come afferma più recentemente Hobson (1988), il sogno presenta discontinuità (ovvero cambiamenti inattesi di soggetto, azione e contesto), improbabilità e impossibilità (con aperta violazione delle leggi fisiche), incongruità (elementi della trama o della scena che non quadrano fra loro) e incertezze (con esplicita vaghezza delle spiegazioni). Nel sogno, tanto per fare qualche esempio, non sembrano essere vigenti i rapporti di causalità, la negazione, il principio di identità e di non contraddizione: gli oggetti possono cambiare di forma e di colore, una persona (come già sottolineato) può contemporaneamente essere e non essere qualcuno che conosciamo, possiamo provare amore e odio nei confronti di una stessa persona, una città può essere insieme estranea e familiare, possiamo insultare qualcuno ed essere noi ad offenderci e così via. Il linguaggio del sogno è un linguaggio a sé, visivo, plastico, sensoriale, ricco d'azione, non verbale, ossessivo e astratto (STERIADE, MCCARLEY 1990). Nel momento in cui ci svegliamo, e ricordiamo il sogno, lo raccontiamo a noi stessi una prima volta. L'esperienza viene automaticamente normalizzata, certi dettagli vengono eliminati, certe incoerenze vengono smussate. Ellis (1911), citato da Freud proprio in una delle ristampe dell'Interpretazione dei sogni, descrive questo primo passaggio dal sogno al ricordo attraverso un'allegoria:

Possiamo in realtà immaginare che la coscienza del sonno dica a sé stessa: 'Ecco qua il nostro maestro, la coscienza vigile, che dà un'enorme importanza alla ragione, alla logica, e così via. Su, presto! Piglia le cose, mettile in ordine, ogni ordine è buono, prima che entri lei a occupare la scena' (Ivi: 10).

Ricordando il sogno, è come se mettessimo i suoi elementi in un ordine sommario e provvisorio, ordine che solo nel momento in cui lo racconteremo troverà però una forma definitiva. Quando decidiamo di raccontare il sogno a qualcuno, infatti, questo subisce una trasformazione radicale, e diventa qualcosa di profondamente diverso. Proviamo a vedere perché. In primo luogo, il sogno è una trama di simboli, allusioni, metafore, è un mondo ad alto contenuto emozionale che ci colpisce soprattutto per la sua dimensione iconica. I terapeuti denunciano spesso la difficoltà dei pazienti a tradurre il linguaggio, per certi versi "privato", del sogno in quello pubblico della narrazione; ad esempio, Gasparini nota:

Spesso il soggetto che racconta un sogno manifesta in modo palese la difficoltà di denotare con una parola precisa i vari elementi apparsi nel sogno stesso, per cui si corregge, cambia termine, mostra incertezze lessicali, usa periodi che hanno una spiccata fragilità sintattica: dare parole all'apparenza onirica è un atto linguistico particolarmente complesso che comporta il passaggio dal codice iconico emozionale del sogno (sincronia del vissuto) al codice verbale narrativo del report (diacronia della narrazione), necessario per procedere poi, in sede psicoterapeutica ed analitica, ad una conoscenza autentica e profonda del messaggio onirico (2009: 87).

Sono molti gli autori, specie di orientamento cognitivista, che attribuiscono tale difficoltà ad una presupposta povertà del linguaggio ad esprimere i contenuti del sogno. Nella sua analisi dei sogni, Bara ad esempio afferma «se un sogno vogliamo raccontarlo a qualcuno, le parole vanno per forza usate, e questo passaggio lo impoverisce inevitabilmente; emerge l'inefficacia del linguaggio a trasmettere adeguatamente sensazioni ed emozioni del vissuto» (BARA 2012: 88). In altre parole, il sogno sarebbe un mondo essenzialmente privato, ricco di emozioni private e sensazioni private, ed il linguaggio, cercando di raccontare il sogno, manifesterebbe la sua difficoltà a rendere pubblico qualcosa di intrinsecamente soggettivo. Ma il nostro linguaggio è certamente adatto ad esprimere sensazioni ed emozioni; cosa ce ne faremmo di un linguaggio che non ci permette di comunicare agli altri ciò che per certi versi è quanto di più importante ci sia da comunicare? L'idea è che le sensazioni che proviamo nel sogno siano così soggettive e collegate al nostro vissuto da non essere comunicabili; ma qui Bara (come molti cognitivisti) non fa altro che sostenere l'esistenza di un vero e proprio linguaggio privato delle sensazioni, argomento contro cui, com'è ben noto Wittgenstein si è schierato nelle *Ricerche Filosofiche*. Cosa ce ne faremmo di una sensazione privata, incomunicabile? Come faremmo a sapere che ciò che chiamiamo sensazione lo è davvero, se non forniamo la possibilità di una corretta applicazione del termine stesso? Attraverso il linguaggio noi esprimiamo le sensazioni con la stessa naturalezza con cui potremmo produrre un grido o un lamento: «in qual modo le parole si riferiscono a sensazioni? [...] Si collegano certe parole con l'espressione originaria, naturale, delle sensazioni, e si sostituiscono ad essa; [...] l'espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, il grido» (WITTGENSTEIN 1958 trad. it.: 244). Perciò, il linguaggio è tutt'altro che inefficace nel trasmettere le sensazioni e le emozioni che proviamo nel sogno. Il problema nel passaggio dal sogno ricordato

