

REPRINT

EUGENIO DE CARO

L'ANTROPOLOGIA
DI CARL GUSTAV JUNG
Saggio interpretativo



EUGENIO DE CARO

**L'ANTROPOLOGIA
DI CARL GUSTAV JUNG**
Saggio interpretativo

Milano 1998

Il presente volume costituisce il testo della Tesi di Dottorato in *Problemi storico-teoretici dell'antropologia filosofica*, X Ciclo (1995-98) discussa dal Dott. Eugenio De Caro presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Parma il 21/12/1998 e depositata presso le Biblioteche Nazionali di Roma (Prot. N 99/114 del 26/01/1999) e di Firenze (TDR.1999.000073).

Giudizio della Commissione giudicatrice: «Le ricerche oggetto della tesi sono sicuramente originali all'interno della tematica esplorata. Le metodologie appaiono corrette e pertinenti. I risultati sono interessanti ed analizzati con approfondito senso critico. Nel colloquio il candidato dimostra una ottima conoscenza delle problematiche trattate. La Commissione unanime giudica molto positivo il lavoro svolto e propone che al dott. Eugenio De Caro venga conferito il titolo di Dottore di Ricerca» F.to ch.mi professori: Marco Mondadori (Presidente), Mario Ruggenini (Membro), Amedeo Marinotti (Segretario).

© 2013 EDUCatt - Ente per il Diritto allo Studio Universitario dell'Università Cattolica
Largo Gemelli 1, 20123 Milano - tel. 02.7234.22.35 - fax 02.80.53.215
e-mail: editoriale.dsu@educatt.it (*produzione*); librario.dsu@educatt.it (*distribuzione*)
web: www.educatt.it/libri

Associato all'AIE – Associazione Italiana Editori

Questo volume è stato riprodotto da EDUCatt in edizione anastatica esclusivamente digitale nel mese di ottobre 2013 ed è disponibile gratuitamente per il download nell'area dedicata al progetto freebook (www.educatt.it/libri/freebook)

INDICE

PREMESSA	5
<i>Sigle utilizzate</i>	9
INTRODUZIONE	11
CAPITOLO 1: SCRUTARE NELL'ANIMA. LE RESPONSABILITÀ DELL'ANALISI	21
Psicoanalisi e morale	21
<i>Orientamento spirituale</i>	23
<i>Analisi responsabile</i>	29
Morale e antropologia	36
<i>Libido filogenetica, fantasia e regressione</i>	40
<i>Oltre l'atteggiamento infantile</i>	50
<i>Responsabilità del paziente</i>	53
<i>Transfert e relazione etica</i>	55
<i>Conseguenze della relazione transferale: il dovere di formarsi</i>	63
CAPITOLO 2: COMPRENDERE IN AVANTI	75
<i>Il gene della morale</i>	76
<i>Dualismo pulsionale</i>	78
Ermeneutica soggettiva	81
<i>Orientamento al futuro</i>	81
<i>Divenire dell'anima</i>	83
<i>Un «metaphysisches Bedürfnis»: l'analogia</i>	87
<i>Verstehen nach vorwärts</i>	91
Oltre il soggetto: la simbolica dell'anima	95
<i>Psicologia generale</i>	95
<i>Verità costruttiva</i>	99
<i>Excursus epistemologico: idee regolative</i>	101
<i>Rimozione e risentimento</i>	104
<i>Kollektivpsyche</i>	108
<i>Secondo excursus epistemologico: etnologia teoretica</i>	110
<i>Individuazione e maschera sociale</i>	113
<i>Personalità inconscia</i>	117
<i>I diritti del corpo come regola dello spirito</i>	119
<i>Ermeneutica simbolica</i>	121

CAPITOLO 3: FORMA DEL SENTIMENTO, SENTIMENTO DELLA FORMA	124
Rappresentare l'affetto	124
<i>Affetto ed immagine</i>	125
<i>Tentazione del bello e volontà di senso</i>	127
<i>Rappresentazione dell'origine: la rinascita</i>	128
<i>Forma buona</i>	131
<i>Caso, ragione, provvidenza</i>	135
<i>Immagini originarie</i>	137
<i>Immagine e costruzione</i>	142
<i>Corrispondenze psico-onto-cosmologiche: l'origine della traccia</i>	144
L'immagine dell'istinto	149
<i>Antropologia del mito</i>	149
<i>Archetipo o impulso della comprensione</i>	155
<i>Corpo dell'anima e anima del mondo</i>	160

CAPITOLO 4: DIALETTICA DELLA FANTASIA	167
Psicologia del realismo.....	167
<i>Pensiero collettivo</i>	167
<i>Realtà dell'idea</i>	170
<i>Apriori antropologico</i>	173
<i>Seconda creazione fantastica</i>	174
<i>Consapevolezza dell'origine</i>	177
<i>Opposizioni psichiche</i>	180
Progetto etico-estetico: l' <i>Auseinandersetzung</i> Jung- Schiller	183
<i>Antropologia del classicismo</i>	187
<i>Immoralità del bello</i>	194
Dialettica dell'istinto e genesi dell'individuo	202
<i>Dall'io al «Selbst». Enantiotropia schilleriana</i>	205
<i>«er selbst», «das Selbst». Per una metafisica dell'individuo</i>	210
<i>Volontà e fantasia</i>	214
<i>Riassunto e conclusione</i>	220

CAPITOLO 5: IL SOGGETTO E LO SPIRITO	223
Antropologia del soggetto	224
<i>Confini dell'io e boria dei filosofi</i>	227
<i>I soggetti del soggetto: Das Seelenähnliche</i>	229
<i>Istinto, volontà, libertà: Il tetto dell'anima</i>	235
<i>Continuismo psichico</i>	241
<i>L'io crepuscolare o della «coscienza approssimativa»</i>	243
<i>Prototipi alchemici e proiezioni astrologiche</i>	245
<i>Il chi della «rappresentazione inconscia»</i>	248
Istinti spirituali: dialettica della libertà	235
<i>Istinto e volontà di senso: la coscienza d'immagine</i>	256
<i>L'uomo massa</i>	260
<i>Religione comunitaria e responsabilità dell'io</i>	267
 CAPITOLO 6: LIBERTÀ DELL'INDIVIDUO E COLPA COLLETTIVA	265
Psicologia della colpa	265
<i>Scintilla del male e colpa collettiva</i>	273
<i>Colpa, responsabilità e palingenesi</i>	275
Coscienza, civiltà, religione	271
<i>Moralità e trascendenza: l'imitatio Christi</i>	272
Psicologia dell'esperienza religiosa	275
<i>Riferimento ad altro</i>	275
<i>Religione, stato, società</i>	277
<i>Cristianesimo e psicoterapia</i>	279
<i>Antropologia della secolarizzazione</i>	282
<i>Medicina dell'anima</i>	286
<i>Opacità dell'autocoscienza</i>	287
<i>Vantaggi dell'uomo religioso</i>	289
<i>Male, autoconoscenza e Zeitgeist</i>	291
 CONCLUSIONE	296
<i>Fantasia e libertà</i>	297
<i>Energia dell'istinto: dalla quantità alla qualità</i>	299
 CONTRIBUTO BIBLIOGRAFICO	306
<i>Scritti di Jung utilizzati</i>	308
<i>Letteratura secondaria sulla psicologia analitica</i>	327

PREMESSA

Il lavoro è stato condotto, fin dove è stato possibile reperirli, sugli originali dell'opera junghiana, in maggioranza tedeschi ma talvolta anche inglesi, raramente francesi, in un caso anche in lingua italiana.¹ Edizioni guida sono state le raccolte generali pubblicate Jung ancora vivente, prima i *Collected Works*, editi a partire dal 1953, poi i *Gesammelte Werke* a partire dal 1958.² Pur con i suoi 24 tomi comprensivi di ben 322 scritti junghiani, non si tratta tuttavia di un'edizione completa, tant'è vero che sia l'edizione inglese sia quella tedesca hanno ben presto cominciato a pubblicare volumi aggiuntivi comprendenti alcuni fra i principali seminari tenuti da Jung per ristretti gruppi di allievi e collaboratori, spesso riprodotti nello stesso stile dialogico dei colloqui, e con interventi e domande dei suoi interlocutori. Si deve inoltre ricordare anche una cospicua massa di altri contributi, sotto forma di lezioni, interviste ecc.

¹ Jung scriveva preferibilmente in tedesco e in un primo tempo si faceva tradurre le conferenze da pronunciare o i saggi da editare in inglese o anche in francese e italiano. Quando però il suo inglese si fa più autonomo egli comincia a tenere numerosi Seminari anche in lingua inglese, la quale in breve tempo diviene la seconda lingua ufficiale della Psicologia Analitica; anche il ricchissimo epistolario è fondamentalmente bilingue, inglese e tedesco. In tutti i casi di pubblicazioni in lingua non tedesca di cui non esista o non si sia potuto reperire un manoscritto originale tedesco citerò direttamente dal documento originale reperito. Talvolta Jung inserisce nel testo alcune espressioni in lingua francese, latina, greca (non senza indulgere a qualche grecismo dotto), che lascerò anch'esse nella veste originale.

² Per l'edizione tedesca ho utilizzato l'immutata «Sonderausgabe» del 1995, Solothurn und Düsseldorf, Walter-Verlag, 20 B.de. Per i riferimenti bibliografici completi rinvio tuttavia, una volta per tutte, al *Contributo bibliografico* in chiusura del presente lavoro.

(non sempre in verità attribuibili esclusivamente a Jung poiché spesso compilati da suoi sia pur stretti collaboratori)³ pubblicati a partire dagli anni Cinquanta. Siamo tuttavia ancora lontani dall'aver disponibile l'intero corpo della riflessione junghiana, che in parte è ancora consegnata ad appunti dattiloscritti circolanti e consultabili solo nel contesto dei numerosi Istituti di Psicologia Analitica operanti nel mondo.⁴

Oltre ad aver scritto una mole veramente considerevole di saggi o libri anche molto corposi, Jung era inoltre solito ritoccare i suoi contributi, quando l'editore o il pubblico chiedevano una nuova edizione, che spesso usciva con un titolo completamente mutato. Ora, siccome i *Collected Works / Gesammelte Werke* riportano generalmente solo l'ultima versione dei contributi riediti, è risultato indispensabile, quando le motivazioni teoretiche della nostra ricerca lo rendevano necessario, risalire a precedenti stesure ed edizioni dei saggi, che sono state generalmente reperite nelle principali biblioteche svizzere, tedesche o inglesi, se non allo stesso Carl Gustav Jung-Institut con sede a Küsnacht (Zürich), nei pressi dell'abitazione ove Jung si stabilì a partire dal 1909.

³ Il caso piú eclatante è quello degli *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé, che passano generalmente per essere un'autobiografia dell'Autore, il quale rimase invece tutta la vita molto restio a scriverne una, e anche in questo caso non stese di suo pugno che i primi tre capitoli, basandosi soprattutto (a ottantadue anni) sui ricordi di sogni e impressioni della primissima infanzia (tre-cinque anni). La curatrice collaziona tuttavia tutti i passi in cui Jung nelle sue opere ha introdotto riferimenti autobiografici.

⁴ Non mi pare tuttavia che tali materiali siano sempre trattati con quello scrupolo filologico che invece caratterizza gli archivi dedicati allo studio dell'opera di filosofi, storici o letterati in genere, anche se molto è comunque stato fatto in questi ultimi anni. Del resto vigono ancora divieti conseguenti a specifiche indicazioni junghiane o alla volontà dei suoi eredi.

Innumerevoli sono anche le traduzioni italiane di opere junghiane, un vero e proprio corpus⁵ che con la versione da parte di Boringhieri dei *Collected Works / Gesammelte Werke* ora quasi ultimata⁶ ha raggiunto anche una sistematicità certamente necessaria al lettore. Pur avendo spesso consultato la proposta dei diversi traduttori italiani, ho preferito tuttavia lavorare direttamente sull'originale tedesco (talvolta, come s'è detto, anche inglese), che ho sempre tradotto ex-novo, considerando le specifiche esigenze del mio discorso, inserito entro un determinato contesto espositivo. Ho spesso optato per una traduzione il più possibile grammaticalmente e sintatticamente letterale, non lesinando la riproduzione di termini e sintagmi originali,⁷ onde rendere il più trasparente possibile la mia proposta interpretativa di passi e termini salienti, proposta che non di rado si stacca da quella delle altre traduzioni italiane. Per esigenze di rigore filologico e concettuale ho talvolta indicato il corrispondente tedesco anche nel corso della mia esposizione in lingua italiana.

Per i testi junghiani maggiormente utilizzati ho fatto uso di sigle, che sono elencate e sciolte al termine del presente paragrafo e nel *Contributo bibliografico*; la restante letteratura sarà citata nelle note e, quando trattasi di contributi specificamente inerenti alla Psicologia Analitica, sarà raccolta alfabeticamente

⁵ L'Italia è uno dei paesi in cui gli studi junghiani sono più affermati e per certi aspetti, a mio avviso, forse anche più avanzati.

⁶ Restano esclusi solo i volumi contenenti le bibliografie delle edizioni e traduzioni (se ne annoverano in venti lingue) degli scritti junghiani e l'indice concettuale; i singoli volumi italiani sono peraltro dotati ciascuno di un proprio indice dei nomi e dei lemmi concettuali.

⁷ In linea generale, ma senza tuttavia adottare alcuna regola fissa, ho preferito volgere al nominativo (singolare e plurale) sostantivi e desinenze tedeschi, declinando l'aggettivo ma omettendo gli articoli; spesso anche i verbi sono ricondotti all'infinito, eccetto il caso in cui la coniugazione sia particolarmente espressiva. Talvolta vengono riprodotte alcune frasi o in nota anche l'intero passo.

nello stesso *Contributo bibliografico*, ove verrà presentato anche un elenco dettagliato degli scritti junghiani piú specificamente utilizzati per questo lavoro.

Sono stato debitore nel corso della ricerca, per i proficui e intensi colloqui, da cui ho tratto molto, nei confronti del Coordinatore del Corso di Dottorato, professor Antonio Lambertino, del mio Tutore, professor Francesco Pirelli e di tutto il corpo docente del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Parma. Il professor Pier Paolo Ottonello nel corso della efficace iniziativa del Convegno Nazionale Dottorandi di Ricerca in Filosofia mi diede preziosi consigli, che ho tenuto nella debita considerazione. Il dott. Roberto Diodato ha letto alcuni capitoli e mi ha dato utili suggerimenti.

Nei tre anni di corso ho compiuto diversi soggiorni all'estero, in Svizzera, Germania, Inghilterra, durante i quali ho trovato sempre gradita disponibilità da parte delle Istituzioni ospiti, che mi hanno senza difficoltà consentito di accedere ai loro strumenti di ricerca; tantissimo devo tuttavia anche al supporto tecnico, logistico, biblioteconomico del Dipartimento di Filosofia di Parma, nelle persone del Segretario e del Bibliotecario, i quali mi hanno sempre consentito di sfruttare al massimo tutti gli strumenti di ricerca e di elaborazione computerizzata. Anche il Personale della Biblioteca Queriniana di Brescia, che ho assiduamente frequentato, sia con l'efficienza per il prestito internazionale che con l'attenzione alle proposte degli utenti mi è stato di valido aiuto nel corso del lavoro.

Infine mia moglie Rosanna mi ha assistito e compreso sul piano esistenziale, anche nei momenti piú difficili. Senza il suo supporto morale, a cui si aggiunge il potente richiamo all'innocenza della vita esercitato dalla neonata Silvia, non sarei potuto venire a capo di questo lavoro.

Sigle utilizzate

Nel corso del volume verrà fatto uso delle seguenti sigle:

JGW, per: C. G. Jung, *Gesammelte Werke*, 20 B.de, Düsseldorf, Walter, 1995. Questa sigla sarà preceduta dal numero progressivo dello scritto, giusta la successione nei *Collected Works*, / *Gesammelte Werke* e sarà seguita dal numero di volume, di pagina e di capoverso (identico, quest'ultimo, nell'edizione tedesca e in quella inglese). Per le più frequenti citazioni da questa *Raccolta* ho adottato tuttavia anche un sistema abbreviato, costituito da due sole indicazioni, cioè il numero progressivo dello scritto nell'ordine della *Raccolta* seguito dal numero di paragrafo.⁸ Per facilitare lo scioglimento di queste sigle, presenterò nella sezione bibliografica anche un elenco delle corrispondenze fra numero progressivo degli scritti e volumi.

JCW, per: *The Collected Works of C. G. Jung*, 20 voll., Bollingen Foundation, Princeton, Princeton University Press (per gli USA) e Routledge and Kegan Paul (per l'UK), 1953 ss.

JO, per: C. G. Jung, *Opere*, 18 voll., Torino, Boringhieri, 1970-.

JB, per: C. G. Jung, *Briefe*, hrsg. von Aniela Jaffé, Olten und Freiburg i./Br., 1989-90³⁻⁴, 3 B.de. Dopo i numeri di volume e pagina comparirà la data di stesura della lettera.

JL, per: C. G. Jung, *Letters*, selected and edited by Gerhard Adler in collaboration with Aniela Jaffé, Princeton, Princeton Univ. Press, 1973, 2 voll. Come nel caso di JB, comparirà anche la data di stesura.

BFJ, per: Sigmund Freud - C. G. Jung, *Briefwechsel*, hrsg. von William McGuire u. Wolfgang Sauerländer. Gekürzt von Alan McGlashan, Frankfurt a/M, Fischer, 1991. La sigla sarà preceduta dal numero progressivo della lettera di questa raccolta – seguito a sua volta da J se scritta da Jung, F se da Freud – e sarà seguita dalla data di stesura.

⁸ Non sarà inutile un esempio: il riferimento bibliografico «62, 425» costituirebbe un'abbreviazione della sigla 62 JGW 7, 264, 425, vale a dire – come si evince dal *Contributo bibliografico* – lo scritto *Neue Bahnen der Psychologie*, 1912, alla pagina 264, paragrafo 425.

LFJ, per: *Lettere tra Freud e Jung 1906-1913*, tr. it. di Mazzino Montinari e Silvano Daniele, Torino, Boringhieri, 1990.
Vale qui quanto detto relativamente alla sigla BFJ.

WSL, per: C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens* München, Duetsche Taschenbuch-Verlag, 1991.

PuP, per: C. G. Jung, *Die Psychologie der unbewussten Prozesse. Ein Ueberblick über die moderne Theorie und Methode der analytischen Psychologie*, Zürich, Rascher, 1917¹, 1918².
Ho consultato la seconda invariata edizione del 1918.

E, seguito dal numero romano del volume, per: Henri F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dinamic Psychiatry*, New York, 1970; tr. it. di Wanda Bertola, Ada Cinato, Fredi Mazzone, Riccardo Valla, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Torino, Boringhieri, 2 voll. 1982³.

EP, per: Jean Laplanche - Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967; tr. it. di Giancarlo Fuà, *Enciclopedia della psicoanalisi*, Roma-Bari, Laterza, 1987⁴.

TPA, per: *Trattato di psicologia analitica* diretto da Aldo Carotenuto, Torino, Utet, 2 voll., 1992.

DPA, per: Andrew Samuels, Bani Shorter, Fred Plaut *A Critical Dictionary of Jungian Analysis*, London, Routledge & Kegan Paul, 1986; tr. it. di Chiara Sebastiani, *Dizionario di psicologia analitica*, Milano, Cortina, 1987.

Le citazioni bibliche saranno operate secondo le abbreviazioni correnti. Per la traduzione italiana farò riferimento a *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1990⁹.

INTRODUZIONE

Oggetto della presente dissertazione è il pensiero di Carl Gustav Jung, che è stato scelto per una sua valenza specificamente filosofica in merito a tematiche che stanno al centro del dibattito culturale e filosofico europeo nella prima metà del Novecento, e forse ancor più oggi. L'uomo, la sua autodeterminazione libera, le sue produzioni culturali, con particolari attenzioni a quelle simboliche e mitologiche; l'individuo con le sue responsabilità, i suoi istinti morali, estetici, sociali e religiosi, i suoi legami essenziali ma spersonalizzanti con una dimensione «arcaica» e collettiva e la sua conseguente esigenza di individuazione sono tutte tematiche che ricorrono nella vasta e politematica produzione junghiana, indagate secondo differenti e pur convergenti epistemologie.

L'itinerario di lettura qui proposto si prefigge di offrire una reinterpretazione del pensiero di questo Autore, che è noto, per lo più, soprattutto come terapeuta e psicologo del profondo (nozioni peraltro che verranno anch'esse passate al vaglio teoretico), che ponga in risalto diversi nuclei teoretici funzionali alla caratterizzazione di una vera e propria antropologia filosofica che si stacca nettamente da quelle implicite alla coeva riflessione psichiatrica e psicoanalitica, contesto nel quale lo stesso progetto junghiano pur si forma e dal quale spesso mutua anche la terminologia. Quest'ultima viene assunta per esser tuttavia piegata a nuove e specifiche esigenze, in cui si staglia soprattutto il progetto di un'antropologia dinamica, caratterizzata dalla possibilità di incanalare le forze propulsive dello spirito, che Jung considera in modo del tutto proprio e originale come istintuali (e ciò, come emergerà chiaramente nel capitolo 3, costituisce una delle conquiste teoretiche della sua riflessione), ai fini di una progettualità esistenziale peculiare a ciascun indivi-

duo; questo sulla base di un innatismo morale, nient'affatto rigido e anzi ricostruito a posteriori in funzione di una sua forte valenza pragmatica. Esso compare verso gli anni 1910-12 e non verrà piú successivamente smentito.

Non si tratta dunque di imporre regolarità e convergenze estranee all'impianto teorico junghiano, ma di ricostruire le linee di sviluppo del pensiero di Jung, che sono di fatto *abbastanza* fra loro armonizzate, sebbene non sempre; né si tratta di una ricostruzione degli sviluppi di un itinerario di pensiero animata da intenti biografici oppure storiografici. Certi sviluppi cronologici verranno deliberatamente rispettati, ma l'intento è piuttosto quello di evidenziare nessi e contronessi teoretici, al fine di far emergere la risposta junghiana a una domanda che implicitamente attraversa e scuote tutta la sua riflessione: è, in definitiva, mai possibile pervenire a una definizione dell'uomo? La risposta è mio avviso affermativa, sebbene non si trovi mai allo stato esplicito, come del resto nemmeno la domanda è mai formulata con tale determinatezza e definitività. Il giro argomentativo seguito da Jung è invece piuttosto lungo e tortuoso, per di piú affidato a differenti orizzonti culturali; sempre comunque rigorosamente argomentato. Il mio lavoro interpretativo mirerà allora a ricondurre ad unità la tematica dell'uomo, seguendo peraltro Jung per le sue strade, che, come s'è detto, sono quelle della sua cultura di medico, psichiatra e poi psicoanalista, aperte però anche ai piú svariati campi culturali, a cominciare dalla mitologia, l'estetica, la psicologia della religione sino alla fisica, all'alchimia, alla politica.

Verrà innanzi tutto posto in risalto quanto importante sia stato per Jung l'essere direttamente coinvolto e altamente responsabilizzato nell'organizzazione internazionale del movimento psicoanalitico. Quest'impegno lo spinge infatti a spostare sempre piú l'attenzione da questioni particolari relative alla

tecnica dell'analisi alla ricerca di un'etica per la psicoanalisi che mostri la sintonia di questa nuova forma di cura dell'anima con un'antichissima tradizione culturale, filosofica e religiosa, volta a coltivare la dimensione interiore dello spirito, inteso fondamentalmente come spirito individuale. A tale scopo, come si mostrerà nei primi tre capitoli, Jung sentirà l'esigenza imprescindibile dell'elaborazione in proprio di un'antropologia di riferimento, la quale possa debitamente fondare l'esigenza insorta nel vivo della prassi terapeutica di stimolare l'altro all'autonomia morale, cioè all'espletamento dei propri doveri esistenziali e (ma solo in senso traslato) biologici, in una parola per prestargli realmente soccorso, per essergli d'aiuto, senza però costringerlo.

Con tali intenti Jung si lascia alle spalle l'idea di un plesso fisico-chimico in rapporto deterministico con una presunta sostanzialità della mente per aprirsi a una considerazione teleologica o almeno finalistica dell'individuo, nel suo nesso strutturale e genetico con sedimenti profondi – si tratta della rilevante questione dell'engramma mnestico che in Jung assume un forte spessore filosofico –⁹, arcaici e collettivi. L'idea della presenza di «urtümliche Bilder», poi detti «Archetypen» sostituisce dunque – secondo l'interpretazione qui proposta – la nozione «Körper», come ben si vede sin da quando Jung, riflettendo sui materiali accumulati nel corso della sua esperienza terapeutica, esclude un'eziologia organica a favore di una psicogenetica del fenomeno della dementia praecox (*Schizophrenia*). Tale eziologia psicogenetica non ignorava infatti l'inevitabile questione del nesso anima-corpo e Jung, attraverso quella che chiama «körperliche Innervation» del complesso dell'io (*Ich-Komplex*), dota la mente di precomprensioni arcaico-mitologiche di ogni evento significativo, vale a dire, per lui, esperibile dall'uomo.

⁹ Si veda su questo punto tutta la seconda metà del capitolo 3, a partire dal paragrafo intitolato *Immagine originarie*.

Tale precomprensione per Jung non è soltanto cognitiva, ma è pure affettivamente investita, come ben si vede nella nozione di complesso che compare originariamente come «gefühlbetonter Komplex»: complesso a tonalità emotiva. Ciò che in questo caso costituisce il legame fra le diverse rappresentazioni è appunto una forte emozione che si imprime su di esse come un marchio che consentirà di cogliere analogie anche al più basso «niveau mental» – per usare un’espressione che Jung mutua da Pierre Janet – che è fondamentalmente inconscio. Quando l’intenzionalità coscienziale sottrae attenzione da un processo psichico, quest’ultimo scende a livelli «energetici»¹⁰ inferiori, ai quali le facoltà operano secondo direttive sempre più generali, cioè meno differenziate; qui la distinzione fra le diverse funzioni – e quindi anche fra pensiero e affetto – sfuma sempre più e si retrocede a un punto originario, una volta definito da Jung – riprendendo il termine da un collega psichiatra – come «Thymopsyche»¹¹.

All’origine, dunque, la funzione cognitiva è svolta da un’emozione. Pensare (in senso lato), infatti vuol dire per Jung sintetizzare rappresentazioni fra loro distinte, e tale è appunto la funzione a cui originariamente presiede l’affetto, in forza della sua capacità di fissare la mente su un contenuto e di guidarla nelle successive associazioni, normali o patologiche che siano. Questo è ovviamente un luogo teoretico di primaria importanza e si tratta di una scoperta che Jung ha conseguito nel

¹⁰ Risulta a mio avviso indispensabile per intendere rettamente la nozione junghiana d’energia appoggiarsi alla fenomenologia del «niveau mental» elaborata da Pierre Janet, al quale ritengo che Jung sia debitore per parecchie e fondamentali concezioni. Lo scritto in cui Jung affronta di petto il tema è: *Über die Energetik der Seele*, 1928 (64 JGW 8, 13-78, 1-130). La questione è strutturalmente connessa al discorso sviluppato da Jung sugli istinti che sarà analiticamente trattato nel capitolo 2.

¹¹ 29 JGW 3, 21, 33; il termine è ripreso da: Erwin Stransky, *Zur Kenntnis gewisse erworbener Blödsinnsformen. (Zugleich ein Beitrag zur Lehre von der Dementia praecox)*, in: «Jahrbuch für Psychiatrie und Neurologie», Leipzig u. Wien, XXIV, 1903, p. 29.

corso dei suoi brillanti e innovativi esperimenti sull'associazione di idee. L'archetipo stesso, infatti non sarà altro che un complesso a tonalità emotiva, come avremo modo di vedere nel corso del capitolo 3.

A questo punto della fenomenologia della psiche si attiva anche il lavoro della fantasia, facoltà che svolge un ruolo centrale in tutta l'antropologia junghiana, a cui è dedicato il capitolo 4. Essa è nei *Psychologische Typen* definita come «die Mutter aller Möglichkeiten»¹² in quanto costituisce il luogo in cui le diverse funzioni psicologiche fra loro comunicano e in cui può essere architettata la tessitura del continuo onto-cosmologico. Non si può dare infatti appercezione se il continuo psicologico inconscio non viene inizialmente rotto (è il *typos*, il colpo), per poi essere lentamente ricucito dal lavoro delle facoltà psicologiche, che sviluppano appunto il senso immanente a quell'*Urtat* – mi si consenta il termine – il senso cioè implicito in quel gesto originario che proietta l'archetipo dal fondo oscuro dell'animo. Nell'immagine originaria è dunque contenuto un senso in cui tutte le valenze dello psichico sono concentrate, ma ancora in uno stadio indifferenziato, infantile o – secondo quell'euristica confusione fra ontogenesi e filogenesi così caratteristica del pensiero junghiano – arcaico.

Questo carattere ancestrale offre indubbiamente dei vantaggi, in quanto la regressione cancella con un colpo di spugna tutte le unilateralità che lo spirito nel corso del suo lento sviluppo ha accumulato. Tuttavia l'abbassamento del tasso di differenziazione comporta un'accentuazione dell'automatismo tipico dei processi inconsci e con ciò uno sprofondamento nell'abisso anonimo e collettivo dell'infrarosso – per richiamare un icastico paragone junghiano in cui le fasi di sviluppo dello spirito

¹² 55 JGW 6, 53, 78

vengono caratterizzate in analogia con lo spettro dei colori.

Il processo di individuazione comincia qui e si presenta come un compito per lo «Ich-Komplex», cioè per il nucleo originario dell'individuo destinato a coordinare lo sviluppo dinamico degli investimenti energetici; ad esso spetta la gestione del processo di affrancamento dal determinismo e dall'impulsività istintuali, a cui sarà dedicato il capitolo quinto. Eppure il primo attore di tale processo di individuazione è comunque costituito dalla fantasia inconscia, capace di attivare immagini fortemente cariche di significato esistenziale che costituiscono la prima traccia di quell'impulso alla differenziazione dall'orizzonte impersonale e necessitante del «Selbst», che può stimolare la maturazione della libertà dell'individuo. Sarà interessante ricostruire, attraverso un'ispezione puntuale, il confronto a mio avviso di notevole valore teoretico, tra Jung e un autore di cui la letteratura junghiana non ha ancora valutato opportunamente il ruolo fonte primaria della teoria junghiana del «Selbst». Si tratta di Friedrich Schiller.

Fondamentale per la genesi della nozione di individuazione è inoltre la distinzione abbozzata già attorno agli anni '10 tra un significato causale (*kausal*) e uno finale (*final*) della fantasia (sia passiva, cioè inconscia, che attiva, cioè consapevole), distinzione che corrisponde e si sovrappone a quella fra metodo eziologico e metodo psico-sintetico nella terapia delle patologie psichiche. La fantasia in senso causale è infatti nient'altro che il *sintomo* di uno stato fisiologico precedente o comunque di uno stato personale, mentre solo la fantasia in senso finalistico costituisce il primo passo nella fenomenologia dello spirito. È solo nell'ottica di una «finale Erklärung», pertanto, che la fantasia può apparire come «un simbolo che, con l'aiuto dei materiali disponibili, tenta di caratterizzare o afferrare (*erfassen*) un determinato obiettivo (*Ziel*) o piuttosto una determinata linea di sviluppo psicologico

futura (*zukünftige psychologische Entwicklungslinie*)».¹³

È questo tipo di espressione simbolica ciò che Jung ha in mente quando pensa che la fantasia possa fungere da rimedio ai difetti della vita psichica dell'uomo d'oggi, a suo avviso viziata – come si espliciterà nel capitolo 6 – da una drastica rimozione di ogni fermento spirituale e da una tendenza razionalistica alla collettivizzazione.

L'elemento sovraperonale presenta tuttavia una strutturale ambiguità; da un lato infatti l'autentico processo di individuazione attivato dalla comparsa dell'immagine primordiale implica una strutturale dipendenza dalle matrici di senso collettive, tanto che dimenticare tale rapporto con l'origine – rapporto che costituisce tanto il *fondamento* quanto il *limite* dell'individuo – inibisce la disposizione all'ascolto e fa con ciò perdere la capacità di *gestire* l'enorme quota di rappresentazioni arcaiche e potenti mobilitate al di sotto della soglia di coscienza. Le immagini della fantasia inconscia assumono per questa via il dominio sull'io e l'individuo si lacera in diverse personalità; il prototipo di una simile inflazione, del crollo totale in balia di forze estranee, è secondo Jung costituito da Friedrich Nietzsche, un genio folle.

D'altro lato, dunque, l'individuo deve pur staccarsi da tutto quanto tende a sovrapporsi alle esigenze della sua completa determinazione e deve attivare un confronto con la dimensione sovraperonale, sia questa inconscia oppure conscia e nota a tutti. Il determinismo che l'inconscio esercita nei suoi confronti deve dunque diventare attivo, cioè oggetto di gestione libera da parte della volontà cosciente, e questo si realizza riattivando la profonda valenza antropologica del mito, e assieme ad esso anche

¹³ 55, 790.

dell'esperienza religiosa.¹⁴

Gli a priori archetipici, cioè i trascendentali (affettivi) dei contenuti della psiche, ben lungi dall'essere caratterizzati in senso contenutistico consistono dunque propriamente in intense qualità emozionali che informano di sé il contenuto introdotto in essi (cioè prodotto) dalla fantasia. Il conoscere simbolico si precisa d'altro canto come una sorta di presa (*Griff*) delle cose che ne elimina l'iniziale estraneità, ne esorcizza la portata angosciante. All'archetipo si confà perciò il colore *violetto*, che significa – secondo il paragone sopra ricordato – l'immagine del rosso (istinto, ma anche sacrificio) a partire dal blu dello spirito. La regressione implicita nell'attivazione dei processi immaginativi non ha dunque niente a che fare con la riduzione dell'essere umano a epifenomeno di una regione natura considerata – direi, utilizzando una terminologia husserliana – come «Sphäre bloßer Sachen»,¹⁵ in quanto per Jung costituisce al contrario l'inizio di una nuova vita, una «Wiedergeburt» dall'alto,¹⁶ cioè nella sfera dello spirito.

È questa dunque la via d'accesso per la quale Jung si volge alla mitologia e attraverso di essa alla religione. Le tendenze

¹⁴ Jung non è teologo e quando sviluppa la sua fenomenologia dell'esperienza religiosa si accontenta fondamentalmente del suo portato psicologico, vale a dire appunto del mito, così come egli lo intende. In *Gegenwart und Zukunft*, 1957, (110 JGW 10, 488-588) scritto che affronteremo nel capitolo sesto, egli dichiara che è assurdo voler tentare di cancellare tutto ad un tratto dalla nostra civiltà l'orizzonte mitico, che appartiene invece per essenza al cristianesimo, senza però che una tale affermazione debba necessariamente snaturare il carattere di verità dei fatti storici e teandrici che fondano la religione cristiana: «Il mito non è una finzione (*Fiktion*), in quanto consiste in fatti che si ripetono continuamente (*besteht in beständig sich wiederholenden Tatsachen*) e che sempre di nuovo possono venir osservati. Esso accade (*sich ereignet*) all'uomo e gli uomini hanno destini mitici proprio come gli eroi greci. Il fatto che la vita di Cristo è in alto grado un mito (*in hohem Grade Mythos ist*) non prova nulla contro la sua fatticità (*Tatsächlichkeit*); potrei quasi dire che è il contrario, poiché il carattere mitico di una vita esprime proprio la generale validità umana della stessa.» 138, 648.

¹⁵ Edmund Husserl, *Ideen...* II, §. 2, §. 11.

¹⁶ Gv 3,3.

strutturanti della psiche inconscia, presiedono infatti anche alla produzione dei miti, ed è questo il motivo per cui negli studi comparati è possibile risalire agli stessi mitologemi. Il mito, pertanto, non deriva dalla escogitazione di allegorie degli eventi oggettivi naturali, ma, al contrario, dalle «espressioni simboliche dell'interno e inconscio dramma dell'anima (*symbolische Ausdrücke für das innere und unbewußte Drama der Seele*)», dramma che diventa accessibile alla coscienza proprio «attraverso il sentiero della proiezione», cioè attraverso il suo riflesso proiettato negli eventi naturali.¹⁷ Tale proiezione all'esterno degli eventi che riguardano lo sviluppo della psiche corrisponde del resto secondo Jung a una vera e propria esigenza dell'uomo, a un suo connaturato «*Bedürfnis der Mythologie*».¹⁸

In questo è certo da vedere la proposta di una ri-mitizzazione dell'uomo moderno, il quale avrebbe perso la ricchezza di tutto il pensiero simbolico veicolato da una millenaria tradizione religiosa. La posta in gioco, però, non sembra esser nel caso di Jung costituita semplicemente dal passato, dai contenuti di quelle tradizioni, in quanto si tratta piuttosto dell'elaborazione di una *nuova antropologia* che sappia indicare come recuperare l'effetto psicologico del mito nello *Zeitgeist* del XX secolo, assai più scettico e disincantato rispetto ad altre epoche e certamente mal disposto (almeno, al momento in cui Jung scriveva) verso ogni forma di orientamento spirituale: «le rappresentazioni mitiche con il loro singolare simbolismo penetrano (*greifen*) nelle profondità dell'anima umana, nei fondi storici (*historische Untergründe*), dove la nostra ragione, la nostra volontà e le nostre buone intenzioni non giungono mai: esse scaturiscono infatti da quelle stesse profondità, e parlano una lingua che la nostra ragione attuale non comprende, ma che fa vibrare le corde

¹⁷ 83 JGW 9,1, 16, 7.

¹⁸ WSL, 39.

piú intime del nostro cuore. Allora il processo che a tutta prima ci faceva temere una regressione è piuttosto un *reculer pour mieux sauter*, una concentrazione e integrazione di forze che, nel corso dello sviluppo, produrranno un nuovo ordine». ¹⁹

Il circolo in tal modo si chiude o, detto simbolicamente l'*ouroboros* si divora la coda: l'*oltre* verso cui si proietta l'uomo si ricarica di tutta l'energia primigenia e spontanea che giace al fondo dell'espressione spirituale. E ciò non significa instaurare un super-soggetto egocentrico e nichilista, poiché si tratta, piú in radice, di ripensare la stessa nozione di individuo, secondo modalità che possano garantire ad esso una nuova collocazione fra l'impersonale, ma fondante orizzonte collettivo e l'egoцентриsmo nichilista che secondo Jung imperversa negli ultimi decenni, senza con questo dover proclamare un'inequivocabile e definitiva eclissi dell'idea di soggettività. Ripensamento che Jung ritiene possibile instaurando un nuovo *rapporto mitico col numinoso* che, pur nella sua terrificante e ambivalente tonalità affettiva, può fornire l'orientamento per un nuovo processo di individuazione che sappia ovviare alle unilaterialità in cui la coscienza europea è da tempo incanalata, consentendo alle persone di poter rimanere finalmente fedeli a ciò che significa "essere uomo".

¹⁹ 165 JGW 16, 27, 19.

CAPITOLO 1

SCRUTARE NELL'ANIMA LE RESPONSABILITÀ DELL'ANALISI

Psicoanalisi e morale

Il secondo decennio del secolo costituisce per Jung un periodo molto fecondo non solo per quanto concerne la gestazione di idee ma anche in funzione della loro concreta elaborazione. La produzione junghiana si volge a tematiche di piú ampio respiro rispetto alla psicologia della psichiatria e alla mera apologia della psicoanalisi e perviene già a una prima essenziale mappatura dei nuclei portanti di tutto il suo successivo pensiero antropologico. Mi pare perciò eccessiva la rappresentazione di Jung durante il periodo 1913-19 fornita da Henri Ellenberger – autore, peraltro, di una notevole storia della psichiatria dinamica, che rimane ancora oggi uno dei migliori accessi alla disciplina – quando lo descrive tutto immerso o, meglio, sommerso dalla sue immagini in una sorta di *nekyia*²⁰. Che l'anziano Jung, quasi cinquant'anni dopo, abbia parlato di una personale catabasi non deve ingannarci oltre misura, poiché egli stesso sembra ormai «preso» dal cosiddetto «mito di Jung» – per usare un'espressione

²⁰ È Jung stesso a far diverse volte riferimento all'XI libro dell'Odissea. Così il perentorio giudizio di Ellenberger nel peraltro documentatissimo capitolo su Jung: «[...] la fonte principale delle concezioni junghiane è da ricercarsi nella sua *nekyia*, cioè nel suo viaggio attraverso l'inconscio. Questa esperienza è analoga all'autoanalisi di Freud, è cioè una malattia creativa che è stata utilizzata per la fondazione di un sistema di psicologia dinamica. »E, II, 795.

della sua attivissima seguace Marie-Louise von Franz. Quella che troppo spesso passa per esser una notevole autobiografia è del resto, come si è detto, in realtà il frutto della compilazione di un'altra stretta collaboratrice, forse anche meno autonoma della von Franz, Aniela Jaffé.²¹

Al contrario, mi rappresento uno Jung estremamente lucido e attivo che decide, è vero, di abbandonare l'insegnamento universitario²² per dedicarsi con maggiore intensità alla libera professione di psicoterapeuta, ma che non per questo diserta l'attività di ricerca e di comunicazione scientifica. Sul piano delle conferenze era infatti molto attivo, soprattutto all'estero, mentre a Zurigo fonda (1916) un'associazione di ricerche di psicologia del profondo.²³ Non penso dunque che perché ha provato gusto a scriversi²⁴ (1916) un poemetto pseudo-gnostico (che gli

²¹ Cfr. sopra *Introduzione*, nota 4. La Jaffé curò successivamente anche un'altra pubblicazione biografica: *Bild und Wort. Eine Biographie*, Olten u. Freiburg i./Br., Walter-Verlag, 1977; n. A. (Sonderausgabe): 1983, pp. 240 in cui il carattere di collage di citazioni junghiane è ancora più marcato; di particolare rilievo è qui tuttavia l'apparato iconografico, che riproduce anche alcuni mandala e altre immagini dipinte direttamente da Jung o da suoi pazienti sino a quel momento inediti. Quanto a Jung, egli così si espresse su *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*: «io non considero questo libro come un'impresa (*Unternehmung*) mia, ma espressamente come un libro che ha redatto (*verfassen*) la signora A. Jaffé. I brani miei che vi si trovano li considero come un contributo al lavoro della signora Jaffé. Il libro deve apparire col suo nome e non col mio, perché non rappresenta affatto un'autobiografia composta da me» JB3, 293; 5.IV.1960.