a quello narrato sta invece nel fatto che quando raccontiamo un sogno lo narriamo appunto, cioè gli imponiamo una struttura narrativa, e questo si può fare solo a costo di forzare i contenuti del sogno stesso, che non rispecchiano necessariamente una trama narrativa. Nel momento in cui lo raccontiamo, inoltre, sorge potentissimo un bisogno, quello di coerenza, e cerchiamo perciò, più o meno consapevolmente, di unificare, integrare e, appunto, “coerentizzare” i contenuti del sogno stesso. Già Freud aveva individuato questa funzione come una delle principali tendenze della mente umana: «Vi è in noi una funzione intellettuale che richiede unificazione, coerenza e comprensibilità da ogni materiale della percezione o del pensiero di cui si impadronisce, e non esita a produrre una falsa coerenza quando, per circostanze particolari, non è in grado di afferrare quella vera» (FREUD 1913, trad. it.: 100). Il sogno, nel momento in cui viene raccontato, diventa una storia dotata di una sua coerenza, in cui, più o meno consapevolmente, riempiamo i buchi che inevitabilmente il sogno porta con sé, e smussiamo le assurdità del sogno stesso attraverso un richiamo al principio di causa/effetto o appellandoci a delle ragioni (nel sogno ho reagito male *perché* ero arrabbiato con mio padre, mi sentivo depresso *perché* mi avevano deriso, ecc...). E così, a poco a poco, un mondo bizzarro caratterizzato da assurdità, incongruenze e instabilità, si trasforma in una storia, magari bizzarra ma con pur sempre una sua struttura narrativa. A questo punto sembra necessario porsi una domanda. In questo articolo mi sto concentrando sul racconto del sogno, non sulla sua interpretazione, ma i due momenti sono ovviamente inestricabilmente collegati. Se il sogno raccontato ha davvero poco a che fare col sogno sognato, dove sta il suo significato? Se, in altre parole, raccontarlo significa snaturarlo, come è possibile giungere mai al significato reale del sogno? Il tema del significato del sogno, e della sua possibile interpretazione, è ovviamente un punto delicato; però, per l’aspetto che mi interessa in questo lavoro, mi basterà accennare ad una teoria in particolare che, per così dire, cerca di deflazionare il fenomeno onirico stesso. La cosiddetta Random Activation Theory, sostenuta da diversi autori (FLANAGAN 2000, HOBSON 1988, HOBSON *et al.* 2000) non attribuisce al sogno nessun significato particolare, ma lo concepisce come un prodotto collaterale del lavoro notturno del cervello. In altre parole, il sogno sarebbe un epifenomeno, una sorta di rumore di fondo prodotto dal cervello nel momento in cui, dormendo, svolge delle funzioni neuropsicologiche legate alla fase REM. Il sogno, in sé, dunque, non avrebbe alcun significato, sarebbe solo uno scarto del cervello. Allora, proviamo ad immaginare per un attimo che le cose stiano davvero così, che il sogno sia un prodotto collaterale dell’attività del cervello, che si porrebbe come un non-senso, come qualcosa di intrinsecamente vuoto. Se ciò fosse vero, la pratica psicanalitica, ed ogni pratica di tipo ermeneutico che abbia come oggetto il sogno, verrebbero quindi a perdere ogni fondatezza, ogni possibilità di verità? Io credo di no. Mi sembra cioè plausibile trattare il sogno come una sorta di macchia di Rorschach; esattamente come quella, il sogno non ha un significato in sé, siamo noi a darglielo, nel momento in cui lo ricordiamo e lo raccontiamo. È davvero possibile che il sogno sia un rumore di fondo del cervello, ma noi lo trattiamo come se avesse un significato. E probabilmente, il significato di un sogno sta proprio nell’uso che ne facciamo. Non sembra cioè possibile parlare di un sogno che, nel suo senso, preceda l’atto di raccontarlo. Come osserva Ugolini (1992) parlando del sogno secondo Wittgenstein:

Noi, secondo Wittgenstein, interpretiamo il sogno non perché ci sia un messaggio da decifrare, ma perché ne siamo ispirati e lo trattiamo come una

composizione significativa, ed in questo modo conferiamo significato a qualcosa che originariamente non ne ha affatto. Questo significa che la logica del sogno, che Freud pretende di mostrare attraverso l'interpretazione, non è affatto una logica che viene scoperta, ma, semmai, è una logica che viene sovrainposta attraverso il processo associativo susseguente alla narrazione del sogno (UGOLINI 1992: 117).

O, citando le parole dello stesso Wittgenstein: «Potrei immaginare che qualcuno vedendo l'immagine dispiegata esclamasse: 'Sì questa è la soluzione, cioè quello che ho sognato senza lacune e deformazioni'. Allora sarebbe proprio questo riconoscimento a far sì che la soluzione si rivelasse come tale» (WITTGENSTEIN 1979, trad. it.: 130). Il momento in cui paziente e psicoanalista analizzano il sogno sarebbe in realtà quel momento in cui la verità del sogno viene ad essere creata. Ovviamente una prospettiva di questo tipo pone getta ulteriori interrogativi. Per esempio, sui concetti di interpretazione e di verità che stiamo usando. Poiché però tali questioni esulano dal tema portante del mio articolo, mi limiterò a riportare qui delle parole particolarmente significative di uno psicoanalista italiano:

A questo punto sarebbe legittimo chiedersi: ma allora il sogno a che cosa può servire nell'analisi? Se non permette di cogliere e stabilire una verità nascosta definita e distinta? [...] Sono convinto del fatto che anche in tal caso noi ci troviamo a fare un'esperienza di verità. Certo non una verità, come forse si potrebbe pretendere, dispiegata nella linearità delle coordinate spazio-temporali, non una verità oggettivabile, asimmetrica, ben distinta e definibile, ma sempre una verità certamente individuabile e conoscibile proprio attraverso la sua intensa trama di continuo rispecchiamento nell'altro (RIOLO 2003: 32-33).

Passiamo ora al secondo esempio di narrazione impossibile: le confabulazioni.

2. Le confabulazioni

Le confabulazioni consistono nella produzione spontanea di ricordi falsi. Nel suo significato tecnico, il termine confabulazione nasce all'inizio del novecento per mano dei neurologi tedeschi Bonhoeffer, Pick, e Wernicke, per indicare la tendenza dei pazienti con sindrome di Korsakoff (una forma grave di amnesia) a rispondere a domande sul loro passato producendo ricordi falsi. Un paziente amnesico in seguito ad incidente stradale, citato da Baddeley e Wilson (1986), ad esempio, raccontava in dettaglio l'incidente includendo anche stralci di conversazioni con il guidatore dell'altro veicolo; il racconto era diverso ogni volta, e dal momento che il paziente aveva perso conoscenza ed era rimasto in coma per alcune settimane, era piuttosto improbabile che potesse effettivamente ricordare qualcosa. Questo è un tipico esempio di produzione di ricordi falsi:

Dottore: Mi parli un po' di lei. Quanto anni ha?
Paziente: Ho 40, 42, mi scusi, 62 anni.
D: è sposato o single?
P: Sposato.
D: Da quanto è sposato?
P: Circa 4 mesi.
D: Qual è il nome di sua moglie?
P: Martha.
D: Quanto bambini avete?

P: Quattro. (Ride). Niente male per 4 mesi!
D: Quanti anni hanno?
P: Il più grande, Bob, 32, il più piccolo, Joe, 22. [questa risposta corrisponde più o meno alla reale età dei ragazzi]
D: Come ha avuto 2 figli in 4 mesi?
P: Sono adottati.
D: Chi li ha adottati?
P: Io e Martha.
D: Subito dopo esservi sposati avete voluto adottare questi ragazzi così grandi?
P: Li abbiamo adottati prima di esserci sposati.
D: Non le sembra un po' strano?
P: (ride) Sì, è un po' strano
(MOSKOVITCH 1995: 227-8).

A mano a mano, il termine confabulazione ha finito per indicare non solo la produzione di ricordi falsi in pazienti amnesici, ma anche dei comportamenti presenti in sindromi molto diverse. Ad esempio, la confabulazione compare nei pazienti anosognosici, in quei soggetti cioè con lesioni cerebrali che non hanno consapevolezza del loro deficit neurologico. Pazienti non in grado di muovere l'arto sinistro in seguito a lesione cerebrale, possono giustificare il fatto di non aver mosso l'arto paralizzato chiamando in causa l'artrosi, o la stanchezza, o il rifiuto di ubbidire al dottore. Soggetti colpiti da *neglect* (deficit di consapevolezza dello spazio controlesionare) possono non riconoscere la propria mano sinistra e dire che appartiene al dottore, non a loro. Anche pazienti split brain, in cui è presente la scissione del corpo calloso, tendono a produrre confabulazioni quando, in risposta ad un comando presentato all'emisfero destro, alzano ad esempio la mano sinistra; i soggetti, completamente inconsapevoli di ciò che ha percepito l'emisfero destro, producono delle spiegazioni inventate sul perché abbiano mosso la mano sinistra. Una paziente split brain citata da Gazzaniga e LeDoux (1978: 154), dopo che con un tachistoscopio è stata presentata al suo emisfero destro l'immagine di una donna nuda, scoppia a ridere, e, dovendo giustificare perché, risponde dicendo "è proprio una macchina buffa!". Al di là delle differenti sindromi in cui è presente, gli aspetti più impressionanti della confabulazione sono la genuinità dei pazienti nel momento in cui producono resoconti falsi (il fatto cioè che non mentano deliberatamente) ed il fatto che credano ciecamente alle proprie confabulazioni. Questi aspetti sono costanti in tutti i tipi di confabulazione. Ovviamente, una mole enorme di ricerche ha cercato di fare chiarezza sull'origine delle confabulazioni, che vengono ricondotte di volta in volta ad un meccanismo psicologico per difendersi dall'ansia (GAINOTTI 1975), all'incapacità a situare gli eventi nella giusta cronologia (SCHNIDER, PTAK 1999), o ancora alla difficoltà di recuperare informazioni in maniera strategica (GILBOA, MOSCOVITCH 2002). A mio parere, però, una delle teorie più credibili sposa una prospettiva continuista tra normalità e patologia, e considera le confabulazioni come l'esagerazione di normali tendenze a ricordare "male". Come afferma Fotopolou (2008), questa teoria: «suggerisce che la memoria di chi ha subito un danno cerebrale mostra gli stessi meccanismi di omissioni, distorsioni e invenzioni osservati nei normali processi di ricostruzione mnemonica, anche se in un grado esagerato dal danno cerebrale e dalle sue conseguenze» (Ivi: 9). Tutti noi ricostruiamo il nostro passato in modi che sono al servizio di un sé narrativo coerente. Attraverso la memoria autobiografica mettiamo insieme diverse esperienze e creiamo, da un lato, un senso di unità nel tempo e, dall'altro, una base solida per progettare azioni future. Danni cerebrali che compromettano l'accesso alla memoria o l'abilità di ricordare in