²² Nel 1913 la sua carta da lettera personale porta ancora l'intestazione «Privatdozent der Psychiatrie» (cfr. A. Jaffé, *Bild und Wort*, cit., Abbild 46, p. 59) ma nell'aprile del 1914 Jung rassegna le dimissioni dall'Università di Zurigo, che le accoglie ai primi di giugno dello stesso anno.

²³ È lo «Zürcher Verein für Analytische Psychologie», a cui farà capo il gruppo di cultori di psicologia analitica sino alla fondazione nel 1948 del «Carl Gustav Jung-Institut». Jung ne fa menzione in 50, 684 ricordando di aver tenuto una relazione presso quella Associazione all'inizio del 1916 «Über den Begriff des Unbewußten».

²⁴ Il poema s'intitola *Septem Sermones ad Mortuos*, e venne inizialmente pubblicato solo privatamente in forma di opuscolo, del quale Jung faceva omaggio ad alcuni amici. Accettò poi che venisse stampato in appendice a *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung* (ed. cit. pp. 388-398). Cfr. anche C. G. Jung, *VII Sermones ad mortuos. I sette Sermoni ai Morti Scritti da Basilide ad Alessandria La città dove l'est si tocca*

varrà altresí, con suo rammarico, anche tante incomprensioni proprio relativamente a un suo presunto gnosticismo,²⁵ sostenuto soprattutto da Martin Buber) lo si deve considerare come invasato per un intero lustro. E nemmeno dopo aver chiuso la comunicazione con Freud (primi giorni del 1913 – ma la divergenza sul piano della teoria e del rapporto umano è già ben evidente nel 1912) dobbiamo pensare che ne abbia ricevuto un contraccolpo psicologico tale da restare inibito nella sua intensa attività produttiva.

Mi pare pertanto opportuno dedicare questo capitolo ad alcuni nuclei centrali della riflessione antropologica junghiana che trovano già significativa espressione prima del 1920. Si tratta spesso di contributi che verranno poi ripresi e sviluppati in saggi piú famosi e forse meglio articolati -ai quali a partire dal 1928 e fino a tutti gli anni '50 Jung affiderà la sua riflessione sull'uomo, sui suoi miti e sulla psiche che li elabora- senza che tuttavia l'impianto teoretico già delineato subisca sostanziali modificazioni. Si comincerà pertanto da quella che potrei definire la genesi dell'antropologia junghiana, genesi che, per le ragioni che verranno in chiaro nel corso dell'esposizione, mi pare si possa piú specificamente datare fra il 1912 e il 1919.

Orientamento spirituale

Alcune riflessioni su eventi di poco precedenti al periodo appena indicato potranno fungere da cornice ai nostri temi. Verso la fine del 1910 accade infatti a Monaco un singolare incontro Bleuler-Freud e Freud-Jung attorno al quale ruotano eventi e prese di posizione che mi sembrano già alquanto consa-

con *l'ovest*, Introduzione, commento e traduzione di Mauro Comba, Carmagnola, Ogero Editore, 1989.

²⁵ Sull'argomento cfr. Giorgio Antonelli, *La profonda misura dell'anima. Relazione di Jung con lo gnosticismo*, Napoli, Liguori, 1990.

pevoli delle effettive responsabilità di cui Jung intende caricare la sua psicoanalisi, da lui definita, appunto, «ad orientamento decisamente spirituale». Contro l'eventualità di una simile curvatura si costituisce infatti un asse «biofisico» Bleuler-Freud, un'alleanza in senso anti-junghiano, cioè, come s'è detto, anti-spirituale.²⁶

Quest'iniziativa di Freud decisa repentinamente proprio al volgere del 1910 potrebbe intendersi come una sorta di reazione a una breve lettera inviatagli da Jung il 23.12.10 in cui Jung aveva preso posizione contro Bleuler²⁷ e contro Adler (il quale tuttavia, come cercherò di mostrare, potrebbe benissimo stare qui per Freud stesso) a causa del loro irriducibile naturalismo. In questa lettera, scritta in risposta a una missiva del 22.12.1910 appena giunta da Vienna,²⁸ Jung afferma: «Considero questo orientamento decisamente spirituale della ya, così come si va formulando attualmente a Zurigo, piú vantaggioso dei tentativi di Bleuler-Adler di costringere tutto entro limiti biologici (biofisici).».²⁹

²⁶ Si tratta di una mia proposta di lettura di questo evento fondata sulla considerazione di alcuni importanti passaggi presenti nell'epistolario Jung/Freud ma suffragati anche da altri documenti.

²⁷ Come in questo caso, Jung spesso e volentieri disconosce i suoi notevoli debiti nei confronti di Bleuler, solo di rado chiaramente ammessi; cfr JB1, 161-162, 29.V.1933; JB2, 197, 19.VIII.1950. Anche la critica mossa alla teoria del negativismo schizofrenico di Bleuler che comparve sullo «Jahrbuch» psicoanalitico nel 1911 (31 JGW 3) mi pare eccessivamente severa.

²⁸ Notevole l'efficienza dei servizi postali d'allora. Jung scrive con la speranza che la risposta arrivi prima che Freud parta per Monaco, dove il 26 mattina avrebbe dovuto incontrarsi con Bleuler nello stesso Parkhôtel in cui avrebbe alloggiato anche Jung. Questo è certamente un motivo che lo spingeva a questa risposta immediata, Freud infatti nella sua del 22.12.10 non aveva escluso che si sarebbe potuto anche verificare l'indesiderato incontro a tre, lui, Bleuler – che forse ripartiva solo alla sera – e Jung. Jung il 23.12.10 prega perciò Freud di fare in modo che egli non si incontrasse col suo ex-direttore («come devo comportarmi al caso per non cadere in mano a Bleuler»), col quale era evidentemente in cattivi rapporti personali.

²⁹ 229J LfJ 413; 23.XII.1910.

Quest'affermazione è veramente programmatica, anche se per quanto concerne i responsabili a cui è qui ascritta la tendenza naturalistica in psicoanalisi ha probabilmente agito in Jung una sorta di trasposizione che ha mutato i nomi; ritengo la si possa sciogliere nel suo significato piú profondo se si considerano alcuni antefatti e alcuni eventi successivi.

a) Antefatti. Jung è in rotta con Bleuler. Adler è in rotta con Freud. La contrapposizione Jung-Bleuler risale alla valutazione del fattore organico nell'eziologia della *dementia praecox*, ma poi si è acuita anche per fattori personali sul rapporto di lavoro; Jung si era dimesso dal *Bürgholzi* nel 1909, e dal quel momento i rapporti con Bleuler si erano decisamente raffreddati. Bleuler, inoltre, ha appena pubblicato sullo «*Jahrbuch*» psicoanalitico, diretto da Jung, quella che Freud definisce una vera e propria apologia della psicoanalisi.

La contrapposizione Freud-Adler verte invece sulla centralissima concezione della libido e sull'eziologia delle nevrosi (cioè, nel senso di Freud, sull'essenza della psicoanalisi). Jung è in realtà molto piú vicino ad Adler e molto piú lontano da Freud di quanto in questo momento non dica, come emergerà negli anni immediatamente successivi. Jung e Freud si sono appena illusi che troveranno fra loro una convergenza proprio sul terreno comune della mitologia,³⁰ che sarà invece proprio il terreno su cui si consumerà il loro definitivo divergere.

b) Eventi successivi. Jung si reca a Monaco il 26 dicembre per incontrarsi con Freud ma, come aveva esplicitamente chiesto, non si incontrerà con Bleuler, che era ivi giunto il giorno prima per parlare anch'egli con Freud. Quest'ultimo, poco dopo gli incontri di Monaco, scrive a Ferenczi, comunicandogli la buona impressione che gli ha fatto Bleuler: «Sono giunto con lui

³⁰ Cfr. 158F LfJ 273; 17.10.1909; 198J LfJ 355; 17.VI.1910.

ad una intesa completa (*völliges Einverständnis*) e ho stabilito buoni rapporti personali».³¹ Questo giudizio positivo su Bleuler, relativo all'incontro in oggetto, è confermato nella seduta del 4.1.1911 dell'Associazione psicoanalitica di Vienna, dove Freud riferisce del felice colloquio con Bleuler, compiacendosi del fatto che il celebre psichiatra è entrato nel gruppo psicoanalitico di Zurigo e che forse ne sarebbe divenuto anche la guida (*Leiter*).³²

Ora, considerando che a livello ufficiale «der Mann der Zukunft»³³ continuava invece evidentemente ad essere Jung, poco tempo prima definito dello stesso Freud «Kronprinz»³⁴ della psicoanalisi e fatto poi incoronare per l'appunto Presidente della «Internationale Psychoanalytische Vereinigung»³⁵, quell'affermazione pronunciata da Freud davanti ai suoi più immediati collaboratori sembrerebbe voler significare che a Monaco si era in ogni caso costituito un asse Bleuler-Freud che si sarebbe potuto eventualmente far valere anche in funzione anti-

³¹ Lettera a Ferenczi del 29.12.1910, in: Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, New York, 1953; tr. it. di Arnaldo Novelletto e Margherita Cerletti Novelletto, *Vita e opere di Freud*, Milano, Il Saggiatore, vol. 2, p. 180; cfr. anche LfJ 413.

³² Cfr. *Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*, hrsg. von Herman Nunberg u. Ernst Federn, Frankfurt a./M., S. Fischer Verlag, Bd. 3: 1910-1911, 1979. Successivamente, in una lettera ad Abraham del 20.1.1911 scrisse: «Es ging gut mit Bleuler [...] wir schieden als Freunde» S. Freud - K. Abraham, *Briefe 1907-1926*, hrsg. von Hilda C. Abraham u. Ernst L. Freud, S. Fischer Verlag, Frankfurt a M. 1965, 2. korrig. Aufl., 1980, p. 103.

³³ Quest'espressione compare nella stessa lettera di Freud a Ferenczi sopra citata: «Il giorno dopo la sua [di Bleuler] partenza è arrivato Jung che è stato magnifico e mi ha fatto un gran bene. Gli ho aperto il cuore circa la faccenda di Adler [...] sono più convinto (*überzeugt*) che mai che egli sia l'uomo del futuro (*der Mann der Zukunft*).» Lettera a Ferenczi del 29.12.1910, in: E. Jones, *Vita e opere...* cit., p. 180; cfr. anche LfJ 413.

³⁴ 139F BFJ 105, 16.04.09.

³⁵ Fu fondata nel marzo 1910 all'occasione del II Congresso degli psicoanalisti di Norimberga. La Presidenza per i primi quattro anni fu affidata a Jung, la cui abitazione divenne con ciò anche la sede dell'Associazione. L'originale di un progetto di statuto dattiloscritto da Ferenczi, con annotazioni olografe di Jung è riprodotto in LfJ, tavv. 15 e 16.

junghiana³⁶ qualora quell'«orientamento spirituale» che Jung stava imprimendo al gruppo di Zurigo (contro Bleuler stesso) avesse preso il sopravvento. Freud sarebbe stato spinto a questa mossa proprio dalla breve ma spontanea e significativa lettera di Jung del 23.12.10 su cui s'è riferito sopra.

Da questa stessa lettera emergono del resto anche altre interessanti indicazioni, relative alla figura di Adler, il primo grande «eretico», la prima grande defezione dall'ortodossia pansessualista, ma che sarebbe di lí a poco stato imitato dallo stesso Jung. Non mi pare fuori luogo ritenere che la figura di Adler nella coppia di «biologisti» Bleuler-Adler menzionata da Jung sia in realtà anch'essa un travestimento della persona di Freud, che risulterebbe così sdoppiata nella figura di un maestro (Bleuler) e in quella di un collega (Adler). Quest'ipotesi mi pare plausibile se si considerano le righe che precedono quell'affermazione: «Le mie impressioni su Adler contenute nella mia ultima lettera³⁷ erano forse un po' esagerate, al punto che Lei

³⁶ Non mi pare infatti un caso se Freud, nel ribadire a Ferenczi la funzione di Jung («l'uomo del futuro») per il movimento psicoanalitico internazionale, non si è astenuto dal precisare che egli aveva comunque redarguito Jung relativamente ai suoi eccessivi interessi per la psicosi e per la mitologia: «Le sue ricerche l'hanno portato assai addentro nel regno della mitologia, che egli vuol dischiudere con la chiave della teoria della libido. Per quanto tutto ciò sia bello gli ho però consigliato di tornare alla nevrosi, poiché quello è il terreno sul quale dobbiamo prima rafforzarci, contro tutto e contro tutti» Lettera a Ferenczi del 29.12.1910, in: E. Jones, *Vita e opere...*, cit., p. 180. Lo stesso Jones riferisce che essendosi anch'egli interessato di mitologia in quel periodo fu redarguito (22.01.1911) allo stesso modo da Freud; cfr. Jones, *op. cit.*, p. 180.

³⁷ 227J, LFJ 411; 20.12.1910. Jung aveva riferito al Maestro di Vienna circa un giudizio di Adler sul suo *Über Konflikte der Kindlichen Seele* (177 JGW 17, 11-47, 1-79): «Ho letto la recensione di Adler ai miei *Conflitti dell'anima infantile*. Dà a pensare e anche parecchio, trovo, l'osservazione che la mia concezione aderisce totalmente alla teoria freudiana della libido, come se questa fosse una mancanza o una limitazione. Se così fosse il risultato piú prezioso delle Sue ricerche sarebbe bellamente liquidato prima ancora che abbia conseguito l'importanza euristica incalcolabilmente vasta che gli spetta. Perché, lo vedo sempre piú chiaramente, è la vera chiave della mitologia, a prescindere interamente dal problema della nevrosi».

L'atteggiamento di Jung è dunque qui veramente singolare: si altera perché uno psicoanalista gli ha detto che la sua concezione è totalmente freudiana – lasciando con

potrebbe supporre che io abbia sul momento giudicato ciecamente sotto la pressione affettiva. Mi pare invece che egli aspiri a sostituire la libido, questo vero Proteo e *polytropos*, con rigide forme pulsionali, il che toglierebbe vita e anima alla nostra concezione. Temo che con Adler la $\Psi\alpha$ abbia acquistato la prima persona veramente “scientifica”». ³⁸ Se in questo passo si dovesse sostituire Adler con Freud l’affermazione di Jung costituirebbe un giudizio che Jung avrebbe di lí a poco parimenti sottoscritto; e se si considera che Jung sta anche rinnegando, come si è letto, un precedente giudizio – certamente troppo freudiano, potremmo dire – sul collega Adler ³⁹ (da cui Jung, come si vedrà, trarrà invece fondamentali spunti antifreudiani negli immediati sviluppi del suo lavoro), l’eventualità che l’indirizzo scientifico della psicoanalisi che impedisce di liberarne l’autentica missione spirituale non si incarni (se mai lo è stato) nel solo Adler (e tantomeno in Bleuler) si fa ancora piú probabile.

Il messaggio trasmesso da Jung a Freud nella lettera del 23.12.10 è dunque chiaro: la vita, caro Dr. Sigmund, non è certo ingabbiabile in univoche forme pulsionali, e solo una concezione «politropa» e «proteiforme» della libido può render conto degli autentici bisogni dell’anima. ⁴⁰

ciò trasparire, come mostreranno i fatti successivi, ciò che sente veramente nel profondo – ma corregge subito dopo il tiro, cercando di fornirsi una spiegazione della sua reazione all’esser stato giudicato un freudiano puro «come se questa fosse una mancanza o una limitazione». Ma ritorna immediatamente ad esser guidato dalle sue piú autentiche convinzioni, lasciando intendere che il motivo per cui apprezza la teoria freudiana è in realtà che essa costituisce «la vera chiave della mitologia». Si comprende dunque la reazione che deve aver destato in Freud una simile interpretazione della «teoria freudiana» come chiave della mitologia: si tratta a questo punto di aggirare Jung, stabilendo un patto con Bleuler, scienziato con i piedi maggiormente per terra.

³⁸ 229J, LFJ, 412-413; 23.12.1910

³⁹ Cfr. quanto detto poco sopra relativamente a 227J, LFJ 411; 20.12.1910.

⁴⁰ Non è certo semplice stabilire se Jung abbia su questo punto mai cambiato idea, se cioè ci sia mai stato un momento in cui si è portato su un piano teorico autenticamente freudiano. La questione, che mi pare rivesta un notevole interesse per la storia della nostra cultura non può certo essere risolta qui, poiché sarebbe richiesta per lo

Tutto il resto, per Jung, non è che infaticabile lavoro in questa direzione.

Analisi responsabile

Nel 1912⁴¹ appare sul «Raschers Jahrbuch für Schweizer Art und Kunst» di Zurigo uno scritto junghiano volto a fare il punto sulla situazione della psicologia negli ultimi anni: *Neue Bahnen der Psychologie*.⁴² Questo intervento costituisce un primo rudimentale nucleo di uno scritto assai più importante e articolato, *Die Psychologie der unbewussten Prozesse. Ein Ueberblick über die moderne Theorie und Methode der analytischen*

meno una disamina analitica anche di tutta la produzione freudiana sino a questo punto. Questo mio lavoro potrebbe semmai svolgere funzione introduttiva o almeno preliminarmente alla messa in chiaro di questo rapporto; ciò non mi esime comunque dal prendere posizione sin dall'inizio: ritengo che lo sviluppo del pensiero junghiano sia indagabile anche autonomamente rispetto al collega viennese. Basti qui infatti leggere il modo in cui Jung ritrascrive sin da quando la studia per la prima volta a fondo la funzione culturale della psicoanalisi freudiana (*Die Freud'sche Hysterietheorie*, 1908, 39 JGW 4, 11-28, 27-63): «Il metodo psicoanalitico persegue lo scopo di portare alla coscienza del malato, e quindi allo scioglimento (*Auflösung*), tutte le false connessioni associative (*falsche Assoziationsverknüpfungen*) che derivano dal complesso, cosicché il malato raggiunge a poco a poco una visione completa (*vollkommene Einsicht*) del suo quadro morboso e con questo anche un punto di vista obiettivo (*objektiver Standpunkt*) nei confronti dei suoi complessi. Si potrebbe perciò chiamare questo metodo anche *educativo* (*erzieherisch*), perché trasforma tutto il pensare (*Denken*) e il sentire (*Fühlen*) del malato in modo tale che la sua personalità si libera (*sich befreien*) a poco a poco dalla costrizione (*Zwang*) dei complessi e acquista una posizione indipendente (*unabhängige Stellung*) nei confronti di questi» 39, 41. Come si vede l'obiettivo di fondo dell'analisi junghiana, quell'intuizione che lo porterà entro breve ad elaborare un'antropologia di riferimento, è già qui ben chiaramente espresso.

⁴¹ Lo scritto porta la data editoriale 1912 ma in realtà l'editore l'ha già messo in circolazione sul finire del 1911; esso è stato pertanto scritto e consegnato da Jung prima che scoppi la polemica a Zurigo sulla psicoanalisi (Dicembre 1911-febbraio 1912), sulla quale ci soffermeremo oltre.

⁴² 62 JGW 7, 251-274, 407-441; tradotto in inglese comparirà anche nei *Collected Papers on Analytical Psychology*, a c. di Constance E. Long, London, Baillière, Tindall & Cox, 1916¹, 1917², 1920³; anche: New York, Moffat Yard, 1920. Si tratta di una prima importante raccolta di scritti junghiani per i lettori di lingua inglese. Jung del resto lamenta sin da questi anni il sostanziale disprezzo delle sue teorie che vige in Germania, ove la psicologia analitica ha avuto ed ha tuttora una fortuna decisamente inferiore rispetto al mondo anglosassone.

Psychologie, che esce a Zurigo nel 1917,⁴³ seguito da un'immediata seconda edizione nel 1918 sostanzialmente invariata. Successivamente esso verrà ancora ripreso, ritoccato e col nuovo titolo *Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben* verrà edito in terza edizione nel 1926, per poi assumere nel 1943 una veste definitiva come *Über die Psychologie des Unbewussten* ⁴⁴.

Ora, siccome questo scritto del 1912 non verrà smentito ma solo rivisto e decisamente ampliato nelle successive rielaborazioni,⁴⁵ pare opportuno muovere proprio da questo breve intervento in cui si intravedono già i temi che saranno oggetto di discussione nel periodo oggetto di specifica considerazione in questo capitolo.

Dopo un paio di passaggi di conformismo alla psicologia dominante, con omaggi a Fechner, Wundt e loro seguaci, Jung rompe subito gli indugi mettendo in campo la sua opinione personale, espressa senza mezzi termini quasi a schiarirsi quale dev'essere la sua vocazione, quale direzione deve intraprendere d'ora in avanti il suo cammino: la psicologia sperimentale si preoccupa semplicemente di studiare isolatamente i processi piú semplici, quelli piú elementari, al limite del fisiologico; ma essa «non indaga nell'infinita varietà e variabilità della vita spirituale individuale (*individuelles Geistesleben*), per cui le sue conoscenze e i suoi fatti sono sostanzialmente dettagli e mancano delle complete connessioni (*umfassende Zusammenhänge*)» 62, 409. Chi vuole conoscere l'anima (*Seele*) umana non deve riporre troppe speranza nella psicologia sperimentale.

⁴³ Come annunciato, utilizzerò per le citazioni da questo scritto la sigla PuP. Tradotto in inglese sostituisce *Neue Bahnen...* nella seconda edizione dei *Collected Papers* del 1917.

⁴⁴ 60 JGW 7, 11-125, 1-201.

⁴⁵ Continuerà a corrispondere, grosso modo, ai primi due paragrafi degli ulteriori rifacimenti, a partire da quello radicale del 1917.

Ora, si deve por mente al fatto che Jung in questo periodo è quasi totalmente impegnato come psicoanalista; anzi, per meglio dire, in quanto presidente della Associazione psicoanalitica internazionale, è anche il numero uno della psicoanalisi al mondo, l'arbitro del suo destino. Funzioni, queste, che se pure non dovevano andargli completamente a genio, aveva accettato di svolgere; e del resto è indubbio che i suoi quattro anni di presidenza (1910-14) del primo organismo psicoanalitico internazionale sarebbero stati fondamentali per gli sviluppi dell'intero movimento (e forse anche per la sua unitarietà, proprio a causa delle celebri defezioni, fra cui anche la sua).⁴⁶

Influissero, o meno, tali vicende biografiche, consta che Jung si sente gravato di forti responsabilità. Ha il presagio di quanto possa dipendere della salute psichica dell'uomo occidentale – circa le catastrofi dei conflitti mondiali avrebbe sempre fornito una diagnosi di psicosi collettiva – e ritiene perciò che la psicoanalisi possa dare molto all'umanità. Simile intento penso sia da tenere sempre sullo sfondo, dovendo affrontare le complesse costruzioni teoriche junghiane.

⁴⁶ Introducendo nell'autunno del 1912 l'edizione delle sue conferenze appena tenute presso la Fordham University di New York, in cui si era ormai decisamente e consapevolmente allontanato dall'ortodossia freudiana, Jung invitava a non pensare alla sua posizione come a una «Zerspaltung» o a un «Abfall» o addirittura uno «Schisma» nel movimento psicoanalitico, poiché anzi egli sperava, dal canto suo, «che attraverso ciò di favorire il più ampio fiorire e prosperare del movimento psicoanalitico, ed anche di aprire quell'accesso ai giudizi scientifici (*Wissenschätzen*) della psicoanalisi a coloro che, privi di esperienze pratiche e viziati da preconcetti teoretici, non sono finora riusciti ad impadronirsi del metodo psicoanalitico.» 46 JGW 4, pp. 110-111.

Interessanti riflessioni sul portato etico e collettivo della psicoterapia leggo, mentre correggo le bozze di questo lavoro, in William J. Doherty, *Soul Searching. Why Psychotherapy Must Promote Moral Responsibility* (1995), tr. it. di Marino Romeo, *Scrutare nell'anima. Responsabilità morale e psicoterapia*, Milano, Cortina 1997, pp. 180. Nonostante si tratti in prevalenza di questioni tecniche relative alla psicoanalisi e al sistema sanitario pubblico l'opera mi sembra molto utile anche in merito al nostro discorso.

Lo scritto sui nuovi orizzonti della psicologia prosegue con un veloce schizzo degli sviluppi della psicoanalisi, per poi fermarsi sulla «Sexualtheorie», che viene riesposta in modo del tutto personale, dove è evidente l'intento di mettere in risalto quasi esclusivamente il portato etico della pioneristica dottrina freudiana, alla quale non viene appunto riservato che qualche scarso accenno.⁴⁷

Com'è noto, Jung non crede che le psicosi possano essere causate da un trauma sessuale, e nemmeno per le nevrosi il complesso erotico è a suo avviso l'unica possibile causa; su que-

⁴⁷ Nell'edizione del 1943 (60 JGW 7) il capitolo sulla teoria sessuale assume il titolo «Die Erosththeorie». Non sarà inutile prender nota delle rapide affermazioni con cui Jung (siamo nel 1912) definisce l'oggetto del lavoro di Freud: «[...] Freud [...] il geniale medico ed esploratore (*Erforscher*) delle malattie nervose funzionali. Si potrebbe indicare la psicologia da lui inaugurata come *psicologia analitica* (*analytische Psychologie*). Bleuler ha proposto il nome "psicologia del profondo" (*Tiefenpsychologie*), per significare con questo nome che la psicologia di Freud si occupa del profondo (*Tief*) o del retrofondo dell'anima (*Hintergründ der Seele*) che si potrebbe anche chiamare l'inconscio (*das Unbewußte*). Freud stesso si è limitato su ciò a dare il nome al metodo della sua ricerca: la chiama Psicoanalisi (*Psychoanalyse*).» 62, 410.

Nel settembre del 1911 Jung aveva tuttavia già utilizzato l'espressione «Analytical Psychology» per dire del proprio sistema psicologico; cfr. 27 JCW 2, 603, 1355.

Ora, l'attribuzione alla psicoanalisi freudiana dello stesso nome con cui Jung aveva già definito la propria ricerca psicologica è una scelta non certo priva di significato, e mi pare stia a indicare l'estremo tentativo di rispondere alle pressanti esigenze di fungere da guida del movimento freudiano, del quale Jung ipotizzava la fondamentale concordanza coi suoi intenti personali. In realtà Jung poneva con tutto ciò una radicale alternativa: o Freud avrebbe accettato l'estensione in senso metapsicologico e antropologico del suo «metodo», oppure la loro collaborazione sarebbe stata impossibile. Non a caso in *Über die Psychologie der unbewussten Prozesse*, 1917 leggiamo che né la dottrina di Freud né quella di Adler possono valere come teorie generali della psiche: «entrambe le teorie di cui ho parlato sopra non sono però teorie generali (*allgemeine Theorie*), bensì mezzi cauterizzanti (*Aetzmittel*) da utilizzare per così dire "localmente (*lokal*)", poiché sono distruttivi (*destruktiv*) e riduttivi (*reduktiv*). Essi dicono a ogni cosa: "non sei nient'altro che ... (*du bist nichts als ...*)".» PuP 69. Se quei due metodi possono in determinati casi specifici fare anche del bene alle persone, il loro limite strutturale consiste invece nel non poter assumere una valenza anche metapsicologica: «sollevata al grado di concezione generale (*allgemeine Anschauung*) della natura d'una anima malata (*kranke Seele*), come pure d'una sana (*gesund*), una teoria riduttiva da sola è impossibile (*unmöglich*). Poiché l'anima umana, sia essa malata o sana, non può essere spiegata in modo semplicemente riduttivo (*bloss reduktiv*).» PuP 70.

sti punti si era già chiaramente espresso sin da quando aveva cominciato a difendere la dottrina freudiana dagli attacchi di Aschaffenburg.⁴⁸ Ciò nonostante, come s'è visto, era stato ugualmente nominato «principe ereditario» e poi addirittura re del movimento freudiano; Freud probabilmente pensava che la responsabilizzazione conseguente a tale investitura avrebbe convertito del tutto Jung al dogma della sessualità. Il fatto è invece che ora Jung, con l'autorità di guida del movimento psicoanalitico, ritraduce la questione nei termini che sono a lui più consoni.

Sulla stessa linea si situa anche un altro intervento portante data 28 gennaio 1912 richiesto a Jung dal quindicinale zu-

⁴⁸ Un'attenzione più globale per i fenomeni umani è in realtà stata sempre a cuore a Jung, almeno sin da quando si è interessato alla psicoanalisi. Già alcuni anni prima aveva cercato di spingere Freud verso una metapsicologia, che giudicava necessaria anche per rispondere a criteri di scientificità. Nel 1907, ad esempio, dopo aver per la prima volta studiato a fondo gli scritti di Freud aveva affermato: «Per il momento gli enunciati (*Dinge*) di Freud non si adattano ancora alla formulazione (*Aufstellung*) di teorie dotate di validità generale.» 39, 47. Del resto, anche nella celebre apologia della dottrina freudiana dell'isteria contro l'attacco di Aschaffenburg (38 JGW 4) mi pare che Jung non abbia mai assunto posizioni che avrebbe poi dovuto completamente rinnegare. Infatti il motivo di fondo della sua aspra reazione contro Aschaffenburg, a ben vedere, non risiede nel fatto che questi abbia criticato la dottrina freudiana, ma in quello che la abbia criticata in modo non scientifico, senza cioè scendere sul terreno concreto della terapia e precludendosi in tal modo la possibilità di verificare la correttezza o meno dell'eziologia proposta da Freud. Scopo di questo importante intervento sembra pertanto essere piuttosto quello di indicare quale fosse l'unica via per confutare Freud: dopo aver proposto di stemperare l'assolutezza del dettato della *Sexualtheorie* in un meno perentorio «per il momento un numero illimitato di casi d'isteria deriva da radici sessuali» (38, 8), Jung afferma che non esiste nessun modo di confutare questa massima se non l'uso dello stesso metodo psicoanalitico. «Chi non lo applica non lo potrà mai confutare (*widerlegen*); poiché è col metodo da lui trovato che deve essere provato (*nachweisen*) che nell'isteria si incontrano (*stoßen auf*) elementi completamente diversi da quelli sessuali, oppure che questo metodo è completamente indatto (*untauglich*) ad estrarre (*zutage fördern*) il materiale psichico intimo (*intim*).» 38, 12. Non mi sembra pertanto un'ipotesi peregrina, quella di uno Jung sempre in cerca – anche negli anni della stretta collaborazione col movimento psicoanalitico ortodosso – della possibilità concreta di una falsificazione della monovalenza della sessualità freudiana che di fatto impediva di passare dal semplice metodo psicoanalitico a una dottrina antropologica di più ampio respiro.

righese «Wissen und Leben». Si trattava di rispondere alle sommarie obiezioni sollevate in città contro la psicoanalisi soprattutto a causa delle sue deprecate sconcezze. Non è certo da ascrivere allo psicoanalista – egli risponde – se, purtroppo, le bruttezze sessuali occupano un posto tanto di rilievo negli scritti psicoanalitici: il medico responsabile non deve far altro che registrare le fantasie dei pazienti, e proprio in quanto responsabile lo deve fare anche se queste sono sgradevoli. Del resto, la meta finale del metodo d'educazione psicoanalitico (*psychoanalytische Erziehungsmethode*) «non consiste nel fatto che l'uomo sia irrimediabilmente abbandonato (*preisgeben*) alle proprie passioni (*Leidenschaften*), ma nel fatto che egli pervenga al necessario autocontrollo (*Selbstbeherrschung*)» 45 200.

Rinviando ad altri suoi scritti che sarebbero comparsi in quello stesso 1912 sullo «Jahrbuch» (*Neue Bahnen..., Wandlungen und Symbole der Libido*, la cui seconda parte esce appunto nel 1912), Jung suggerisce allora di intendere il concetto di libido in senso molto generale, come istinto di conservazione della specie (*Instinkt der Arterhaltung*) contrapposto alla conservazione dell'io; la nozione di libido, nel linguaggio psicoanalitico, non rinvia infatti per nulla a una «eccitazione (*Erregung*) sessuale locale, poiché significa l'insieme di tutti gli sforzi e le volontà che trascendono (*hinausgreifen*) il dominio dell'autoconservazione (*Selbsterhaltung*)». La psicoanalisi, ne conclude Jung, ha pertanto una finalità fundamentalmente etica, è un metodo pensato per il bene dell'uomo (*zum Besten der Menschen*) a beneficio del suo sviluppo etico (*etische Entwicklung*).⁴⁹

E proprio su queste finalità etiche che Jung ascrive ora, nel vivo della polemica, al metodo psicoanalitico – meglio sarebbe ormai dire alla psicoanalisi come scienza umana – sarà utile

⁴⁹ 45, 200-201.

soffermarsi per disegnare con maggior precisione lo sfondo entro cui va a nostro avviso collocata la genesi della riflessione antropologica di Jung. I principali testi a cui è per questo indispensabile appoggiarsi sono costituiti dalle lezioni tenute alla Fordham University di New York nel settembre del 1912 e l'importante carteggio col dott. R. Loÿ del gennaio-marzo 1913. Prima di affrontare questi luoghi torniamo però ancora per qualche battuta su *Neue Bahnen der Psychologie* (62 JGW 7)⁵⁰ in cui, pur essendo stato steso prima che scoppiasse la polemica zurighese la stessa tematica morale si era già affacciata, sebbene in termini ancora un po' *naive*, se non addirittura georgici. Non è infatti privo di interesse notare come la questione morale stia già a cuore a Jung prima ancora che egli dovesse in qualche modo restare personalmente implicato in accuse di immoralità.⁵¹

⁵⁰ Freud definisce il contributo di Jung «uno scritto pieno di ribellione e di forza, che spero si farà strada fra i lettori» 290F, LFJ, 511. Sebbene porti la data editoriale del 1912, era già in circolazione nel dicembre 1911 (lo stesso Freud lo riceve entro il 31.12.1911, come si legge in 290F, LFJ, 511) e doveva perciò essere stato concluso da Jung molto prima che scoppiasse la polemica di Zurigo (innescata da una conferenza antipsicoanalitica del 15.12.1911) nella quale Jung interviene risolutamente sia sul piano personale che in qualità di Presidente e dell'Associazione psicoanalitica internazionale. Anche i curatori dei *Gesammelte Werke* precisano che *Neue Bahnen...* era in effetti uscito nel dicembre 1911; 213 JGW 18,1, p. 457.

⁵¹ L'intreccio delle questioni è a questo riguardo, certamente complesso ma anche della massima importanza per il senso e gli sviluppi dell'intero movimento psicoanalitico. Non mi è certo possibile riferire qui su tutte le sfumature della questione, che emerge già molto bene nel carteggio con Freud e che si estende anche ai rapporti con Pfister, Sabine Spielrein e altri; mi limiterò a esaminare la proposta teorica relativa alla questione etica consegnata ai tre scritti junghiani citati. Per quanto concerne la polemica scoppiata a Zurigo, oltre a 213 JGW 18,1 e 45 JGW 4 sono da vedere le numerose lettere scambiate con Freud fra dicembre 1911 e gennaio 1912 nonché la dettagliata ricostruzione operata da Ellenberger (E, II, 937-946).

Morale e antropologia

Cominciamo dunque dallo scritto comparso sul «*Raschers Jahrbuch*» dedicato alle nuove tendenze della psicologia. L'invito a scendere sul terreno della morale è qui offerto dalla *Sexualtheorie*. Un autentico problema sessuale oggi esiste, ed è il nuovo stile di vita che l'ha generato: la vita di città ha reciso quei legami con la natura che erano propri dei ritmi di vita e delle aspirazioni contadine. Una poliedrica attività assicurava infatti al contadino contenuti simbolici e soddisfazioni inconscie che ormai all'operaio e all'impiegato sono del tutto precluse: signore e fecondatore della terra, una volta l'uomo solcava i campi con l'aratro e il rendeva fertili spargendo il seme del futuro raccolto con gesto regale; e manteneva al contempo il giusto timore delle forze distruttrici degli elementi, senza tuttavia che ciò lo dovesse privare delle sue gioie più familiari e naturali per la fecondità della sua donna, che gli donava ricca prole, cioè forza-lavoro e benessere.

In città, invece, i matrimoni non hanno ormai più come scopo la procreazione; si va al lavoro contro voglia, uno fabbrica rotelle, l'altro scrive cose di cui non gli interessa nulla. E così ci si iscrive alle associazioni⁵² o si finisce nelle sette o all'osteria.

⁵² Nell'importante lettera a Freud in cui aveva cominciato a impostare un rapporto fra etica e mitologia (178J, LFJ 315-317, 11.2.1910) Jung stigmatizza con un certo sarcasmo l'invito della farmacista Knapp di Bern ad aderire alla sua «Internationale Brüderschaft für Ethik und Kultur», definita appunto una di quelle coalizioni alla Forel contro la stupidità (*Dummheit*) e il male (*das Böse*)» (anche: JB 1, 37). L'etica pare invece a Jung una questione ben più seria che la costituzione di una setta: riguarda la religione e si basa sul mito, sulla sua «archaisch-infantile Triebkraft». Altri modelli dei gruppi di perditempo qui evocati da Jung potrebbero essere associazioni come il «Monisten-Bund» fondato da Haeckel per assorbire la religione nella scienza o il «Thomas-Bund» o il «Kepler-Bund» che invece intendevano impedirglielo. La sede zurighese del «Kepler-Bund» organizzò la conferenza di Max Kessler del 15 dicembre 1911 che mise in ridicolo la psicoanalisi, dando il via alla polemica.

Ma la trasformazione piú significativa consiste forse nel fatto che con questo stile di vita la natura ha cessato di introdurre difficoltà nell'esistenza, per cui l'animale (*Tier*) che si nasconde dentro l'uomo, non incalzato piú dalle difficoltà, tenta sempre di eccedere. Ma l'eccesso di energia liberato dalla rinuncia a una procreazione incontrollata, dalla mancanza di investimento d'interesse nel proprio lavoro deve essere reinvestito, poiché il ristagno dell'energia è sempre pericoloso. Molti si danno perciò al bere o impugnano ideali infantili oppure danno la caccia al denaro, frapponendosi però lungo la strada ostacoli il cui superamento viene fatto equivalere alla vittoria sui bisogni esistenziali. Altri infine si dedicano a sport pericolosi, mentre per molti emerge semplicemente la «sexuelle Frage».⁵³

Come si vede, sia pur espressa in termini rudimentali e comunque di sapore un po' rousseauiano, Jung vede al fondo della sessualità una questione antropologica. E questa si sposta immediatamente sul terreno morale: oggi gli uomini delle città si rendono conto che la gabbia del moralismo perbenista è troppo stretta. La tentazione li alletta, e tutti sanno che esistono mezzi per evitare il concepimento. Per quale ragioni allora reprimere gli impulsi e sottostare a limitazioni morali? Quale punizione divina ci si dovrà poi attendere? Che cos'ha di così demoniaco quella natura che si vuole disattivare?

Ora, la morale deve fondarsi su un terreno esperienziale, i suoi valori devono essere in qualche modo vissuti; ma allora, prosegue Jung, che effetti può ingenerare una morale d'altri tempi fondata su premesse antropologiche completamente diverse? A parte infatti l'ateismo, ormai diffusissimo, anche un credente dovrebbe ormai chiedersi se lui al posto di Dio puni-

⁵³ 62, 429.

rebbe la condotta un po' libera di Hans⁵⁴ dannandolo per l'eternità. Idee siffatte non si armonizzano più col nostro concetto di Dio, divenuto ben più tollerante; e comunque la disposizione disonesta (*Gesinnungsschufftigkeit*) e l'ipocrisia (*Heuchelei*) sono mali ben peggiori.

V'è abbastanza in tutto questo per concludere che una morale sessuale che non sia più sostenuta da una vitale convinzione religiosa (*lebendige religiöse Überzeugung*)⁵⁵ ha completamente perduto il suo «sfondo d'efficacia (*wirksame Hintergrund*)» 62, 430, il suo terreno d'esperienza; e risulterà del tutto controproducente cercare di imporre con le sole forze razionali una morale poggiante su basi così insicure. Assai più urgente è piuttosto cercare di far prender coscienza all'individuo di quali conflitti i suoi impulsi generino al suo interno, affinché possa trovar la strada per riconciliarsi con la sua istintività originaria. Occorre, in altri termini, elaborare al fondo e divulgare un'adeguata antropologia: è inutile continuare a nascondere la testa per convincersi che certe cose non esistono, poiché è giunto il momento di cominciare ad affrontare l'altro volto, il lato oscuro di noi stessi. Ciò, considerando comunque che una volta che ci si mette a spazzare il camino non si deve certo sperare di poterne poi uscire puliti e candidi come se niente fosse accaduto.

L'autentico compito antropologico e morale degli psicoanalisti è dunque chiaro: si tratta di «rigirare la cosa (*kehren die Sache*)», di mettere in luce l'«altro lato (*andere Seite*)» della natura umana: «difficilmente si potrebbe contestare il valore etico (*ethischer Wert*) di questa correzione della realtà

⁵⁴ Mi pare di poter sciogliere questo riferimento con la fiaba *Hans, porcospino mio* dei fratelli Grimm, una specie di riproduzione adattata della favola di *Amore e psiche* nelle *Metamorfosi* di Apuleio.

⁵⁵ L'uomo non vive chiuso in un'ampolla di vetro – spiega Jung – e possiede al contrario un fiuto finissimo (*feine Witterung*) per lo spirito (*Geist*) del suo tempo.

(*Wirklichkeitskorrektur*). È un'operazione dolorosa, però estremamente utile che richiede molto dal medico e dal paziente.» 62, 437. Solo rinunciando alle proprie illusioni, solo attraverso il mistero del sacrificio di sé (*Mysterium des Selbstopfers*) è possibile ritrovare in sé qualcosa di rinnovato, veder risorgere (*erstehen*) in sé qualcosa di più profondo (*Tieferes*), di più bello, di più avvolgente (*Umfänglicheres*).