maniera organizzata creano delle esperienze anomale che minacciano il senso di coesione ed unità dell'io. La confabulazione si porrebbe quindi come un modo per dare un senso a dei vuoti di memoria che il paziente non riesce a colmare (nei pazienti amnesici), o per dare delle ragioni a delle esperienze anomale (nei pazienti anosognosici). Esse rispondono quindi innanzitutto ad un bisogno di coerenza; non riuscendo a ricostruire in maniera efficace e sistematica i propri ricordi, i soggetti cercano di smussare le contraddizioni e ricostruire un sé coerente. Nell'esempio precedente, di fronte ad informazioni contraddittorie (ad es., "sono sposato da quattro mesi ma ho quattro figli") il soggetto cerca di rimediare alle incongruenze proprio con le confabulazioni ("i figli li abbiamo adottati dopo il matrimonio"). Ma in molti casi le confabulazioni non si limitano al tentativo di integrare informazioni contrastanti. Molti autori (FOTOPOULOU *et al.* 2007, TURNBULL *et al.* 2004, WEINSTEIN 1996) hanno infatti notato come esse siano soggette ad influenze motivazionali importanti, e contribuiscano quindi in maniera decisiva a dare una visione per così dire "migliorata" del sé. In effetti, le confabulazioni hanno contenuti che sono per lo più positivi, e rappresentano una serie di utili autoillusioni: ad esempio, i pazienti dichiarano di essere in salute e circondati da parenti e amici, invece di trovarsi in ospedale, minimizzano le loro disabilità, tendono a rimuovere eventi spiacevoli passati e sopravvalutano le loro capacità (FOTOPOULOU *et al.* 2004, TURNBULL *et al.* 2004). In altre parole, non si limitano a "riempire i buchi" lasciati dall'amnesia, ma reinventano se stessi promuovendo inconsciamente una sorta di versione migliorata della loro identità. Le confabulazioni si mettono dunque al servizio dell'io, ma questa osservazione può essere inserita in un quadro più generale, che riguarda il modo in cui tutti noi rappresentiamo a noi stessi la nostra identità. La memoria autobiografica (esattamente come le credenze) è essa stessa infatti al servizio dell'io; è un intersecarsi continuo di "verità" e "utilità" (NEISSER 1988), un continuo, instabile equilibrio tra la richiesta di coerenza e quella di corrispondenza alla realtà (FOTOPOULOU 2008, CONWAY 2005). Noi vogliamo avere un'immagine positiva del nostro sé, e siamo quindi soggetti a tendenze sistematiche a nostro vantaggio: attribuiamo i successi a noi stessi e gli insuccessi a cause esterne, dimentichiamo con più facilità i fallimenti piuttosto che i successi, accettiamo le lodi in modo acritico, e le critiche con scetticismo ecc.. (TAYLOR, BROWN 1988, FLETCHER, WARD 1988, SEDIKIDES, GREGG 2003, ovviamente con differenze individuali legate al livello di autostima). Inoltre, conservare un'immagine integrata e coerente di noi stessi rappresenta uno dei nostri obiettivi principali, perciò smussiamo di continuo incoerenze e dissonanze, in modo da riconoscerci sempre in noi stessi. Le confabulazioni quindi non sarebbero qualitativamente diverse dai meccanismi con cui noi rivediamo e correggiamo la nostra visione di noi stessi; la motivazione che sta alla base delle confabulazioni è collegata alla necessità di stabilità e continuità in mezzo al cambiamento e al caos. In linea con questa visione continuista, che situa sullo stesso piano e con differenze solo di grado confabulazioni patologiche e tendenze a ricordare in maniera interessata gli episodi della propria vita, si situano alcune ricerche sulle confabulazioni in popolazione non clinica. Alcuni studi (FRENCH *et al.* 2009, HYMAN, BILLINGS 1998; LOFTUS, PICKRELL 1995) hanno infatti mostrato come sia possibile "impiantare" falsi ricordi in soggetti normali, e come questi falsi ricordi siano poi coloriti dai soggetti stessi con circostanze e dettagli tipicamente confabulatori. Significativamente, e probabilmente contro ogni aspettativa, è stato dimostrato come l'uso di narrazioni sia più efficace, nell'impiantare falsi ricordi, dell'utilizzo di fotografie (GARRY, WIDE 2005). È interessante notare con quali parole gli stessi

autori di questa ricerca concludano il loro articolo: «A narrative, whether true or false, flows with a purpose and tells a story. By contrast, a photograph is a snapshot of time, a memory atom. And, as the poet Muriel Rukeyser once observed, the universe is made of stories, not of atoms» (Ivi: 365). L'universo è fatto di storie, non di istanti di memoria. Mi sembra dunque che anche le confabulazioni, così come i sogni, si pongano come un modo per salvaguardare la continuità della nostra storia, per continuare a narrarci quando lo stesso materiale di cui è composta la nostra identità si fa instabile e caotico.