Ciò, pare utile sottolinearlo, non ha però nulla di vitalistico. L'analisi, infatti, tende sí a liberare gli istinti animaleschi (*animalische Triebe*), ma non per lasciar che questi esercitino i loro sfrenati effetti, bensí per renderli disponibili a impieghi piú elevati (*höhrere Verwendungen*); ciò è tanto piú urgente proprio in un'epoca in cui la religione ha di fatto perso gran parte della sua efficacia e le parti scisse dell'«arcipelago dell'io» hanno di conseguenza preso ad andare alla deriva: «è in ogni circostanza un vantaggio essere in pieno possesso della propria personalità (*im Vollbesitze seiner Persönlichkeit zu sein*), altrimenti le parti di personalità rimosse (*verdrängte*) ci schiacciano solo sulle altre parti ostacolate nel cammino, e certo mica su quelle inessenziali ma proprio sulle parti piú sensibili (*empfindlichste*). Questo verme distrugge sempre il nocciolo.» 62, 439. Da quando non c'è piú il Cristo che scende dal cielo e spezza col suo passaggio l'incantesimo delle forze maligne che abitano gli intermondi – potremmo dire in linea col discorso junghiano – si tratta di imparare a sopportare (*ertragen*) sé stessi, a tramutare le proprie difficoltà interiori in effettiva esperienza di vita (*wirkliches Erleben*).

Jung ha dunque a questo punto già operato una brusca virata rispetto a un'antropologia meccanicistica delle pulsioni – che lo ha tentato per qualche anno, ma alla quale non ritengo abbia mai realmente ceduto – piegando verso esigenze che, sia pur in nuce, sono di tipo spirituale. Sono certo ancora evidenti

tracce di una dominanza del determinismo sessuale (ancora presenti anche in certi approcci al mito presenti nell'altro fondamentale testo di questi anni, *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1911-12) e cambierà negli immediati sviluppi della ricerca junghiana anche il modo dello scandaglio del profondo dell'anima, ma resterà comunque l'intenzione di fondo, ciò che mi qui preme mettere in risalto: una responsabilità dell'uomo verso di sé, verso le proprie possibilità spirituali e integrali, per esorcizzare la catastrofe individuale e collettiva.

Libido filogenetica, fantasia e regressione

Nella primavera del 1912 Jung ha già approntato la stesura tedesca delle lezioni che dovrà tenere a settembre nel contesto di un «Extension Course» presso la Fordham University di New York, una Scuola superiore gestita dai Padri Gesuiti. Si tratta di nove interventi in cui Jung mettendo per la prima volta in chiara luce i suoi punti di dissenso dalla psicoanalisi freudiana teorizzerà la *sua* psicoanalisi, cioè quella che sarebbe entro breve divenuta la «Analytical Psychology»⁵⁶.

Non è intento di questo lavoro indagare specificamente, oltre quanto già detto, sul rapporto Freud/Jung, sulla differenza e sul reciproco influsso delle loro concezioni;⁵⁷ non riferirò quindi da vicino tutte le fini strategie adottate da Jung per piegare quella che doveva essere una presentazione del metodo terapeu-

⁵⁶ Uso l'espressione inglese, originale della prima occorrenza (1911) del sintagma sinora da me rintracciata; sempre in inglese l'espressione è usata in un'altra conferenza nel corso dello stesso soggiorno americano del 1912, ma per definire la psicologia di Freud; per caratterizzare il lavoro junghiano l'espressione si affermerà decisamente con l'edizione anglo-americana dei *Collected Papers on Analytical Psychology* (1916 e succ.).

⁵⁷ A ragione Vincenzo Cappelletti, nella sua recente monografia su Freud (*Introduzione a Freud*, Roma-Bari, Laterza, 1997) depreca come non si sia ancora riservata la giusta attenzione alla psicologia di Jung, il primo radicale critico della teoresi freudiana, al quale l'ultimo Freud si sarebbe non poco riavvicinato, soprattutto in tema di funzione dell'io e individuazione, cioè di rapporto con l'inconscio.

tico del Maestro di Vienna verso una riforma antropologica della psicoanalisi. Più che il terminus ad quem, più che l'oggetto della critica mossa da Jung interessa qui infatti cogliere allo stato nascente alcune concezioni junghiane, in particolare la nozione di uomo su cui egli comincia a far leva per teorizzare il suo nuovo metodo di analisi; sarà infatti proprio in funzione di una determinata antropologia che si potranno stabilire quei compiti e quelle responsabilità di cui ogni psicoanalista deve secondo Jung sentirsi investito. Un approfondimento in quest'ultima direzione sarà quindi costituito dallo scambio epistolare che ebbe luogo l'anno successivo (1913) fra Jung e il medico svizzero R. Loÿ.

Prima di cominciare sarà tuttavia opportuno offrire alcune precisazioni volte a chiarire un'importante questione di carattere generale. Jung infatti comincia a un certo punto della sua riflessione a fare un massiccio uso di riferimenti biologici, ma ritengo che se questi fossero presi alla lettera con ogni probabilità si equivocherebbero diversi aspetti della dottrina che il nostro Autore sta cominciando a elaborare. I riferimenti alla biologia sono infatti introdotti da Jung principalmente per avere un terreno su cui appoggiare la nuova teoria della libido, che intendeva sganciare da una concezione esclusivamente gonadica; si tratta perciò di un referente assai blando e in realtà fortemente psicologizzato.⁵⁸

⁵⁸ Il riferimento biologico pare dunque più che altro un artificio antifreudiano, come emergerà chiaramente nella seconda lezione newyorkese del 1912: contro la concezione freudiana della sessualità infantile Jung afferma che il bambino che succhia il seno della madre è mosso da un istinto all'autoconservazione, non perciò da quello sessuale. Senza mezzi termini Jung dichiara qui che parlare di sessualità manifesta nell'infanzia sarebbe una «*contradictio in adjecto*» 46, 238. Che l'infante provi piacere nel poppare non ha nulla a che fare con la sessualità: non ogni tensione dovuta a necessità fisica seguita dalla gratificazione della sua scarica è di tipo sessuale; la presenza di un'emozione non è ipso facto segno di sessualità («*Lustgewinnung ist keineswegs*

Ciò si evince chiaramente sin da quando compaiono i primi riferimenti a una sorta di memoria filogenetica nel corso del dibattito epistolare con Freud. Era stato peraltro lo stesso Vienese -fatto certamente singolare- ad avanzare per primo l'ipotesi dell'esistenza di una «phylogenetisches Gedächtnis des Individuums»⁵⁹ che a suo avviso sarebbe stata dimostrata entro breve.⁶⁰ Jung risponde ipotizzando che «i cosiddetti “precoci ricordi d'infanzia (*frühe Kindheitserinnerungen*)” non sono affatto ricordi individuali ma filogenetici. Mi riferisco naturalmente alle primissime reminiscenze come la nascita, il poppare ecc. [...]. La mia Agathli⁶¹ ha proprio adesso sogni del genere, che sono strettamente apparentati con certi miti negri della nascita (*Neger-Geburtsmyten*) [...]. Credo che si arriverà a vedere in futuro che un'incredibile quantità di cose, molto più di quanto noi immaginiamo ora sono reminiscenze filogenetiche».⁶²

Più esplicitamente, l'11.12.1911 Jung ammette che nel suo disegno teorico ha a un certo punto sentito il bisogno di un po' di biologia,⁶³ in quanto non si accontentava di un concetto di libido semplicemente descrittivo ma andava in cerca di una libido ge-

identisch mit Sexualität» 46 241). È la stessa biologia dunque a parlare chiaramente contro gli eccessi di Freud: «diese Denkweise scheint mir aber biologisch nicht zulässig zu sein»⁴⁶, 237.

⁵⁹ 274 F BFJ 199; 13.10.11.

⁶⁰ In realtà l'importante opera di Richard Semon, *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens*, in cui viene teorizzata l'acquisizione filogenetica di engrammi menstici a cui Jung farà successivamente riferimento è del 1904.

⁶¹ Agathe è la primogenita di Jung, nata nel 1904.

⁶² 275J, BFJ 200; 17.X.1911.

⁶³ Non è privo di rilevanza notare che Jung rispondeva qui ad una precedente missiva (286F, LFJ 503-505; 30.11.1911) in cui Freud aveva deprecato che Sabine Spielrein (che gli aveva appena mostrato il capitolo *Über Transformation* del suo recente lavoro *Die Destruktion als Ursache des Werdens*) aveva inteso subordinare il materiale psicologico a punti di vista biologici. Com'è noto, il triangolo Spielrein-Jung-Freud è di estrema importanza per la storia della psicoanalisi; non è da escludere che il senso di responsabilità di Jung sia stato notevolmente accentuato dopo l'intimità con la giovane paziente-allieva russa.

netica che comprendesse oltre a quella sessuale individuale anche le forme di libido che sono presenti da tempo immemorabile in attività stabilmente organizzate.⁶⁴

Abbiamo già chiaro a questo punto il motivo per cui Jung nella terza delle lezioni newyorkesi, venendo a trattare la questione della libido, sposta l'attenzione sul piano filogenetico, collocando l'uomo nel momento piú elevato della storia dell'evoluzione delle culture animali; ciò significa, come si esplicherà meglio fra breve, che l'uomo nasce con specifiche pulsioni spirituali.

Ora, la nozione che mi pare piú adatta a introdurre il nostro tema etico è in questo contesto quella di «Regression». Secondo la prospettiva filogenetica la regressione viene intesa come attivazione di funzioni arcaiche, tanto sul piano istintivo-sessuale quanto su quello fantastico. La vera e propria concezione freudiana della storia sessuale dell'individuo⁶⁵ viene così traslata in un passato ancestrale e ascritta a precedenti tappe della scala filogenetica, mentre il punto zero da cui muove la coscienza di un infante è secondo Jung assai piú culturale, cioè ormai in larga misura desessualizzato (la presunta libido sessuale trova applicazione già in forme sublimite, corrispondenti a mere esigenze affettive e psicologiche, come il bisogno d'amore e comprensione).⁶⁶ Parimenti, i malati di mente che ritirano

⁶⁴ «Das Wesentliche ist, daß ich versuche, an Stelle des *deskriptiven* Libidobegriffes einen *genetischen* zu setzen, der außer der rezent-sexuellen libido auch diejenigen Libidoformen deckt, die in fest organisierte Betriebe seit alters detachiert sind. Ein Endchen Biologie war hier unvermeidlich.» 287J, LFJ 507.

⁶⁵ Jung ha dichiarato piú sopra che non si può in alcun modo parlare di manifestazioni della sessualità prima dei cinque anni; la vita istintuale dell'infante è di tutt'altra natura, essendo guidato soprattutto dall'istinto alimentare.

⁶⁶ Jung afferma che già all'epoca di *Psychologie der Dementia praecox*, 1907 (29 JGW 3) la teoria freudiana della libido gli era sembrata fundamentalmente inapplicabile alle sindromi psicotiche, non essendo essa capace di spiegare da sola la perdita della «fonction du réel»; ora viene meglio in chiaro il motivo di quella insufficienza, visto che la libido si presenta agli occhi di Jung sempre piú come una «psychische Energie» – una

(*zurückziehen*) la loro libido dal mondo esterno bilanciano la conseguente perdita di realtà con un incremento dell'attività fantastica (*Phantasietätigkeit*) tipica dell'infanzia, attività che in sé non ha nulla di perverso.⁶⁷ È la libido in regressione, infatti, che si impadronisce di determinati ricordi, li elabora e li trasforma, dando ad essi nuove forme drammatiche;⁶⁸ il processo regres-

funzione unitaria cioè ma capace di investire differenti organi – pensata in analogia con la nozione d'energia dei fisici. Nel suo tentativo d'ortodossia freudiana Jung ha provato comunque a porsi la questione se la funzione del reale non potesse essere, almeno in un senso molto lato, di origine sessuale, ed ha tentato perciò una definizione genetica e filogenetica della libido. Jung ribadisce – come già aveva affermato nella seconda parte di *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1911-12 – che nell'evoluzione del regno animale sarebbe accaduta un'importante mutazione relativa agli istinti di riproduzione: una diminuzione nella produzione del numero di gameti e di cellule ovo avrebbe messo a disposizione una considerevole quantità di energia che venne investita nel meccanismo di attrazione e nella protezione della prole. Poterono così comparire i primi palpiti di un istinto artistico, inizialmente sottoposto però all'istinto della riproduzione e limitato al periodo della procreazione. Man mano poi che questi fenomeni si fissavano sotto il profilo organico, essi raggiungevano anche un'indipendenza funzionale: «Der ursprüngliche Sexualcharakter dieser biologischen Institutionen verliert sich mit ihrer organischer Fixation und funktionellen Selbständigkeit» 46, 279. A questo punto l'evoluzione è avvenuta, e non è più corretto parlare di sesso in relazione all'arte. Quest'ultima non sarà che una delle possibili espressioni della libido, funzione che è invece assai più generale e nella quale rientra qualsiasi tipo di sforzo o di desiderio: «non vi è più alcuna giustificazione per differenziare, in linea di principio, il desiderio di costruire il nido dal desiderio di nutrirsi.» 46, 280.

La desessualizzazione della libido si è dunque compiuta prima che comparisse l'uomo sulla terra. Oggi questo desiderio trascendentale (che assomiglia molto al *Wille* di Schopenhauer) può condurre in molteplici direzioni. Se si considera, in tutto questo, che la libido sessuale corrispondeva ad una funzione collettiva (conservazione della specie), mentre quella desessualizzata viene investita a vantaggio dell'io (tendenza all'autoconservazione) si capisce ancor meglio come questo riferimento alla biologia possa prestarsi alle esigenze specifiche della costruzione psicologica junghiana: «[...] perveniamo quindi a un concetto fortemente biologico di sessualità (*sehr biologischer Begriff der Sexualität*), che a fianco di (*neben*) una serie di fenomeni fisiologici comprende anche una serie di funzioni psicologiche. Avvalendoci di una vecchia ma pratica classificazione, potremmo identificare la sessualità con l'istinto della preservazione della specie (*Instinkt der Artenhaltung*), il quale, in un certo senso, viene contrapposto all'istinto di autoconservazione (*Instinkt der Selbsterhaltung*).» 46, 234.

⁶⁷ 46, 287-289.

⁶⁸ «[...] dobbiamo ammettere che nel nostro caso la maggioranza delle cose sono venute a significato solo successivamente, quando la libido in regressione, raccattando (*aufgreifen*) tutto ciò che di idoneo si trovava sul suo percorso, formò una fantasia (*eine*

sivo, in altri termini, tende a costruire una storia del passato personale tutta orientata a dar senso al presente; alla fantasia che presiede a questa funzione viene in tal modo conferita la capacità di dar senso agli eventi, di costituire un primo abbozzo per inquadrarli nell'unità di senso: essa collega al presente frammenti vaganti (inconsci) di ricordi del passato. È questo un peculiare modo di elaborare il continuum psichico.

Il discorso si sposta dunque sulla fantasia, e Jung anticipa quanto andrà piú chiaramente esponendo negli anni a venire, vale a dire il carattere finalistico della psiche e l'interpretazione costruttiva e simbolica dei suoi prodotti,⁶⁹ nonché – sia pur an-

Phantasie formte)» 46394. Ed ancora: «non c'è dubbio alcuno che vi sono molti casi in cui tutto è drammatizzato (*inszeniert ist*), e dove persino le esperienze traumatizzanti sono puri artifici fantastici (*phantastische Artefakte*), mentre le poche esperienze (*Erlebnisse*) reali, che si trovano in esse, piú tardi sono completamente distorte dall'elaborazione fantastica (*phantastische Bearbeitung*). Possiamo dire con certezza che non c'è un solo caso di nevrosi, in cui il valore emozionale dell'esperienza vissuta (*Gefühlswert des präzedierenden Erlebnisses*) pregressa non sia grandemente intensificato dalla regressione della libido» 46, 401; persino quando importanti fasi dell'evoluzione infantile sembrerebbero estremamente significative, ad esempio il rapporto coi genitori – conclude Jung –, è quasi sempre una regressione che conferisce ad esse un elevato valore.

⁶⁹ Il complesso di Edipo e il complesso di Elettra – spiega Jung nella sesta lezione – non hanno nulla a che fare con la riattivazione di una reale attività sessuale dei bambini, ma consistono invece in un recupero regressivo di un certo investimento affettivo. Per ovviare ad essi si dovrà fare in modo che l'energia psichica sia reinvestita verso oggetto piú propri degli adulti, finalità che a Jung sembra essere quella propria del rituale religioso. La religione viene infatti intesa come uno dei piú validi ausili del processo di adattamento psicologico (*psychologischer Anpassungsprozess*), funzione che Jung comincia qui a legare alla nozione di simbolo: «Il principale ostacolo alle nuove modalità di adattamento psicologico è rappresentato da una reativa adesione all'atteggiamento precedente, ma l'uomo non può lasciare la sua precedente personalità e i suoi precedenti oggetti d'interesse semplicemente così come sono, altrimenti la sua libido ristagnerebbe nel passato e ciò rappresenterebbe per lui un impoverimento: qui la religione è di grande aiuto perché, attraverso gli opportuni ponti del simbolo (*auf passenden Symbolbrücken*), distoglie la libido dagli oggetti infantili (genitori) e la rivolge verso rappresentanti simbolici del passato (*Symbolrepräsentanten des Früheren*), vale a dire verso gli dei, facilitando in tal modo il passaggio dal mondo infantile a quello adulto.» 46, 350.

Per comprendere un'azione come l'aspersione dell'acqua nel rito del Battesimo si dovrà ad esempio risalire all'intera storia del rituale, cioè attingere ai relativi ricordi

cora in maniera indiretta – la dimensione collettiva dell'inconscio.⁷⁰

Una volta scoperto il significato fondamentale teleonomico delle fantasie (46, 395; 46, 405 ss.), Jung può finalmente venire a capo del problema della responsabilità dell'analisi, il cui compito morale si può meglio precisare nella necessità di mettere l'altro in grado di rinforzare la propria unità di essere umano, di renderlo adulto a tutti gli effetti.

Mi sia concesso riferire a questo riguardo circa un caso, che mi pare assolutamente significativo e per l'evoluzione delle concezioni junghiane e per meglio comprendere la fenomenologia della fantasia regressiva che ho appena enunciato. Una giovane donna una sera, tornando in ora tarda da un ricevimento a casa di amici, mentre stava attraversando un ponte sentí bruscamente un carrozza trainata da cavalli sopraggiungere di gran carriera; fu presa da un raptus e cominciò a fuggire

dell'umanità (*Reminiszenzen der Menschheit*), al materiale comparato (*Vergleichsmaterial*) sul simbolismo dell'acqua, dell'iniziazione, dell'immersione. Senza di ciò sfuggirebbe il significato mitologico e religioso di quelle azioni simboliche o simboli: «Wir nennen daher solche Handlungen, deren Bedeutung und Zweck nicht unmittelbar durchsichtig sind, *Symbolhandlungen* oder *Symbole*.» 46, 334. Parimenti il sogno, in quanto prodotto psicologico il cui significato (*Sinn*) scopo e origine sono oscuri (*dunkel*) può esser considerato il prototipo del simbolo e – ma solo in quanto tale –, come vuole Freud, anche «via regia zum Unbewußten» 46, 334. Le stesse «Symptomhandlungen» della vita quotidiana sarebbero per Jung da chiamare piuttosto «Symbolhandlungen»: effetti di costellazioni inconse e vie d'accesso (*Eintrittsporten*) al regno dell'inconscio; 46, 338. Si delinea così – proprio dal suo interno – la proposta di riforma del determinismo riservato da Freud alle funzioni inconse; si fa strada, cioè quella che sarà chiamata interpretazione costruttiva.

⁷⁰ Jung nota come esista sempre qualcosa di inconscio in ogni espressione cosciente, e denomina questo recondito orizzonte (che può risultare anche molto differente da quello cosciente) «historische Bedeutung». Prescindendo ad esempio dal contenuto manifesto di una poesia, quella poesia risulterà comunque caratteristica di un determinato orizzonte storico: «mentre il poeta esprimeva nella sua composizione soltanto lo stato d'animo (*Stimmung*) del momento, lo storico della letteratura vedrà, in essa e dietro di essa, cose che il poeta non avrebbe mai sospettato» 46, 329. Poco oltre il «significato storico» richiama anche un «historische Verständnis», che ha già a che fare col simbolico (in cui vi sono elementi tanto inconsci quanto consci).

all'impazzata, tenendosi però in mezzo alla strada e correndo nella stessa direzione dei cavalli. Sentendosi incalzata dai cavalli e senza speranza si stava per catapultare dal parapetto del ponte quando fu salvata da alcuni passanti. La donna svení.

Dopo qualche tempo la donna fu in analisi con Jung. Il fatto sembrava strano, anche perché la stessa persona aveva mostrato estrema freddezza in un caso che avrebbe potuto sembrare un precedente dell'episodio del ponte: trovandosi tra la folla su cui aprirono il fuoco le truppe dello zar nella famosa «domenica di sangue» del 1905 a San Pietroburgo, mostrò estrema freddezza sottraendosi ai colpi dei militari infilando una via traversa e fuggendo. Ma l'analisi a un certo punto svelò quello che secondo i dettami della prima psicoanalisi avrebbe potuto essere l'inequivocabile fattore patogeno: un trauma infantile. Da bambina infatti, verso i sette anni – questo ricordo affiorò repentinamente nel corso dell'analisi – la donna aveva vissuto una terribile esperienza: mentre andava a passeggio su una carrozza trainata da cavalli, questi a un certo punto s'erano imbizzarriti e avevano puntato dritto verso un burrone; il cocchiere iniziò allora a urlare alla bambina di gettarsi dalla carrozza e a sua volta abbandonò la sua postazione. La bambina, esitante e spaventata, riuscì a gettarsi solo all'ultimo istante. La carrozza, con gli animali indomi, precipitò.

Il caso appariva a questo punto a Jung troppo lineare e canonico per essere vero; il suo intuito lo guidò ad andare oltre, senza accettare quella spiegazione. Dopo ripetute insistenze venne fuori un'altra verità: la paziente, la sera del raptus e dello svenimento venne riportata alla stessa casa degli amici in cui aveva trascorso la serata. Si era trattato di un ricevimento in onore della partenza alla volta di una casa di cura all'estero della sua migliore amica. Il marito di questa proprio quella sera, dopo che la paziente rinvenne, le si dichiarò. Il fatto saliente è

che la moglie era già partita e che c'erano state già in precedenza effusioni amorose, sebbene sino a quel momento sempre molto contenute. L'amore era di fatto ricambiato dalla paziente, la quale però, in preda al conflitto per la reale amicizia che la legava alla moglie di lui, rimuoveva questo affetto e non ne era quasi minimamente cosciente. La partenza dell'amica parve perciò al suo complesso affettivo inconscio un'occasione unica – tale è la spiegazione proposta da Jung – e la crisi non fu altro che un metodo sofisticato usato dalle funzioni inconsce della paziente isterica per ottenere il suo scopo, quello di tornare immediatamente dal marito dell'amica. L'inconscio, in altri termini, aveva architettato il tutto, e il trauma infantile (ammesso che sia vero, sebbene anche se fantastico avrebbe comunque potuto svolgere la stessa funzione) non sarebbe altro che lo strumento riattivato per ottenere uno scopo nel presente.⁷¹ Tutto questo, beninteso, nulla toglie al reale spavento provato dalla donna (certamente almeno nel caso della fuga sul ponte) in quanto, spiega Jung: «Regressiv wiederbelebte Reminiszenzen auch ganz phantastischer Natur sind so wirklich wie Erinnerungen an erlebte Wirklichkeiten» 46,365.

⁷¹ Jung sostiene dunque che la donna ha riflettuto con l'inconscio, sfruttando quella capacità che hanno certe donne di pensare non in modo intellettuale (*intellektuell*) ma col sentimento (*in "Gefühlen" denken*): allontanandosi da quella casa quando ormai la moglie era partita, si fece venire la crisi attivando al rumore dei cavalli la fantasia inconscia della carrozza in preda ai cavalli imbizzarriti che le causò proprio quel tipo di raptus folle. L'obiettivo era quello di ritornare dal marito dell'amica. E tutto questo – Jung lo ribadisce – senza la partecipazione della coscienza, poiché a livello conscio ella lottava contro tutto ciò.

Visto alla luce di questi ultimi fatti, l'episodio notturno dei cavalli risulta dunque essere solo la chiave di volta di un edificio già progettato: la paura e l'effetto apparentemente traumatizzanti dell'esperienza infantile sono semplicemente artefatti, ma alla maniera tipica dell'isteria, così che la messa in scena appare quasi come realtà. Spesso i dolori isterici sono dunque inscenati per cogliere determinati vantaggi dall'ambiente, anche se essi, come dolori, sono comunque assolutamente reali.

Questo caso mostra dunque molto bene il fenomeno della «Regression der Libido»: durante il ricevimento la paziente rifuggiva decisamente dall'idea di sfruttare a proprio vantaggio l'occasione, ma proprio per questo la sua libido è retrocessa (*zurückweichen*) a uno stadio precedente (*frühere Station*), utilizzando la copertura (*Deckmantel*) dello spavento di fronte ad un pericolo sconvolgente 46, 366. Infatti secondo Jung quando la libido incontra un ostacolo nel suo alveo normale, essa comincia a defluire per i suoi «Abwege» arcaici. E da questo momento scopo dichiarato della psicoterapia junghiana sarà appunto quello di far tornare a scorrere la libido nel suo letto principale e impedire che si disperda nei canaletti infantili, i quali potevano essere adeguati solo finché l'alveo principale non era ancora stato scavato (cfr. 46, 367-368).⁷² Una teoria che faccia derivare la nevrosi da cause del passato remoto, non fa dunque altro che assecondare la tendenza dei pazienti ad attirare il medico il più lontano possibile dalla situazione critica attuale: «Denn hauptsächlich in der Gegenwart liegt der pathogene Konflikt» 46, 373.

Sul piano teorico Jung ne può concludere che i ricordi, le fantasie infantili, determinano soltanto l'elemento formale (*das Formale*), mentre l'elemento dinamico (*das Dynamische*) scaturisce dal presente e solo la penetrazione del significato del momento attuale ci può dare la vera comprensione delle forze psichiche in campo. Perciò gli effetti apparentemente causali delle

⁷² Solo quando la libido viene ostruita nel deflusso esistenziale di un adulto si verifica dunque un complesso patogeno, mentre il primitivo stato infantile costituisce un'applicazione normale della libido e dunque non ha nulla in sé di «perverso». Su quest'ultimo punto Jung non usa certo mezzi termini: «Tale terminologia è un'applicazione errata, a individui normali, delle cognizioni tratte dalla psicologia dei nevrotici, basata sul presupposto che il corso anormale preso dalla libido nei nevrotici sia tuttavia lo stesso fenomeno osservato nei bambini» 46, 368. È parimenti scorretto parlare di amnesia infantile, poiché amnesia è termine mutuato dalla patologia, mentre è del tutto normale non aver ancora sviluppato la facoltà della memoria nei primi anni di vita (46, 369).

reminiscenze (*Reminiszenzen*) devono essere riportati alla regressione della libido, la quale appunto annulla il significato eziologico delle esperienze infantili (*Kindheiterlebnisse*): è la regressione ad attivarle, ed esse non esercitano funzione patogena alcuna.

Oltre l'atteggiamento infantile

L'immagine dell'alveo del fiume su cui Jung ha qui tanto insistito costituisce il ponte per la prospettiva etica che verrà messa in campo sul finire dell'ottava lezione. Mantenere pulito il corso del fiume e astenersi dall'imboccare le vie secondarie costa infatti fatica, a volte molta ed è richiesta perciò una costante abnegazione. Il vero male, perciò, è talvolta soltanto la pigrizia.

Ci sia consentito menzionare un altro significativo esempio, anch'esso tratto da Jung, che mi preme riportare anche perché assomiglia molto a un lungo ragionamento che metterà in campo Jean-Paul Sartre nell'*Être et le neant*, 1943.⁷³ Poniamo che un alpinista di fronte a una parete rocciosa un po' più difficile del solito si sia fermato e abbia rinunciato a raggiungere la vetta. Poniamo pure che la parete non fosse veramente impossibile, non fosse al di là delle sue possibilità, ma che egli si sia autoconvinto che lo fosse per giustificare il suo rifiuto. Se quest'uomo non è disposto a riconoscere che la rinuncia è dovuta al suo timore cioè alla sua insufficiente capacità morale (*moralisches Vermögen*), si potrà verificare la seguente situazione psicologica: nel suo intimo egli sa perfettamente che avrebbe la possibilità fisica di superare la difficoltà e che semplicemente è moralmente incapace (*moralisch unfähig*) di farlo, ma respinge

⁷³ Per un commento all'apologo sartriano dell'escursionista che rinuncia a raggiungere la vetta cogli amici mi permetto di rinviare al mio *Esistenzialismo*, Milano, Editrice Bibliografica, 1997, pp. 5-9. Esso mi è parso funzionale ad una presentazione della nozione di progettualità esistenziale.

questo pensiero in quanto sgradevole. È talmente presuntuoso da non poter ammettere la propria vigliaccheria (*Feigheit*). Vanta il suo coraggio e preferisce piuttosto dichiarare la cosa come impossibile. Ma in tal modo non fa altro che cadere in contraddizione con sé stesso, poiché comprende bene lo stato di cose, ma reprime questa corretta intuizione (*verdrängt die richtige Einsicht*) introducendo a forza il suo giudizio soggettivo e illusorio (*subjektives, illusionäres Urteil*). Oppone al suo desiderio di scalare la montagna l'opinione artificiosa da lui stesso sostenuta che l'operazione è impossibile; la barriera (*Schranke*) che istituisce il conflitto interiore è perciò innalzata da lui stesso. Solo che egli non si renderà conto del suo reale desiderio di scalare la montagna poiché si sbaglia profondamente nel valutare le sue qualità morali; la libido che si è arrestata di fronte alla difficoltà, in altri termini, non è né impiegata per superare il problema né per operare un'onesta autocritica (*ehrliche Selbstkritik*). Essa è perciò pronta per generare un comportamento nevrotico (46, 381).

Ecco dunque un tipico atteggiamento infantile: il non cercare mai l'errore in sé stessi bensì nelle cose esterne, imponendo forzatamente ad esse il proprio giudizio soggettivo. È lo stesso fenomeno che avviene nella regressione: ci si ritrae davanti all'ostacolo che non si può superare, sostituendo un'illusione infantile all'azione reale.⁷⁴ Una fantasia viene dunque attivata per

⁷⁴ Altro significativo esempio di regressione è costituito dal caso di due sorelle quasi coetanee, molto simili come carattere e con analoghe esperienze infantili. Da quando una delle due si sposò iniziò però una differenziazione molto accentuata con manifestazioni nevrotiche per quella rimasta nubile. Acquistano a questo punto significato apparentemente eziologico determinate esperienze infantili, che però avevano vissuto entrambe. Non sempre del resto si tratta di esperienze totalmente o anche solo in parte reali, in quanto la regressione causa anche delle costruzioni fantastiche; e se è vero che su queste ultime potrebbe esservi stato un qualche influsso da parte della stessa esigenza eziologica del terapeuta, questo condizionamento non fa in realtà che

dar senso a eventi il cui valore, al momento, sfugge.⁷⁵ Tale fantasia è perciò portatrice di una sorta di «teleologische Bedeutung».

Non sarà inutile mettere ancor meglio in risalto il ruolo che Jung attribuisce alle fantasie. Ad esse sembra ascritta una duplice e antitetica funzione: da un lato assecondano la tendenza patologica a resistere a un riorientamento delle funzioni psicologiche, dall'altro cercano di preparare il superamento dell'ostacolo che ha provocato l'introversione, la quale nella persona normale non produce che riflessione (*Nachdenken*) mentre nel nevrotico rinforza potentemente la stessa attività fantastica (*Phantasietätigkeit*). Il nevrotico però non si avvede di questo suo vantaggio momentaneo (*Momentanvorteil*) e rimane quasi sempre bloccato nel tipo di adattamento infantile (*infantiler Anpassungsmodus*), che pigramente preferisce. Ma a causa della mancanza di responsabilità di certi nevrotici sarebbe proprio un grave errore negare ogni valore finalistico (*teleologischer Wert*) alle fantasie apparentemente patologiche: esse sono infatti «i prodromi di una spiritualizzazione (*Ansätze zur Vergeistigung*) e di un ritrovamento (*Ausfindung*) di nuovi percorsi (*Pfade*) di adattamento» 46, 406.

Il ritorno al livello infantile non significa dunque solo regressione e bloccaggio (*Steckenbleiben*) ma anche possibilità di scoprire un nuovo progetto di vita (*Lebensplan*), una vita ricondotta altresì alla sua origine creativa: «Die Regression ist so recht eingetlich auch Grundbedingung des Schöpferaktes» 46, 406.

portare alle estreme conseguenze una regressione della libido della paziente che era già avviata (46, 393).

⁷⁵ È la libido in regressione, come s'è visto, che si impadronisce di determinati ricordi, li elabora e li trasforma, dando ad essi anche forme drammatiche: «Dobbiamo ammettere che nel nostro caso la maggioranza delle cose sono venute a significato solo successivamente, quando la libido in regressione, afferrando tutto ciò che di idoneo si trovava sul suo percorso, formò infine una fantasia» 46, 394.

Non si deve credere tuttavia che la fantasia qui rivalutata da Jung abbia alcunché di romantico, apra cioè a chissà quali intuizioni cosmiche o divinazioni esoteriche; Jung in questo mi pare semmai un degno erede del positivismo, anche se certo non di un positivismo materialistico, guardando semmai ad una dottrina delle scienze positive tutta orientata a sviluppare una scienza empirica dell'anima. Il carattere creativo della fantasia non va nemmeno confuso con una funzione di tipo cognitivo di matrice idealistica. La fantasia è infatti una sorta di rigeneratore dell'autonomia della volontà e della coscienza che tendono sempre a soccombere di fronte a forze spersonalizzanti e collettive; è piuttosto – potremmo dire – il primo affacciarsi di una volontà di potenza dell'io, senza tuttavia attribuire a questa nozione quella connotazione egoistica che proprio in questo giro d'anni le si attribuiva, anche negli stessi ambienti psicoanalitici.

Responsabilità del paziente

Il passaggio all'etica - o almeno al piano della filosofia pratica – diventa ben visibile nelle riflessioni immediatamente successive che costituiscono l'inizio dell'ottava lezione dedicata ai principi della psicoterapia. Jung trae le conclusioni dalla teoria della regressione sopra esposta: se la nevrosi ha la sua radice in un conflitto attuale e non in quello dell'infanzia, la prima domanda che si deve porre un terapeuta è: qual è il dovere che i pazienti non vogliono compiere? Quali difficoltà cercano di evitare? 46, 409.

Piú precisamente, la nevrosi si presenta come conseguenza dell'esitazione di un organismo di fronte a un nuovo sforzo che si trova a dover compiere. E se è pur vero che quando il malato entra in terapia è ormai il piú delle volte già completamente in preda alle proprie fantasie, questo non toglie che la sua dipendenza si sia instaurata a poco a poco, grazie a innumerevoli re-

gressioni provocate da ostacoli (che magari ha cominciato a incontrare sin da quando era bambino),⁷⁶ e che le sue fantasie non siano altro, appunto, che formazioni sostitutive: travestimenti e spiegazioni artificiali dell'incapacità di adattarsi alla realtà.

Bisogna attendere (*nachgehen*) alle fantasie regressive nevrotiche, bisogna confrontarsi con esse, ne conclude Jung, poiché solo così si potrà vedere in esse un tentativo di guarigione, si potrà cogliere il loro senso finalistico (*teleologischer Sinn*).⁷⁷

Ora, affrontare le fantasie significa assumere un atteggiamento attivo nei loro confronti. L'analista richiederà pertanto al paziente di assumere posizione favorevole verso ciò che prima temeva od odiava, deve concentrare l'attenzione sulla propria vita interiore, e cominciare a lavorare sui suoi tesori sommersi. Si tratta, in altri termini, di tornare ad adempiere ai propri doveri (*Pflichten*) – doveri nei confronti del proprio adattamento psicologico, come si chiarirà oltre - e di essere corretti verso sé stessi.⁷⁸ Stimolare a rintracciare le piste delle fantasie perverse non può che avere questa recondita finalità etica, poiché «la psi-

⁷⁶ 46, 415. Vi può essere infatti una «angeborene Empfänglichkeit» (che si potrebbe chiamare anche «Reagibilität oder Labilität») che provoca sin da bambini delle difficoltà d'adattamento.

⁷⁷ Jung afferma anche che la nevrosi si può considerare un procedimento analogo, sul piano psichico, a ciò che per l'organismo è l'ipertermia, che non è una malattia in sé, ma una reazione finalistica dell'organismo, un compromesso tra le cause patogene e la funzionalità normale; 46, 415.

⁷⁸ Nella nona lezione Jung riferisce su un caso (nevrosi con strani disturbi anche organici in una bambina undicenne) che era stato trattato dalla sua assistente Marie Moltzer. Viene scoperto un innamoramento nei confronti del suo maestro che poi aveva fatto peggiorare progressivamente la bambina nella resa scolastica; Jung ne conclude che la nevrosi era da collegare alla pigrizia (*Bequemlichkeit*) che era subentrata a causa dell'investimento emotivo, al venir meno dei suoi compiti relativi al suo adattamento alla situazione scolastica: «Quando la libido si ritrae davanti a un compito necessario, questo accade a causa di quel generale e umano principio della pigrizia, che non solo nei bambini ma anche nei primitivi e negli animali è notevolmente sviluppato. L'inerzia o pigrizia primitive sono le prime ragioni che si oppongono alla capacità d'adattamento. Se la libido non viene perciò impiegata, essa ristagna e produce un'inevitabile regressione a precedenti oggetti o modi d'adattamento.» 46, 470.

coanalisi si occupa delle false piste della fantasia (*phantastische Irrwege*) per procurare la pienezza del valore (*das Wertvolle*), riconducendo alla coscienza e ai compiti (*Aufgaben*) del presente la libido legata alla fantasia». ⁷⁹ Se invece le fantasie inconse non fossero legate alla libido, andrebbero lasciate nella loro esistenza indistinta.

Lo psicoanalista quando riporta in superficie fantasie per lo piú sudice deve dunque aiutare il paziente a ripulirle, in modo che liberino la libido che è attaccata ad esse, che è la cosa piú importante e che dopo il lavoro di politura diverrà di nuovo utilizzabile. Bisogna invece astenersi da ogni compiacimento estetico per le fantasie in quanto tali; deve esclusivamente interessare la libido ad esse collegata.

L'ipertrofia della fantasia cesserà quando la libido regressiva sarà di nuovo redistribuita verso gli eventi della vita reale, verso l'azione (*Handeln*), nell'adempimento dei propri obblighi verso la vita (*Lebenspflichten*).

Transfert e relazione etica

È vero che Jung di fatto non ha ancora fornito alcuna indicazione precisa circa il contenuto di questi generici «*Lebenspflichten*», tuttavia bisogna riconoscere che l'itinerario sin qui percorso è innanzi tutto frutto di un notevole sforzo intellettuale

⁷⁹ «Die Psychoanalyse geht aber auf die phantastischen Irrwege des Kranken ein, um das Wertvolle daran, die an die Phantasien gebundene Libido, wieder dem Bewußtsein und den Aufgaben der Gegenwart zuzuführen.» 46, 420. La versione inglese dei *Collected Works* – condotta su un'edizione successiva del testo tedesco ma collazionata con le lezioni originariamente pronunciate (sempre in inglese) a New York nel 1912 – attribuisce esplicitamente la pienezza di valore alla libido e non alla fantasia: «But psychoanalysis follows the false tracks of fantasy in order to restore the libido, the valuable part of the fantasies, to consciousness and apply it to the duties of the present.» 46 JCW, 187, 420. Piú oltre Jung chiarirà che le fantasie sono in realtà dotate di uno speciale valore (*ein besonderer Wert*), ma questo apparirà solo agli occhi dello psicoanalista esperto, il quale farà bene a dissimularlo, per far credere al paziente che tutto il valore risieda nella libido (46, 422)

e lo ha comunque proiettato sul piano di un nuovo possibile inizio: dopo essersi gettato a capofitto nei meccanismi dell'eziologia freudiana, ora può finalmente staccarsi e prendere le debite distanze da essa. Ormai egli ha sottomano quel novero di casi empirici, di eventi psicoanalitici, la cui assenza aveva rimproverato a chi, al modo di Aschaffenburg, criticava Freud senza esser giusto con lui.⁸⁰

Vediamo allora gli sviluppi che la nuova dottrina della regressione e della fantasia teleonomica assume nell'immediato; dovendosi per il momento muovere a tentoni, Jung pare sfociare in una sorta di «morale provvisoria», destinata comunque ad essere successivamente confermata, sia pur dopo notevoli arricchimenti e approfondimenti. Può accadere che nel corso dell'analisi la libido sottratta alle fantasie venga reinvestita sull'analista: è il fenomeno della «Übertragung», generalmente noto come *transfert*.⁸¹ Tale spostamento, soggiunge Jung, può essere usato dall'analista per riagganciare il paziente alla realtà (staccandolo dall'investimento arcaico-infantile), anche se può d'altro canto divenire esso stesso un considerevole ostacolo al progresso del paziente qualora la rappresentazione dell'analista venga fatta regredire a una figura analoga a quella dei genitori. Tale strutturale ambiguità del *transfert* spinge Jung a ulteriori approfondimenti sulla relazione medico-paziente che lo porte-

⁸⁰ Il motto «Freud gegenüber gerecht sein» è lanciato da Jung nella prefazione a *Über die Psychologie der Dementia Praecox. Ein Versuch*, 1907; esso è stato di recente ripreso da Jacques Derrida come titolo per una sua conferenza londinese su Freud, anche se il filosofo francese asserisce di aver ripreso l'espressione da Michel Foucault. «Esser giusti» per Jung significa che «può confutare (*widerlegen*) Freud solo chi abbia adoperato egli stesso largamente il metodo psicoanalitico, e proceda effettivamente come Freud procede, vale a dire consideri a lungo e pazientemente la vita quotidiana, l'isterismo e il sogno dal suo punto di vista. Chi non lo fa o non lo può fare non può giudicare (*urteilen*) su Freud, altrimenti agisce come quei famosi uomini di scienza che rifiutarono di guardare attraverso il cannocchiale di Galileo.» 29 JGW 3, p. 4

⁸¹ «Transference» nella conferenza in inglese; 46 JCW 4, 190, 428.

ranno ad affermare scopo della cura essere il condurre il paziente all'autonomia morale.

Un primo passo consiste nel riconoscimento che al di là di ogni fine analisi sul mondo di fantasie prodotte in regressione è molto più importante il problema dell'azione (*das Problem des Handelns*), del superamento (*Überwindung*) dell'atteggiamento infantile. Jung propone a questo riguardo un parallelo alquanto significativo. Un cambiamento di atteggiamento di questo tipo accade infatti nel corso del sacramento cristiano cattolico della confessione (*Beichte*), dove cessano l'isolamento e la segregazione morale (*moralische Einsamkeit und Abgeschlossenheit*) del peccatore, il quale comunicando appunto i suoi segreti viene riammesso nel consorzio umano. Ora, ciò che più interessa alla psicoanalisi della pratica della confessione è il tipo di relazione che si instaura tra penitente e sacerdote: «tramite il trasferimento (*Übertragung*) del segreto e di tutte le retrostanti fantasie inconscie nasce un certo legame morale (*moralische Bindung*) dell'individuo col padre confessore, la cosiddetta relazione transferale (*Übertragungsverhältnis*).» 46, 433. E lo psicoanalista esperto sa benissimo quanto il suo potere d'intervento sul paziente sia aumentato quando questi gli confessa i suoi segreti: la possibilità e capacità di cambiare da parte del paziente aumentano considerevolmente. In questo mi pare risieda il «valore morale» ascritto da Jung alla confessione.

Quest'ultimo passaggio è molto rilevante in funzione della messa in luce di un'etica junghiana: emerge infatti che la relazione etica fra due individui si dà quando uno funge da «padre» nei confronti dell'altro (diviene cioè oggetto di transfert)⁸² divenendo così in grado di instillare nell'altro un cambiamento, che

⁸² Jung era già intervenuto sulla figura del padre, dal punto di vista psicoanalitico, col saggio *Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen*, 1909 (51 JGW 4, 345-370, 693-744).

lo può aiutare quando si trova in difficoltà. E questo è propriamente lo scopo della tecnica psicoanalitica, la quale presenta tuttavia anche una sensibile differenza rispetto alla pratica del sacramento della confessione: lo psicoanalista, infatti, avendo come scopo semplicemente e unicamente l'educazione all'autonomia morale (*moralische Autonomie*) deve come eclissarsi, soprattutto se è oggetto di transfert:⁸³ «La psicoanalisi deve tenere in conto queste esigenze e deve respingere le richieste del paziente di una guida costante (*beständige Führung*) e di istruzioni. Il medico analista conosce troppo bene le sue imperfezioni per poter credere di essere nelle condizioni di poter fungere da padre o da guida. La sua massima aspirazione non può consistere che nell'educare i suoi pazienti alla personalità autonoma (*selbständige Persönlichkeit*), liberandoli dal loro inconscio legame con i limiti infantili.» 46, 435. Non basta perciò sfruttare il transfert, ma bisogna anche analizzarlo, affinché l'inconscio (o talvolta anche conscio) legame col medico venga reciso e il paziente si regga sulle proprie gambe.

Un ultimo passaggio resta da ricordare dall'ottava lezione, un passaggio che, fra altro, ci fornisce anche una prima indicazione circa il contenuto dei doveri vitali (*Lebenspflichten*) a cui l'uomo deve adempiere e a cui la psicoanalisi può aiutare a rispondere. Nel mostrare quali possano essere altri vantaggi della relazione transferale Jung si collega agli accenni alla biologia forniti nella terza lezione e da noi più sopra ricordati: l'uomo prova infatti un vero e proprio bisogno (*Bedürfnis*), un'esigenza biologica (*biologisches Erfordernis*), di staccarsi dalla famiglia

⁸³ Questo mi pare un ottimo principio che si potrebbe applicare, per esempio, alla deontologia degli insegnanti: quando ci si accorge di aver forte presa sugli alunni bisogna rigorosamente astenersi dall'atteggiarsi da prima donna e preoccuparsi invece di nascondere i propri meriti, eclissarsi appunto, ascrivendo ogni progresso alle doti del discente. Altrimenti è come se si liberasse una forza in un certo senso demoniaca.

nata e crearsi una propria sfera di relazioni autonome.⁸⁴ Ora, operando una traslazione della figura genitoriale nei confronti di un medico, si ottiene un duplice vantaggio: si ha davanti a sé una personalità che deve dimostrare la stessa amorevole attenzione che si pretende da padre e madre reali, ma allo stesso tempo questa persona è estranea alla cerchia familiare e può quindi aiutare a staccarsi dalla famiglia nata senza grossi traumi. La relazione transferale, in altri termini, «aiuta il paziente a compiere un importante e serio dovere vitale (*wichtige und bedenkliche Lebenspflicht*) in modo affatto innocuo» 46, 439.

La moralità della relazione terapeutica non ha dunque propriamente a che fare con l'instillare un orientamento al bene, e nemmeno col portare a livello di coscienza un'opposizione fra il bene e il male (scopo che Jung le assegnerà in scritti successivi); si tratta qui ancora di una sorta di moralità naturale, che intende assicurare all'individuo la sua integrità psicologica (considerando che l'individualità è comunque una condizione da conquistare rispetto ad altre tendenze parimenti bio-psicologiche, ma di natura collettiva): «La psicoanalisi sta al di là (*jenseits*) della moralità tradizionale e per il momento non ha alcuno standard morale generale (*allgemeiner moralischer Standard*) da tenere; è e deve essere un mezzo (*Mittel*) per creare spazio alle tendenze individuali, per svilupparle e armonizzarle il più possibile con l'intera personalità. *La psicoanalisi deve essere un metodo biologico, che cerca di combinare il massimo benessere*

⁸⁴ Jung precisa che la relazione extra-familiare (*außerfamiliäre Beziehung*) di cui sta parlando non ha nulla a che fare con la relazione sessuale: «È un malinteso gradito ai nevrotici credere che il corretto adattamento al mondo consista nello sfogo della sessualità. A questo riguardo anche la letteratura psicoanalitica non è esente da equivoci, e vi sono pubblicazioni dalla quali non si potrebbe trarre altra conclusione.» 46, 440. Anche le stesse fantasie sessuali, prosegue Jung, non sono per nulla da ascrivere a sessualità repressa, bensì a libido in fase di regressione che esagera le fantasie in quanto si sottrae ai propri compiti e regredisce al livello di fantasia infantile.

soggettivo con la migliore prestazione biologica (das höchste subjektive Wohlbefinden mit der wertvollsten biologischen Leistung).» 46, 441.

Ora, mi pare che in tutto questo l'elemento biologico, la performance biologica, venga a corrispondere a una determinante collettiva, mentre la conquista di un'autonomia individuale sia una performance da guadagnarsi sfruttando altre forze che trascendono l'orizzonte biologico (e che proprio per questo poco avevamo definito bio-psicologiche). Fatto sta che Jung sfuma l'opposizione fra biologia e psicologia concentrandosi qui sull'opposizione (che è il suo analogo) fra individuale e collettivo: «Poiché l'uomo non è solo un individuo, ma è anche determinato come membro sociale (*soziales Glied*), queste due tendenze della natura umana non possono mai essere separate l'un l'altra o l'una sottomessa all'altra, senza che all'uomo nuocia pesantemente.» 46, 441. Nei *Psychologische Typen* – come si vedrà – tale funzione individualizzante sarebbe stata assunta dallo spirito (*Geist*).

Già qui non mi pare tuttavia che la moralità di cui è questione possa essere assimilata a una mera naturalità, in quanto si tratta pur sempre di un dovere, basato su una determinata costituzione fondamentale dell'uomo, che non può appunto essere tradita. Se è vero infatti che Jung conclude che «nella migliore eventualità il malato viene fuori dall'analisi così come egli è veramente (*wirklich*), vale a dire in armonia con sé stesso, né buono né cattivo, esattamente al modo in cui l'uomo è come realtà naturale (*natürliches Wesen*)»⁸⁵, questo non toglie che una

⁸⁵ «Der Kranke kommt im besten Falle aus der Analyse so heraus, wie er wirklich ist, das heißt mit sich selber harmonisch, weder gut noch böse, wie der Mensch eben ist als ein natürliches Wesen.» 46, 442. Altrettanto e forse ancor più efficace mi pare la versione inglese di questo passo: «The best result for a person who undergoes an analysis is that he shall become in the end what he really is, in harmony with himself, neither good nor bad, just as he is in his natural state.» 46, JCW 4, 196-197, 442.

siffatta «vera natura» sia conseguibile solo assumendosi determinate responsabilità, che includono tanto gli obblighi verso sé stessi quanto quelli verso i propri simili. (Tutto sta, semmai, nel non potare la moralità naturale prima che essa abbia potuto spontaneamente produrre le sue mature infiorescenze.)

Bisogna perciò sopprimere il transfert anche se deriva anch'esso da una tendenza socializzante naturale, la quale deve però svilupparsi e giungere a uno stadio maturo; ma Jung sa benissimo che la riuscita non è per nulla scontata: «quando cerchiamo di far sciogliere al paziente il rapporto transferale, gli chiediamo una cosa che propriamente non si chiede mai o solo di rado a un uomo medio, cioè che domini (*überwinden*) sé stesso completamente. Solo certe religioni hanno posto veramente all'uomo una simile richiesta [...]» 46, 443. Nella regressione infantile si crede infatti di poter fare come i bambini, avanzando diritti sul modo in cui si debbano ricevere amore e attenzioni; trasferendo tutto ciò sul medico (o su altre persone) si pretende da lui un determinato comportamento, cominciando a mercanteggiare il proprio cambiamento. Non si dovrà cedere,⁸⁶ poiché solo l'autosuperamento (*Selbstüberwindung*) può liberare dall'infantilismo, in particolare da quello inconscio.

Che si debba sopprimere il transfert non significa certamente che esso non sia inizialmente indispensabile al nevrotico per avviare il superamento del suo infantilismo; semplicemente si tratta di portare questi afflati sociali (non si capirebbe nulla a considerarli solo sessuali) a maturità psicologica, precludendo

⁸⁶ È necessario che l'analista sia stato a sua volta analizzato, poiché deve aver anch'egli imparato a gestire il suo desiderio infantile inconscio, col quale il paziente potrebbe invece allearsi. In altri termini: l'analista deve integralmente testimoniare ciò che predica. Com'è noto è stato proprio Jung ad imporre per primo l'analisi agli aspiranti analisti; l'autoanalisi non era a suo avviso sufficiente.

ad essi, una volta attivati, la strada dell'egoismo infantile, ma lasciando poi che da soli (il medico, come s'è detto, non deve fare da «Erlöser» o da «Führer») si indirizzino verso i doveri non solo individuali ma anche collettivi. Infatti, secondo Jung «il rafforzamento (*Stärkersein*) della personalità sociale è una delle indispensabili condizioni d'esistenza dell'uomo. Se non ci fossero, l'uomo cesserebbe di esistere. L'egoismo e lo spirito ribelle (*das Aufrührerische*) che ci vengono incontro nella psicologia del nevrotico non sono certo l'uomo come è realmente, ma un'infantile caricatura. In realtà l'uomo normale è “conservatore dello stato (*staaterhaltend*)⁸⁷ e morale”, egli crea le proprie leggi e le osserva; non perché qualcuno le abbia imposte dall'esterno – il che sarebbe un'idea infantile – ma perché ama l'ordine e la legge più del capriccio (*Laune*) del disordine, dell'assenza di leggi.» 46, 442.⁸⁸

L'uomo ha dunque le leggi morali in sé stesso, e possiede altresì un impulso a rispettarle. La morale naturale junghiana non può che rinviare e fondarsi su una determinata antropologia: «la legge morale non è semplicemente un malanno (*Übel*) verso il quale ci si dovrebbe ribellare ma una necessità (*Notwendigkeit*) che viene prodotta dal bisogno più intimo dell'uomo. La legge morale non è altro che una manifestazione dell'innato impulso (*eingeborener Drang*) dell'uomo a sottomettere e domare sé stesso. Quest'impulso alla domesticazione o alla civilizzazione (*Domestikation oder Zivilisation*) si perde negli impenetrabili e nebulosi abissi della storia dell'evoluzione e non può perciò mai e poi mai esser pensato come la conseguenza di una legislazione (*Gestezgebung*) imposta dal di fuori. L'uomo stesso, obbedendo ai suoi istinti si è creato le sue leggi.» 46, 486.

⁸⁷ Nella versione inglese «civic-minded» 46 JCW 4, 197, 442.

⁸⁸ Capoverso mancante nelle conferenze pronunciate nel 1912, aggiunto nelle edizioni tedesche.

Morale e antropologia sono dunque inscindibilmente connesse, poiché la morale, come si è ampiamente visto, affonda le sue radici «*in den Natur des Menschen selbst*», nel suo forse tragico conflitto tra civiltà (*Zivilisation*) e natura o tra coscienza individuale (*Individualbewußtsein*) e sentimento collettivo (*Kollektivgefühl*); 46, 486. E Jung sembra appunto tener conto di tutto questo quando con acutezza conclude: «la psicoanalisi è un metodo generale di ricerca psicologica e un principio euristico di prim'ordine nell'ambito delle scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*)». ⁸⁹

Conseguenze della relazione transferale: il dovere di formarsi

I nuclei che abbiamo appena esposti trovano un primo importante approfondimento nel carteggio che Jung scambia con R. Loÿ nei primi tre mesi del 1913. Loÿ era medico, e dirigeva il Sanatorium L'Abri a Montreux-Territet sul Lago di Ginevra. Da tempo praticava la terapia suggestiva a cui l'aveva iniziato Fo-

⁸⁹ Terminata l'esposizione del caso della bambina nevrotica di cui s'è detto sopra Jung conclude: «Spero, con l'aiuto di questo certamente un po' aforistico esempio di un decorso analitico, di avere il piacere di aver reso possibile uno sguardo non solo sul concreto andamento di un trattamento e sulle difficoltà della tecnica ma anche sulla bellezza dell'anima umana (*Schönheit der menschlichen Seele*) e sui nostri infiniti problemi.»; relativamente ai riferimenti mitologici che sono emersi nell'analisi delle fantasie della bambina quindi precisa: «Dovremmo proprio intravedere nel consistente apparire (*Hervortreten*) di mitologie nell'anima del bambino una chiara indicazione circa il graduale sviluppo dello spirito individuale (*individueller Geist*) dallo "spirito collettivo (*Kollektivgeist*)" della prima infanzia, che ha dato luogo a quella antica dottrina di uno stato di perfetta conoscenza (*vollkommene Wissen*) precedente e successivo alla nostra esistenza individuale (*individuelle Existenz*).» 46, 520. Sono qui evidentemente già poste le basi per la dottrina dell'inconscio collettivo, ed è altresì introdotto un importante cenno alla dottrina gnostica. Troviamo infine una precisazione circa l'analogia fra evoluzione biologica delle specie e sviluppo della psiche, nella quale si può intravedere un'anticipazione della dottrina dell'archetipo: «il lontano obiettivo a cui puntano queste ricerche è una *filogenesi dello spirito* (*Phylogenie des Geistes*) che, in modo comparabile al corpo (*Körperbau*), attraverso molteplici trasformazioni ha alla fine raggiunto la sua forma odierna. Ciò che oggi esso possiede ancora per così dire come organi rudimentali lo troviamo in piena attività in altri modi di giocare dello spirito umano e in certi stati morbosi.» 46, 521.

rel (che aveva diretto il Burghölzli prima di Bleuler); poi leggendo Freud era passato a praticare la psicoanalisi, anche se non se la sentiva e non riusciva a seguire completamente il Viennese sulla simbologia a sfondo sessuale. Dallo stesso Freud aveva poi saputo della scuola di Zurigo e della necessità dell'analisi predicata da Jung; decise pertanto di sottoporsi proprio da questi all'analisi didattica, delle cui sedute aveva però chiesto di poter parlare anche per iscritto.

Il 12 gennaio 1913 Loÿ scrive dunque a Jung in riferimento a una precedente seduta; apprezza molto la dottrina secondo cui il sogno è un prodotto dell'inconscio avente lo scopo di ristabilire l'equilibrio morale (*moralisches Gleichgewicht*) e il fatto che il compito della psicoanalisi è, ben al di là dell'eliminazione dei sintomi, quello di mettere in grado le persone di conoscersi integralmente (*sich selbst vollständig kennenlernen*) per poi, sulla base di questa conoscenza, ricostruire (*neu aufbauen*) e sviluppare (*ausgestalten*) la propria vita. Avanza quindi alcune riflessioni sull'importanza della suggestione nella cura basata sulla psicocatarsi e sull'ipnosi.⁹⁰

A questa prima lettera Jung risponde dopo una quindicina di giorni, con toni ancora abbastanza distaccati; successivamente lo stile si farà piú cordiale e il carteggio piú fitto. Jung esordisce asserendo che, in relazione alle questioni sollevate da Loÿ, l'aspetto teorico è tutto sommato marginale, visto che per lui «a truth is a truth, when it works».⁹¹ In realtà, come è già ol-

⁹⁰ Compagno riferimenti a Ludwig Frank, il quale praticava a Zurigo una forma modificata del metodo catartico di Breuer-Freud consistente nel far stendere i malati facendoli concentrare sui propri sentimenti al fine di far riaffiorare le emozioni del passato per poi abreagirlle. Questo metodo veniva anch'esso denominato «Psychanalyse». Cfr. E2, 937 ss.

⁹¹ Originale in inglese; 49, 578. Non ci si deve far ingannare dal suono un po' apodittico di questa sentenza; Jung piú oltre infatti affermerà: «Ingannerei me stesso se pensassi di essere un pratico. Io sono innanzi tutto un ricercatore, cosa che naturalmente mi fornisce un altro atteggiamento di fronte a molti problemi.» 49, 601.

tremodo evidente, Jung non ha mai disprezzato la teoria, ed anche in questa occasione arriverà a parlare di sé stesso come di un *teorico* della psicoanalisi (la quale sotto la spinta di una tale esigenza di comprensione tende appunto a sconfinare nell'antropologia).

Verrà perciò in chiaro, non senza meriti di Lojÿ, che un tale relativismo intende in realtà preporre, rispetto alla ricerca di definizioni che scerverino esattamente l'ipnosi dalla psicoanalisi, la coerenza della questione deontologica: il medico avrà la coscienza a posto (*vor seinem Gewissen verantworten*) dopo aver impiegato un determinato metodo? Non avrà attraverso di esso abusato del paziente? Avrà avuto di mira sempre e solo la sua guarigione?

Sul piano della prassi, così risponderai a queste domande retoriche, non vale quanto vale per la ricerca del vero: quando è questione della cura del malato, non si può dire che ogni metodo sia valido in funzione del suo esito terapeutico. V'è dunque nella psicoanalisi qualcosa di piú, un'esigenza propriamente etica e non meramente pragmatica che Jung ha cominciato a presagire sin da quando fece una volta scomparire un sintomo assai doloroso a una signora sessantacinquenne, operando di fatto a mo' di stregone e provandone poi un'immensa vergogna: la donna si presentò nel corso di una sua lezione universitaria, in cui uno spazio era sempre riservato alla presentazione pubblica dei casi clinici; dopo l'anamnesi, lui le propose l'ipnosi e la signora immediatamente acconsentí cadendo istantaneamente nel sonno ipnotico. Mezz'ora dopo, al risveglio, il dolore era completamente scomparso e la signora abbandonò addirittura le stampelle in aula. Jung non potè mai sopportare la nomea che questo caso gli aveva fornito: «quello fu l'ultimo giorno dei miei rapporti con la terapia suggestiva (*Suggestionstherapie*); la fama di terapeuta provocatami da quel caso mi umiliava e deprimeva. [...] Come

ben si comprende, non può un uomo con una coscienza scientifica digerire senza danno simili casi.» 49, 581-582.

Da quel momento Jung modificò radicalmente la sua prospettiva, che si sarebbe d'ora in poi basata sulla convinzione che «dietro alla sconcertante e ingannevole congerie di fantasie nevrotiche c'è un conflitto, che si può caratterizzare come *morale* (*moralisch*).» 49, 583. Perciò se un qualche effetto di suggestione vi potrà essere (è la questione del transfert), il carattere positivo o negativo di esso sarà inevitabilmente legato alla completezza sinora raggiunta dallo stesso analista nel suo sviluppo morale (*moralische Entwicklung*).⁹²

Loÿ pare entusiasta di questa concezione: conviene decisamente sul fatto sia che l'analisi ha in sé qualcosa di etico sia che il conflitto psicologico è riferito al presente; però, egli domanda, che fare quando nel paziente esiste un conflitto fra istinto e dovere morale? varrà la pena di cercare semplicemente di liberarlo dal sintomo ricorrendo alla suggestione? Si tratta perciò d'approfondire la questione del transfert.

Jung risponde che l'affidarsi alla mera suggestione, sebbene in determinati casi possa di fatto risultare vincente, non consente tuttavia di arrivare al nocciolo del problema: essa sfrutta determinate forze, che però continuano a rimanere ignote. Il medico non può per questa via gestire scientificamente tutto il processo: è questo – in definitiva – anche il motivo per cui lui è passato alla psicoanalisi, la quale sembra offrire maggiori possibilità di pervenire a una conoscenza profonda dei fenomeni umani.

⁹² «I pazienti leggono intuitivamente il carattere del medico, e devono riconoscere che il medico è un uomo coi suoi errori, *ma che in ogni punto si sforza di adempiere nel senso piú lato ai suoi doveri umani* (*menschliche Pflichten*). Ho avuto molte volte l'occasione di osservare che l'analista giunge sempre tanto piú avanti quanto piú egli stesso è riuscito nel suo sviluppo morale.» 49, 587.

Quanto poi al conflitto fra istinti e doveri, Jung asserisce che la vera soluzione (*Konfliktlösung*) ad esso non può che venire dall'intimo, non può che basarsi sull'assunzione di un nuovo atteggiamento da parte del paziente. Il conflitto fra amore e dovere (*Liebe und Pflicht*) va infatti risolto «a quel livello caratteriologico, ove amore e dovere non sono più opposti, come propriamente non lo sono. Parimenti il noto conflitto fra istinto e morale convenzionale (*konventionelle Moral*) dev'esser risolto in modo tale da tener sufficientemente in considerazione (*genügend berücksichtigen*) entrambi i fattori, cosa che è d'altra parte possibile solo attraverso un cambiamento del carattere (*Veränderung des Charakters*). Questo riesce a fare la psicoanalisi.» 49, 607.

Ecco di nuovo delineato in modo sufficientemente chiaro lo stretto rapporto che lega la psicoanalisi all'antropologia filosofica. Lo stesso Loÿ mi pare che intenda immediatamente il senso del discorso di Jung, e infatti nella replica del 9 febbraio ritrae tutto il ragionamento in questi termini: la psicoanalisi si prefigge di lavorare direttamente sulle forze essenziali (*Grundkräften*) dell'anima umana, sia questa malata oppure sana, non importa. Si tratta infatti di aprire gli occhi spirituali su ciò che accade nel proprio intimo: imparare a discernere gli automatismi che nuocciono da quelli giovevoli, o in altri termini realizzare un'autoconoscenza (*Selbsterkenntnis*) che metta in luce il meccanismo che regola l'equilibrio (*Gleichgewicht*) fra sfera sentimentale (*Gefühlsphäre*) e ragione (*Vernunft*). Un'autoconoscenza la cui meta ultima non può dunque che essere una liberazione (*Befreiung*), la quale però si deve intendere come una sorta di liberazione *attiva*. Ed è proprio in questa attività che si deve vedere il superamento della mera suggestione: il paziente deve perciò propriamente rinvigorirsi dall'interno, di modo che non debba più far affidamento a guide a lui esterne

ma semplicemente alla sua critica (*Kritik*). Si tratta perciò, conclude Loÿ di una proposta ben differente rispetto a quella di Dubois, sia in quanto la moralità è qui essenzialmente *relativa* sia perché viene fatto uso di tutto il materiale, anche di quello passato e inconscio. E conclude domandando: si potrà allora considerare la psicoanalisi una sorta di metodo educativo volto a rendere edotti i giovani della caducità (*Hinfälligkeit*) dei dogmatici concetti morali del passato per educarli invece alla completa libertà (*volle Freiheit*)? (49, 619).

La risposta di Jung è questa volta immediata (11 febbraio). In effetti la psicoanalisi – ammette Jung – pur non essendo altro che un metodo, serve per rintracciare la linea di minima resistenza all'armonico sviluppo della personalità (*dient ... zur Auf- findung der Linie des geringsten Widerstandes gegen die harmonische Persönlichkeitsentwicklung*) 49, 623; suo principio metodico essenziale è l'analisi dei contenuti psichici che affiorano in un determinato momento, analisi che non deve essere però per nulla forzata dal terapeuta e che deve anzi assumere a suo principio e regola il caso (*Zufälligkeit*)⁹³. La questione della morale e dell'educazione riguardano invece uno stadio piú avanzato dell'analisi.

⁹³ «Die sogenannte Zufälligkeit ist das Gesetz und die Ordnung der Psychoanalyse.» 49, 625. La regola del metodo psicoanalitico è dunque l'assenza di una regola che si imponga sulle particolarità del caso singolo. L'ambiguità del termine italiano caso, è in qualche modo presente anche nella lingua tedesca, ove tanto Zufall (= caso, coincidenza combinazione) quanto Zufälligkeit (= casualità, accidentalità) contengono al loro interno il sostantivo Fall, che oltre a caduta, declino, significa anche caso nel senso di «klinischer Fall», caso clinico. Non mi pare privo di interesse segnalare che lo *Herkunftswörterbuch*, del Duden (2 Aufl., Mannheim -Wien - Zürich, Dudenverlag, 1989) riporta per l'etimologia di Zufall espressioni del medio tedesco significanti «tocca, spetta, capita a qualcuno» ma anche il collegamento operato nella mistica del XIV secolo col latino «accidens» e l'impiego nel significato di «äußerlich Hinzukommendes», di un qualcosa che sopraggiunge dall'esterno. Il caso diviene dunque la regola della psicoanalisi poiché è proprio dall'esterno della sfera coscienziale (dall'inconscio) che potrà arrivare l'aiuto per la soluzione degli eventi psicopatogeni.

Loÿ (49, 632) avanza allora l'ipotesi (già sostenuta da Stekel)⁹⁴ che l'importanza della personalità del medico per la buona riuscita dell'analisi consista nel fatto che, ispirando rispetto (*Achtung*), egli spinge il paziente a imitarne l'esempio allo scopo di fargli piacere; il malato, in altri termini, si sforzerebbe di adempiere ai propri doveri umani e di superare la sua nevrosi semplicemente per compiacere al medico. Jung consente in linea generale che questo sia effettivamente possibile, ma s'oppone decisamente al fatto che lo si possa teorizzare come scopo della terapia: la meta dell'analisi dev'essere esclusivamente quella di educare (*erziehen*) in modo tale che il paziente voglia guarire per sé stesso, per la sua sorte (*Bestimmung*) personale, non per un vantaggio altrui. Si tratterà perciò di aiutarlo, ma solo finché egli arrivi a conoscere ciò è sufficiente per migliorare, senza invece tentare di prescrivergli in concreto una strada.⁹⁵ L'unica motivazione per la sua volontà di guarigione dev'essere perciò uno sguardo profondo (*gründliche Einsicht*) su come stanno effettivamente le cose, mentre tutte le altre soluzioni sono riconducibili al tentativo di imporre la felicità dall'esterno: «Du sollst und mußt selig werden».⁹⁶ Tutto ciò che ha la capacità di attivare il superamento della nevrosi si trova invece già nell'individuo.

Quanto agli ostacoli da rimuovere per recuperare la responsabilità del paziente e avviarlo all'autoguarigione, Jung chiarisce che questi non si riducono alla pigrizia (*Trägheit*) o alla svogliatezza (*Unlust*); d'altro canto «la linea di minima resi-

⁹⁴ W. Stekel, *Ausgänge der psychoanalytischen Kuren*, «Zentralblatt für Psychoanalyse», III, IV 1912-13, p. 176.

⁹⁵ «Der Patient soll es nur wissen, das genügt. Die Wege, auf denen es gesunden muß, haben wir ihn nicht vorzuschreiben.» 49, 639.

⁹⁶ 49, 639. Quando il paziente intende semplicemente compiacere all'analista, aggiunge Jung, egli mette quasi sempre poi in campo una contropartita sotto forma di servizi che gli devono essere resi

stenza» non si deve nemmeno identificare con uno sconsiderato godersi la vita (*rücksichtsloses Ausleben*) da parte dell'individuo. La questione dei fini della vita è assai piú complessa e la precisazione che offre a questo riguardo Jung risulta di fondamentale importanza per caratterizzare piú da vicino i contenuti dell'etica che va proponendo: «L'uomo infatti è anche una realtà sociale (*soziales Wesen*) e non solo una fascio di istinti egoistici. Lo si vede al meglio negli uomini primitivi e negli animali di branco (*Herdentier*) che hanno tutti un senso sociale (*sozialer Sinn*) riccamente sviluppato. Senza una funzione di questo tipo nessuna mandria potrebbe in generale esistere. L'uomo come animale di branco non deve perciò di principio sottomettersi per nulla a leggi fatte accettare dall'esterno; piuttosto porta le sue leggi sociali come necessità connaturata (*angeborene Notwendigkeit*) a priori in sé.» 49, 641.

La retta via umana è dunque quella intermedia, a mezzo fra la totale accidia e l'edonismo sfrenato, e comporta quella salvaguardia degli istinti sociali innati affidata a un giusto equilibrio fra dispiacere e piacere (*die richtige Balance von Unlust und Lust*). Del resto se si trattasse di sopprimere ogni gioia non varrebbe forse la pena di sforzarsi cosí tanto nella vita.⁹⁷

La psicoanalisi s'approssima cosí molto, in queste righe, a una pedagogia dello sviluppo individuale con forti accenti etici; e quando Jung conclude che essa non è altro che un mezzo per sgomberare le pietre dal cammino della natura egli cita infatti – sul suo terreno d'elezione egli è sempre molto aggiornato – il metodo di Maria Montessori: un'altra sostenitrice dell'esistenza di un «embrione spirituale». Ma si potrebbe aggiungere che Jung ben conosceva e frequentava anche Édouard Claparède, il quale

⁹⁷ «Der Mensch muß sich an seinem Leben auch freuen können, sonst lohnt sich die Anstrengung des Lebens nicht.» 49, 642.

proprio nel 1912 aveva fondato a Ginevra l'Istituto Jean-Jacques Rousseau.

Il carteggio viene chiuso da un lungo intervento di Jung datato marzo 1913⁹⁸ che riprende sinteticamente i temi del colloquio. Il transfert è stato certamente il tema principale, come è ben plausibile considerare le difficoltà tecniche che involge; la proposta junghiana di distruggerlo (*zerstören*) in determinati casi dev'essere inquadrata nell'obiettivo più generale della terapia, da individuare come s'è ampiamente visto nell'autonomia morale del paziente (*das Ziel der Analyse die sittliche Autonomie des patienten sein soll*); 49, 657. La tendenza individualistica, aggiunge Jung, è del resto uno dei tratti che più potentemente si fanno avanti in quest'epoca della cultura (*Kulturepoche*). È tuttavia necessario sottrarre valore causalistico al transfert, valore che gli viene invece attribuito nella psicoanalisi freudiana o in generale da chi crede nell'utilità di una guida dall'esterno.⁹⁹ Il transfert non può infatti essere più inteso come

⁹⁸ Loÿ nell'ultima sua lettera (23 febbraio) aveva sciolto ogni remora sul principio dell'astenersi dal guidare il paziente («die Natur des Patienten selbst soll die Bestimmung treffen») e aveva poi ripreso in chiusura le affermazioni di Jung sulla funzione del sentimento sociale. Un po' pateticamente Loÿ esaltava la funzione di questi istinti e auspicava un progresso indefinito dell'umanità che, guidata dalla sua legge interiore, avrebbe condotto gli individui all'autonomia morale (*sittliche Selbständigkeit*). Si rendeva conto tuttavia che Jung non avrebbe completamente sottoscritto il suo panegirico, in quanto per lui tutti gli istinti, siano essi altruistici (*altruistische*) o egoistici (*egoistische*), nascono insieme nel cuore dell'uomo e sono perciò ambivalenti (*ambivalente, bipolare*) per natura; 49, 654. Così è in effetti poiché, come già Bleuler aveva sostenuto, anche Jung ritiene che gli istinti opposti posseggano pari originarietà e coerenza. Jung nella sua lettera conclusiva non torna però, se non di sfuggita – ammettendo comunque (49, 666) che gli impulsi immorali (*unmoralische Tendenzen*) fanno parte dei doveri biologici dell'individuo (*biologische Pflichten des Individuums*) –, sul tema dell'ambivalenza, che verrà più rigorosamente tematizzata solo in anni di molto successivi.

⁹⁹ Senza voler qui scendere eccessivamente nei dettagli tecnici, in una questione del resto assai dibattuta non solo agli esordi del movimento psicoanalitico, mi limito qui a ricordare che Jung distingue un transfert positivo (che proietta qualità paterne nell'analista, senza che queste debbano però generare conflitto, da uno negativo, che riporta a un rapporto figlio/padre di tipo conflittuale). Ora, siccome non per tutti i ne-

un mero trasferire sull'analista fantasie erotico-infantili pregresse, poiché costituisce invece un tentativo d'adattamento alla situazione attuale. Perciò, se anche appaiono delle fantasie erotico-infantili, queste sono da concepire «piú come materiali di compromesso (*Vergleichsmaterialen*) o immagini analogiche (*analogische Bilder*) per qualcosa di non ancora conosciuto (*etwas noch Unverstandenes*) che desideri autonomi (*selbständige Wünsche*). Questa mi sembra anche la ragione essenziale del loro essere inconsci» 49, 662.

In una simile caratterizzazione delle fantasie è certamente da vedere un'anticipazione di quella concezione junghiana del simbolo che raggiungerà piú stabile definizione nei *Psychologische Typen* ; ma ciò che a noi preme qui sottolineare è soprattutto l'aggancio che Jung opera in tutto questo con la relazione etica: il transfert (quello di tipo positivo) proietta sulla persona dell'analista attese speranze interesse fiducia amicizia amore,¹⁰⁰ ma queste emozioni – con tutte le fantasie sessuali che spesso le accompagnano – non devono interessare per sé stesse. Esse possono infatti fungere da ponte per un'*Einführung* di ben altra natura: il paziente, attraverso il riconoscimento dell'adeguatezza e dell'adattamento alle esigenze della vita dell'atteggiamento dell'analista, diviene conscio dell'inadeguatezza del proprio atteggiamento. All'analisi spetta appunto il compito di scoprire il modo di far superare i valori infantili attivati nella relazione transferale – legati a una valutazione del prossimo puramente

vrotici sarà opportuno richiamarli ai loro doveri e obblighi sociali – in quanto ve ne sono alcuni che lo sono divenuti per i motivi esattamente opposti: pur sentendosi profondamente destinati a determinate finalità sociali che avrebbero voluto sviluppare individualmente hanno invece dovuto assoggettarsi all'autorità – diviene per questi indispensabile il transfert negativo, poiché quello positivo impedirebbe a questo tipo di persone di avviarsi verso lo sviluppo della propria personalità e verso la conquista della propria libertà.

¹⁰⁰ A mo' di climax nell'originale: Erwartung, Hoffnung, Interesse, Vertrauen, Freundschaft, Liebe; 49, 663.

sessuale o in relazione alla potenza (*reine Sexual- oder Machtwertung des Nebenmenschen*) – per far sí che si attivi un rapporto piú squisitamente umano: «un'intimità (*Intimität*) che non dipende solamente dall'esistenza di un rapporto sessuale o di potenza, ma piuttosto dai valori della personalità (*Persönlichkeitswerte*). Questa è la via verso libertà che il medico dovrebbe (*sollte*) indicare al suo malato.» 49, 663.

Sulla scorta di queste ultime indicazioni Jung può finalmente esplicitare il senso di quei «biologische Pflichten» che, come s'è visto, anche nelle lezioni newyorkesi erano stati posti alla radice della sua etica nella psicoanalisi e l'osservanza dei quali mi pare sia da collegare ai «Persönlichkeitswerte» a cui s'è qui sopra accennato. Tali doveri corrispondono infatti, chiarisce Jung, a quelle tendenze o determinazioni (*Tendenzen oder Bestimmungen*) che per mezzo della loro stessa coerenza (*Folgerichtigkeit*) producono cultura (*Kultur*); e sono detti biologici in quanto sono innati, allo stesso modo – ad esempio – in cui è innata agli uccelli una spinta a produrre il proprio nido. Perciò, ne conclude Jung, come ogni formazione organica (*organische Bildung*) non dovrà essere intesa come mera reazione della materia vivente (*lebende Materie*), cosí la cultura non potrà essere intesa come mera reazione all'ambiente circostante (*Umstände*): la psiche ha una sua caratteristica struttura, tale per cui le sue risposte sono sempre dovute anche a determinazioni in sé poste (*in sie gelegten Bestimmungen*), le quali si presentano psicologicamente come imperativi (*Imperative*).¹⁰¹ La natura detta dun-

¹⁰¹ «Die Psyche reagiert nicht bloß, sondern gibt den auf sie einwirkenden Einflüssen die ihr eigentümliche Antwort, deren besondere Gestaltung mindestens zur Hälfte ganz ihr und den in sie gelegten Bestimmungen zugehört. Kultur ist nie und nimmer als Reaktion auf Umstände zu verstehen. [...] Ebendiese Bestimmungen aber treten psychologisch als Imperative auf, von deren zwingender Gewalt man sich leicht täglich überzeugen kann. Mit diesen Bestimmungen ist das, was ich "biologische Pflicht" nenne, identisch.» 49, 665.

que le regole, la cui scrittura è però pur sempre affidata alla libertà delle coscienze.

CAPITOLO 2

COMPRENDERE IN AVANTI

Gli excursus sui doveri biologici, gli imperativi psicologici e l'autonomia morale dell'individuo che Jung ha sviluppato nelle lezioni newyorkesi del settembre 1912 e nel carteggio con Loÿ del gennaio-marzo 1913 hanno posto le basi per definire il senso dei cambiamenti che il suo pensiero subisce negli anni cruciali che portano ai *Psychologische Typen*, 1921 e alla ricchissima produzione successiva. Emblematico di questi sviluppi è il decisivo ampliamento di *Neue Bahnen der Psychologie*, 1912 ripreso in mano in vista di una seconda pubblicazione richiesta dell'editore Rascher. Il saggio, decisamente rinnovato e sestuplicato nella sua estensione, esce nel 1917 col titolo *Die Psychologie der unbewussten Prozesse. Ein Ueberblick über die moderne Theorie und Methode der analytischen Psychologie*.¹⁰² Seguiremo ora la scansione capitolare di questo scritto (nove capitoli, di cui solo primi i due corrispondono grosso modo ai due paragrafi di *Neue Bahnen...*) integrando, quando opportuno, con la restante produzione di questi anni (per lo piú conferenze e discorsi editi poi su riviste o rimasti inediti). Ci soffermeremo successivamente su altri importanti scritti degli anni 1918-19, con i quali sono ormai messe in campo le principali concezioni della matura psicologia analitica e dove compaiono, appunto, anche il termine e la nozione di «Archetypus».

¹⁰² Come s'è detto, questo scritto non compare nei *Collected Works - Gesammelte Werke*, che ne riportano una versione modificata e rititolata del 1943, e verrà qui citato sotto la sigla PuP.

Il gene della morale

A partire dal 1914, anche se Jung ha ormai receduto da funzioni internazionali e la discussione sulle sue effervescenti concezioni psicologiche avviene ora per lo più nella ristretta cerchia dei pazienti e seguaci di Zurigo, non si può certo dire che sia venuto meno quel senso di responsabilità verso l'uomo che, come s'è visto, ha cominciato a spingere la sua psicoanalisi verso l'antropologia. Anzi, questa tendenza pare proprio che si accenti, divenendo a Jung sempre più chiaro che per poter effettivamente offrire un aiuto al proprio simile, per poter far sí che egli trovi la via per incrementare il proprio gradiente di libertà e raggiungere l'autonomia morale diviene sempre più necessario disegnare un quadro antropologico di riferimento, non lesinare una presa di posizione generale circa l'essenza dell'uomo.

Sempre fortemente impressionato dalle notevoli analogie che aveva potuto registrare al Burghölzli fra l'immaginario psicotico e certi mitologemi ad amplissima diffusione, Jung sentirà sempre più l'impulso a estendere il raggio d'analisi anche a tutta la storia delle culture umane, senza però intenti storiografici ma solo per arricchire il più possibile la fenomenologia degli eventi specificamente umani, con particolare attenzione ai prodotti che possano in qualche modo appagare quelle tendenze innate bio-psicologiche che gli sembra ormai di aver scoperto. Se i frutti di questo lavoro, a parte l'eccezione costituita da *Wandlungen und Symbole der Libido* (1911-12), verranno per lo più pubblicati a partire dagli anni '20, si tratta per il momento ancora di distillare dai resoconti analitici quell'orizzonte concettuale che possa fungere da bussola in un simile e di per sé sconfinato campo di ricerca. Questo perché il progetto di Jung vuole esser scientifico (empirico) e allo stesso tempo non irriguardoso nei confronti di tutti quei fenomeni spirituali di cui è possibile rilevare una traccia; cosa che sembra di fatto possibile in tutti

quei casi in cui le funzioni spirituali sono effettivamente attivate, senza però che riescano a liberare i loro salutari effetti: le patologie mentali, appunto.