3. Il delirio

Il terzo esempio di narrazione impossibile su cui mi soffermerò è il delirio. Fin dai primi studi sulla malattia mentale, autori come Kraepelin (1905), Jaspers (1913), e Schneider (1959), ovvero i padri della psichiatria moderna, hanno considerato il delirio una delle cifre caratteristiche della follia. Presente nei disturbi mentali più disparati, il delirio è una falsa credenza a cui il soggetto è pervicacemente legato, e che difende contro ogni evidenza (APA 2013). I seguenti sono tipici esempi di delirio, il primo di persecuzione, ed il secondo di grandezza:

Richard era convinto che alcune persone cercassero di avvelenarlo, che l'FBI lo stesse seguendo usando un elicottero per spiare i movimenti, e che lui fosse in possesso di informazioni importanti che 'loro' volevano ottenere. Sosteneva anche che perfino sua madre fosse dalla parte dei suoi persecutori (BROWN 1996: 558).

«Io sono Dio; ho creato l'universo e sono figlio del principe Filippo. Sono anche un famoso dj. Ho gli stessi poteri di un supereroe» (SMITH *et al.* 2005, trad. it.: 481).

I tipi di delirio più comuni sono proprio quello di persecuzione (la convinzione di essere perseguitati o minacciati da qualcuno), e di grandezza (il credere di avere poteri particolari, o di essere la reincarnazione di un personaggio importante), insieme a quello di gelosia. Altre tematiche, decisamente più bizzarre, come il furto o la trasmissione del pensiero, o la convinzione che le proprie azioni siano controllate da forze esterne, caratterizzano tipicamente la schizofrenia. Il delirio è un fenomeno così peculiare che non c'è certo da sorprendersi se gli studi che cercano di spiegarne la genesi siano moltissimi. Psichiatri, filosofi, psicologi, scienziati cognitivi, hanno tutti cercato di far luce su questo fenomeno, sul modo in cui persone possano tutt'a un tratto credere a cose impossibili. In questa parte vorrei mostrare però come il delirio, lungi dal rappresentare una credenza assurda o insensata, costituisce invece per il soggetto che lo sostiene un'oasi di senso, un nucleo di verità al quale rimanere aggrappati. Considero quindi il delirio, così come raccontare un sogno o confabulare, una ricerca di senso dove tale senso viene a mancare. Ma, se negli altri due casi che ho descritto precedentemente, sembra chiaro il motivo per cui si crea questa carenza di senso (nel sogno ci troviamo di fronte ad un mondo di per sé bizzarro, instabile e sorprendente, mentre la confabulazione si genera in quel vuoto di senso provocato dall'amnesia o dal danno cerebrale), cosa viene a mancare nello stato precedente al delirio? Quale tipo di vuoto interviene a colmare il delirio stesso? Stanghellini, uno dei maggiori psichiatri fenomenologici italiani, nota che «all'origine del delirio c'è una lacerazione» (STANGHELLINI 2008: 221). In cosa consiste questa lacerazione

dell'esperienza, questa rottura più o meno graduale che sconvolge profondamente il mondo del soggetto delirante? Jaspers (1913) chiama questo fenomeno "atmosfera predelirante", o "sospensione del significato". Tale esperienza, che si trova a metà strada tra il regno della percezione e quello della credenza, consiste appunto in uno stato d'animo molto particolare, in cui il soggetto perde l'originaria familiarità con le cose, e si sente immerso in un'atmosfera misteriosa carica di significati oscuri e minacciosi. L'ambiente sembra cambiare, ma non dal punto di vista percettivo, bensì appunto per l'atmosfera che lo permea e che rinvia a significati *altri*. Jaspers, attraverso le parole di un suo paziente, evoca tale atmosfera in questi termini:

per la strada tutto era così differente, diverso da prima, ci doveva essere qualche cosa. Un passante aveva uno sguardo così penetrante, forse era un detective. Poi passò un cane che pareva come ipnotizzato, era come un cane di gomma, come se fosse mosso da un meccanismo. [...] Gli uomini sono "mischianti", sono "comparse", hanno tutti un aspetto non naturale. Le insegne sulle case sono storte. Le strade hanno un aspetto così poco rassicurante (JASPERS 1913, trad. it.: 108).