Dopo aver riproposto con qualche ampliamento i due capitoli di *Neue Bahnen...*, Jung ritiene opportuno esplicitare con maggiore nettezza (dopo gli approfondimenti forniti nelle lezioni newyorkesi e nel carteggio con Loj) il portato etico della sua psicoanalisi: «Non bisogna infatti dimenticare – e questo si deve gridare (*zurufen*) alla scuola freudiana – che la morale (*Moral*) non è stata portata giù dal Sinai sotto forma di tavole e fatta accettare (*aufnötigen*) al popolo, ma essa è una funzione (*Funktion*) dell'anima umana (*menschliche Seele*), che è così vecchia come l'umanità. La morale non viene imposta dall'esterno, la si porta in definitiva a priori dentro di sé: non però la legge (*Gesetz*), ma l'essenza morale (*moralisches Wesen*).».¹⁰³

La morale è dunque funzione congenita all'anima, è un apriori antropologico, anche se poi in concreto la sua legge non è così facile da esplicitare, in quanto per non smarrire il terreno esperienziale diviene necessario un riferimento allo stato delle concezioni collettive, messe a loro volta a confronto con quelle individuali. Ma è proprio a seguito di una tale collazione che emerge secondo Jung il carattere barbarico (*barbarisch*) della morale sessuale (*Sexualmoral*) dei suoi tempi, giudicata ancora troppo grossolana cioè priva di differenziazione (*Differenzierung*): così come nel primo medioevo venivano disprezzate le attività connesse al denaro in quanto non c'era ancora una morale differenziata delle transazioni in danaro (*Geldgeschäft*) ma solo una morale forfettaria (*Pauschalmoral*), parimenti oggi vige una

¹⁰³ «[...] die Moral ist eine Funktion der menschlichen Seele, die so alt ist wie die Menschheit. Die Moral wird nicht von aussen augenötig, man hat sie schliesslich a priori in sich selbst; nicht das Gesetz, wohl aber das moralische Wesen.» PuP 45.

morale sessuale forfettaria (*pauschale Sexualmoral*).¹⁰⁴ Si tratta perciò di fare il possibile per far fronte a tale situazione, visto che la morale ha comunque sede nel profondo dell'animo e, lo si voglia o meno, in ogni caso determina fondamentali stimoli all'azione.

Dualismo pulsionale

Come si è ampiamente visto, Jung non intende tuttavia abbandonarsi affatto a un'apologia del *Sexualtrieb*, ed è infatti proprio nel senso di un'integrazione della dottrina pulsionale che si muove il primo dei capitoli introdotti in quest'edizione del 1917, intitolato «Der andere Gesichtspunkt. Der Wille zur Macht».

Non esiste solo l'istinto di conservazione della specie (*Trieb der Arterhaltung*) o istinto sessuale (*Sexualtrieb*), ed è per di più di principio possibile che anche lo stesso impulso erotico si possa travestire (*sich verkleiden*) in altre forme. Non si precisa tuttavia quanti e quali siano questi altri istinti e Jung considera qui solo l'altro importante impulso che è stato elevato (da Alfred Adler) a impulso assoluto, esclusivo di tutti gli altri: l'istinto dell'autoconservazione (*Trieb der Selbsterhaltung*) o istinto-io (*Ichtrieb*), ciò che Nietzsche – il Nietzsche interpretato da Adler, almeno – aveva chiamato «Wille zur Macht».¹⁰⁵ Tanto l'istinto

¹⁰⁴ Si pensi, esemplifica Jung, a una ragazza alla quale nasca un figlio illegittimo: sarà immediatamente condannata dai benpensanti, e nessuno si chiederà prima di tutto se è o no una persona onesta. Una forma d'amore non autorizzata da questa legge morale rudimentale è subito considerata immorale a prescindere dal fatto che si sviluppi tra uomini di valore o tra furfanti; PuP 46-48. Tale giudizio sulla morale sessuale era stato anticipato in chiusura al carteggio con Loÿ: 49, 666-668.

¹⁰⁵ Jung non è certo ignaro del fatto che Freud (per la prima volta nel 1910, precisa EP 456-464) a quell'epoca ha già fatto uso della nozione di «Ichtrieb» o di «Selbsterhaltungstrieb»; tale presenza rimane però, secondo il giudizio di Jung, marginale, e il vero e proprio campione della psicologia della volontà dell'io rimane a suo avviso Adler. Si deve allora ulteriormente precisare che Jung, il quale ha trattato ampiamente la questione nelle lezioni newyorkesi, onde evitare che si possa ipotizzare una sorta di plagio,

dell'individuo quanto quello della specie sono secondo Jung all'opera nell'uomo, anche se in concreto l'uno o l'altro presentano sempre un carattere piú accentuato. Anzi, prosegue Jung, la natura umana è proprio portatrice (*Trägerin*) di una spietata e infinita lotta (*Kampf*)¹⁰⁶ tra il principio dell'io (*Prinzip des Ich*) e il principio della pulsione informe (*Prinzip des gestaltlosen Triebes*)». ¹⁰⁷

Alla luce dei successivi sviluppi dell'antropologia junghiana e in particolare della riflessione sull'antiteticità degli istinti, queste affermazioni risultano assai significative e forse meno sibilline di quanto potessero apparire al lettore del 1917. Interessante soprattutto sottolineare il fatto che Jung ha opposto al cosiddetto impulso dell'informe – in cui, come pare, ha fatto dileguare la pulsione sessuale freudiana, previamente ricondotta a un impulso collettivo – un principio o impulso dell'io. Quest'ultimo di fatto costituisce per Jung un ponte alternativo con l'inconscio, un tramite che verrà poi messo meglio in luce grazie alla dottrina dell'individuazione. L'io – come meglio si vedrà in seguito – affonda infatti le sue radici nel complesso di impulsi spirituali che lo trascendono, anche se potrà costituirsi autonomamente solo integrando quelle forze e liberandosi da esse me-

afferma che quando uscì il libro di Adler sul carattere nervoso, le sue lezioni erano già state scritte. Ne fa perciò menzione solo nell'introduzione.

¹⁰⁶ Per spiegare cosa intenda con questa «spietata lotta» Jung aggiunge che è in realtà una fortuna per l'uomo essere a conoscenza solo di uno di questi due istinti (come lo sono tanto la psicologia di Freud quanto quella di Adler) poiché altrimenti il presentarsi anche dell'altro creerebbe uno scompiglio, una lacerazione che può portare anche alla rovina. L'altro dentro di noi (*das "Andere" in uns*) è infatti in verità proprio un altro, che pensa, agisce, sente e anela a tutto ciò che è riprovevole (*verwerflich*) e spregevole (*verächtlich*). Secondo Jung «Goethe hat uns im "Faust" (I. Teil) gezeigt, was das Annehmen des Triebes bedeutet, und im II. Teil, was das Annehmen des Ich und seiner umheimlichen unbewussten Welt bedeutet.» PuP 53. 60, 43 sostituisce «unbewusste Welt» con «Hintergrund».

¹⁰⁷ PuP 52-53. Nell'edizione del 1943 il «Prinzip des gestaltlosen Triebes» diviene piú semplicemente «Prinzip des Triebes» 60, 43.

dianete un lavoro allo stesso tempo teoretico (autocomprensione) e pratico (ossequio ai doveri, riadattamento).

Ma per il momento Jung giunge a mettere in luce a fianco del principio dell'eros solo ciò che egli denomina il *principio della volontà di potenza*, relativamente al quale, come nella pulsione sessuale, è questione di un flusso d'energia¹⁰⁸ dall'inconscio al conscio, cioè da una volontà automatica a una volontà libera. Se una persona è effettivamente invasa da fantasie sessuali, per restituire alla coscienza la sua autonomia andrà pertanto bene la spiegazione freudiana; se invece è animata dal principio dell'io (Nietzsche stesso, ad esempio), obiettivo primario sarà quello di evitare che l'io si inflazioni, cioè che svaluti il suo valore individuale identificandosi con forze (inconscie) collettive.¹⁰⁹ Un'attività idonea a questo scopo è costituita secondo Jung dall'autocritica (*Selbstkritik*).

¹⁰⁸ Si noti come la nozione junghiana di «Energie» venga usata in accezioni fondamentalmente equivocate, oscillando tra una forza psicologica e un impulso corporeo (impulso sessuale o alla conservazione e adattamento dell'io).

¹⁰⁹ Se è vero che Nietzsche sentiva dentro di sé una caotica animalità dionisiaca, nel momento in cui tendeva a identificarsi con essa egli compiva in realtà un gesto assolutamente umano: «un animale estatico (*ekstatisches Tier*) è una cosa impossibile (*Unding*). Un animale adempie la sua legge di vita (*Lebengesetz*) né più né meno. L'estatico (*Ekstatiker*) invece salta oltre (*Überspringen*) la legge della vita e si comporta, nel senso della natura, disordinatamente. La sregolatezza (*Unordentlichkeit*) è una esclusiva prerogativa dell'uomo, la coscienza e la libera volontà del quale possono occasionalmente, contra naturam, liberare (*lösen*) dalle radici (*Wurzeln*) [che affondano] nella natura animale (*Tiernatur*).» 60, 41. Con la precisazione, tuttavia, che solo una certa dose di cultura (*gewisses Maß an Kultur*) può essere sopportata senza danni; natura e cultura non sono infatti che due poli la cui opposizione è indispensabile affinché si dia attivazione di energia psichica: «il dilemma senza fine (*endlose Dilemma*) cultura-natura (*Kultur-Natur*) è sempre in fondo la questione di un troppo (*Zuviel*) o di un troppo poco (*Zuwenig*), non un aut-aut (*Ent-weder-Oder*).» 60, 41.

Ermeneutica soggettiva

Pur essendo questione, tanto per l'istinto dell'io quanto per quello sessuale, di un rapporto tra conscio e inconscio, la dinamica dei due principi è regolata in modo differente. Fatta salva infatti una funzione coattiva esercitata in ogni caso dall'inconscio, Jung scopre a questo punto che quando questa spinta si determina come «Ich-Trieb» essa non è ancora più al passato, ma esercita al contrario una decisa propulsione verso il futuro e verso uno sviluppo delle funzioni psicologiche. Questo fatto comporta una decisiva ristrutturazione della visione dell'uomo che porta Jung a mettere in campo anche la questione di un'interpretazione in divenire, cioè di una capacità di cogliere, foss'anche allo stato di presagio (*Ahnung*), il carattere sempre progettuale e orientato dell'espressione umana, come se fosse sempre implicita all'azione dell'uomo una sorta di intenzionalità trasgressiva volta a produrre, a costruire il nuovo a partire dai referti dell'esperienza presente e dalle tracce del passato vissuto. Si tratta di un'intuizione che Jung, sempre partendo dalle problematiche relative alla sua professionalità psichiatrica e psicoterapeutica, ma in realtà spostandosi su un terreno decisamente filosofico, configura come proposta di un'ermeneutica soggettiva o com'egli anche afferma «al livello del soggetto».

Orientamento al futuro

Di principio, precisa tuttavia Jung, gli stessi eventi psicologici potrebbero venir spiegati in un modo *oppure* nell'altro, cioè causalisticamente o teleologicamente; sarà infatti la situazione contingente o una determinata predisposizione individuale a far sí che per certi individui divenga più significativa la via regressiva dell'eros infantile mentre per altri quella dell'individualità

in divenire. In certi casi la vita psicologica dell'individuo rimane dunque effettivamente legata al suo ieri, a una rimozione di determinate rappresentazioni o affetti, mentre in altri casi è invece tutta proiettata nel suo domani, verso un'affermazione o realizzazione di sé.

Ora, la legittimazione da parte di Jung di una simile alternativa sul piano della prassi terapeutica non gli impedisce, sul piano teorico, di far comunque intervenire dialetticamente la psicopatologia (e psicologia) di Adler a correggere quella freudiana: che lo si voglia sfruttare o meno ai fini della cura, i sintomi nevrotici costituiscono in ogni caso dei tentativi verso una nuova sintesi della vita (*Versuche zu einer neuen Synthese des Lebens*). Tuttavia, quando non si guardi solo alle applicazioni psicopatologiche ma si sia animati anche da interessi più largamente antropologici, il ricondurre il presente della vita al solo passato, tanto al modo freudiano quanto a quello adleriano risulta secondo Jung in ogni caso controproducente poiché impedisce di principio la comprensione dell'essenza dei fenomeni vitali: «la vita ha anche un domani e l'oggi risulta compreso solo quando possiamo aggiungere alla conoscenza dello ieri anche i primi segni del domani. Questo vale per tutte le espressioni psicologiche della vita (*psychologische Lebensäußerungen*).»¹¹⁰.

Quanto ad Adler, dunque, Jung pur sottolineandone i meriti relativamente alla scoperta del carattere proiettivo del sintomo (e lo psicologo austriaco era arrivato anche a mettere in campo la nozione di simbolo in un senso che preconizza quello junghiano), ritiene che la sua riflessione si limiti comunque anch'essa al piano psicopatologico in quanto fa dipendere la progettualità del nuovo da un determinismo legato alle esperienze patologiche pregresse. Si profila in tal modo un'opposizione fra

¹¹⁰ PuP 70. Similmente 60, 67.

quello che Jung denomina «metodo costruttivo» e il metodo riduttivo proprio degli altri due indirizzi della psicoanalisi; in questo modo Jung trasforma decisamente il senso del finalismo «fittizio» adleriano: non piú reazione a un pregresso senso di inferiorità (biologico o psicologico), e quindi un bilanciamento rispondente a un impulso all'affermazione dell'io dato come realtà già costituita, ma un vero e proprio istinto spirituale che governa la produzione fantastica e attraverso di essa tende a staccare la coscienza di un io in costituzione dalle sue matrici collettive e inconse. Un impulso solo obbedendo al quale la coscienza può paradossalmente aumentare il suo gradiente di libertà.

Divenire dell'anima

Una decisa opposizione a ogni metodo riduttivo si era già chiaramente delineata nel pensiero junghiano sin dalle importanti conferenze tenute a Londra nell'agosto del 1913¹¹¹ e il 24

¹¹¹ 47 JGW 4, 259-273, 523-556 riporta *Allgemeine Aspekte der Psychoanalyse*, versione originale tedesca di *Psycho-Analysis*, conferenza tenuta il 5 agosto 1913 presso la Psycho-Medical Society di Londra, edita in *Transactions of the Psycho-Medical Society*, Cockermouth, 1913; riedita quindi nei *Collected Papers on Analytical Psychology*, London, 1916 e succ. Anche JCW 4, 229-242, 523-556 presenta col titolo *General Aspects of Psychoanalysis* una traduzione dal manoscritto originale tedesco.

Qualche giorno dopo, nello stesso agosto 1913 Jung prese parte al 17° Congresso medico internazionale di Londra, con la consegna per conto dell'Associazione psicoanalitica internazionale di difendere la psicoanalisi contro quello che sarebbe stato e che fu il moderato attacco di Janet. Jung, che era Presidente dell'Associazione (e sarebbe stato confermato tale il mese successivo al Congresso di Monaco) e che a mio avviso era forse piú vicino a Janet di quanto non lo fosse a Freud, intervenne con un discorso tutto sommato moderato e volto alla conciliazione, indicando per l'appunto in chiusura un terreno comune fra Janet e Freud nella nozione di auto-cura. Il discorso effettivamente pronunciato in inglese dal titolo *On Psychoanalysis*, venne edito per la prima nei *Collected Papers on Analytical Psychology*, London, Baillière, Tindall e Cox, 1916; poi New York, Moffat Yard, 1920. Rivisto sul piano stilistico col nuovo titolo *Psychoanalysis and Neurosis* si trova ora in 48 JCW 4 243-251, 557-575; 48 JGW 4, 277-286, 557-575 traduce da questa versione inglese ma torna al titolo della conferenza del 1913: *Über Psychoanalyse*. Esiste anche un resoconto degli interventi di Jung e Janet, nonché del dibattito ad essi seguito, edito in francese su «L'Encéphale», 1913, pp. 260-266.

luglio 1914,¹¹² di nuovo davanti a un pubblico estraneo alle questioni interne al movimento freudiano.¹¹³ L'anima dell'uomo – così mi pare di poter anticipare il nucleo teorico del nuovo metodo proposto da Jung – non è infatti una realtà statica ma in

William McGuire, editando il carteggio Jung-Freud, segnala (LFJ 553 e 591) che si tratta della stessa conferenza che Jung aveva tenuto l'8 ottobre 1912 alla New York Academy of Medicine durante il soggiorno americano occasionato dalle lezioni tenute alla Fordham University. Non ho potuto ancora reperire notizie su questa ulteriore conferenza junghiana (la cui stesura originale inglese, sempre secondo McGuire sarebbe stata ritrovata) in modo da poter verificare quest'affermazione di McGuire; non avendo tuttavia nemmeno ragioni contrarie colgo l'indicazione e dato il discorso al 1912 (tanto JGW 4 quanto JO 4 propongono invece la data 1916, anno in cui la conferenza fu edita), anche se il riferimento conclusivo a Janet sembrerebbe in ogni caso essere stato escogitato ad hoc per l'intervento londinese del 1913.

¹¹² 30 bis JGW 3. Il 24.07.1914 Jung tenne una conferenza *On Psychological understanding* presso la Psycho-Medical Society di Londra (edita nel 1915 sul «Journal of Abnormal Psychology»), la cui versione tedesca rivista e leggermente ampliata comparve col titolo *Über das psychologische Verständnis pathologischer Vorgänge* in appendice alla seconda edizione (1914) di *Der Inhalt der Psychose*, Tale versione compare in JGW 3, 199-215, 388-424. JCW 3, 179-193, 388-424 pur basandosi su questa seconda stesura, riporta anche dei passi del discorso originale pronunciato appunto in inglese.

Nello stesso mese Jung intervenne anche ad Aberdeen (*On the Importance of the Unconscious in Psychopathology*) presso la sezione di Neurologia e Medicina Psicologica dell'assemblea annuale della British Medical Association; la conferenza venne pubblicata sul «British Medical Journal», II, 1914, pp. 964-966 (32 JCW 3, 438-465; tradotta in tedesco sulla base di una versione ridotta tedesca: *Über die Bedeutung des Unbewussten in der Psychopatologie*, in 32 JGW 3, 225-, 438-465). Non si tratta tuttavia di contributo di rilievo relativamente ai nostri temi.

¹¹³ Di taglio differente e assai meno finalizzato a mettere in luce lo specifico della psicologia analitica è invece la conferenza tenuta da Jung al Congresso psicoanalitico di Monaco nel settembre 1913 (*Zur Frage der psychologischen Typen*; 56 JGW 6, 858-882). Jung si tiene qui su un piano più generale senza prendere di petto il riduzionismo freudiano. Le concezioni di Freud e di Adler vengono opposte in funzione del loro carattere causalistico-riduttivo e finalistico-introiettivo, riconducibili al tipo psicologico – rispettivamente estroverso e introverso – del loro ideatore. Jung non ha qui ancora ricondotto anche la posizione di Adler a un causalismo di tipo riduttivo. Mancano però anche le critiche a Freud che Jung aveva esplicitato il mese prima a Londra; deve aver dunque prevalso l'esigenza di non suscitare ulteriori polemiche (il Congresso come s'è detto, doveva anche rieleggere il suo Presidente). Un segno, tuttavia, della nuova concezione della psicoanalisi che Jung andava elaborando mi pare sia comunque costituito dall'ampio respiro culturale fornito a tutto il discorso dall'ampia gamma di referenti qui introdotti: Binet, James, Ostwald, Worringer, Bergson, Lipps, Nietzsche, Schopenhauer, Schiller, Finck, O. Gross. Riferimenti che verranno ripresi e sviluppati nei corposi *Psychologische Typen*, 1921.

continuo divenire e perciò solo un'attenzione sintetico-costruttiva ne potrà render ragione, operandone cioè una comprensione dall'interno attenta a quanto viene nel presente attivato per affrontare il futuro e non inchiodata alla funzione coattiva delle esperienze pregresse.

Il 5 agosto 1913 Jung interviene dunque alla Psycho-Medical Society di Londra, compendiando i più recenti risultati del suo ripensamento della psicoanalisi ma avanzando anche su diversi punti, in particolare sulla questione del simbolismo, sul significato finalistico di sogni e fantasie e sulla loro funzione per orientarsi nell'esistenza. È qui che Jung propone senza mezzi termini una riabilitazione delle «forze impulsive religiose e filosofiche» (*religiöse und philosophische Triebkräfte*), piegando decisamente in direzione di un'antropologia aperta anche al «bisogno metafisico (*metaphysisches Bedürfnis*)» dell'uomo, il quale si affianca alle altre esigenze (biologiche) d'adattamento psicologico. Su questa base verrà sempre meglio in luce quell'euristico intreccio fra psicoanalisi e scienze umane che tanto deve, come questo lavoro si prefigge di mostrare, alla riflessione e all'opera di Carl Gustav Jung.

Seguiamo velocemente l'itinerario proposto da Jung in questo discorso. Vi è innanzi tutto una differenza radicale fra psicoanalisi e terapia suggestiva: «di fronte alla costante richiesta del nevrotico di ricevere suggestioni e consigli, lo psicoanalista tenta allo stesso modo continuamente di farlo uscire da questo ruolo passivo (*passive Rolle*) e di fargli adoperare la sua ragione (*Vernunft*) e la sua capacità critica (*Kritik*), per abituarlo a un'autonoma condotta di vita (*selbständige Lebensführung*).» 49, 526.

Ma se è fondamentalmente immorale affidarsi alla mera suggestione, si deve tuttavia costatare che i problemi di un nevrotico non possono nemmeno essere risolti da consigli o da ra-

gionamenti coscienti (*bewußtes Raisonement*), poiché è dal profondo, dall'inconscio – cioè da una regione della psiche che si sottrae all'influsso della volontà consapevole – che deve sorgere l'atteggiamento capace di riorientare l'individuo. È per questo che scrutare fra i contenuti onirici può essere utile, poiché attraverso di essi si può vedere cosa si agita nel fondo, qual è il problema che non si vuole o non si può affrontare.¹¹⁴

È questione, infatti, di mera responsabilità: il sogno stesso, del resto, rappresenta in realtà la realizzazione di doveri biologici che sono stati trascurati; il processo onirico, in altri termini, viene attivato da una sorta di «giustizia biologica (*biologische Gerechtigkeit*)».¹¹⁵ Se invece si seguisse l'interpretazione sessuale unilaterale sfuggirebbe il vero significato (*Sinn*) e scopo (*Ziel*) del sogno, vale a dire la sua funzione prospettica e orientata finalisticamente (*prospektive und final orientierte Funktion der Träume*), funzione che, qualche anno prima Alphonse Maeder aveva messo in luce molto bene.¹¹⁶

La conclusione che ne trae Jung comincia a tradurre in termini antropologici quanto emerge dalla ricognizione teorica at-

¹¹⁴ I sogni vanno perciò sfruttati come deposito di materiali critici (*kritische Materialien*) poi utilizzabili nell'analisi e, soprattutto all'inizio, non andrebbero invece interpretati; certamente non bisogna incasellarli in simbolismi precostituiti: ogni persona ha i suoi contenuti onirici. Jung pertanto conclude: «Non posso perciò approvare l'interpretazione esclusivamente sessuale che si trova in certi scritti psicoanalitici, e altrettanto poco l'interpretazione dei sogni come infantili appagamenti di desideri (*infantile Wunscherfüllungen*), poiché sulla base dell'esperienza devo ritenerle unilaterali e perciò insufficienti.» 47, 539.

¹¹⁵ «[...] der Patient im Traum weniger infantile Wünsche sich erfüllt als vielmehr biologische Pflichten, die er in seinem neurotischen Infantilismus bisher versäumt hat. Die ausgleichende biologische Gerechtigkeit zwingt bisweilen den Menschen, seine versäumten Lebenspflichten in Träumen nachzuholen.» 47, 547.

¹¹⁶ Alphonse Maeder, *Contributions à la psychologie de la vie quotidienne*, in: «Archives de Psychologie de la Suisse romande», Genf, VI, 1906/07, pp. 148 ss., VII, 1907/08, pp. 283 ss.; Id., *Essai d'interprétation de quelque rêves*, in: ibidem, pp. 354 ss.; Id., *Die Symbolik in den Legenden, Märchen, Gebräuchen und Träumen*, in: «Psychiatrisch-neurologische Wochenschrift», Halle, X, 1908, pp. 145 u. 155

torno alla prassi analitica: «la scoperta del significato prospettico o finale del sogno è di straordinaria importanza quando l'analisi è andata così avanti che lo sguardo (*Blick*) del paziente si volge meglio al futuro al di fuori che non al mondo interiore (*Innenwelt*) e al passato.» 49, 548. L'individuo si libera cioè di quanto gli impedisce dall'interno di essere completamente sé stesso, e si proietta verso l'edificazione di un nuovo e suo peculiare progetto di vita.

Un «metaphysisches Bedürfnis»: l'analogia.

Jung ha ribaltato in questo modo completamente la prospettiva freudiana: l'uomo ha una cultura da costruirsi, una cultura individuale che aiuta il singolo a collocarsi entro un orizzonte spirituale pregresso,¹¹⁷ ed è perciò la fantasia (onirica) sessuale a essere un'espressione simbolica o analogica (*symbolischer oder analoger Ausdruck*) di un significato culturale nascosto, non il contrario. In realtà, il senso volizionale (*volitionaler Sinn*) del sogno che Freud chiama desiderio rimosso (*verdrängter Wunsch*) non è altro che un modo d'espressione (*Ausdrucksweise*)¹¹⁸ che ripropone la stessa dinamica della vita con-

¹¹⁷ Se ad uno stadio avanzato dell'analisi compare ad esempio in sogno una fantasia d'incesto, tale fantasia andrà sciolta nel seguente modo: «il significato sconosciuto del sogno viene espresso al modo dell'allegoria (*auf dem Wege des Gleichnisses*) attraverso una fantasia d'incesto. In questo caso alla fantasia sessuale non è da ascrivere un valore reale ma uno simbolico (*kein Real- sondern ein Symbolwert*). Se restassimo in questo caso al valore reale continueremmo a ridurre il paziente alla sessualità e con ciò verrebbe frenato il progresso (*Fortschritt*) nello sviluppo della personalità. La liberazione (*Erlösung*) non sta per il paziente nel fatto che egli sia risospinto in basso (*wieder hintertgedrückt*) alla primitiva sessualità, altrimenti egli rimane ad un basso livello culturale (*niedere Kulturstufe*), non raggiunge mai la sua libertà e con ciò nemmeno la sua completa guarigione. Il tornare indietro alla barbarie non comporta alcun vantaggio per gli uomini civilizzati.» 47, 551.

¹¹⁸ 47, 551-552. Più oltre: «il sogno è una comprensione subliminale (*subliminales Erfassen*) attraverso l'analogia (*Analogie*). I suoi desideri apparentemente rimossi sono tendenze volizionali (*volitionale Tendenzen*) che servono ai pensieri inconsci (*un-*

scia, visto che, allo stesso modo della psiche conscia – anch'essa pressata dalla necessità biologica dell'adattamento psicologico –¹¹⁹ cerca le proprie soluzioni per la via dell'esperienza analoga (*analoge Erfahrung*): proprio come noi «cerchiamo sempre di concepire (*erfassen*) il futuro in conformità all'immagine (*Bild*) dell'esperienza del passato», così anche l'inconscio «si raggruppa, come la coscienza, attorno ai compiti biologici e cerca di concepire la soluzione attraverso l'analogia del passato». Tanto per il conscio quanto per l'inconscio vige dunque la stessa regola: «quando noi vogliamo assimilare lo sconosciuto, questo avviene secondo l'analogia».¹²⁰

Ora, questo concepire il futuro sconosciuto sulla base delle immagini del passato non è altro che il «Simbolismus», che viene dunque definito «ein Erfassen durch Analogie». Si capisce allora quale sia la funzione che Jung attribuisce alla valutazione (*Bewertung*) simbolica delle fantasie proposta in alternativa al causalismo sessuale: non una riduzione della personalità alle tendenze primitive ma «un allargamento (*Erweiterung*) e un'evoluzione (*Fortentwicklung*) dell'atteggiamento spirituale (*geistige Einstellung*) che significa un arricchimento (*Bereicherung*) e un farsi profondo (*Vertiefung*) del pensiero (*Denken*), cosa che è stata da sempre una delle più potenti armi dell'uomo nella sua lotta per l'adattamento (*Anpassungskampf*).» 49, 554.

L'analogia costituisce dunque l'uomo in quanto produttore

bewußte Gedanken) come materiale linguistico d'espressione (*sprachliches Ausdrucksmaterial*).» 47, 553.

¹¹⁹ «Die Bewußtseintätigkeit stellt, biologisch gesprochen, den psychologischen Anpassungskampf des Individuums dar. Das Bewußtsein sucht sich den momentanen Notwendigkeiten zu adjustieren, oder anderes ausgedrückt: es liegen Aufgaben vor, die das Individuum zu bewältigen hat.» 47, 553.

¹²⁰ «Das Unbewußte gruppiert sich, wie das Bewußte, um die biologischen Aufgaben, und sucht die Lösungen ebenso nach Analogie des Vergangenen zu erfassen, wie das Bewußtsein. Wenn immer wir im Unbekannten assimilieren wollen, so geschieht es nach Analogie.» 47, 553.

di cultura, gli consente cioè di adottare strategie volte a rispondere ai suoi bisogni che non sono per nulla circoscrivibili entro un orizzonte naturalistico ma che investono anche la sfera della religione e della filosofia o, per meglio dire, delle forze istintuali (*Triebkräfte*) religiose e filosofiche: esiste nell'uomo anche un «metaphysisches Bedürfnis», che dev'essere preso in considerazione nel corso dell'analisi, senza venir ricondotto ad altro, in quanto anch'esso serve agli scopi biologici dell'adattamento psicologico. L'analisi che sottovaluti l'importanza della necessità per l'uomo di tornare ad assumere quell'atteggiamento religioso-filosofico (*religiös-philosophische Einstellung*) che ha contraddistinto la storia del suo sviluppo è perciò destinata allo scacco. Quest'atteggiamento è infatti esso stesso già una conquista culturale (*Kulturerrungenschaft*), il frutto di un lungo processo d'adattamento, il quale non ha del resto imposto nulla dall'esterno, ma ha portato a compimento delle determinazioni insite nel profondo dell'animo umano. Questa è perciò la natura umana, e ogni deviazione da simili binari spirituali non può fare dell'uomo che un animale deforme (*verkrüppeltes Tier*).¹²¹

Entro qualche anno i tracciati di questo preconizzato sviluppo culturale saranno detti archetipi.

¹²¹ «Jede Reduktion, jedes Herausspringen aus dieser festvorgezeichneten Bahn der Kulturentwicklung macht den Menschen höchstens zu einem verkrüppelten Tier, aber niemals zu einem sogenannten natürlichen Menschen.» 47, 556. Sarà invece aiutando lo sviluppo degli istinti naturali alla civiltà che l'uomo potrà superare la sua nevrosi e recuperare al contempo anche il gusto della vita: «Non aiutiamo il nevrotico se lo alleggeriamo delle richieste culturali (*Kulturforderung*), ma soltanto nel portarlo a prendere parte attiva all'opera dolorosa (*schmerzenvolles Werk*) dello sviluppo culturale. Le sofferenze (*Leiden*) che patisce in questi servizi (*Dienste*) prendono per lui il posto della nevrosi. Ma mentre la nevrosi con i suoi disturbi non è mai seguita da quello splendido sentimento (*köstliches Gefühl*) di un lavoro fatto e di un dovere adempiuto, le sofferenze in un servizio di un lavoro utile e nel superamento di effettive difficoltà portano quel momento di quiete (*Ruhe*) e soddisfazione (*Sättigung*) che danno all'uomo l'inestimabile sentimento di aver vissuto veramente la propria vita (*sein Leben wirklich gelebt zu haben*).» 47, 556

Indipendentemente dal fatto che l'altra conferenza londinese dell'agosto del 1913 sia o meno – come vorrebbe William McGuire – una replica di un intervento tenuto a New York dell'ottobre 1912,¹²² essa non ci porta fondamentalmente oltre le posizioni – peraltro con chiarezza e concisione riassunte – già guadagnate da Jung: la causa della nevrosi, che sta nel presente della vita psichica, è da individuare nella tendenza di una persona a non compiere i necessari doveri (*a special tendency not to accomplish his necessary tasks*)¹²³ e il compito dell'analisi sarà conseguentemente quello di riportare la libido (energia psichica) sotto il controllo della volontà al fine di poter espletare, finalmente, i propri «tasks of life». Questo comporta per la psicoanalisi «a highly moral task of immense educational value.».¹²⁴ Anche nel settembre del 1913 al congresso dell'Associazione internazionale a Monaco Jung preferisce non sbilanciarsi troppo, nascondendo la sua presa di posizione teorica dietro la questione dei «psychologische Typen».

Bisogna perciò attendere il luglio 1914 – Jung si è ormai dimesso dalla Presidenza dell'Associazione Internazionale e dall'insegnamento universitario – per vedere aggiungere qualche ulteriore tassello alla costruzione junghiana. Si tratta di una conferenza presso la Psycho-Medical Society di Londra che

¹²² 48 JCW 4, 243-251, 557-575.,

¹²³ 48 571.

¹²⁴ 48, 575. Nel presentare la psicoanalisi Jung aveva qui fatto leva particolarmente sulla nozione «fixation». Questa viene tuttavia legata alla dinamica psichica del presente, quando un ostacolo provoca appunto la fissazione di determinate fantasie che di per sé non avrebbero nulla di patologico. La nozione di fissazione viene in tal modo piegata da Jung ad un significato forse più vicino alle «idee fisse subconscie» di Pierre Janet che non alla «Fixierung» dello stesso Freud, da cui Jung era invece partito; dal canto suo, Jung afferma che al posto del punto di vista rigorosamente sessuale (Freud) egli intende proporre un «energetic viewpoint»; 48 566. Fra gli altri referenti culturali per la sua nuova psicologia dinamica Jung menziona anche Henri Bergson, la cui nozione di «élan vital» corrisponderebbe alla sua di *libido*.

verrà poi immediatamente edita anche in tedesco col titolo *Über das psychologische Verständnis pathologischer Vorgänge*.¹²⁵

Verstehen nach vorwärts

Jung esordisce deprecando immediatamente i limiti della prospettiva analitico-riduttiva della scuola psicoterapeutica freudiana, la quale, pur offrendo contributi impareggiabili per la scoperta dei fondamenti da cui derivano *storicamente* (cioè ontogeneticamente) le costruzioni psicologiche, si preclude tuttavia la possibilità di coglierne la ricchezza simbolica. Muovendo dunque dal terreno psicoterapeutico, cioè dall'opposizione di due metodi (che forse si confanno più propriamente l'uno alle patologie nevrotiche, l'altro a quelle psicotiche), si profila qui un'opposizione più radicale, biologica e antropologica, che in definitiva conduce alla distinzione di due differenti ermeneutiche delle scienze umane. Vediamo allora più da vicino come Jung giunga a proporre una tale estensione della funzione della psicoanalisi.

Punto di partenza è il *Faust* di Goethe, un capolavoro la cui seconda parte costituisce in assoluto il prototipo di ciò che Jung considera opera simbolica. «Qual è l'effetto che fa su di me questo simbolo?» è Goethe stesso che offre il criterio per l'interpretazione della sua opera, la quale accompagna appunto l'uomo in una moderna catabasi, nella discesa al regno delle madri, cioè nell'inconscio collettivo; non pare infatti un caso se l'Ercole moderno, Faust, dovrà sottrarre alle madri quel tripode per il quale Eracle dovette passare tre anni sotto un padrone (l'inconscio) che ne avrebbe rovesciato gli attributi (l'Ercole con sembianze femminee sotto Onfale, regina di Lidia). L'epopea moderna, letta da Jung in chiave fortemente psicologizzata,

¹²⁵ 30 bis JGW 3, 199-215, 388-424; è l'appendice alla seconda edizione del 1914 di *Der Inhalt der Psychose* (1908¹). Cfr. sorpa n. 111.

viene dunque a significare la necessità del confronto rischioso ma al tempo stesso rigenerante che l'individuo deve avere con l'inconscio. Erra perciò chi volesse interpretare un'opera del genere cercando magari di risalire a quali avvenimenti dell'epoca i simboli possano far riferimento, al loro significato in relazione alla biografia del poeta; questa sarebbe infatti una «comprensione all'indietro (*Verstehen nach rückwärts*)», «analitico-riduttiva (*analytisch-reduktiv*)», la quale non fa altro che ricondurre ciò che è sconosciuto e complicato a ciò che è noto e semplice, perdendo in tal modo di vista il valore, il senso, il significato psicologico dei simboli.

Di contro a quest'ermeneutica riduttiva esiste invece anche un altro modo di comprensione (*Art des Verstehens*), che Jung definisce «sintetico o costruttivo (*syntetisch oder konstruktiv*)» e che caratterizza come orientato a una «comprensione verso l'avanti (*Verstehen nach vorwärts*)»; è questo il metodo che meglio si confà alla seconda parte del *Faust*, opera che non può certamente venir ridotta a ciò che è solo generalmente umano (*Das Allgemeinmenschliche*) poiché possiede in realtà un portato psicologico di fondamentale importanza per il destino degli individui: «noi vogliamo trovare nel Faust proprio come quest'uomo si sia liberato (*erlösen*) per l'eccezionalità (*Besonderheit*), e quando abbiamo compreso questo, abbiamo compreso anche il simbolo che Goethe ci ha dato. Noi ci abbandoniamo allora volentieri all'errore di credere di aver capito Goethe. Ma noi vogliamo essere prudenti e modesti e per cominciare diciamo solo: attraverso di esso abbiamo compreso noi stessi» 30 bis, 393.

Si tratta evidentemente di una «comprensione soggettiva (*subjektives Verstehen*)», che costituisce effettivamente un'alternativa alla comprensione causale scientifico-oggettiva,¹²⁶ la qua-

¹²⁶ Voler comprendere il Faust «oggettivamente (*objektiv*)», sentenza Jung, equivarrebbe a voler comprendere una cattedrale gotica dal punto di vista della mine-

le è anch'essa certamente applicabile all'uomo o all'opera d'arte,¹²⁷ ma non può raggiungere che una metà dei fenomeni spirituali: essa guarda all'indietro, proprio come la psicoanalisi freudiana o anche adleriana,¹²⁸ mentre l'anima umana (*menschliche Seele*) «è solo da un lato un *divenuto* (*ein Gewordenes*), che va come tale sottoposto al punto di vista causale. Dall'altro lato l'anima è invece un *diveniente* (*ein Werdendes*) che può venir concepito (*erfassen*) solo sinteticamente o costruttivamente. Il modo di vedere causale (*kausaler Standpunkt*) chiede perciò solo: come quest'anima presente (*gegenwärtige Seele*) è potuta divenire così come si presenta (*präsentieren*) oggi?. Il modo di vedere costruttivo, di contro, chiede invece: come si potrà da quest'anima così divenuta tracciare (*schlagen*)¹²⁹ un ponte (*Brücke*) verso il suo futuro?». ¹³⁰

rologia, senza porsi minimamente la questione del senso (*Sinn*) di quell'opera meravigliosa, senza cercare cioè di capire né a quale fine voleva innalzarsi l'uomo dell'età gotica nella sua opera né come dobbiamo intendere quest'opera noi oggi, riferita a noi, nel suo significato vivente (*lebendiger Sinn*); 30 bis, 396.

¹²⁷ Due sono gli interventi junghiani specifici (del 1922 e 1930) sulla figura del poeta e sulla produzione artistica (160 JGW 15, 75-96, 97-132; 161 JGW 15, 97-120, 133-162) Jung sviluppa la nozione di «opera simbolica» che già che qui si è delineata e che ha il suo prototipo proprio nella II parte del *Faust*. Il poeta mantiene second Jung un particolare rapporto col suo *Zeitgeist*, riuscendo grazie alla sua particolare sensibilità a cogliere le trasformazioni epocali prima dei suoi contemporanei.

¹²⁸ «Quando [lo spirito scientifico] giungesse alla psicoanalisi di orientamento freudiano per stabilire un completo e coattivo legame fra lo sviluppo sessuale infantile di Goethe e il "Faust" o – nella versione adleriana – fra l'infantile tensione alla potenza (*Machtstreben*) del Goethe adulto e la sua opera, allora si sarebbe realizzato un interessante compito, cioè, come un'opera meravigliosa sia da ridurre alla più semplice presentazione (*Vorlage*) pensabile. Ma Goethe ha costruito la sua opera a questo scopo? Voleva che la si comprendesse (*verstehen*) così?» 30 bis, 397.

¹²⁹ L'uso di questo verbo mi pare alquanto significativo, in funzione della sua affinità semantica col greco τυπτω (battere, colpire, imprimere, coniare), da cui deriva il sostantivo τυπος (colpo, impronta, marchio, forma), il cui calco tedesco «Typus» diventerà termine centrale nel lessico di Jung. In questo tracciare uno sviluppo psicologico futuro è infatti da vedere un'anticipazione della nozione di «Archetypus». Difficile sarebbe cogliere questa sfumatura usando l'espressione idiomatica «gettare un ponte» peraltro correttissima, scelta da altri traduttori italiani.

La comprensione del simbolo richiede dunque una tale ermeneutica soggettiva, poiché il simbolo cela sempre un'intenzionalità intransitiva, obliqua, che non ripete solamente il passato, ma si volge a tentoni nel nuovo, disegna il margine di un'ulteriorità di senso. Simbolica è allora la natura stessa dell'anima che per essenza sfugge a ogni gabbia che tracci i suoi confini sulla base del passato e dell'interpretazione che di esso si può dare: «l'anima è punto di passaggio (*Durchgangspunkt*), e perciò necessariamente determinata (*bestimmt*) da due lati. Essa offre da un lato un'immagine del deposito (*Niederschlag*) di tutto il passato e in questo, d'altro lato, un'immagine della conoscenza germinale (*keimendes Erkenntnis*) di tutto l'ad-veniente (*das Kommende*); questo fintantoché la psiche crei il suo futuro.» 30 bis, 404. L'anima, in altri termini è «Ausdruck für das Kommende», espressione simbolica¹³¹ del futuro.

È questa pertanto l'unica possibilità per considerare l'anima anche nella realtà del suo incessante divenire (*als Werdendens*) e non più solo dal punto di vista statico, l'unico modo per conseguirne una comprensione dall'interno non dall'ester-

¹³⁰ 30 bis 399. Il metodo costruttivo era stato di fatto già applicato da Jung al caso descritto da Flournoy di una nevrotica che aveva composto una sorta di poema costituito da coerenti costruzioni fantastiche (*zusammenhängende Phantasiebildungen*) provenienti dall'inconscio; è il caso sulla cui falsariga procede *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1911-12. Di per sé, riflette Jung, tale metodo sarebbe applicabile anche al caso del presidente Schreber – era stato Jung a segnalarlo a Freud, il quale ne fece oggetto di un tentativo di estendere il suo metodo alla psicosi – e le psicopatologie in cui compare un profondo impulso a creare una nuova visione del mondo (*Weltanschauung*), il cui fine è quello di creare un sistema le cui formule permettano l'assimilazione di fenomeni psichici sconosciuti, vale a dire di adattarsi al proprio mondo. Si tratta di una prima tappa soggettiva necessaria all'inserimento di una personalità nel mondo, tappa sulla quale i malati rimangono però fissati, di modo che tale visione soggettiva viene di fatto sostituita al mondo reale. Viene a mancare in tal modo un punto di collegamento col pensiero oggettivo, cioè la comunità umana; 30 bis, 416.

¹³¹ L'espressione «symbolischer Ausdruck» è interpolata dal curatore di JGW 3 in quanto illeggibile nell'originale; ma nel testo inglese compare «symbolic expression» 30 bis JCW 3, 185, 405.

no.¹³² Infatti, come voleva Nietzsche: «Schaffen – das ist die große Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden»;¹³³ con un'essenziale differenza, però, rispetto al filosofo di Röcken: questo alleggerimento non deve comportare per nulla l'esorcismo, quanto piuttosto il recupero di quei bisogni religiosi e filosofici dell'umanità (*religiöse und philosophische Bedürfnisse der Menschheit*), che invece il metodo riduttivo cercava di sostituire – basandosi sul principio del «nichts als» – con bisogni più elementari. Interpretando altrimenti non si terrebbe in debito conto la vera natura dell'anima umana e delle sue forze psichiche.¹³⁴

Oltre il soggetto: la simbolica dell'anima

Psicologia generale

Jung è a questo punto pronto per lanciare quel progetto di «psicologia generale»¹³⁵ che aveva annunciato nel maggio 1914 nel varare una sua collana di studi – un'iniziativa editoriale resasi a suo avviso necessaria in quanto ormai «ogni scuola o corrente ha i propri organi editoriali» (321, 1825) – intitolata «Psy-

¹³² Tanto in *Über die Psychologie der Dementia praecox*, 1907 (29 JGW 3) quanto in *Der Inhalt der Psychose*, 1908 (30 JGW 3) Jung aveva cominciato a sentire l'esigenza di operare una comprensione dall'interno delle patologie psicotiche, vista l'insufficienza di un'osservazione solamente esteriore dell'attività psichica di questi malati. Si può vedere in quest'esigenza un'anticipazione del metodo costruttivo: Jung scopre infatti la notevole significatività del mondo del demente precoce, dotato di una grande creatività poetica le cui intime ragioni sfuggono all'ermeneutica causalistica, portata a inchiodare il malato (il modello era stato ampiamente applicato all'eziologia dell'isterismo) al suo immodificabile passato.

¹³³ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: *Werke*, VI, Leipzig, 1901, p. 124.

¹³⁴ 30 bis, 423.

¹³⁵ «Conformemente al carattere dei nostri interessi psicologici appariranno in questa raccolta non solo lavori nell'ambito della psicopatologia ma anche ricerche di natura psicologico-generale (*Untersuchungen allgemein-psychologischer Natur*).» 321, 1825

chologische Abhandlungen».¹³⁶ Ma che un tale indirizzo di studi incontri nell'immediato più fortuna all'estero che in Svizzera o in Germania lo mostra chiaramente anche¹³⁷ il fatto che il secondo volume di questa collana dovrà attendere il 1928 per vedere le stampe, mentre entro breve (1916) escono a Londra i fortunatissimi *Collected Papers on Analytical Psychology* che assieme alla versione inglese di *Wandlungen und Symbole der Libido* uscita lo stesso anno in America col titolo *The Psychology of the Unconscious* sanciranno la definitiva affermazione di Jung sullo scenario della psicologia anglosassone.

Le prefazioni alla prima e alla seconda (1917) edizione¹³⁸ di questa cospicua raccolta di scritti junghiani costituiscono importanti occasioni per enunciare sinteticamente lo stato dell'arte del progetto metapsicologico e l'esigenza di estensione antropologico-filosofica¹³⁹ della teoria psicoanalitica può ora essere messa sul tappeto in termini espliciti.

Al centro sta ormai l'opposizione tra metodo psicologico

¹³⁶ Il primo numero esce ancora per conto dell'editore Deuticke (editore dei periodici psicoanalitici ufficiali), ma a partire dal secondo tomo viene sostituito dallo zürighese Rascher, che si stabilizza come editore dei lavori del gruppo junghiano. Per i titoli dei dodici volumi delle «Psychologische Abhandlungen» usciti sino al 1956 cfr. 321, 1825.

¹³⁷ Jung stesso nel 1917 afferma che i suoi lavori trovano fra i critici inglesi un numero decisamente maggiore di teste non prevenute (*unvorengekommene Köpfe*) che in Germania, dove prevale invece un tacito disprezzo (*stillschweigende Verachtung*); 50, 687.

¹³⁸ 50 JGW 4, che le riporta una dopo l'altra. Quella del 1916 è tradotta direttamente dall'inglese a stampa (per cui seguirò per le citazioni JCW, che ho comunque collazionato con l'originale), mentre della seconda è stato reperito un manoscritto originale tedesco, riportato in JGW. La prefazione subisce ritocchi per la seconda edizione del 1917 ove compaiono anche importanti contributi assenti nella prima: *Die Struktur des Unbewussten*, 1916 e *Die psychologie der unbewussten Prozesse*, 1917.

¹³⁹ Constance E. Long, editrice dei *Collected Works*, nella prefazione alla seconda edizione afferma: «That work [*The Psychology of the Unconscious*], read in conjunction with these papers, offers a fairly complete picture of the scientific and philosophic stand point of the leader of the Zürich School». Ho consultato una ristampa datata 1922 della seconda edizione; la citazione è alla pagina (v).

analitico-causale e metodo sintetico-prospettico, opposizione che oltre a determinare una decisa presa di distanze da Freud implica però anche conseguenze di carattere generale: se a Vienna si interpreta il simbolo psicoanalitico semioticamente (*semiotically*), a Zurigo, senza peraltro contestare la validità di tale concezione, si attribuisce al simbolo *anche* un valore positivo (*positive value*): «il simbolo non è solo segno (*sign*) di qualcosa di rimosso (*repressed*) o dissimulato (*concealed*) ma è allo stesso tempo un tentativo di comprendere (*comprehend*) e di indicare (*point out*) la strada per il successivo sviluppo psicologico dell'individuo.» 50, 674. Perciò il metodo sintetico e prospettico (*synthetic and prospective*) praticato da Jung e dalla sua scuola nasconde in realtà una presa di posizione generale sull'essenza della psiche umana (*human mind*), la quale non sarebbe dunque spiegabile solo in funzione di «causae», poiché essa stessa si determina in base a «fines (aims)». La stessa concezione della scuola di Zurigo può pertanto metonimicamente definirsi come simbolistica (*symbolistic*).

Quest'ultima presa di posizione va comunque chiarita, visto che si potrebbe immediatamente obiettare che la nozione di fine non era certo estranea allo stesso causalismo freudiano, il quale – come già allora era universalmente noto – considerava obiettivo del sogno l'appagamento di un desiderio represso; e l'obiezione si farebbe ancora più radicale se si considerasse che Jung ha ormai ricondotto alla prospettiva analitico-causale anche la nozione di «orientamento al fine psicologico» dello stesso Adler (poiché, come s'è visto, si tratterebbe secondo Jung di un orientamento che fa troppo esclusivamente riferimento al passato, cioè a un complesso di inferiorità delineato nel corso dello sviluppo psicologico personale).

Ebbene, secondo Jung è la stessa nozione di fine a cui questi due psicoanalisti hanno fatto riferimento ad essere di per sé

insufficiente: «only infantile and gross egoistic aims.» 50, 677. Jung non nega che nel corso di una nevrosi (eventualmente anche psicosi, sebbene in misura assai minore) l'individuo cada effettivamente in preda a simili desideri sessuali, infantili ed egoistici, e che costituisca un considerevole merito chiarire analiticamente tutto questo. Però una simile scoperta rimane a suo avviso fondamentalmente sterile, in quanto incapace di offrire un reale aiuto alle persone che incappano in simili regressioni. Il causalismo scientifico consentirà pure di costruire ottime teorie e di evidenziare, dal suo particolare punto di vista, diversi nessi altrimenti insondabili; ma esso resta pur sempre assolutamente inadeguato a comprendere il senso della vita e si trova inevitabilmente in iscacco quando si tratta di aiutare un individuo a progredire nella comprensione della propria esistenza. Non si deve infatti dimenticare che l'uomo non può affatto soddisfare tutti i suoi primitivi e fondamentali impulsi (*impulses*) senza arrivare a danneggiare sé stesso e il suo prossimo. Dev'esserci pertanto nella natura umana un qualche principio che regoli questo contrasto, che faccia sí che l'uomo innanzi tutto conservi sé stesso e quindi anche instauri benevoli rapporti coi propri simili.

Questa funzione bio-psicologica è il finalismo come l'intende la scuola di Zurigo, che «non perde di vista anche il risultato finale dell'analisi, e considera i pensieri fondamentali (*fundamental thoughts*) e gli impulsi dell'inconscio come simboli, indicanti una definita linea di sviluppo futuro.» 50, 679. Il discriminare è dunque costituito dal fatto che anche la mente (*mind*) ha i suoi specifici fini, che sfuggono quando si consideri l'uomo in mera prospettiva biologistica e naturalistica, non simbolica: «the mind lives by aims as well».

Verità costruttiva

L'attuale direttiva di ricerca junghiana sta dunque tentando una via intermedia, che faccia aggio sui piú recenti risultati delle conoscenze biologiche, neurologiche, fisiologiche ma che al contempo ponga al centro dell'attenzione tutta una massa di prodotti storico-culturali (simboli, miti) dall'apparente carattere criptico che meritano indubbiamente, ma ancora fondamentalmente attendono, una seria considerazione scientifica. Un orizzonte, quest'ultimo, dischiusosi come s'è detto per analogia a partire dall'analisi dei vissuti (*Erlebnisse*) nei decorsi delle patologie mentali. Si tratta pertanto di un crocevia ove convergono differenti epistemologie, che mostrano tutte una loro pertinenza e legittimità, anche se non pare in definitiva corretto farle semplicemente agire l'una a fianco dell'altra. Si tratta perciò di individuare una prospettiva che funga da cerniera e che non sia irrispettosa dell'uno o dell'altro punto di vista, rendendo con ciò ragione di ciò che l'uomo realmente è, cioè un'anima in divenire. Tale prospettiva è secondo Jung quella simbolica.

Il finalismo psichico deriva inoltre secondo Jung da una vera e propria «vital necessity» di natura biologica, visto che di fatto è comunque impossibile vivere assecondando esclusivamente le tendenze all'edonismo infantile o all'infantile desiderio di potenza.¹⁴⁰ Perciò se proprio si volessero conservare questi due principi – che in fondo hanno mostrato la loro efficacia in innumerevoli casi clinici – bisognerebbe ascrivere comunque ad essi un significato simbolico, vale a dire escogitato dall'anima nel suo tendere a un determinato (o indeterminato) obiettivo. Altrimenti anziché assecondare, si ostacola la tendenza dell'individuo a diventare adulto, a liberarsi cioè da quelle tendenze infantili. Si aggiunga che quando si abitua una persona a

¹⁴⁰ 50, 679.

leggere le sue fantasie sessuali in senso simbolico si realizza secondo Jung anche l'obiettivo di insufflargli al tempo stesso quell'atteggiamento filosofico o religioso che pare assai piú consono alle esigenze di un uomo che è sempre in cerca di un senso prospettico degli eventi in cui si trova invischiato, che vuole uscire dalle situazioni angoscianti, in una parola che vuole vivere:¹⁴¹ «analisi e riduzione portano a una verità causale (*causal truth*); questo non aiuta di per sé a vivere, ma determina rassegnazione e disperazione (*resignation and hopelessness*). All'opposto il riconoscimento del valore intrinseco (*intrinsic value*) di un simbolo porta a una verità costruttiva (*constructive truth*) e ci aiuta a vivere. Induce speranza (*hopefulness*) e favorisce la possibilità di uno sviluppo futuro» 50, 679.

Con questi accenti che si potrebbero vedere come esistenzialistici Jung riabilita dunque quell'atteggiamento religioso, quell'*incantamento* per il mondo che hanno a suo avviso sempre accompagnato la storia delle civiltà umane e il cui significato funzionale potrebbe ancora oggi esser fatto valere a vantaggio del genere umano: «la rilevanza funzionale (*functional importance*) del simbolo emerge chiaramente nella storia della civilizzazione. Per migliaia di anni il simbolo religioso si è mostrato un mezzo altamente efficace per la formazione morale (*moral education*) dell'umanità.» 50, 680.

Si tratterà allora di restituire all'uomo i suoi simboli (che in questo momento Jung giudica ancora prodotto di un inconscio individuale)¹⁴², anche perché nessun valore concreto (*concrete*

¹⁴¹ «Out of the symbolic application of infantile trends, an attitude evolves which may be termed philosophic or religious, and these terms characterise sufficiently the lines of further development of the individual. The individual is not only an established and unchangeable complex of psychological facts, but also an extremely changeable entity.» 50, 679.

¹⁴² «The individual unconscious produces such symbols, and they are of the greatest possible value in the moral development of the personality.» 50, 680.

value) può mai adempiere la stessa funzione dinamica del simbolo; si dovranno però sostituire i vecchi e logori simboli del passato, che hanno quasi completamente perso tutta la loro carica energetica sotto i colpi della critica intellettuale, con nuovi simboli che rappresentino in anticipo (*in advance*) il progresso che l'individuo di oggi deve precorrere e che recuperino in tal modo la loro tipica efficacia psicologica. Questo il senso della «constructive truth» che Jung da questo momento¹⁴³ comincerà a sviluppare.

Excursus epistemologico: idee regolative

Che si tratti di un esordio lo si capisce subito per il fatto che già l'anno successivo Jung sente il bisogno di ritoccare il *résumé* consegnato all'introduzione della corposa raccolta, la quale è stata del resto anche decisamente arricchita.¹⁴⁴ Dopo

¹⁴³ Jung si dichiara consapevole che il breve «résumé» proposto in questa introduzione presenta un progetto che il lettore non troverà ancora sviluppato nei saggi presentati. Questi scritti andranno perciò intesi come mere «stations on the way of the more general views developed above.» 50, 682.

¹⁴⁴ I curatori dei *Gesammelte Werke* incappano a mio avviso in un equivoco; quando Jung descrive infatti le variazioni rispetto alla prima edizione dei *Collected Papers*, non nomina in realtà – come invece gli editori indicano in calce – l'appendice *Über das psychopathologische Verständnis pathologischer Vorgänge* aggiunta per l'edizione del 1914 a *Der Inhalt der Psychose* (scritto che è del resto aggiunto come «Part II» di questo saggio che occupa il «Chapter XIII») ma i due nuovi scritti del 1916 e 1917 sulla struttura dell'inconscio e sulla psicologia dei processi inconsci. Jung afferma infatti: «Das 14. Kapitel der ersten Auflage "New Paths in Psychology" ist von Grund verändert. Mein schweizerischer Verleger, bei dem diese kleine Arbeit zuerst erscheinen ist, hat mich um die Herstellung einer zweiten Auflage gebeten. Ich habe diese Gelegenheit benützt, eine auch unsere neueren Forschungsergebnisse umfassende Darstellung zu schreiben.» 50, 684. Ora, sull'ultimo periodo gli editori citano in nota «[*Der Inhalt der Psychose*. Nachtrag: "Über des psychologische Verständnis pathologischer Vorgänge" (Ges. Werke III, 1968).]», intendendo perciò che questo è lo scritto ove Jung avrebbe fornito un'esposizione completa dei suoi ultimi risultati di ricerca. Invece, a parte l'evidenza grammaticale (il «diese kleine Arbeit» del secondo periodo si riferisce evidentemente al titolo citato alla frase precedente), si deve altresì notare che l'editore di *Der Inhalt der Psychose* è Franz Deuticke di Lipsia e Vienna, che non è né svizzero né un editore che Jung possa definire «mein». Jung si sta qui evidentemente invece riferendo a *Neue Bahnen der Psychologie*, 1912, che su richiesta del «suo» editore Rascher di Zurigo

aver menzionato alcune critiche, Jung passa a ribadire quello che gli pare essere il punto essenziale del suo nuovo progetto: è la stessa natura dell'anima umana (*das Wesen der menschlichen Seele*) che costringe ad accettare (*aufnötigen*) il punto di vista finalistico (*finaler Gesichtspunkt*). Altrimenti, imponendo esclusivamente il punto di vista causale finiamo per rinchiuderci nel famoso principio di Moleschott «Was der Mensch *ißt*, das *ist* er» perdendo completamente di vista il senso (*Sinn*) dei fenomeni psichici.¹⁴⁵

Obiettivo di Jung è dunque quello di relativizzare, pur senza negare, il principio di causa; è la strada che lo condurrà a introdurre, quando sono in questione i fenomeni della vita, il principio di sincronicità (*Synchronizität*)¹⁴⁶ come necessaria integrazione alla causalità: «Kausalität» e «Finalität» sono entrambe meri «Anschauungsweisen», modi di vedere. Quest'esigenza, sorta inizialmente dall'opposizione di due metodi psicoterapeutici (freudiano e adleriano), acquisisce ora un portato piú specificamente epistemico, poich  grazie a un considerevole allargamento del suo orizzonte culturale Jung   oramai in grado di confrontarsi anche con altri importanti referenti cul-

aveva decisamente esteso e rielaborato in *Die psychologie der unbewussten Prozesse*, 1917: ed   questo infatti lo scritto in cui ha esposto in maniera pi  completa gli ultimi risultati delle sue ricerche. L'equivoco potrebbe forse esser fatto risalire al traduttore inglese della premessa che aveva semplificato le citate affermazioni junghiane nei seguenti termini: «Chapter XIV. has been fundamentally altered, and I have used the opportunity to incorporate an article that should describe the results of more recent researches.» loc. cit. p.(ix).

¹⁴⁵ Certe rigide affermazioni della scuola di Freud sembrano a Jung quasi proporre un analogon psicoanalitico di questo principio: «si richiami alla mente il concetto viennese di sessualit  nella sua vaga onnipotenza contemporaneamente alle sue basi rigorosamente scientifiche. Allora si arriva alla prima causa, e la vita psichica diviene in gran o buona parte tensione o rilassamento delle ghiandole genitali.» 50, 687.

¹⁴⁶ Cfr. 81 JGW 8: *Synchronizit t als ein Prinzip akausaler Zusammenh nge*, 1952. Questo scritto usc  nel volume *Naturerkl rung und Psyche*, in cui compariva anche il saggio di Wolfgang Pauli *Der Einflu  archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler*.

turali, nella fattispecie il criticismo kantiano – a cui aveva peraltro già cominciato ad avvicinarsi sin da quando era studente a Basilea – e il principio di conservazione dell'energia; (quest'attenzione alle recenti conquiste della fisica, lo condurrà a una fruttuosa amicizia e collaborazione con Wolfgang Pauli).

Per quanto riguarda Kant – che prende il posto di *Vaihinger*, a cui aveva invece fatto ampio riferimento Adler –, qui Jung, senza peraltro citare opera e luoghi, fa evidentemente riferimento alla *Kritik der reinen Vernunft*, in particolare alla *Antithetik der reinen Vernunft*, cioè alle famose antinomie della ragione relative alle idee cosmologiche. Il contrasto in causa è ovviamente il terzo, che Jung parafrasa (invertendo però tesi e antitesi) in questi termini: «*Tesi*: tutte le cose sono nate secondo leggi meccaniche (*mechanische Gesetzen*). *Antitesi*: Alcune cose non sono nate solamente secondo leggi meccaniche.» 50, 688. Questo basta a Jung per concludere che né il punto di vista meccanicistico né quello teleologico sono costitutivi (oggettivi), ma solo regolativi (soggettivi) del nostro pensiero; in quanto tali non si contraddicono e possono perciò convivere uno a fianco dell'altro.¹⁴⁷

Parimenti conciso è qui Jung sulla fisica; si limita infatti a notare come la scoperta del carattere irreversibile dei processi energetici abbia comportato un passaggio dal puro meccanicismo al concetto finalistico della conservazione dell'energia: in

¹⁴⁷ Pare utile notare che è Kant stesso nella *Kritik der reinen Vernunft* che muovendo dalla libertà considerata «im kosmologische Verstande» perviene ad un concetto pratico (*praktischer Begriff*) di libertà, condizione delle azioni umane; cfr. I. Kant, *Werke*, II, Insel-Verlag, pp. 488-489. Mi sembrano pagine molto importanti, queste del III punto della sezione nona del capitolo sull'antinomia della ragione pura (Dialettica trascendentale, Libro II), e dalle quali Jung potrebbe aver preso diversi spunti relativamente non solo all'opposizione ma anche alla compresenza di un principio di libertà accanto al causalismo fisico. Non si tratta tuttavia, a mio avviso, della genesi di un'idea – che resta da ascrivere all'esperienza psicopatologica – ma della sua esplicitazione sul piano epistemologico.

quanto tende a un equilibrio di tensione, l'energia tende a un determinato stato finale (*Endzustand*).

Sono in tal modo tracciate altre due importanti linee di sviluppo: l'antropologia connessa all'affermazione della libertà in un contesto di determinismo causale (nelle pagine che ho appena ricordato Kant passava appunto alla questione della ragione pratica, cioè alla possibilità della ragion pura di poter determinare da sé sola l'azione dell'uomo) e la nozione d'energia psichica pensata come analogo dell'energia fisica, cioè come nozione puramente formale e quantitativa, capace di render conto di una dinamica teleologica o, almeno finalisticamente orientata.

Rimozione e risentimento

La vera e propria novità della seconda edizione dei *Collected Papers*, come si diceva, è costituita dalla traduzione di due nuovi scritti nei quali prende sempre più corpo quel progetto di psicologia generale nei confronti del quale i saggi precedenti erano solo «stations on the way»¹⁴⁸: *Die Struktur des Unbewussten*, 1916, su cui ora ci soffermeremo e *Die Struktur der unbewussten Prozesse*, 1917 di cui stavamo più sopra trattando e sul quale torneremo.

La conferenza¹⁴⁹ tenuta presso la costituenda «Zürcher Schule für Analytische Psychologie» all'inizio del 1916, presenta un considerevole interesse ai fini della nostra ricostruzione della

¹⁴⁸ 50, 682.

¹⁴⁹ 63 JGW 7, riporta una successiva stesura tedesca che ricalca il saggio che venne pubblicato per la prima volta in traduzione francese (C. G. Jung, *La structure de l'incoscient*, in: «Archives de Psychologie» vol. 16, 1916, pp. 152 sgg.) ma che è stata anche collazionata con una stesura originale (corrispondente con ogni probabilità alla menzionata conferenza), con riproduzione delle varianti. Anche in questo caso si tratta di un contributo che costituisce il primo nucleo (all'incirca una metà) di un importante e fortunato lavoro successivo, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, uscito per la prima volta nel 1928 (61 JGW 7).

genesi dell'antropologia junghiana, in quanto Jung comincia qui a intrecciare le esigenze dell'individuo con quelle di un orizzonte psicologico collettivo: la moralità che dev'essere sottesa all'analisi comincia infatti a profilarsi come confronto (*Auseinandersetzung*), assimilazione e allo stesso tempo distinzione dalla psiche collettiva. Jung esordisce enunciando la sua personale concezione dei contenuti psichici inconsci: non solo i materiali personali rimossi, ma anche tutti gli altri materiali che si trovano sotto la soglia della coscienza;¹⁵⁰ fra questi le «subliminale Sinnesperzeptionen» e tutto ciò che costituisce «il germe (*Keim*) di successivi contenuti consci» 63, 445. Si presume che l'inconscio sia sempre attivo, impegnato a combinare varieamente (*beschäftigt mit der Gruppierung und Umgruppierung*) tutti questi contenuti o fantasie inconse (*unbewußte Phantasie*). Tale attività, che non può essere soppressa nemmeno con l'ausilio della migliore analisi,¹⁵¹ opera di norma con finalità compensatrice (*compensatorisch*) nei confronti della coscienza, mentre nei casi patologici i contenuti inconsci tagliano i ponti con i contenuti consci e si rendono autonomi.

Ora, fra i contenuti dell'inconscio sono da annoverare anche tutte quelle «primitive Auffassungen» comuni all'umanità che qualsiasi uomo intuisce ma che spesso solo il filosofo sa elevare e raffinare sino a farne un'idea astratta universalmente valida. Certe concezioni non possiedono dunque alcun valore personale (*persönlicher Wert*) poiché sono concezioni collettive, mentre il valore potrà risiedere semmai nell'elaborazione a cui l'intuizione (*Anschauung*) è sottoposta. Il filosofo non dovrà per-

¹⁵⁰ «alles dasjenige psychische Material, das den Schwellenwert des Bewusstseins nicht erreicht» 63, 444.

¹⁵¹ 63, 446. Argomento evidentemente anti-freudiano: quand'anche fossimo capaci di eliminare ogni rimozione non per questo l'inconscio cesserebbe di esercitare il suo influsso sull'attività psichica. Jung ne conclude che l'inconscio non abbraccia contenuti solo personali.

ciò ascriversi il merito delle sue intuizioni generali ma solo quello dell'elaborazione concettuale delle stesse: «anche al filosofo l'intuizione primordiale (*primitive Anschauung*) è cresciuta naturalmente, ed essa non è altro che una parte del bene universale dell'umanità (*allgemeines Menschheitsgut*), di cui, di principio, ciascuno è partecipe.» 63, 448.

Non ci si dovrà far troppo ingannare da quel «Gut» che si è insinuato nell'ultima affermazione junghiana, ch  essa non ha qui alcuna sfumatura etica, e «bene» sta invece per «patrimonio», «dotazione» e altri significati simili. Il valore etico   piuttosto, come s'  visto, un «*pers nlicher Wert*», un valore della persona, e va attribuito non al contenuto ma al modo in cui esso viene rielaborato, lavorato, limato. Ci  che   universale e collettivo, del resto si presenta sempre piuttosto come un dis-valore proprio in quanto sottomette l'individuo, si scontra con la sua attivit  e autonomia. Questo non esclude comunque di principio che valori universali possano continuare a essere valori anche per un individuo; basta per  che essi vengano integrati nella coscienza, basta che contribuiscano a determinare una sintesi personale unica e individuale.

Il passo successivo mi sembra estremamente interessante proprio ai fini della determinazione del fondamento dell'eticit  individuale, delle responsabilit  dell'uomo nei confronti della propria personalit : solo se volta a difendere l'interezza dell'individuo un'etica pu  essere autonoma. Altrimenti essa comporta sempre un elemento eteronomo che finisce con lo svalutare qualche funzione della personalit ; quest'ultima trova invece il motivo del suo autodominio esclusivamente al proprio interno, non in un'astorico e collettivo modello esteriore. Quanto Jung ora afferma parrebbe perci  quasi una critica ante-litteram alla dottrina del super-ego freudiano, la quale conclude com'  noto per una genesi della morale per interiorizzazione

della figura autoritaria paterna.

Jung prende le mosse dalla questione della rimozione e nota che, di principio, una volta eliminata la causa della rimozione i contenuti rimossi potrebbero benissimo divenire o tornare consci e potrebbero anche restarlo, divenendo a tutti gli effetti contenuti integranti della personalità (*integrierende Bestandteile der Persönlichkeit*). Ebbene, se così stanno le cose, egli argomenta, l'assenza di questi contenuti (qualora permangano allo stato di rimozione) determina «una valenza minorata (*Min-dewertigkeit*) sotto questo o quell'aspetto, cioè non una minorazione (*Minderwertigkeit*) che abbia in sé il carattere psicologico di una mutilazione organica o di un difetto innato, bensí piuttosto il carattere di una omissione (*Unterlassung*), per la quale s'impone un risentimento morale (*moralisches Ressentiment*).» 63, 450.

Il rimosso, in altri termini, è in realtà sentito dalla coscienza, la quale dunque, per questa via non teoretica ma etica, in qualche modo intenziona la sua interezza; difatti «la minorazione sentita (*geföhlt*) o moralmente percepita (*moralisch empfunden*) indica sempre che la parte mancante è qualcosa che propriamente, conformemente al sentimento, non dovrebbe mancare o in altri termini che potrebbe essere conscia, se si accordasse a ciò la necessaria fatica.»¹⁵². Perciò, ne conclude Jung, il sentimento di minorazione morale non proviene dallo scontro (*Zusammenstoß*) con l'astratta legge morale, che per Jung ha sempre in sé qualcosa di arbitrario, ma da un conflitto col proprio sé (*Selbst*), il quale, per esigenze di equilibrio psichico (*seelisches Gleichgewicht*), pretende la compensazione del

¹⁵² «Die geföhlte oder moralisch empfundene Minderwertigkeit zeigt immer an, daß das mangelnde Stüke etwas ist, das eigentlich dem Gefühl entsprechend nicht mangeln sollte, oder mit anderen Worten auch bewußt sein könnte, wenn man sich die nötige Mühe dazu gäbe.» 63, 450.

deficit.

Il rapporto con l'inconscio, cioè la capacità d'assimilare i contenuti sentiti ma non colti dalla coscienza, dipende dunque dalle qualità morali (*moralische Qualitäten*) di un uomo, poiché si tratta in definitiva di rispondere o meno a un senso di responsabilità verso sé stessi: ciò che l'analisi libera e trasferisce nella coscienza sono infatti di regola contenuti sgradevoli, rimossi proprio in quanto sgradevoli. La moralità sta dunque – come si evince da un'aggiunta in una seconda non datata stesura – nella presa di coscienza e nell'accettazione della presenza del male, della sua necessaria complementarità al bene.¹⁵³

Kollektivpsyche

Ora, sebbene Jung sia giunto a una tale conclusione a partire dall'esigenza d'integrazione dell'inconscio personale, appare evidente che la stessa esigenza può e deve valere anche per i contenuti collettivi – che forse sarebbe meglio, sempre con Jung, caratterizzare come sovrapersonali (*überpersönliche*) – dell'inconscio;¹⁵⁴ anche questi infatti appartengono a quell'orizzonte

¹⁵³ Il prender coscienza dei contenuti dell'inconscio genera l'impressione di un superamento del conflitto morale e porta a tollerare anche porzioni difficilmente digeribili della caratteriologia dell'inconscio. Con questo però l'individuo è spinto ad ostentare agli altri anche una sorta di saggezza superiore, una «somiglianza con Dio (*Gottähnlichkeit*)». Oppure, un altro temperamento ne riceve l'impressione di essere in balia di forze che infinitamente lo superano, una nave senza timone fra Scilla e Cariddi, un Prometeo incatenato al Caucaso, un Cristo crocifisso. Di nuovo una somiglianza a Dio, ma nella sofferenza.

¹⁵⁴ Nel rifacimento di questo saggio pubblicato nel 1928 (ritoccato e leggermente ampliato *Die Struktur des Unbewußten* corrisponde alla prima parte di *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*) Jung aggiunge a questo punto due paragrafi (61, 219-200) in cui estende appunto quella responsabilità dell'io anche a contenuti inconsci collettivi, come ad esempio la rappresentazione arcaica di Dio (*archaische Gottesvorstellung*) come spirito e questo come vento.

Per quanto riguarda la nozione di psiche collettiva (*Kollektivpsyche*), essa mi pare debba molto all'insegnamento di Pierre Janet: «Per dirla con P. Janet la psiche collettiva comprende le “parties inférieures” delle funzioni spirituali, cioè quelle stabilmente fondate (*festgegründet*), per così dire a deflusso automatico, ereditate e presenti dap-

psichico all'interno del quale si ritaglia lo spazio per la coscienza individuale, nella quale sono anch'essi da integrare, sino al punto in cui ciò sarà possibile.

Formalmente, la responsabilità dell'individuo sembrerebbe in questo caso analoga a quella che spinge verso il riconoscimento e l'assimilazione dei contenuti inconsci personali; tuttavia qui sorgono evidentemente anche delle difficoltà, in quanto l'elemento collettivo è comunque opposto a quello individuale, e integrare un contenuto inconscio sovraperonale è cosa ben diversa dall'integrarne uno individuale. Il compito è di fatto ben più oneroso rispetto a quanto si protrebbe dedurre dalla psicoanalisi come è stata sino a questo momento teorizzata. Vediamo allora come Jung imposti la fenomenologia di tale confronto fra l'individuale e il collettivo.

Il primo referto della «Kollektivpsyche»¹⁵⁵ è una sua strutturale ambiguità: da un lato essa costituisce le «parties inférieures»¹⁵⁶ delle funzioni spirituali, vale a dire una struttura sottordinata (*Basis untergeordnet*) di ogni personalità, che però opprime (*beschweren*) e svaluta (*entwerten*) la personalità stessa, soffocando il sentimento di sé (*Selbstgefühl*) e provocando per compensazione un inconscio incremento dell'accen-

pertutto, quindi parti sovraperonali (*überpersönliche*) o non personali (*unpersönliche*) della funzione spirituale individuale. La coscienza e l'inconscio personale comprendono le «partie supérieures» delle funzioni spirituali, quindi la parte che è stata acquisita e sviluppata ontogeneticamente come differenziazione personale.» 63, 456.

¹⁵⁵ In questa prima stesura del 1916 Jung distingue la *Kollektivpsyche* in un *Kollektivgeist*, che è pensiero collettivo (*Kollektivdenken*) e in una *Kollektivseele*, che è un sentire collettivo (*Kollektivfühlen*); successivamente abbandonerà questa distinzione. Uno dei più importanti concetti collettivi che attivano un significato culturale tanto per l'individuo quanto per la società è il concetto di Dio (*Gottesbegriff*); esso appare sotto molteplici aspetti in tantissime produzioni psichiche, come Jung ha ben imparato nel corso della sua già lunga esperienza psicoterapeutica. Il pericolo di inflazione sta qui nella «Gottähnlichkeit» (nozione che Jung attinge direttamente da Goethe, ma che era stata ripresa anche da Adler), cioè nella volontà d'assimilarsi al divino, dimentichi dei propri limiti; 61, 453-454.

¹⁵⁶ V. sopra, nota 154.

zione dell'io (*Ichbetonung*). Questa è la strada che conduce alla patologica volontà di potenza (*krankhafter Machtwille*).

Per altro verso la psiche collettiva è invece la funzione spirituale comune alla totalità degli individui ed è perciò sovraordinata a quella individuale in un altro senso: è il terreno materno (*Mutterboden*) che rende per la prima volta possibile la differenziazione personale. Vista da questo lato la sua assimilazione nella personalità può provocare effetti opposti a quelli conseguenti allo stato precedente: un rigonfiamento (*Schwellung*) del sentimento dell'io, compensato però a sua volta da una straordinaria minorazione inconscia.

L'accoglimento completo della psiche collettiva nella personalità provocherebbe dunque un dissolvimento (*Auflösung*) di quest'ultima nelle coppie di contrari che si agitano al fondo, la fondamentale delle quali è appunto quella delirio di grandezza-senso di minorazione (*Größenwahn-Minderwertigkeitsgefühl*) di cui s'è appena detto. Jung nomina qui, ma solo di sfuggita, anche la coppia morale bene-male (*das Gute und das Böse*), anch'essi contemporaneamente – dunque – presenti nella psiche collettiva.

Secondo excursus epistemologico: etnologia teoretica

Gli sviluppi del pensiero junghiano che andiamo descrivendo in queste pagine fanno spesso diretto o indiretto appello a una cosiddetta mentalità primitiva, mai però specificamente fatta oggetto di indagine e valutazione critica; di fatto tutto ciò che pertiene a stadi inferiori di differenziazione viene ascritto ad una astorica primitività che si determina come pensiero collettivo, principalmente secondo il dettato degli studi etnologici di Lucien Lévy-Bruhl, talvolta direttamente citato, altrimenti sempre sullo sfondo. E Jung stesso, del resto, sentirà l'esigenza di scendere sul campo: in un caso anche con tanto di legittima-

zione da parte del Governo britannico, organizzerà i suoi viaggi nel Nord e Centro Africa, fra gli Indiani Pueblo nel New Mexico, riferendo sempre anche per iscritto delle sue osservazioni sulla psicologia dei cosiddetti primitivi.

Ma tutto ciò non toglie che, come s'è già potuto notare più sopra, forte rimanga in lui la tentazione a far leva su una sorta di etnologia teoretica, assai differente sul piano epistemico, in quanto pone sul tappeto il modello ideale e astratto del selvaggio allo stesso tempo buono e del tutto amorale, identificato con una natura incorrotta, incontaminata e opposta a tutto ciò che implica una consapevolezza culturale e quindi sofisticeria, mediazione, riflessione ma anche moralità e progresso dei costumi. Uno schema, questo, che deriva da una lettura che a tutta l'apparenza d'essere di prima mano dell'opera di Jean-Jacques Rousseau (Jung è sia spazialmente che spiritualmente molto vicino all'ambiente di Ginevra dei vari Flournoy, Claparède ecc.), ma che potrebbe trovare anche in Diderot uno suo importante corifeo e che è ancora presente nell'opposizione dell'ingenuo al sentimentale di Friedrich Schiller.

Si tratta di un'altra importante fonte delle concezioni (non freudiane o anti-freudiane) junghiane alla quale il Nostro ricorre per poter sostenere il dissolvimento della psiche arcaica negli opposti morali: alcuni osservatori – egli nota infatti – esaltano la grande virtù dei primitivi, mentre altri riportano delle medesime stirpi una pessima impressione; ed è indubbio che «per il primitivo la cui differenziazione personale è notoriamente ai primi stadi entrambe [quelle valutazioni] sono vere poiché le sue funzioni spirituali sono essenzialmente collettive.» 63, 458. Perciò senza che gli si possano attribuire meriti o demeriti personali, e anche senza che intraveda in ciò alcuna contraddizione, il primitivo si identifica tanto con le virtù quanto coi vizi collettivi.

La contraddizione sorge soltanto quando lo spirito si sviluppa in senso personale e la ragione può allora scoprire la natura inconciliabile di quei contrasti. Nasce allora il conflitto di rimozione, visto che, a voler essere buoni si deve rimuovere il male. La rimozione è perciò una conseguenza necessaria dello sviluppo della personalità che si stacca dalla psiche collettiva.

Questo non significa tuttavia che l'uomo sia secondo Jung destinato al conflitto in quanto conflitto e che l'antropologia debba necessariamente improntarsi a una visione pessimistica. Jung ha con tutto ciò semplicemente voluto cominciare a mettere in campo la questione di fondo della responsabilità dell'individuo, vale a dire il suo rapporto con l'inconscio sovra-personale. Essere individui costa infatti sforzo, e qui starebbe la radice di molti problemi.¹⁵⁷ Nonostante la differenziazione sia una delle più grandi conquiste dell'evoluzione dello spirito umano, l'uomo spesso e volentieri preferisce abdicare ai suoi compiti individuali, alla sua vocazione singolare, adeguandosi a concezioni, atteggiamenti e modi di fare collettivi; del resto l'uomo possiede anche un istinto gregario (*Herdeninstinkt*) che, a ben vedere, sta proprio alla radice della psiche collettiva.¹⁵⁸ E se allora nemmeno la socialità è estranea alla natura umana, si tratta di trovare la via che garantisca uno spontaneo equilibrio tra questi diversi plessi pulsionali.

¹⁵⁷ «Il pensiero (*Denken*) il sentimento (*Fühlen*) e la prestazione (*Leistung*) collettivi sono relativamente poco faticosi (*müheles*) in confronto alla funzione e alla prestazione individuale; ecco perché si delinea facilmente quell'appiattimento (*Verflachung*) nella funzione collettiva, così pericoloso per lo sviluppo della personalità.» 63, 459n.

¹⁵⁸ «Un atteggiamento collettivo (*Kollektiveinstellung*) è sempre minaccioso (*bedrohlich*) per l'individuo se è proprio una necessità. È minaccioso perché troppo facilmente ricopre (*überwuchert*) e soffoca (*erschickt*) la differenziazione personale. Questa capacità (*Fähigkeit*) proviene d'altra parte dalla psiche collettiva, che non è altro se non il prodotto di differenziazione psicologica (*psychologisches Differenzierungsprodukt*) del forte istinto gregario (*Herdeninstinkt*) dell'uomo.» 63, 459n.

Individuazione e maschera sociale

Una volta spostato il discorso sull'antinomia individuale-collettivo viene necessariamente in campo la nozione junghiana di «Person», concetto assunto in un senso affatto particolare. Jung si affida infatti al significato del latino «persona» – userà però in prevalenza l'imprestito integrato (e perciò scritto con la maiuscola) «Persona»¹⁵⁹ – e conferisce perciò a questo termine il significato di «maschera (*Maske*)», nell'accezione negativa di maschera sociale dietro cui si cela colui che perviene a un'individuazione fittizia e irresponsabile.¹⁶⁰

Nel primitivo, egli esordisce, lo sviluppo della persona è una questione di prestigio magico. I pochi individui che riescono a imporsi come tali (stregone, capotribù) devono ciò al loro ufficio, alla loro maschera sociale, cioè alla particolarità dei segni esteriori che li delimitano come individui. Ma, a ben vedere, non è questione solo delle particolari doti di uomini eccezionali, poiché, avendo la collettività stessa vitale bisogno d'un capo carismatico, è proprio in funzione di tali aspettative che il processo di differenziazione delle guide carismatiche prende il via.¹⁶¹ Si

¹⁵⁹ Al fin di non confondere questa nozione affatto peculiare dal normale uso dei derivati di «Person», come «Persönlichkeit», «persönlich», «personell», da Jung usati invece nei significati correnti, manterrò sempre questo termine in originale, scrivendo appunto «Persona».