Lo psichiatra Callieri individua come caratteristica precipua dell'atmosfera predelirante la diffusione abnorme della dimensione del significato con sospensione del compimento del significato (CALLIERI 1999). In altre parole, ciò che viene percepito ha perduto il suo significato abituale senza però ancora assumerne uno nuovo; è per questo motivo che il mondo acquista un carattere enigmatico, misterioso e minaccioso. Tutto sembra diverso: oggetti, persone, sguardi, parole, ogni cosa sembra rimandare ad un significato *altro* che però ancora non è riconosciuto. L'atmosfera pre-delirante è per il soggetto qualcosa di insopportabile. Egli sente che sta accadendo qualcosa di strano, che tutto sta cambiando, ma non riesce a penetrare questo mistero, e rimane in uno stato di insostenibile dubbio e perplessità. Ed è proprio in questo momento che giunge il delirio. La credenza delirante costituisce insomma una sorta di rivelazione, la scoperta di un senso che finalmente mette tutto a posto. «C'è un complotto contro di me: ecco perché le persone mi sembravano così strane. Il mondo sta finendo, e ora capisco perché tutto assumeva quel carattere minaccioso» (*Ibidem*). Il delirio ristabilisce quel senso che era andato perduto, e permette di leggere le cose sotto una nuova luce: ora tutto viene ricondotto ad esso, ed il soggetto vi si aggrappa con tutte le forze, anche contro ogni evidenza contraria, perché non vuole ritornare in quello stato tremendo di dubbio e di sospensione del significato. Come affermano Lorenzini e Coratti:

[...] la formulazione dell'idea delirante appare come un'ancora di salvezza che restituisce predittività al sistema, e la nuova idea diventa il perno organizzatore di tutta la successiva esperienza, una vera e propria luce che consente di muoversi nel buio, di dare senso a ciò che sembrava averlo perduto (LORENZINI, CORATTI 2008: 70).

Il delirio si inserisce all'interno di una costellazione di fenomeni che hanno in comune una particolare esperienza fenomenologica: la perdita dell'evidenza naturale. L'espressione, coniata da Blankenburg (1971) si riferisce ad una particolare modalità esistenziale caratterizzata dalla perdita dei riferimenti basilari sui quali è possibile costruire ogni azione: le cosiddette "regole del gioco" che rendono possibili certe azioni e altre no, che ci permettono di dare per scontate alcune cose, che stanno alla base delle relazioni sociali e ci consentono di conservare la nostra identità, e che in

un certo senso tracciano il limite tra ciò che si può mettere in dubbio e ciò che invece è assolutamente evidente; tutto questo viene messo in discussione in certe forme di disturbo mentale, come nella schizofrenia. Assistiamo così a comportamenti bizzarri, a dubbi che riguardano il senso di integrità dell'io ("Questa è la mia mano? Sono io a pensare i miei pensieri? È mia l'immagine riflessa nello specchio?"), a domande che ostacolano le azioni più semplici della vita quotidiana ("Perché la gente cambia i vestiti a seconda delle situazioni? Perché esistono i nomi? Perché le cose si fanno in un modo e non in un altro?"), e così via. Questo concetto può essere utile per comprendere quelle forme di delirio che, al contrario di quelle paranoiche, sono assolutamente implausibili. Solo la perdita dell'evidenza naturale può spiegare infatti deliri a contenuto palesemente bizzarro e rendere possibili convinzioni assolutamente controevidenti ("sono un alieno, un robot, un burattino controllato da altri, non sono umano, sono un mostro, sono morto", e così via). Il delirio si configura così paradossalmente non come una mancanza di senso, ma come un'oasi di senso. La *rivelazione* costituita dal delirio rappresenta la fase del "tutto torna": grazie al delirio, i vari pezzi del puzzle combaciano di nuovo, è possibile trovare l'ordine nel caos, si può di nuovo dare un senso a tutto. In questo senso, l'esplosione del delirio rappresenta ovviamente un punto di non ritorno. Chi di noi, dopo avere affrontato le tenebre dell'atmosfera pre-delirante, vorrebbe mai tornare indietro ed abbandonare la propria ancora di salvezza? Ed è per questo che, una volta intervenuto il delirio, si assiste ad una sorta di congelamento dell'esistenza: tutto gira intorno ad esso, tutto ciò che accade e che accadrà sarà sempre ricondotto ad esso, e l'esperienza si trasforma in una spirale che ruota su se stessa, in un meccanismo che gira a vuoto. Il delirio si pone insomma come una forma di ri-narrazione potentissima della propria vita, ma una narrazione ancora più paradossale che le precedenti qui descritte. Infatti, la narrazione delirante serve come meccanismo organizzativo della vita del soggetto, offrendo possibilità di controllo, continuità e coerenza, ma, allo stesso tempo, nel delirio protagonista della propria storia è il delirio stesso, non il soggetto. Il delirante si consegna insomma ad un unico tema (l'essere perseguitato, l'essere vittima di infedeltà, e così via) e la sua esistenza, come la sua storia, si bloccano; non c'è più la possibilità di un evento davvero nuovo, «tutto quanto viene esperito si propone e gira invariabilmente nel senso del vecchio» (BINSWANGER 1965, trad. it.: 70). Come afferma Comelli nella sua recensione ad un libro sul delirio del grande psichiatra Rossi Monti:

nel delirio il narratore è assente, il se stesso è estraneo a qualcosa che avviene in lui e che lo travolge, o ipnotizzandolo oppure rovesciando schemi esistenti del proprio esperire abituale. Nel delirio non è più la narrazione al servizio di chi narra, ma la narrazione che rinarra un'altra storia in cui il soggetto è immerso senza possibilità di uscita (COMELLI 2012).