¹⁶⁰ Mi appoggio in quest'esposizione anche al rifacimento di *Die Struktur des Unbewussten* pubblicato nel 1928 come prima parte di 61 JGW 7; le nozioni sono infatti le stesse ma si trovano espresse in modo maggiormente perspicuo.

¹⁶¹ «La formazione del prestigio (*Prestigebildung*) è sempre il prodotto di un compromesso collettivo (*kollktives Komprimißprodukt*), cioè essa esige che ci sia qualcuno che voglia conseguire prestigio e un pubblico che cerchi qualcuno a cui conferire prestigio. In questo stato di cose sarebbe ingiusto ritenere che ci si procura il prestigio da un proposito di potenza individuale (*individuelle Machtabsicht*): è piuttosto una faccenda senz'altro collettiva. Poiché la società nel suo complesso ha bisogno di un figura magicamente efficace (*magisch wirkende Figur*), essa si serve di questo bisogno di volontà di potenza (*Bedürfniß des Machtwillens*) di un singolo e di volontà di sottomissione (*Unterwerfungswillen*) di molti come di un mezzo e produce con esso la realizzazione del prestigio personale.» 61, 237. L'esigenza del processo di individuazione è dun-

tratta tuttavia di un esito alquanto effimero, in quanto non appena la differenziazione dei capi ha ottenuto il riconoscimento generale insorge subito il pericolo di una dissociazione regressiva: la «Persona» diventa una verità collettiva (*kollektive Wahrheit*) che non ha piú diretti rapporti con la sua differenziazione individuale lentamente e difficoltosamente conseguita. Si verifica, in altri termini, una sorta di abitualizzazione della relazione con gli altri che pone immediatamente fine ai vantaggi conseguiti nel corso del processo da entrambe le parti.¹⁶²

Attualizzando un simile rapporto fra individuo e società, Jung ne deduce che il prestigio sociale va ogni volta riguadagnato coi propri mezzi o doti, poiché l'individuo non deve limitarsi a far leva sull'esteriorità di un determinato ruolo svolto all'interno della società; questo comporterebbe l'intrusione della psiche (conscia) collettiva, intrusione che sarebbe tanto comoda – affidarsi a un pensiero collettivo costa minor fatica che elaborarne di propri attivando le funzioni individuali – quanto deleteria: rappresentare sempre e solo una parte che gli altri ci attri-

que innanzi tutto un'esigenza collettiva, anche se dallo sprofondamento nel collettivo bisogna soprattutto difendersi, visti tutti i pericoli che esso comporta.

¹⁶² 61, 238. Il termine «abitualizzazione» non è junghiano, e utilizzandolo ho in mente lo Husserl della genesi passiva e attiva (*Cartesiansche Meditationen*, IV) e della fondazione delle scienze a partire dalla «Lebenswelt» (*Krisis der europäischen Wissenschaften*). L'argomento potrebbe essere oggetto di fruttuosi approfondimenti, anche perché riscontro analogie fra la nozione di «fondazione finale» di Husserl (*Krisis*, §. 15) e la «konstruktive Deutung» elaborata da Jung in questi anni. Non sarà opportuno, tuttavia, procedere in questa sede oltre nell'abbozzare un tale pur fecondo confronto. Piú concentrato su questioni epistemologiche relative al confronto fra fenomenologia e psicologia analitica, ma comunque molto attento a mostrare il portato esistenziale della riflessione junghiana, è l'utile studio di Roger Brooke *Jung and Phenomenology*, London and New York, Routledge 1991 (paperback 1993), pp. 201. Condivido la conclusione di Brooke secondo cui in Jung «the emergence of the 'symbolic life' does not evaporate incarnate reality but situates imaginal life. Interiority is addressed anew, as it become necessary to endorse its personal significance but in a way that does not sunder the place of interiority from the spatiality of existence. [...] The difference between images and things is not an ontological difference but a difference between modes of world-disclosure: seeing, dreaming, thinking, fantasising, and so on.» (pp. 12-13).

buiscono e che non si è veramente maturata in proprio comporta sempre infatti un «Seelenverlust», una perdita d'anima,¹⁶³ cioè una mancanza d'equilibrio e autonomia individuale.

Non si deve dunque trascurare l'elemento di differenziazione del singolo in una comunità, altrimenti l'individuo viene moralmente e spiritualmente annullato (*moralische und geistig vernichtet*), con deleterie conseguenze anche per il progresso morale e spirituale della stessa società.¹⁶⁴ Se infatti i caratteri individuali sprofondano nell'inconscio viene inaridita anche l'autentica fonte della coesione sociale e la società si apre al decadimento morale (*sittlicher Niedergang*) e alla tendenza distruttiva. Quanto più la società tende dunque a trascurare i fattori individuali (e con essi la moralità che poggia appunto interamente sul sentimento morale e sulla libertà dell'individuo a tale sentimento indispensabile)¹⁶⁵ tanto più essa tende a recidere i suoi stessi fondamenti.

Su questo punto la presa di posizione è molto ferma, e non sarà mai più messa in discussione: «senatus bestia, senatores boni viri»¹⁶⁶, che Jung commenta: «ogni singolo, quando è in società, è inconsciamente più malvagio, in un certo senso, di

¹⁶³ 61, 239. È proprio contro tale regressione a una psiche collettiva (una volta che si sia già guadagnata una differenziazione individuale) che si finalizzano i divieti dei tabù tribali, che non si devono scambiare per un surrogato del tabù dell'incesto: si tratta infatti di un'esigenza finalistica, che guarda in avanti, anziché all'indietro. La ricaduta nel collettivo inoltre, comporta pericoli non solo per l'individuo, ma anche per coloro che gli stanno accanto; infatti, spiega Jung, una volta identificatosi col collettivo – e l'identità con la psiche collettiva porta sempre con sé un sentimento di «Gottähnlichkeit» –, un individuo cerca sempre di imporre agli altri le pretese del proprio inconscio.

¹⁶⁴ 61, 240.

¹⁶⁵ «Es ist sowieso eine offenkundige Tatsache, daß die Sittlichkeit einer Sozietät als eines Ganzen umgekehrt proportionale ihrer Größe ist, denn je mehr Individuen sich ansammeln, desto mehr werden die Individualfaktoren ausgelöscht, und damit auch die Sittlichkeit, die ganz auf dem sittlichen Gefühl und der dafür unerläßlichen Freiheit des Individuums beruht.» 61, 240.

¹⁶⁶ Proverbio antico che Giuseppe Fumagalli (*L'ape latina*, Milano, Hoepli, 1975) ricorda in questa forma: «Senatores boni viri: senatus autem mala bestia».

quando agisce da solo; perché, in quanto sorretto dalla società, è liberato dalla sua responsabilità individuale». Se dunque una società richiede ai suoi individui solo qualità collettive (quelle di un buon un burocrate, ad esempio), tale società si metterà a premiare solo la mediocrità e tutti coloro che si dispongono a vegetare in modo comodo e irresponsabile: un processo che Jung vedeva cominciare nella scuola, continuare poi all'università e dovunque le funzioni collettive fossero le uniche a essere specificamente perseguite e premiate.

A questo punto del suo itinerario teorico Jung non è però ancora in grado di fornire lo sfondo antropologico atto a legittimare questa sua invettiva. Manca infatti ancora una trattazione esplicita del nesso coscienza individuale-responsabilità morale, e questo poiché Jung non possiede ancora un quadro completo dei fenomeni pulsionali umani a partire dal quale possa fondare la nozione di libertà. Intravede, è vero, che la libertà risulta in tutto questo legata alla responsabilità cosciente (*bewußte Verantwortlichkeit*) e quindi a tutti i problemi che ruotano attorno alla intricata questione del rapporto con l'inconscio (quanto successivamente avrebbe chiamato *Individuation*); e perciò coerentemente afferma che non si potrà mai parlare di libertà assoluta ma sempre e solo di libertà relativa (*relative Freiheit*). Tuttavia qui chiude assai velocemente la questione rifugiandosi senza più aggiungere parola nella massima «ohne Freiheit kann es keine Sittlichkeit geben».¹⁶⁷ Il nesso libertà-moralità non è stato dunque ancora indagato e quest'ultimo principio resta perciò più un

¹⁶⁷ 61, 240. Nonostante l'affinità formale con la concezione kantiana della libertà come condizione dell'imperativo categorico (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, III) o come ratio essendi della legge morale (*Kritik der praktischen Vernunft*, Vorreden, Anm.) è certo che i presupposti dell'etica junghiana sono, come si è abbondantemente visto, assai differenti rispetto a quelli kantiani: niente di più lontano dalla sua antropologia di una rigorosa opposizione fra inclinazione naturale e dettato della ragione come quella che fonda la nozione di dovere secondo il filosofo di Königsberg.

postulato che una conclusione.

In sintesi, da queste ultime divagazioni che hanno preso spunto dalla nozione di «Persona», si può trarre la seguente conclusione: risulta all'uomo assolutamente necessario distinguere accuratamente i contenuti personali da quelli sovrapersonali della psiche, anche se tale distinzione non è poi così semplice, poiché la psiche personale germina in realtà da quella collettiva e continua anche successivamente a rimanere ad essa intimamente connessa. Nell'analisi si dovrà perciò volgere l'attenzione ai contenuti tipicamente collettivi – il simbolismo arcaico dei sogni e delle fantasie, gli istinti e le forme fondamentali del pensiero e del sentimento, ciò su cui v'è consenso generale –¹⁶⁸ ma solo per scoprire in essi se e come un individuo stia impostando la propria differenziazione. Ne va in questo rapporto, come s'è abbondantemente visto, della moralità tanto dell'individuo quanto della società.

Personalità inconscia

Ora, s'è visto come la «Persona» non sia nulla di effettivo (*wirklich*) rispetto all'individuo, ma solo un compromesso fra quest'individuo e la società. Un individuo che si affida ad essa vive in una sorta di protesi inautentica, che gli garantisce un ruolo sociale adattato (*angepaßt*) ma che inficia fortemente le sue possibilità di realizzazione psicologica. Vediamo allora come Jung ritiene che si possa ovviare ad un simile sbilanciamento.

A causa della unilateralità dell'atteggiamento cosciente, il vero e proprio nucleo individuale viene relegato nell'inconscio; si

¹⁶⁸ «[...] zum Beispiel archaische Symbolismen, wie sie in Phantasien und Träumen so häufig anzutreffen sind, kollektive Faktoren sind; Alle Grundtriebe und Grundformen des Denkens und Fühlens sind kollektiv. Alles, worin die Menschen übereingekommen sind, daß es allgemein sei, ist kollektiv, ebenso alles, was allgemein verstanden, vorhanden, gesagt und getan ist» 61, 241.

può parlare, allora di un «unbewußtes Selbst» che continua comunque ad agire e prova anche a farsi notare, sia pur indirettamente, attraverso la particolare natura dei contenuti contrastanti e compensatori che attiva. L'orientamento puramente «personale» della coscienza, in altri termini, provoca reazioni inconse che contengono, accanto alle rimozioni personali anche appigli per lo sviluppo individuale, sotto l'involucro di fantasie collettive (*Kollektive Phantasien*).

L'attività specifica della psiche collettiva è dunque la fantasia,¹⁶⁹ con la sua capacità di portare a coscienza contenuti la cui esistenza era insospettata e di assumere anche la guida della coscienza stessa, prospettando processi e soluzioni che la coscienza non era coi suoi mezzi in grado di attivare. La coscienza deve tuttavia essere in grado di assimilare cioè di capire e di elaborare tutti questi nuovi contenuti simbolici, altrimenti si produce uno stato psicotico o altri tipi di degenerazione; se quest'operazione riesce si perviene invece a quella che generalmente si chiama produzione geniale.¹⁷⁰

Affidarsi all'istintualità originaria inconscia non significa dunque per nulla cadere in balia di forze caotiche e indomabili, poiché il meccanismo attivato è invece quello di un'auto-regolazione (*Selbstregulierung*) naturale, in linea con le esigenze profonde (spirituali) dell'individuo;¹⁷¹ l'inconscio non può infatti

¹⁶⁹ 63, 468; nella versione successiva: «unwillkürliche Phantasie» 61, 251.

¹⁷⁰ «[...] die Momente der Inspiration beim genialen Menschen öfters eine ausgesprochene Ähnlichkeit mit pathologischen Zuständen haben.» 63, 470. In 61, 254 Jung individua tre modalità dell'azione dei contenuti inconsci qualora la coscienza non riesca ad assimilarli: 1- la coscienza viene sopraffatta (paranoia, schizofrenia); 2- la coscienza crede ingenuamente ai contenuti inconsci (stravaganza pseudo-profetismo, infantilismo); 3- la coscienza ripudia quei contenuti e si ha la ricostituzione regressiva della persona: l'io riassume una maschera sociale ma restando a un livello d'individuazione più basso rispetto a quello raggiunto in precedenza.

¹⁷¹ Sarebbe d'altronde illusorio ritenere di poter sottrarre tutta la sua energia all'inconscio, di poterlo rendere totalmente inattivo semplicemente recuperando il rimosso; l'inconscio, infatti, possiede in ogni caso una sua vita, una sua attività psichica,

solo desiderare ma anche sopprimere un desiderio¹⁷² e la sua reattività non è per nulla appiattita su una semplice pulsionalità ghiandolare.

I diritti del corpo come regola dello spirito

La psiche umana è dunque in sé stessa tanto individuale quanto collettiva; essa può pertanto prosperare solo se entrambi questi due «lati» solo in apparenza contraddittori giungono a combinare naturalmente i loro effetti.¹⁷³ Permettere che l'uno escluda l'altro costituirebbe invece un grave errore.

All'interno della vita puramente istintiva (*reines instinktives Leben*) il conflitto infatti non esiste, e questo anche se la stessa vita corporea (*körperliches Leben*) deve soddisfare esigenze tanto individuali quanto collettive. Il fatto è invece che «im sogenannte Instinkt, das heißt in der natürlichen unbewußten Einstellung liegt bereits die Harmonie.» 63, 486.

Quest'affermazione è degna della massima attenzione, poiché Jung, com'è noto, sin da quando ha cominciato a sostenere (contro Bleuler) la completa psicogenesi della *dementia praecox*

non per forza dannosa o foriera di complessi: «conformemente all'esperienza, non può all'inconscio esser ritirata (*entzogen*) l'energia, esso rimane efficace (*wirksam*); poiché esso contiene ed è persino la sorgente stessa della libido da cui fluiscono in noi gli elementi primordiali (*Urelemente*), i sentimenti pieni di pensiero o i pensieri sentimentali (*Gedankengefühle oder Gefühlsgedanken*), quei germi (*Keime*) ancora indifferenziati del formale (*das Formale*) e del sentimentale (*das Gefühlhafte*). Sarebbe quindi un'illusione se si credesse di poter con qualche per dir così magica teoria o metodo strappare definitivamente la libido all'inconscio e attraverso ciò in un certo qual modo disattivarlo (*ausschalten*).» 63, 473.

¹⁷² «Das Unbewußte kann nicht nur "wünschen" sondern auch seine eigenen Wünsche wieder aufheben.» 61, 261

¹⁷³ «Es ist nun schlechthin unmöglich, eine klare Scheidung von Individuellen und Kollektiven im individuellen Fall vorzunehmen, auch wäre diese Unterscheidung hinsichtlich unserer Absicht gänzlich zweck- und wertlos. Es genügt zu wissen, daß die menschliche Seele sowohl individuell wie kollektiv ist und daß ihr Gedeihen nur dadurch möglich ist, daß diese beiden scheinbar kontradiktorischen Seiten zu einer natürlichen Zusammenwirkung gelangen.» 63, 486.

non si è quasi mai esplicitamente occupato del corpo. Ma questo non implica che egli abbia rinnegato alcune importanti notazioni presenti nei suoi scritti psichiatrici secondo cui la sanità mentale richiederebbe comunque una determinata – corretta potremmo dire – innervazione afferente corporea; altrimenti la psiche si fissa su determinate idee, chiudendosi psicoticamente in sé stessa. Collegandosi idealmente a quelle riflessioni ora Jung molto significativamente afferma: «il corpo (*Körper*) e le sue capacità (*Fähigkeiten*) e necessità (*Notwendigkeiten*) producono senz'altro quelle determinazioni (*Bestimmungen*) e limitazioni (*Begrenzungen*) che impediscono ogni smisuratezza (*Maßlosigkeit*) e sproporzione (*Disproportion*). Sul corpo si fonda anche l'individualità spirituale (*geistige Individualität*), la quale non può attuarsi (*zustandekommen*) se i diritti del corpo (*Rechte des Körpers*) non vengono riconosciuti.» 63, 486.

Mai come in questo passo Jung ha messo in campo con una inequivocabile coerenza i «diritti del corpo» nei confronti dell'anima. Nessuna intenzione, però, di cavalcare un qualche dualismo a rovescio, magari ipotizzando un determinismo fisico-psichico. Si tratta infatti di un intreccio quanto mai stretto e che mi pare conduca piuttosto ad un'indiscernibilità della funzione corporea da quella psichica. Il senso della precedente affermazione viene infatti immediatamente precisato con la seguente aggiunta: «Viceversa non può il corpo prosperare (*gedeihen*) se la singolarità spirituale (*geistige Eigenart*) non viene accettata (*angenommen*).» 63, 486.

Già la struttura organica, dunque, porta con sé quell'opposizione che caratterizza poi ogni organismo psichico fra dimensione individuale e collettiva, ma la porta in sé come conciliata: niente vi è infatti di più universale del metabolismo fisiologico, il quale però è anche in strutturale connessione con gli eventi psichici, come mostrano inequivocabilmente tutti i di-

sturbi psicosomatici. E questi saranno allora dovuti al fatto che la mente, di solito a causa di un'unilateralità razionale e cosciente, non ha corrisposto a tutte le sue determinazioni istintuali, o in altri termini non ha assunto le responsabilità relative alla sua «geistige Eigenart».

Ermeneutica simbolica

In genere esiste secondo Jung una fondamentale spia-indicatore di quei germi di vita psicologici (*psychologische Lebenskeime*) che scaturiscono dalla naturale collaborazione fra individuale/collettivo e fra conscio/inconscio: le fantasie creatrici (*schöpferische Phantasien*). Si tratta perciò di rivalutare decisamente il ruolo della funzione o facoltà fantastica: «la fantasia può certo essere spiegata e svalutata causalmente, [...] essa ciò nonostante costituisce però sempre il terreno materno (*Mutterboden*) per tutto ciò che arrechi all'uomo un progresso di vita (*Fortschritt des Lebens*). La fantasia ha un suo proprio irriducibile valore (*Wert*) in quanto funzione psichica che ha le sue radici nei contenuti tanto consci quanto inconsci, tanto nel collettivo quanto nell'individuale.» 63, 490.

Ma per cogliere pienamente questo valore non basta comprendere la fantasia semioticamente (*semiotisch*), poiché bisogna invece comprenderla ermeneuticamente (*ermeneutisch*) come simbolo effettivo (*wirkliches Symbol*), capace cioè di offrire le indicazioni necessarie per proseguire la vita in armonia con sé stessi.¹⁷⁴ Il simbolo infatti – Jung anticipa di nuovo la nota definizione dei *Psychologische Typen* – non è che «un tentativo

¹⁷⁴ «Wird sie [die Phantasie] konkretisch verstanden, so ist sie wertlos. Wird sie semiotisch verstanden, wie bei Freud, so ist sie interessant von wissenschaftlichen Standpunkt aus. Wird sie aber als ein wirkliches Symbol hermeneutisch verstanden, so gibt sie uns die Fingerzeige, deren wir bedürfen, um unser Leben harmonisch mit uns selbst weiterzuführen.» 63, 491.

di chiarire analogicamente (*analogisch verdeutlichen*) ciò che è ancora completamente sconosciuto (*das noch gänzlich Unbekannte*) e futuro (*Werdendes*). La fantasia ci offre dunque ciò che è in divenire (*im Werden begriffen ist*) nella forma di una più o meno precisa analogia (*Analogie*).» 63, 492.

Il senso del simbolo può dunque essere colto solo attraverso quella che Jung qui denomina una «hermeneutische Deutung», cioè un'interpretazione proiettata in avanti, capace di cogliere una realtà essenzialmente dinamica e perciò comprensibile solo in funzione anche delle sue proiezioni. L'essenza dell'uomo sfugge ad uno sguardo solemente istantaneo – fotografico, potremmo dire; l'uomo è un essere simbolico e perciò l'arte della sua vita non può che essere un'ermeneutica (nel senso che Jung ha appena delineato).

Sappiamo bene, comunque, che il momento teoretico non sarà in ogni caso sufficiente e che cogliere il senso in divenire non ha alcuna efficacia pratica se non è supportato da una seria cooperazione, se non è accompagnato da una completa disponibilità all'azione responsabile da parte dell'individuo: «alla fine è incontestabilmente il dato di fatto morale (*moralische Tatsache*) ciò che decide fra salute e malattia» 63, 499.¹⁷⁵ Così l'analisi non

¹⁷⁵ «Non c'è alcuna cura magica delle nevrosi (*magische Neurosenheilungen*). Nel momento in cui iniziamo a terminare (*ausarbeiten*) i percorsi tracciati simbolicamente (*symbolisch vorgezeichneten Wege*), li deve percorrere (*beschreiten*) anche il paziente. Se egli gira attorno ingannando, allora l'efficacia della cura è preclusa. Ciò che egli ha visto e riconosciuto come la sua linea di vita individuale (*individuelle Lebenslinie*) egli deve anche viverlo veramente (*wahrhaft zu leben hat*) fintantoché non si presenti una chiara reazione del suo inconscio, la quale mostri che egli ha intrapreso, in buona fede, una falsa strada.» 63, 497. Le junghiane «Lebenslinien» differiscono dunque dalle «fiktive Leitlinien» di Alfred Adler che secondo Jung non sarebbero altro che arbitrari tentativi di conferire autonomia alla «Persona» scindendola dalla psiche collettiva. Per questa via le linee direttrici restano per forza fittizie in quanto tendono di fatto ad imporsi alle vere esigenze individuali. Le linee di vita ermeneutiche (*hermeneutisch konstituierte Lebenslinie*) sono invece assai meno pretenziose, più «deboli», potremmo dire, o «ricurve (*krumme*)» come precisa Jung citando Nietzsche (*Alle Wahrheit ist krumm*):

potrà considerarsi finita sinché il paziente non avrà imparato da sé a mantenere i suoi contatti con l'inconscio e a capire le linee di vita che gli si prospettano; ed egli potrà così continuare a coltivare questa tecnica per il bene (*Wohl*) suo e di chi gli sta attorno. Chi capisce questo non si atteggerà allora da «psychoanalytischer Prophet», da riformatore invasato, ma con vera comprensione del bene comune si porrà in prima linea e offrirà le sue conoscenze acquisite nel corso del trattamento: agirà più con l'esempio della sua stessa vita che con discorsi altisonanti o propaganda spicciola.¹⁷⁶

L'analisi di Jung conduce dunque a una nuova forma di saggezza.

«Die Lebenslinie sind daher nie Prinzipien oder allgemeingültige Ideale, sondern Gesichtspunkte und Einstellungen ephemerer Gültigkeit.» 63, 501.

¹⁷⁶ «Wenn man das [daß die Analyse ist eine Kunst des psychologischen Lebens] richtig versteht, so wird man nicht als psychoanalytischer Prophet oder Welterbesserer auftreten, sondern im wahren Verständnis des allgemeinen Wohles seine in der Behandlung erworbenen Kenntnisse sich selber in allererster Linie angedeihen lassen und mehr durch das Beispiel seines Lebens wirken, als durch laute Reden und Missionspropaganda.» 63, 502.

CAPITOLO 3

FORMA DEL SENTIMENTO, SENTIMENTO DELLA FORMA

Rappresentare l'affetto

Le modalità dell'*Auseinandersetzung* con l'inconscio collettivo vengono ulteriormente sviluppate in un altro corposo saggio dello stesso 1916 (*Die transzendente Funktion*)¹⁷⁷ in cui Jung si sofferma soprattutto sugli aspetti pratici dell'analisi. Coglie comunque occasione per ribadire i principali punti teorici maturati in questi anni, vale a dire l'interpretazione costruttiva e simbolica dei contenuti inconsci¹⁷⁸ e la necessità per l'io di distinguersi da essi.

¹⁷⁷ L'espressione è mutuata dal sapere matematico: funzione trascendente è quella che mette assieme grandezze fra loro incommensurabili come i numeri immaginari e quelli reali. Lo scritto (65 JGW 8, 79-108, 131-193), trovato da studiosi dello Jung-Institut nel 1957, uscì inizialmente in traduzione inglese (*The Transcendent Function* (1916), Translated by A. R. Pope, Edited and Published by the Students Association, C. G. Jung Institute Zurich, June, 1957) mentre l'originale tedesco, rivisto, leggermente ritoccato e prefatto da Jung stesso venne pubblicato l'anno seguente: *Geist und Werk - Festschrift zum 75. Geburtstag von Daniel Brody*, Zürich, Rhein-Verlag, 1958.

¹⁷⁸ La cosiddetta funzione trascendente è infatti strettamente legata al trattamento simbolico delle fantasie inconscie: «mediante il trattamento costruttivo (*konstruktive Behandlung*) dell'inconscio, che significa attraverso la questione del senso (*Sinn*) e dello scopo (*Zweck*) si pone il fondamento per la comprensione di quel processo che ho indicato come funzione trascendente» 65, 147; il simbolo onirico o fantastico, in tal modo «non viene più valutato *semioticamente* (*semiotisch*), in un certo qual modo come segno per processi istintivi elementari (*elementare Triebvorgänge*), ma veramente *simbolicamente* (*symbolisch*), dove per "simbolo" si intende un'espressione che rende (*wiedergibt*) nel miglior modo possibile un dato di fatto complesso e non ancora chiaramente afferrato (*erfaßten*) attraverso la coscienza» 65, 148.

Qui interessa ovviamente mettere in luce solo quanto costituisce novità rispetto agli scritti sinora considerati; l'attenzione va portata allora sulle nozioni di affetto e di immagine che costituiscono anche il perno degli sviluppi che la dottrina dell'integrazione dell'inconscio dovrà subire per approdare agli archetipi.

Il problema di fondo è quello di istituire un legame fra la coscienza che dirige comunque tutta l'operazione e i contenuti inconsci che spesso sono tali proprio poiché contrari alla direzionalità imposta alla psiche dall'io cosciente ma che non per questo sono privi d'influsso sul comportamento dell'uomo.¹⁷⁹ Si tratta perciò di trovare una strategia grazie alla quale la coscienza sia in qualche modo messa fra parentesi e i contenuti inconsci vengano attivati sino a raggiungere una soglia di perceibilità che consenta di intervenire e lavorare su di essi.

Affetto e immagine

Partendo dal presupposto che l'inconscio agisce sempre in senso compensatorio, Jung ritiene che la via migliore per farne emergere le direttive di fondo sia quello di scrutare a fondo le fantasie prodotte autonomamente dall'inconscio stesso (le fantasie oniriche, ad esempio) o attivate ad hoc attraverso particolari strategie (l'immaginazione attiva).

Siccome si tratta in definitiva di impadronirsi (*habhaft werden*) dell'energia che si trova in un determinato momento nel posto sbagliato, il principale elemento su cui far leva è costituito

¹⁷⁹ «La segreta compartecipazione dell'inconscio alla vita c'è sempre e dovunque; non è da cercare. Ciò che viene cercato è il far consci (*Bewußtmachung*) i contenuti inconsci che stanno per infiltrarsi nella nostra azione; con questo si evita appunto il segreto frammischiamento (*Beimischung*) dell'inconscio e le indesiderate conseguenze che ne derivano» 65, 158.

secondo Jung dalla condizione affettiva (*affektiver Zustand*):¹⁸⁰ «ci si fa il piú coscienti possibile dello stato d'animo (*Stimmungslage*) sprofondandovi (*versinken*) senza riserve e fissando per iscritto tutte le fantasie e le altre associazioni che affiorano. Bisogna lasciare alla fantasia tutto il campo libero possibile, senza tuttavia permetterle, mentre continua ad associare progredendo per cosí dire di palo in frasca (*vom Hundersten ins Tausendste*), di abbandonare la cerchia (*Umkreis*) del suo oggetto, cioè dell'affetto (*Affekt*).» 65, 167.

L'elemento costellante il complesso – Jung lo aveva messo bene in luce studiando l'esperimento di associazione – è infatti propriamente l'affetto, e quando l'affinità fra due rappresentazioni non può per nulla esser trovata sul piano del senso (*Sinn*), essa andrà appunto cercata nella dimensione sentimentale (*das Gefühlsbetonte*). Perciò, quando la coscienza è cieca, non ha cioè possibilità di intravedere determinati contenuti, la via migliore sarà quella di affidarsi alla dimensione affettiva, costitutiva anch'essa dell'individualità, sebbene sulla base di un substrato organico collettivo.

Ora, la forma delle emozioni è per Jung l'immagine e quindi attraverso l'immagine è possibile risalire ai contenuti e delle tendenze dell'inconscio presenti globalmente nel complesso patogeno;¹⁸¹ quest'ultimo infatti non è stato creato dalla coscienza, la quale non possiede infatti alcuna informazione sulle tendenze presenti nell'inconscio. La procedura della funzione trascendente consiste allora essenzialmente in un «arricchimento (*Anreicherung*) e chiarimento (*Verdeutlichung*) dell'affetto»,

¹⁸⁰ «Um der an falscher Stelle befindlichen Energie habhaft zu werden, nimmt man den affektiven Zustand als basis oder Ausgangspunkt der Prozedur.» 65, 167.

¹⁸¹ Pazienti in possesso di doti pittoriche possono esprimere l'affetto mediante un quadro, altri mediante passi di danza, il modellato, l'ascolto di una voce interiore o altro ancora. L'importante è cominciare a entrare in rapporto col materiale inconscio.

grazie al quale quest'ultimo si avvicina appunto alla coscienza, divenendo oltre che imprimibile (*eindrücklich*) anche comprensibile (*verständlich*).¹⁸²

L'affetto, in altri termini, grazie alla collaborazione che gli presta in tal modo la coscienza si fa esso stesso una rappresentazione piú o meno chiara e articolata; è questa la cooperazione (*Kooperation*) tra dati inconsci e consci in cui consiste la funzione trascendente.

Tentazione del bello e volontà di senso

Una volta compiuto il primo passo, il chiarimento dell'affetto, risulta assai difficile indicare come propriamente il lavoro analitico debba procedere; non esistono al riguardo soluzioni aprioriche e solo la prassi potrà indicare il percorso volta a volta piú opportuno. Sulla base delle esperienze che ha sinora accumulato, Jung afferma tuttavia che, a seconda della personalità, esistono di fatto due linee di massima secondo cui si procede: alcuni si muovono in direzione della formazione (*Gestaltung*) altri in quella della comprensione (*Verstehen*).¹⁸³ Nel primo caso i materiali accumulati vengono variati e accresciuti, ma si verifica una condensazione (*Kondensation*) dei motivi in simboli piú o meno stereotipi. Si opera qui infatti con interessi prevalentemente estetici – Jung usa questo termine in accezione piuttosto negativa – e si indugia troppo sull'aspetto formale, di modo che la libido viene stornata dalla finalità propria della funzione trascendente. Quando invece prevale il principio della comprensione (*Prinzip des Verstehens*), l'aspetto estetico (*ästhetischer Aspekt*) interessa relativamente poco, e anzi viene talvolta sen-

¹⁸² «Die Prozedur stellt eine Art von Anreicherung und Verdeutlichung des Affektes dar, und dadurch nähert sich dieser mit seinem Inhalten dem Bewußtsein an. Es wird eindrücklich und dadurch auch verständlich.» 65, 167

¹⁸³ 65, 172.

tito proprio come ostacolo. Si giunge perciò a un confronto intensivo (*intensive Auseinandersetzung*) con il contenuto di senso (*Sinngehalt*) del prodotto inconscio, consistente nel cercare di cogliere il senso per mezzo di un comprendere intuitivo (*intuitives Verstehen*) di alcune semplici e insufficienti accenni (*Andeutungen*) presenti nel materiale.¹⁸⁴

Queste due strade sembrano comunque a Jung complementari, e non si deve impedire a un paziente di percorrerle, se possiede una predisposizione per esse: «l'una strada sembra essere il principio regolatore dell'altra: entrambe stanno in relazione compensatrice nei confronti dell'altra. [...] la formazione estetica (*ästetische Gestaltung*) ha bisogno della comprensione del significato (*Sinnverständnis*), e la comprensione della formazione estetica. Così le due tendenze (*Tendenzen*) si integrano (*ergänzen*) nella funzione trascendente». 65, 177.

Rappresentazione dell'origine: la rinascita

Tale il modo in cui secondo Jung la coscienza può prestare i suoi strumenti espressivi ai contenuti inconsci rendendoli in qualche modo percepibili e perciò integrabili nell'atteggiamento esistenziale, sfruttando il loro impulso riequilibrante. È gioco-forza che si tratti di contenuti sgradevoli – non graditi, almeno, alla coscienza collettiva, adattata – in quanto sono inconsci proprio per questo motivo.¹⁸⁵ Perciò la loro accettazione sarà difficile, e qui subentra la già nota esigenza etica relativa alla capa-

¹⁸⁴ 65, 173-175. Se con questo atteggiamento si evita in effetti di prendere in considerazione solo gli elementi «estetici», relativi cioè a raffigurazione accurata, in esso si cela tuttavia il pericolo di sopravvalutare l'aspetto contenutistico (*inhaltlicher Aspekt*), il quale può per questa via venir sottoposto solo a un'interpretazione intellettuale (*intellektuelle Deutung*), con smarrimento del suo senso originariamente simbolico; 65, 176.

¹⁸⁵ Pur respinti in riferimento a valori collettivi essi possono invece avere un elevato valore sul piano soggettivo.

cità e volontà di sopportare tutti i contenuti se comunque appartenenti all'individuo. Su questo aspetto Jung qui non si dilunga – anche se lo ribadisce –, per rimarcare invece quanto di nuovo è emerso in questa riflessione: i contenuti inconsci si manifestano attraverso un'accentazione affettiva (*affektive Betonung*) – non importa se sentita dal soggetto¹⁸⁶ come positiva o negativa – la quale deriva dal fatto che la direzione unilaterale della coscienza ha urtato contro la resistenza della sfera istintuale (*Instinktsphäre*); 65, 178. Si tratterà allora di rappresentare questi contenuti emotivamente accentati (*gefühlbetonte Inhalte*), in modo da rendere l'investimento energetico che li riguarda utilizzabile dalla volontà cosciente.

Ora, se tutto si è svolto secondo regola se si è riusciti cioè a formare (*gestalten*) il contenuto inconscio e a comprenderne il senso, si presenta il problema: come si deve comportare l'io in questa situazione? Comincia cioè il vero e proprio confronto (*Auseinandersetzung*) tra l'Io e l'inconscio, la parte piú importante del procedimento, l'accostamento dei contrari e la produzione di un terzo elemento di sintesi. «A questo livello – precisa Jung – non ha piú l'inconscio il comando (*Führung*), ma l'Io» 65, 181.

L'io deve infatti difendersi dall'eccessiva pressione (*An-drang*) dei fattori affettivi (*affektive Faktoren*), ma anche l'affetto deve essere in realtà impiegato (*eingesetzt*) nei suoi pieni valori (*volle Werte*) affinché se ne possa controllare la dinamica.¹⁸⁷ L'inconscio, in altri termini, potrà grazie alla funzione trascendente cooperare con la coscienza anziché perturbarne (coi suoi automatismi) il decorso. Basta però che sia anche a lui data parola, che venga ascoltato: «audiatur et altera pars»

¹⁸⁶ La nozione junghiana di soggetto sarà oggetto di analisi nel corso del capitolo quinto.

¹⁸⁷ 65, 183.

(Seneca).

Lo scontro fra due elementi incommensurabili (l'inconscio, l'io; la coazione, la libertà; il collettivo, l'individuale; la legge, il caso particolare) dà dunque luogo ad una terza realtà – che mi pare si possa identificare con lo spirito, cioè con l'individuo differenziato –, il cui carattere essenziale è la dimensione simbolica, che è tensione dinamica, apertura all'ignoto attraverso il già noto: «il confronto (*Gegenüberstellung*) delle posizioni significa una tensione carica di energia che produce qualcosa di vivo (*Lebendiges*), un terzo che non è affatto una nascita morta di carattere logico (*logische Totgeburt*) conformemente all'assioma “tertium non datur”, ma è invece un movimento in avanti (*Fortbewegung*) dalla condizione di sospensione (*Suspension*) tra gli opposti, una nascita viva (*lebendige Geburt*) che provoca (*herbeiführt*) un nuovo grado dell'essere (*eine neue Stufe des Seins*), una nuova situazione (*Situation*)» 65, 189.

Il nuovo grado dell'essere (*Sein*) è appunto quello della compresenza della collettività della specie e della massima individualità, l'essere pienamente sé stessi, realizzando al contempo quanto di universale vi è in ogni essere umano e quanto di particolare e di differente tale univeralità può sopportare.

L'uomo si fa così microcosmo, immagine della totalità particolare-universale e universale-particolare. Sale dal suo inconscio, infatti l'immagine di un'istintiva totalità e libertà (*Bild instinktiver Ganzheit und Freiheit*) che porta con sé da un lato il mondo istintivo (*Triebwelt*) dell'uomo arcaico, dall'altro la visione del mondo spirituale (*geistige Anschauungswelt*).¹⁸⁸ Secondo lo schema di una certa tradizione neoplatonica – parrebbe nella sua versione rinascimentale latina – l'uomo può quindi degenerare in bruto o sollevarsi alla sfera superna: tutto dipende dalla

¹⁸⁸ 65, 190.

sua responsabilità, dalla sua volontà di verità, dalla sua forza morale. Su questo terreno precario dell'io si gioca dunque la partita della liberazione, si gioca il destino di un'intera esistenza.

Forma buona

Dopo questi excursus resisi necessari per approfondire le posizioni da Jung maturate nel periodo 1915-16, torniamo ora a seguire *Die Psychologie der Unbewussten Prozesse*, 1917, scritto che abbiamo più sopra scorso all'incirca fino a metà.

S'è visto come la responsabilità dello psicoanalista Jung abbia ormai superato i limiti della deontologia medica, avendo sconfinato in una sorta di missione psicologica a favore dell'umanità (altra caratteristica questa, peraltro già presente nella proposta di Alfred Adler); questo – è necessario precisare – senza nulla concedere tuttavia a compiacimenti esoterici o ad atteggiamenti millenaristici. Tale responsabilità infatti spinge piuttosto nella direzione della formulazione di un'antropologia che possa indicare una via più rispettosa delle ben radicate esigenze spirituali dell'uomo. È in questo senso del resto che si muove, come s'è visto, il superamento anche della prospettiva adleriana che, pur costituendo una valida alternativa a Freud nella terapia delle nevrosi, resterebbe secondo Jung imbevuta di un causalismo che ne inficia comunque ogni legittima pretesa metapsicologica.

Il tono di Jung diventa cattedratico: la teoria di Freud così come quella di Adler sono utili sino a quando si opera con intenti meramente eziologici, ma esse trascurano del tutto di occuparsi dei valori di un uomo (*Werte eines Menschen*), concentrandosi al contrario proprio solo sui non-valori (*Unwerte*) che compaiono sotto forma di disturbo.

Risulta a questo punto indispensabile chiarire che cosa Jung intenda col termine valore (*Wert*), nozione che in prece-

denza aveva utilizzato principalmente nella sua accezione quantitativa relativa alla misurazione delle intensità nella psicologia sperimentale. Quest'esigenza è sentita da Jung stesso, il quale infatti precisa che valore è per lui «una possibilità, attraverso la quale l'energia può giungere a dispiegamento (*Entfaltung*)» PuP 72. Le cose si complicano però subito dopo, quando si scopre che in realtà anche l'*Unwert* è una possibilità attraverso cui l'energia viene attivata. Il discrimine tra valore e disvalore va pertanto trovato altrove, e viene infatti spostato sul fatto che tale manifestazione d'energia (*Energiemanifestation*) può essere utile o inutile, dannosa.¹⁸⁹

Ora, tale scivolo utilitaristico non fa evidentemente altro che incircolare il problema, e Jung si trova perciò costretto a compiere in ogni caso un passo ulteriore. Anticipo che la soluzione che verrà prospettata, collegandosi al punto in cui la questione era stata lasciata in *Die tranzendente Funktion*, lascia già intravedere la funzione assolutamente centrale che Jung attribuirà alle immagini negli sviluppi della sua costruzione teorica.

La qualità positiva o negativa, ovvero il valore o disvalore della manifestazione d'energia sono da far dipendere, più propriamente, dalla forma (*Form*) entro cui l'energia penetra, poiché, afferma Jung, è la forma che dà all'energia la qualità (*die Form gibt der Energie die Qualität*). Più specificamente, per il realizzarsi (*Zustandekommen*) di un valore effettivo (*wirkliches Wert*) sono propriamente necessari due elementi: l'energia (psicologica) e la forma, ma non una forma qualsiasi, bensì una «wertvolle Form»,¹⁹⁰ cioè una buona forma, una forma «piena di valore».

Ora, con la nozione di «wertvolle Form» Jung ha evidente-

¹⁸⁹ L'«Unwert» vien definito «unnützlich», «schädlich».

¹⁹⁰ «Zum Zustandekommen eines wirklichen Wertes ist daher einerseits die Energie, andererseits die wertvolle Form vonnöten.» PuP 73.

mente reintrodotta un'accezione di valore (*Wert*), caratterizzata da un segno positivo e per sua natura opposta al suo reciproco disvalore, ch , pare di capire, la differenza di potenziale non   per nulla incrementata bens  diminuita da una forma invalida, la quale non fungerebbe perci  da attivatore d'energia. Ma con tutto ci  Jung non ha allora fatto altro che spostare il problema dall'energia alla forma, la quale possiede gi  a priori un valore assoluto di segno positivo o negativo.