Il delirante, dunque, riesce a narrarsi nonostante la sospensione del significato, nonostante la perdita dell'evidenza naturale, ma lo fa ad un prezzo molto alto: quello di un'esistenza coerente, integra, sensata, ma fissata per sempre, congelata.

4. Conclusioni

In questo articolo ho messo a confronto tre fenomeni molto diversi, sogni, confabulazioni e deliri, che mi sembrano accomunati dal fatto che in tutti e tre i casi il nostro bisogno di narrare, o meglio, di narrarci, viene in qualche modo frustrato.

Raccontare i sogni, confabulare, delirare, da un lato si porrebbero, a mio parere, come vere e proprie pratiche consolatorie, atte a trovare un senso nel mare del non senso, e dall'altro, sembrerebbero dimostrare come il nostro bisogno di narrare ci spinga a trattare con modalità narrative realtà refrattarie alla narrazione stessa. Nel caso del sogno, questo può essere visto al limite come un epifenomeno, un prodotto collaterale del lavoro notturno del nostro cervello, ma noi lo trattiamo come una composizione significativa, e tale significato sorge proprio nel momento in cui ne parliamo a qualcuno, o, comunque, lo raccontiamo a noi stessi. Le confabulazioni sono invece l'esempio lampante di come noi continuiamo a narrarci anche quando lo stesso materiale di cui è composta la nostra identità (che sia la memoria autobiografica o la percezione del proprio corpo) si fa tutt'a un tratto incerto e lacunoso. Infine, il delirio rappresenta insieme il trionfo e lo scacco della potenza narrativa umana: uno strumento di assoluta coerentizzazione della propria esistenza, che però finisce per congelare l'esistenza stessa.

Bibliografia

APA (American Psychiatric Association) (2013), *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5th ed.), Washington, DC: Author.

BADDELEY, Alan, WILSON, Barbara (1986), *Amnesia, autobiographical memory and confabulation*, in DONALD Rubin, a cura di, *Autobiographical memory*, Cambridge University Press, New York.

BARA, Bruno (2012), *Dimmi come sogni. Interpretazione emotiva dell'esperienza onirica*, Mondadori, Milano.

BERRIOS, German (2000), *Confabulation*, in BERRIOS German E., HODGES John R., a cura di, *Memory disorders in psychiatric practice*, Cambridge University Press, Cambridge.

BINSWANGER, Ludwig (1965), *Wahn, Beitrage zu seiner phänomenologischen und daseinsanalytischen, Erforschung*, Pfullingen (*Delirio. Antropoanalisi e fenomenologia*, trad. di Giacometti Giorgio, Marsilio, Padova 1990).

BLANKENBURG, Wolfgang (1971), *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit: Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*, Ferdinand Enke, Stuttgart (*La perdita dell'evidenza naturale*, trad. Ferro Filippo e Salerno Rosa, Raffaello Cortina, Milano 1990).

BROWN, Georgia (1996), «First Person Account: Paranoid Schizophrenia. A Sibling's Story», in *Schizophrenia Bulletin*, vol. 22, n.3, p. 557.

CALLIERI, Bruno (1999), *Wahnstimmung e perplessità*, in ROSSI Monti, Mario., STANGHELLINI Giovanni, a cura di, *Psicopatologia della schizofrenia*, Raffaello Cortina, Milano.

COMELLI, Francesco (2012) «Forme del delirio e psicopatologia di Mario Rossi Monti», in *Funzione Gamma, Journal on line di psicologia di gruppo*, <http://www.funzionegamma.it/forme-del-delirio-e-psicopatologia-di-mario-rossimonti>.

CONWAY, Martin (2005), «Memory and the self», in *Journal of Memory and Language*, n. 53, pp. 594-628.

ELLIS, Havelock (1911), *The world of dreams*, Constable Limited, London.

FLANAGAN, Owen (2000), «Dreaming is not an adaptation», in *Behavioral and Brain Sciences*, n. 23(6), pp. 936-939.

FLETCHER, Garth, WARD, Colleen (1988), *Attribution theory and processes: A cross-cultural perspective*, in BOND Michael Harris, a cura di, *The cross-cultural challenge to social psychology*, Sage, Newbury Park, CA.

FOTOPOULOU, Aikaterini (2008), «False selves in neuropsychological rehabilitation: The challenge of confabulation», in *Neuropsychological Rehabilitation*, iFirst, pp. 1-25.

FOTOPOULOU, Aikaterini, CONWAY, Martin, SOLMS, Mark (2007), «Confabulation: Motivated reality monitoring», in *Neuropsychologia*, n. 45, pp. 2180-2190.

FOTOPOULOU, Aikaterini, SOLMS, Mark, TURNBULL, Oliver (2004), «Wishful reality distortions in confabulation: A case report», in *Neuropsychologia*, n. 42, pp. 727-744.

FRENCH, Lauren, GARRY, Maryanne, LOFTUS, Elizabeth (2009), «False memories: A kind of confabulation in non-clinical subjects», in *Confabulation: Views from Neuroscience, Psychiatry, Psychology and Philosophy*, p. 33.

FREUD, Sigmund (1899), *Die Traumdeutung*, Franz Deuticke, Leipzig und Wien (*L'interpretazione dei sogni*, trad. di Fachinelli Elvio e Trettl Herma, in *Opere*, vol. 3, Bollati Boringhieri, Torino 1997).

Freud, Sigmund (1913), *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, H. Heller & Cie, Leipzig und Wien (*Totem e Tabù. Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, trad. di Daniele Silvano e Panaitescu Emilio, Bollati Boringhieri, Torino 2011).

GAINOTTI, Guido (1975) «Confabulation of denial in senile dementia», in *Psichiatria Clinica*, n.8, pp. 99-108.

GARRY, Maryanne, WADE, Kimberley (2005), «Actually, a picture is worth less than 45 words: Narratives produce more false memories than photographs do», in *Psychonomic Bulletin & Review*, n. 12, pp. 359-366.

GASPARINI, Carolina (2009) «Il sogno raccontato: parole dal mondo interno», in *Rivista di Psicologia Individuale*, suppl. n. 65, pp.86-94.

GAZZANIGA, Michael, LEDOUX, Joseph (1978), *The Integrated Mind*, Plenum Press, New York.

GILBOA, Asaf, MOSCOVITCH, Morris (2002), *The cognitive neuroscience of confabulation: A review and a model*, in BADDELEY Alan D., KOPELMAN Michael D., Wilson, B.A., a cura di, *Handbook of memory disorders*, John Wiley & Sons, London.

GOTTSCHALL, Jonathan (2012), *The storytelling animal. How stories make us human*, Houghton Mifflin Harcourt, New York.

HOBSON, John Allan (1988), *The Dreaming Brain*, Basic Books, New York.

HOBSON, John Allan, PACE-SCHOTT, Edward F., STICKGOLD, Robert (2000), «Dreaming and the brain: Toward a cognitive neuroscience of conscious states», in *Behavioral and Brain Sciences*, 23(6), pp. 793-842.

HYMAN, Ira, BILLINGS, James (1998), «Individual differences and the creation of false childhood memories», in *Memory*, n. 6, pp. 1-20.

JASPERS, Karl (1913) *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma.

KRAEPELIN, Emil (1905), *Introduzione alla clinica psichiatrica*, Società Editrice Libreria, Milano.

LOFTUS, Elizabeth, PICKRELL, Jacqueline (1995), «The formation of false memories», in *Psychiatric Annals*, n. 25, pp. 720-725.

LORENZINI, Roberto, CORATTI, Brunella (2008), *La dimensione delirante*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

MOSCOVITCH, Morris (1995), *Confabulation*, in SCHACTER Daniel L., COYLE, Joseph T., FISCHBACH Gerald D., MESULUM Marcel M., SULLIVAN Lawrence G., a cura di, *Memory distortion: how minds, brains and societies reconstruct the past*, Harvard University Press, Cambridge.

NEISSER, Ulric (1988), «Five kinds of self-knowledge», in *Philosophical Psychology*, n. 1, pp. 35-59.

RIOLO, Fernando (2003), *L'analisi dei sogni. Gli scritti del VI colloquio di Palermo*, Franco Angeli, Milano.

SARTRE, Jean Paul (1938), *La Nausée*, Gallimard, Paris (*La nausea*, trad. di Fonzi Bruno, Einaudi, Torino 1963).

SCHNEIDER, Kurt (1959), *Clinical Psychopathology*, Grune and Stratton, New York.

SCHNIDER, Armin, PTAK, Radek (1999), «Spontaneous confabulators fail to suppress currently irrelevant memory traces», in *Nature Neuroscience*, n. 2, pp. 677-681.

SEDIKIDES, Constantine, GREGG, Aiden (2003), *Portraits of the self*, in HOGG Michael A., COOPER Joel, a cura di, *The Sage handbook of social psychology*, Sage, London.

SMITH, Nicola, FREEMAN, Daniel, KUIPERS, Elizabeth (2005), «Grandiose delusions: an experimental investigation of the delusion-as-defence hypothesis», in *Journal of Nervous and Mental Disease*, n.193, pp. 480-487.

STANGHELLINI, Giovanni (2008), *Psicopatologia del senso commune*, Raffaello Cortina, Milano.

STERIADE, Mircea, MCCARLEY, Robert (1990), *Brainstem Control of Wakefulness and Sleep*, Springer, Boston.

TAYLOR, Shelley, BROWN, Jonathan (1988), «Illusion and well-being: a social psychological perspective on mental health», in *Psychological Bulletin*, n.103, pp. 193-210.

TURNBULL, Oliver, BERRY, Helen, EVANS, Cathryn (2004), «A positive emotional bias in confabulatory false beliefs about place», in *Brain and Cognition*, n. 55(3), pp. 490-494.

UGOLINI, Maria Consuelo (1992), «Ricerca di senso e psicoanalisi in Wittgenstein», in *Atque*, n. 5, pp. 111-130.

WEINSTEIN, Edwin (1996), «Symbolic aspects of confabulation following brain injury: Influence of premorbid personality», in *Bulletin of the Menninger Clinic*, n. 60, pp. 331-350.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1958), *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford (*Ricerche Filosofiche*, trad. di Trinchero Mario, Einaudi, Torino, 1999).

WITTGENSTEIN, Ludwig (1979), *Lectures 1932-1935*, Basil Blackwell, Oxford (*Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, trad. di Michele Ranchetti, Adelphi, Milano 1980).