In realt , mi pare che tutto il discorso sia ancora molto legato al piano clinico, da cui in fondo aveva preso le mosse e che resta per il momento ancora il suo terreno d'elezione; solo a partire da * ber die Energetik der Seele*, 1928¹⁹¹ Jung affronter  di petto la questione dell'energetica psicologica, giungendo a soluzioni ormai decisamente metapsicologiche. Per il momento rimane ancora evidente la genesi della sua antropologia dalle problematiche relative alla terapia delle malattie mentali.

È nella nevrosi, infatti, che l'energia si trova cumulata in una forma scadente e non utilizzabile;   l  che l'investimento energetico d  luogo sostanzialmente a uno spreco. Torna cos  l'idea dell'applicazione inutile dell'energia, e noto a margine che qui mi pare riaffiori – come spesso accade – un decisivo influsso di Pierre Janet, il quale aveva appunto affrontato a fondo la questione della stasi dell'energia e del suo deragliamento verso le funzioni inferiori.

Ora, la teoria freudiana e adleriana, a ben vedere, si prefiggono proprio di cauterizzare una simile applicazione dell'energia in una forma scadente, per evitare lo spreco; nulla fanno per  affinch  il paziente possa invece applicare in modo positivo l'energia in tal modo liberata, la possa cio  convogliare verso la «forma di valore (*wertvolle Form*)». Si credeva ingenuamente che

¹⁹¹ 64 JGW 8.

il paziente avesse la possibilità di decidere arbitrariamente in che campo egli avrebbe potuto sublimare la sua energia.¹⁹² Invece col metodo riduttivo l'energia, una volta che la sua applicazione improduttiva è stata in qualche modo arginata, viene lasciata lì a ristagnare, in una condizione di indifferenza. Il paziente non è reso di fatto più libero, poiché sono state solo arginate alcune complicità legate al suo basso *gradiente di libertà*¹⁹³.

Del modo in cui l'immagine potesse efficacemente svolgere una tale funzione liberante Jung aveva già cominciato ad occuparsi nello scritto sulla funzione trascendente di cui s'è detto sopra; e tornerà sull'argomento trattando del rapporto fra l'istinto e l'archetipo su cui riferiremo tra breve. Per il momento mi pare sufficiente rimarcare ulteriormente l'intenzionalità propriamente etica che si rivela essere al fondo dell'analisi junghiana: suo obiettivo è infatti fare in modo che l'uomo possa utilizzare l'energia psichica in forme più elevate (piene di valore) che lo aiutino a raggiungere sfere sempre più elevate dello spirito – spirito che, pare indispensabile sottolinearlo, si presta a rafforzare e non a far dileguare i caratteri individuali. Jung, comun-

¹⁹² Quest'indicazione è lasciata indeterminata anche in 60, 71. Presumo sia dovuta alla profonda conoscenza della dottrina e della persona soprattutto di Freud, il quale infatti, in un testo peraltro posteriore a quello che stiamo qui seguendo (S. Freud, *L'io e l'Es*, in: *Opere*, a c. di C. Musatti, Torino, Boringhieri, vol. IX, p. 512), affermerà l'esistenza di una vera e propria *libertà* della persona in terapia di optare per una soluzione o per l'altra. Sulla libertà in Freud rinvio qui, una volta per tutte, ad Antonio Lambertino, *Psicoanalisi e morale in Freud*, Napoli, Guida 1987; Id. *Aspetti della teoria freudiana dell'uomo*, in *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, a c. di Ignacio Yarza, Roma, Armando 1997, pp. 63-76.

¹⁹³ Parlo di gradiente (*Gefälle*) di libertà e non di libertà tout court in quanto per Jung la libertà non è possibile se non come libera applicazione dell'energia, la quale a sua volta non può essere utilizzabile sinché non si riesce a stabilire un dislivello (*Gefälle*) PuP. Per un'azione libera, in altri termini, risulta necessario un dislivello fra una determinazione coattiva spirituale e una capacità di risposta autonoma nei confronti di essa. È libero chi sa fare ciò che, in quanto individuo, il suo senso di responsabilità gli detta.

que, piú che riflettere sull'oggettività del valore (antropologico) delle forme – valore che risiede, in definitiva, nel carattere numinoso delle determinanti formali archetipiche riempite poi di contenuto dalla fantasia inconscia – preferisce puntare sulla modalità della loro produzione e sulla fenomenologia dei loro effetti. Del resto quelle forme non hanno qui ancora funzione cognitiva ma solamente psicologica e pragmatica.

Caso, ragione, provvidenza.

Avendo parlato a lungo di «forme» e avendo altresí introdotto in relazione ad esse la nozione di spirito, Jung sente il bisogno di precisare che non è qui in campo alcun razionalismo. Sinora, egli riflette, è stata la ragione (*Vernunft*) a presiedere allo sviluppo spirituale; eppure, a ben vedere, non è stato mai dimostrato che vita (*Leben*) e destino (*Schicksal*) dell'uomo debbano accordarsi esclusivamente con la ragione, debbano avere un carattere soltanto razionale (*rational*). Al contrario, Jung ritiene invece che siano piuttosto irrazionali che razionali e che siano in ultima analisi fondate al di là della ragione umana.

Ora, piú precisamente, «l'irrazionalità (*Irrationalität*) del processo generale si mostra nella cosiddetta *casualità* (*Zufälligkeit*)» PuP 75. Va detto perciò a questo punto che la nozione di teleologia in precedenza utilizzata da Jung viene ora ridiscussa; come già si può desumere dall'ultima citazione, il carattere finale del dinamismo psichico, non sembra aver piú nulla a che fare con una capacità di intenzionare razionalmente a priori dei fini. In primo luogo infatti la funzione orientante deve essere svolta secondo Jung da un *complesso* di funzioni psicologiche, non dalla mera ragione; in secondo luogo, è a suo avviso assolutamente illegittimo pretendere di indicare all'uomo come si debba comportare, quali fini si debbano in concreto perseguire, poiché questi non possono appunto venir razionalisticamente

predeterminati: «non esiste nessuna umana previsione (*Voraussicht*) o saggezza di vita (*Lebensweisheit*) che ci possa mettere in condizione di dare alla nostra vita una direzione prescritta (*vorgeschriebene Richtung*), tranne che per piccoli tratti (*Wegstrecken*).» PuP 74. Il nostro destino ci sta perciò di fronte confuso (*verworren*) e sovrabbondante di possibilità, delle quali una sola però sarà quella giusta. Ma chi potrebbe avere l'ardire di voler dedurre *quella* possibilità?¹⁹⁴

Ora, noi agiamo guidati dalla nostra volontà (*Wille*), e questa volontà è una funzione guidata dalla riflessione (*Überlegung*),¹⁹⁵ la quale a sua volta è un funzione razionale o almeno conforme a ragione (*vernunftgemäss*); tuttavia questo non elimina per nulla secondo Jung il margine di casualità a cui il nostro destino risulta legato. Le possibilità di vita progettate conformemente a ragione non sono le uniche, e quindi il legarsi ai destini di una scelta esclusivamente razionale comporterebbe l'esclusione di altre possibilità, il che danneggerebbe noi stessi. Il destino dell'uomo deve perciò rimaner legato a tendenze che se non vogliamo siano proprio ir-razionali si potrebbero comunque definire iper-razionali e che proprio nella loro non-mera-razionalità sembrano meglio garantire all'uomo l'apertura ai suoi autentici possibili. Queste tendenze, come si vedrà esaminando i

¹⁹⁴ Nessuna teleologia potrà dunque essere sviluppata, se con questo si intende una predeterminazione dei fini, sebbene questo non debba nemmeno comportare un darsi passivo al puro caso. Semplicemente Jung intende negare che il significato finale (*finale Bedeutung*) di un fenomeno già esista, come dato a priori, nei primi stadi (*Vorstufen*) del fenomeno stesso: «sarebbe notoriamente inammissibile per la teoresi conoscitiva concludere dall'inconfondibile significato finale dei meccanismi biologici per una posizione preesistente del fine. Sarebbe tuttavia ottuso se con la giustificata omissione della conclusione teologica si volesse sacrificare anche la considerazione finale (*finale Betrachtungsweise*). Al massimo ciò che ci permettiamo di dire è: è come se una preesistente posizione del fine fosse presente. Nella psicologia bisogna guardarsi tanto dalla fede nella pura causalità (*reine Kausalitätsgläubigkeit*) quanto dalla teleologia.» 63, 501n.

¹⁹⁵ «Unser Willen ist eine durch unsere Ueberlegung gerichtete Funktion» PuP, 74.

Psychologischen Typen, sono rese palesi secondo Jung dalla fantasia inconscia, alla quale – mi pare ora di poter concludere – viene ascritta un’eterogenesi dei fini, tutti però orientati a soddisfare le specifiche esigenze dell’individualità e quindi rispondenti a quello che potrei chiamare una sorta di disegno provvidenziale della natura.¹⁹⁶ Del resto la fantasia non fa altro che riempir di contenuto delle pulsioni formali fortemente cariche sul piano affettivo: gli archetipi.

Immagini originarie

Jung può fare ora fa il punto sull’itinerario sin qui percorso. Una prima tappa è consistita nello stabilire i limiti delle due opposte teorie, freudiana e adleriana; la seconda nel ricondurre quelle due teorie a due tipi fondamentali psicologici. Nella terza tappa si è mostrato come la teoria dei tipi potesse essere utile anche ai fini d’un ulteriore sviluppo dell’essere umano in generale.

Ora, una volta ricondotti i disturbi psicogeni a un conflitto tra la funzione adattata e la sottofunzione non differenziata, che si trova in massima parte nell’inconscio, la ricerca ha già as-

¹⁹⁶ Sembra farsi largo all’interno della concezione energeica l’idea di una sorta di provvidenziale generatore di tensione che spinge in superficie proprio quelle forme capaci di elaborare l’energia in senso costruttivo e liberante piuttosto che sintomatologico e coattivo. L’uomo immerso nei suoi possibili cerca dunque e trova un orientamento che funga da volano del suo sviluppo (energetico); e se sarà comunque il caso a proporre l’immagine (forma) che possa svolgere questo ruolo, l’abilità e la responsabilità dell’individuo starà allora nella capacità di leggere e praticare in quella possibilità casuale l’itinerario di uno sviluppo spirituale a venire.

Visto il ruolo che viene a svolgere in tutto questo la fantasia – che sarà elevata nei *Psychologische Typen* a matrice dei possibili – e considerando il carattere ricorrente di certe soluzioni epocali sul piano della psicologia collettiva – in PuP 87 Jung afferma che quando una creazione (culturale, spirituale) risulta superata (*überlebt*), lo sviluppo ricorre (*zurückgreifen*) a quel punto che prima era stato impostato ma lasciato non sviluppato – verrebbe quasi da pensare alle nozioni di fantasia e provvidenza così come elaborate da Giambattista Vico. Sulla provvidenza in Vico si veda Francesco Botturi, *La sapienza della storia*, Milano, Vita e Pensiero, 1991.

sunto un taglio piú specificamente antropologico. La questione – è la quarta e per noi fondamentale tappa – del rapporto fra le due opposte sfere psichiche viene infatti da Jung affrontata a partire dalle immagini. Queste, come s'era stabilito in precedenza, sono collegate agli istinti, in quanto portano con sé le risposte ancestrali ad esigenze adattative, ma godono comunque di completa autonomia poiché possono ridestarsi anche quando l'ambiente ad esse correlato non è piú presente. In ogni caso si ha un'intensa attivazione di esse ogni volta che è in corso un riadattamento all'ambiente circostante.

Qui Jung si interessa però al loro aspetto eminentemente psicologico, ed esordisce notando come nel corso di simili attivazioni delle fantasie inconse non si tratti solo di reminiscenze infantili, poiché assieme a queste si spingono in superficie sempre anche fantasie d'altro genere, spesso caratterizzate dalla presenza di figura umane fornite di particolare valore che assumono sembianze quasi-divine, oppure di mostri o altre figure animalesche molto simili a quelle che si incontrano nelle mitologie dei popoli. Si tratta di formazioni che sembrano possedere un carattere universale, ma che vengono comunque sempre a galla nel corso di significativi momenti di svolta nella storia personale degli individui.

È perciò a quest'inconscio collettivo che bisogna volgersi per poter finalmente stabilire l'origine delle immagini e delle fantasie che esercitano particolari condizionamenti nei confronti di persone che attraversano momenti critici della loro esistenza o che comunque presentano una disposizione isterico o schizofrenica. Riflettendo su questo ordine di problemi Jung metterà qui per la prima volta in campo la dottrina (non però ancora il termine, che compare nel 1919) degli archetipi dell'inconscio

collettivo.¹⁹⁷

Ora, il carattere universale di certe immagini deriva secondo Jung dalla presenza nella struttura dell'organo cerebrale di determinanti engrammi somatici che preconstituiscono non solo delle reazioni bio-fisiologiche agli stimoli esterni ma anche l'attivazione di determinate funzioni psichiche già orientate verso le tracce di senso sedimentatesi nel corso di precedenti esperienze spirituali vissute dagli antenati dell'uomo in linea filogenetica. Esistono pertanto in ogni singola persona, oltre ai ricordi personali, anche «die grossen "urtümlichen" Bilder», come le ha giustamente denominate Jacob Burckhardt (non si dimentichi che Jung aveva studiato Medicina a Basilea l'ultimo lustro del XIX secolo), le quali costituiscono le possibilità del rappresentare (*Vorstellen*) ereditate dagli antenati millenari e fissatesi nella struttura del nostro cervello (*Hirnstruktur*).¹⁹⁸ Ciò con la precisazione, non certo inessenziale, che non si tratta assolutamente di un'eredità di rappresentazioni (*Vererbung von Vorstellungen*), bensì della trasmissione della mera possibilità

¹⁹⁷ Il termine «Archetypus» è peraltro sinonimo di «urtümliches Bild» espressione già usata da Jung a partire dal 1912, ma non ancora nel significato che si configura qui, in relazione alla nozione di inconscio collettivo (o di contenuti collettivi dell'inconscio, come sarebbe più corretto dire). Anche la letteratura critica è fondamentalmente concorde nell'indicare il 1917 come l'anno in cui quest'espressione comincia a designare ciò che nel 1919 sarebbe stato detto «archetipo». Raramente, tuttavia, ci si sofferma anche su questa prima formulazione della *nozione* d'archetipo, che oltre che immagine originaria (*urtümliches Bild, Urbild*), è qui definita anche «Dominante» o «punto nodale della psiche».

Com'è noto la nozione d'*archetipo* avrà da questo momento una notevolissima fortuna in diversi orizzonti culturali, sebbene spesso assumendo una connotazione più contenutistica che formale, e dunque lontana dal significato attribuitogli da Jung.

¹⁹⁸ «Die Phantasie [...] ist ein allgemein verbreitetes, "urtümliches" Bild, das zu den Geheimnissen der allgemeinen menschlichen Geistesgeschichte gehört und nicht in das Gebiet der persönlichen Reminiszenz. Es gibt in jedem einzelnen, ausser den persönlichen Reminiszenzen, die grossen "urtümlichen" Bilder, wie sie Jakob Burckhardt einmal passend bezeichnet, die in der Hirnstruktur vererbten Möglichkeiten menschlichen Vorstellens, wie es von jeher war» PuP 94.

del rappresentare (*Möglichkeit des Vorstellen*).¹⁹⁹ Le rappresentazioni archetipiche si formano invece quando la coscienza fornisce i contenuti alle pulsioni formali di natura archetipica.

Ora, le rappresentazioni archetipiche, proprio in forza di questo loro duplice legame tanto con la coscienza quanto con l'inconscio collettivo, assurgono a uno statuto affatto peculiare: esse posseggono infatti sempre un alcunché di trascendentale, in quanto sono di fatto anche rappresentazioni della possibilità di rappresentare e offrono al contempo una possibilità di manifestazione agli strati piú profondi (*tiefere Schichten*) dell'inconscio, dove sonnecchiano (*schlummern*) le *immagini originarie* (che sarebbe forse piú corretto denominare *schemi*)²⁰⁰ comuni a tutta l'umanità. Ciò spiega come mai certi materiali e motivi leggendari (*Sagenstoffe und -Motive*) si presentino in tutte le culture del mondo sotto forme pressoché identiche (*identische Formen*).²⁰¹ Le idee migliori e piú importanti

¹⁹⁹ PuP 94-95. Passi tutti confremati nell'edizione del 1943: 60, 100-102.

²⁰⁰ Il termine «Schemen» compare in un importante passo del *Faust* di Goethe, il quale riveste a mio avviso una straordinaria importanza per la genesi di tutto il pensiero junghiano (i versi vicini al termine «Schemen» sono piú volte ricordati da Jung). «Doch im Erstarren such ich nicht mein Heil: / Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil; / Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteure, / Ergriffen, fühlt er tief das Ungeheure. / MEPHISTOPHELES. Versinke denn! Ich könnt auch sagen: steige! / 's ist einerlei. Entfliehe dem Entstandnen / in der Gebilde losgebundne Reiche ! / [...] MEPHISTOPHELES. [...] Bei seinem Schein wirst du die Mutter sehn: / Die einen sitzen, andre stehn und gehn, / Wies eben kommt. Gestaltung, Umgestaltung / Des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung. / Umschwebt von Bildern aller Kreatur, / Sie sehn dich nicht, denn Schemen sehn sie nur. / Da faß ein Herz, denn die Gefahr ist groß, / Und gehe grad auf jenem Dreifuß los, / Berühr ihn mit dem Schlüssel!» *Faust*, II, *Finstere Galerie*, in Goethe, *Faust e Urfaust*, testo tedesco con traduzione a fronte Introduzione e note di Giovanni V. Amoretti, Milano, Feltrinelli, 1989, vol. I, pp. 320-322.

²⁰¹ Da quanto detto risulta sufficientemente evidente come la riflessione sulle immagini originarie non possa essere slegata dalla distinzione fra due strati dell'inconscio, quello individuale e quello collettivo. Prosegue infatti Jung; «dobbiamo distinguere un inconscio personale (*persönliches Unbewusstes*) e un inconscio impersonale o sovraperonale (*un- oder überpersönliches Unbewusstes*). Definiamo quest'ultimo anche come inconscio assoluto o collettivo (*absolutes oder kollektives Unbewusstes*), appunto perché è staccato (*losgelöst*) da quello personale e ha un carattere

dell'umanità (ma anche, in realtà, le peggiori infamie e diavolerie di cui gli uomini siano stati capaci) si formano attraverso queste immagini originarie impresse (*eingeprägte*) da eoni nel cervello umano e costituenti quindi l'antico patrimonio comune dell'umanità.²⁰² Si tratta in sostanza di pensieri arcaici cioè tipici di una mente in cui la funzione pensiero non è ancora altamente sviluppata e differenziata dalle altre; aspetto, questo, non certo privo di interesse per l'antropologia junghiana, visto che in queste forme originarie «Gefühl» e «Gedanke» sono ancora indistinti in una forma di «ursprüngliches Fühldenken» PuP 96. Ci si collega così con quanto s'è visto sopra circa l'innervazione corporea della mente; Jung precisa qui infatti che il sentimento se non è differenziato tende a identificarsi con le mere sensazioni corporee.²⁰³ L'originario pensiero sentimentale si avvicina perciò a quel sentimento corporeo dell'io che deriva da un'emotività non patologica.

Il carattere originario del pensiero collettivo non elimina per nulla l'esigenza, vitale per l'individualità, di distinguersi da esso. Pena la sua inflazione, il suo annegamento nelle determinanti inconse, l'io deve perciò distinguersi nettamente dall'inconscio. Storna pertanto tale pericolo colui «che si sa isolare (*sich absondern*) dall'inconscio, non per il fatto che lo rimuove (*verdrängen*), perché altrimenti esso lo sorprende

del tutto generale, poiché i suoi contenuti si possono trovare nelle teste (*Köpfen*) di tutti, cosa non che accade per i contenuti personali.» PuP 95 .

²⁰² L'esempio maggiormente caro a Jung di un'idea archetipica è la nozione di energia. In diversi luoghi Jung ricorda il modo in cui la moderna concezione fisica dell'energia dovrebbe essere venuta in mente a Robert Mayer: presentandosi di colpo, con un'intuizione repentina e senza legami razionali con le sue precedenti ricerche. Mayer non fece infatti altro che attivare – certo fornendone una formulazione astratta e rigorosamente scientifica – quella stessa idea archetipica di energia che compare anche in tutte le culture primitive sotto forma di forza magica che pervade tutto l'universo. Lovejoy, ad esempio, l'ha chiamata «primitive energetics».

²⁰³ «[...] unentwickelte Gefühle den Charakter vager Körperempfindungen haben» PuP 87.; Solo i sentimenti più differenziati hanno una natura più astratta e oggettiva.

(*packen*) con facilità alle spalle, ma per il fatto che egli lo pone visibilmente (*sichtbar*) davanti a sé (*vor sich*) come qualcosa che si distingue da lui (*als etwas von ihm Unterschiedenes*).» PuP 104. Bisogna in altri termini imparare a distinguere nei propri pensieri ciò che è io da ciò che è non-io, cioè pensiero inconscio collettivo.²⁰⁴ E così si ottiene il materiale col quale non ci si può esimere dal confrontarsi a lungo, perché questo è il modo migliore di impiegare l'energia psicologica che si vuol sottrarre all'impiego patologico (reale o eventuale).

L'io, in altri termini, con questa presa di distanze deve assolvere sino in fondo tutto il suo dovere nei confronti della vita (*seine Pflicht gegenüber dem Leben*), così da poter divenire un membro vitale della società umana (*lebensfähiges Glied der menschlichen Gesellschaft*); altrimenti rischia di essere inghiottito dall'inconscio, danneggiando sé e gli altri (per contagio psichico): l'anima, come diceva Sinesio – autore molto caro a Jung –, spiritualizzata all'eccesso si fa dio e demone, dovendo per questo subire la punizione divina: è il caso, ad esempio, del «dilaniamento di Zagreo» subito da Nietzsche, al quale mancò evidentemente – così potrei esplicitare questo riferimento mitologico – la volontà che era stata propria di Zeus di restituire la vita al bambino, per la rinascita del secondo Dioniso.

Immagine e costruzione

Ora, come Jung aveva cominciato ad esplicitare nel saggio sulla funzione trascendente, «le immagini o i simboli dell'inconscio assoluto mostrano i loro valori (*Werte*) solo quando sono sottoposti a un trattamento sintetico (*synthetische Behandlung*)» PuP 107, quando cioè il simbolo anziché essere scomposto nei suoi componenti viene integrato in un'espressione

²⁰⁴ «[...]was Ich ist in seinem Gedanken und was Nicht-Ich, nämlich Kollektivpsyche oder absolutes Unbewusstes ist» PuP 104.

comprensibile (*verständlicher Ausdruck*). Non si deve in altri termini cercare di interpretare l'immagine simbolica in modo da dedurne mediante la funzione razionale un certo significato, bensì si deve operare una «Deutung auf der Subjektstufe»²⁰⁵, un'interpretazione a livello del soggetto che liberi (*loslösen*) i contenuti simbolici dai motivi reali (*reale Anlässe*), per considerarli invece come sue tendenze (*Tendenzen*) personali, come parti (*Anteile*) appartenenti a sé stesso. Solo così sarà possibile riaggregare al soggetto i suoi contenuti che si andavano scindendo e proiettando.²⁰⁶

Si tratta in altri termini di elevare le relazioni comprese sul piano degli oggetti al piano del soggetto, di separarle cioè dall'oggetto e di considerarle come relazioni a immagini di natura soggettiva, come proiezione di complessi presenti nell'inconscio. Ma non è certo semplice far prendere coscienza del fatto che l'ostacolo da superare sta sempre in sé stessi, non

²⁰⁵ È quanto in *Die Struktur des Unbewussten* (63, 492) Jung ha denominato «ermeneutische Deutung».

²⁰⁶ Nel vivere (*Erleben*) – aggiunge Jung fra parentesi – non vivo solo l'oggetto, bensì prima di tutto me stesso, ma solo se rendo conto a me (*mir Rechenschaft gebe*) del mio vivere.» PuP 112-113. Visto il carattere d'appendice al capoverso di questa agginta, e anche l'analogia di quest'affermazione col concetto di *Einfühlung* di Theodor Lipps, sarei propenso a considerare quest'inciso una sorta di citazione concettuale, senza cioè che venga controllata ed esplicitata la fonte. Lipps è del resto autore a cui in diverse occasioni Jung ha fatto ricorso, annoverandolo altresì fra i pochi che avrebbero capito quale sia propriamente il ruolo psicologico dell'inconscio. Tradisce tuttavia le aspettative la trattazione dell'*Einfühlung* proposta da Jung nei *Psychologische Typen* (55, 484-504), ove il concetto è analizzato quasi esclusivamente in funzione dell'opposizione proposta da Wilhelm Worringer fra «Abstraktion» e «Einfühlung». Anche l'esame della dottrina di Worringer rimane fondamentalmente superficiale, quasi ad indicare una sorta di idiosincrasia di Jung per l'estetica, scienza che invece proprio in quegli anni godeva anche in Germania di una straordinaria vitalità. Jung avrebbe avuto dunque occasione di confrontare la sua dottrina del simbolismo con altre simili, per esempio con quella di Friedrich Theodor Vischer, autore di un importante saggio sul simbolico (1887) ben noto agli specialisti (ora tradotto anche in italiano in *Estetica dell'empatia. Antologia* a cura di Andrea Pinotti, Milano, Guerini, 1997). Su questi temi cfr. Gianni Carchia *Arte e bellezza. Saggio sull'estetica della pittura*, Bologna, Il Mulino, 1995, in particolare capp. IV e VI.

nell'oggetto a cui il problema viene di fatto ascritto; perciò il passaggio alla interpretazione sintetico-soggettiva è sempre difficoltoso, a volte impossibile.

Dovendo infine provare a esplicitare cosa siano propriamente questi complessi inconsci che vengono proiettati, Jung nota che il primo carattere che li contraddistingue è la collettività, che viene qui strutturalmente connessa con l'arcaicità e col conseguente predominio degli affetti: «attraverso il nostro inconscio prendiamo parte (*Anteil haben*) alla psiche collettiva storica (*historische Kollektivpsyche*), viviamo naturalmente in modo inconscio in un mondo di lupi mannari, demoni, maghi, ecc. perché queste sono cose che hanno riempito coi piú potenti affetti (*mit mächtigsten Affekte*) tutte le epoche precedenti alla nostra.» PuP 127. Il carattere primitivo della psiche comporta dunque una maggiore dipendenza dall'affettività. E questo è anche uno dei fondamentali motivi per cui è inopportuno attribuire a sé stessi quanto deriva dal proprio coattivo potenziale inconscio:²⁰⁷ l'individuo, illuso d'essere autonomo, cadrebbe invece completamente in balía del suo «altro».

Corrispondenze psico-onto-cosmologiche: l'origine della traccia

Giungiamo cosí a una nuova definizione dell'inconscio assoluto o collettivo: «è il deposito (*Niederschlag*) di tutta l'esperienza del mondo (*Welterfahrung*) di tutte le epoche e quindi è un'immagine del mondo (*Bild der Welt*) che si è formata (*sich bilden*) da eoni».²⁰⁸ Quanto tuttavia alla spiegazione del

²⁰⁷ Che non ci si debba identificare con l'inconscio non significa certo che lo si debba misconoscere, che si debba cioè negare l'esistenza dell'irrazionale (*Irrationale*) come funzione psicologica necessaria alla vita e all'individuazione.

²⁰⁸ «Das kollektive Unbewusste ist das Niederschlag aller Welterfahrung aller Zeiten, daher also ein Bild der Welt, das seit Aeonen sich gebildet hat. In diesem Bilde haben sich gewisse Züge, sogenannte Dominanten, im Laufe der Zeit herausgearbeitet. Diese Dominanten sind die Herrschenden, die Götter, d. h. Bilder dominierender Gestirne und

modo in cui, sul piano biologico, si sia effettivamente giunti a un tale deposito e di come lo si sia potuto trasmettere ereditariamente, Jung è qui, e sempre resterà, effettivamente un po' troppo parco. A noi sembrerebbe un punto fondamentale, in quanto si tratterebbe di precisare il fondamento della sua nozione di spirito, e se Jung avesse analizzato un po' più a fondo il problema ci avrebbe presumibilmente fornito indicazioni un po' più precise in vista di una caratterizzazione dell'ontologia di riferimento entro cui questo fondamento si iscrive. Egli invece non palesa intenzioni (e probabilmente, in questo momento, nemmeno disporrebbe delle categorie per farlo) di presentare la sua antropologia come introduzione a questioni specificamente filosofiche e perciò quasi non si pone la questione. Si limita infatti a ricordare e a ricalcare a grandi linee la dottrina della mneme organica dello zoologo Richard Semon, affermando appunto che il concetto d'inconscio collettivo che va elaborando corrisponde essenzialmente a quello di «stammesgeschichtliche Mneme», basato sulla nozione di «Engramme», teorizzato da Richard Semon.²⁰⁹ Non mi pare tuttavia che l'analogia fra la mneme di Semon – che prevedeva la memorizzazione della reazioni a certi stimoli esterni anche da parte delle cellule germi-

Prinzipien, durchschnittlicher Regelmässigkeiten im Ablauf der Bilder, die das Gehirn vom Ablauf säkularer Prozesse empfang»; PuP 129-130. Per il termine «Niederschlag» la traduzioni italiane correnti usano generalmente «precipitato», termine che rende in effetti molto bene l'idea di una selezione degli elementi che si depositano al fondo. Ho usato invece «deposito» per poter meglio rendere meglio l'idea di un carattere corporeo di questa traccia dell'esperienza, depositatasi nella struttura cerebrale e trasmessa ereditariamente.

²⁰⁹ Jung, che è spesso parco nelle citazioni non offre riferimenti bibliografici. JGW che riporta *Über die Psychologie des Unbewussten*, cioè la quinta edizione del 1943 dello scritto che stiamo seguendo riporta in bibliografia Richard Semon, *Die Mneme als erhaltenes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens*, Leipzig, 1904, che dovrebbe appunto essere l'opera a cui Jung faceva riferimento. Ne ho consultata una seconda «verbesserte» edizione del 1908 posseduta dalla Universitäts-Bibliothek Passau, trovando comunque tutti i rcontri necessari per confermare l'indicazione dei curatori di JGW 7.

nali, con la possibilità di trasmetterle ereditariamente – e l'archetipo di Jung vada oltre il mero riferimento a un carattere innato, istintuale di un comportamento appreso in risposta a un problema posto dall'ambiente. Jung qui non pensa affatto biologicamente ma psicologicamente, e si appropria del termine engramma piegandolo a un significato diverso da quello che possiede nel contesto istologico.²¹⁰

Su questa base ci sembra inopportuno tentare di avanzare una valutazione nella direzione sopra indicata, che risulterebbe troppo lontana dallo spirito di queste riflessioni di Jung. Quanto tuttavia al fondamento organico, psichico o eventualmente di altro tipo ancora di quegli istinti spirituali che sono gli archetipi, la questione sarebbe invece a mio avviso da ricondurre alla riflessione e ai dibattiti sull'eziologia della *dementia praecox* e in particolare all'opposizione fra Jung, che avanzò l'ipotesi di una psicogenesi di tutti i disturbi, inclusi i sintomi primari, e il direttore del Burghölzli Eugen Bleuler, il quale invece attribuiva un ruolo patogeno anche ai difetti organici. Il plesso organico viene invece da Jung considerato solo indirettamente come innervazione afferente della psiche e in quanto tale veicolatore di una sorta di emozione originaria dell'io, capace di regolare l'affettività dello «Ich-Komplex». Senza troppi dubbi metafisici sull'origine dell'engramma, Jung mette dunque in campo il suo disegno fanta-storico: nel corso degli eoni, le immagini del mondo prodotesi nel corso dell'esperienza si sono cominciate a condensare in certi tratti (*Züge*) che sono stati accolti dal cervello e si sono consolidati ereditariamente venendo a costituire una sorta di patrimonio spirituale attivabile in ogni individuo. Si tratta dei cosiddetti dominanti (*Dominanten*) o signoreggianti

²¹⁰ Nelle edizioni successive, del resto, Jung corregge l'espressione «deckt sich im wesentlichen» con cui in PuP 135 segnalava la corrispondenza con la nozione di Semon in: «deckt sich nur in gewisser Hinsicht» 60 159n.

(*Herrschenden*), cioè qualcosa come le figure dei numi e di forze sovranaturali, che senza però essere in realtà caratterizzati da specifici contenuti psichici si presentano piuttosto se non proprio come immagini di leggi e di principi dominanti almeno come regolarità medie nel flusso di questo tipo di immagini.

Interessa qui particolarmente, come s'è accennato, il modo in cui Jung risolve il problema del rapporto esistente fra le immagini del mondo e il mondo stesso esistente all'esterno di noi: le immagini depositate (*niedergelegte*) nel cervello sono riproduzioni relativamente fedeli (*relative getreue Abbilder*) degli eventi psichici, sono i loro tratti fondamentali (*Grundzüge*) venuti fuori attraverso l'accumulo di esperienza omogenea (*gleichartig*); esse corrispondono perciò ai tratti fisici fondamentali (*physische Grundzüge*)²¹¹ di carattere generale.

Ora, è proprio a causa della loro affinità (a priori) con le cose fisiche (*physische Dinge*) che i dominanti si manifestano di solito sotto forma di proiezione, la quale comunque si dirige proprio dove è presente anche uno stimolo esterno affine: se ad esempio la dominante-diavolo (*Teufelsdominante*) viene proiettata su una determinata persona, è perché questa persona ha qualcosa in sé che rende possibile la fissazione della dominante diavolo su di sé. Ciò non significa evidentemente che quella persona sia un diavolo, ma solo che ha un comportamento o un carattere incompatibile con colui che effettua la proiezione, di modo che tra i due nasce appunto un effetto diabolico (*teufliche Wirkung*); PuP 131.

Per neutralizzare simili effetti è necessario per Jung cominciare col riconoscere alla causa della proiezione il carat-

²¹¹ È quindi possibile secondo Jung trasporre le immagini inconscie come concetti intuitivi (*Anschauungsbegriffe*) direttamente sugli eventi fisici. Di questo tipo è ad esempio l'intuizione (*Anschauung*) dell'energia o anche quella dell'etere, l'antichissima materia dell'aria o dell'anima (*uralter Hauch- oder Seelenstoff*); 130.

tere di grandezza dell'inconscio assoluto; questo sarà possibile solo se l'io ha avviato la distinzione dal suo non-io psicologico (*psychologisches Nicht-Ich*), senza però essersi posto in opposizione ad esso: l'io differenziato e moderno non può certo permettersi di stare in opposizione con l'*altro* nucleo psicologico, per il quale vige, dice Jung, una sorta di cultura negroide (*eine Art von Negerkultur*), uno stato primitivo. Si tratta perciò di avviare un confronto consapevole (*bewusste Gegenüberstellung*) con l'inconscio assoluto una «Auseinandersetzung»,²¹² una funzione trascendente,²¹³ che avvii lo sviluppo della funzione al presente meno differenziata e per questo operante nell'inconscio.²¹⁴

Non si deve dunque credere, ne conclude Jung, che l'inconscio posseda in sé stesso solo valori negativi. Solo la mancanza di unità (*Uneinssein*) con esso genera infatti i disturbi e il pericolo di una scissione, mentre esso contiene invece possibilità del tutto precluse alla coscienza, in quanto offre quella

²¹² È questo un termine chiave della riflessione junghiana, il cui significato letterale ben si presta ad esprimere quella dialettica che sta al centro del processo di individuazione. Questo *Kompositum* è infatti costituito dall'avverbio «auseinander», che significa «separato, l'uno lontano dall'altro», ma che contiene al suo interno anche il pronome «einander» che significa l'un l'altro, reciprocamente, e dal suffisso «-setzung», derivato dal verbo «setzen», qui usato nel senso di «mettere, porre». Il termine ben si presta dunque a rendere l'idea di un «porre separati» ma allo stesso tempo «reciprocamente legati», quale dev'essere appunto il rapporto fra l'io e l'inconscio.

²¹³ Le religioni hanno stabilito un simile ciclo energetico (*energetischer Kreislauf*) attraverso il rapporto liturgico con gli dei, rapporto che costituisce pertanto una possibilità di occuparsi (*sich auseinandersetzen*) dei residui attivati della nostra storia della specie.

²¹⁴ «Lo sviluppo della funzione opposta (*Gegenfunktion*) finora inconscia conduce [...] all'individuazione (*Individuation*) e quindi a un nuovo rapporto col mondo e con lo spirito. Il processo che sopraggiunge con la scoperta della parte complementare di ogni tipo è appunto la funzione trascendente: essa porta, attraverso l'esame e la chiarificazione (*Sichtung und Klärung*) dei sentimenti e pensieri (*Gefühle und Gedanken*) inconsci a un nuovo atteggiamento che emerge grazie alla controfunzione sinora trascurata. [...] Attraverso questo processo compensatorio si raggiunge un arricchimento dell'individuo e ciò gli conferisce una maggiore certezza e la possibilità d'una armonia che trae alimento da se stessa.». Si realizza, in altri termini, «eine ... neue Orientierung der Einstellung des Individuums» PuP 144.

saggezza dell'esperienza di innumerevoli millenni (*Weisheit der Erfahrung ungezählter Jahrtausende*) che si è depositata (*niederlegen*) nelle tracce e nelle possibilità di tracciato (*Bahnen und Bahnungs-Möglichkeiten*) del cervello umano, con la precisazione, assolutamente essenziale, che si tratta addirittura di possibilità combinatorie superiori per finezza (*Feinheit*) e portata (*Reichweite*) a quelle gestibili dalla coscienza. Perciò: «Das Unbewusste kann daher auch ein Führer sondergleichen für die Menschen sein» 146.²¹⁵ Si tratterà allora per la coscienza di decidere quando, come e se farsi guidare da questo condottiero inconscio, scelta che coincide, paradossalmente, con l'atto stesso dell'abbandonarsi a una interpretazione produttiva delle immagini che affiorano dal profondo. Il chi della produzione fantastica non è infatti piú l'io, il quale invece – se è capace al contempo di mantenere le debite distanze dall'inconscio – non può che fruirne i benefici.

L'immagine dell'istinto

Antropologia del mito

Nell'ultimo anno di guerra, il 1918, Jung pubblica solo un saggio, dal titolo, da non considerare scontato, *Über das Unbewusste*.²¹⁶ L'inconscio sta a cuore a Jung in quanto in esso si celano se non proprio le cause almeno i determinanti ultimi delle catastrofi psicologiche – tali sono stati considerati entrambi i conflitti mondiali – che stanno mettendo in ginocchio il

²¹⁵ Visto che lo sviluppo è guidato dall'inconscio, Jung ritiene che non siano di principio necessari una particolare intelligenza (*Intelligenz*) o altri talenti (*Talente*) per raggiungere un buono sviluppo psichico: a tutto questo possono infatti supplire delle buone qualità morali (*moralische Qualitäten*).

²¹⁶ 97 JGW 10.

nostro pianeta; ad esso la psicologia analitica deve dunque riservare particolare attenzione.

Jung esordisce, come quasi sempre ha fatto in questi ultimi anni, mettendo subito in campo l'impossibilità di ridurre indistintamente tutti i contenuti dell'inconscio a fenomeni connessi con l'erotica. Ad esempio la spiegazione della religione come appagamento sublimato di desideri rimossi è sbagliata; più in generale, è la spiegazione monistica a essere del tutto insufficiente in psicologia, essendo assai più rispettoso della complessità dei fatti provare a spiegare i fenomeni quantitativi in funzione di un concetto ipotetico di energia, basato sulla nozione di differenza di potenziale. Dal punto di vista qualitativo, le forze sono invece certamente molteplici, cioè irriducibili le une alle altre.²¹⁷

Ora, l'inconscio contiene quelle realtà psichiche che non hanno sufficiente energia per raggiungere la soglia della coscienza; di principio questi contenuti possono anche diventare consci, come del resto può accadere o spontaneamente o grazie all'analisi. Non si tratta però solo di contenuti individuali, visto che non tutti sono riconducibili a esperienze pregresse dell'individuo. Esistono infatti, spiega Jung, anche contenuti collettivi, in genere aventi la forma di fantasie mitologiche, i quali provengono dalla «struttura ereditaria del cervello (*vererbter Struktur des Gehirns*)» 97, 12.

Dovendo render conto di un tale deposito generale di mitologemi, Jung si esprime qui in termini affatto differenti rispetto a quelli utilizzati l'anno precedente. Comincerei da un esempio, proposto in realtà per giustificare la presenza di contenuti inconsci personali, ma che mi pare si possa benissimo applicare anche a quelli collettivi acquisiti filogeneticamente: si considerino due uomini uno dei quali non ha mai letto libri,

²¹⁷ 97, 6.

l'altro avendone invece letti mille. Supponiamo che a entrambi capiti un'amnesia assoluta relativa a un decennio, proprio a quello in cui il lettore ha letto tutti i suoi libri. Ebbene, conclude Jung questo suo esperimento mentale, è indubbio che anche senza alcuna memoria consapevole si potrà inequivocabilmente scoprire quale dei due aveva letto i libri (supposto ovviamente che li avesse capiti), in quanto «le esperienze vissute (*Erlebnisse*) lasciano, anche se dimenticate da molto tempo, tracce (*Spuren*) nei loro risultati (*Resultanten*) dalle quali le loro esperienze di una volta (*einstmalige Erfahrung*) possono essere riconosciute.» 97, 8.

Ora, mi pare che questo curioso esempio si presti molto bene a pensare la possibilità di un'acquisizione stabile di cultura che però non sia legata a contenuti determinati, a vere e proprie rappresentazioni fissatesi concretamente nella memoria. L'archetipo infatti, come si vedrà tra breve, assomiglia molto ad un sorta di memoria formale sul tipo di quella dell'assiduo lettore che ha dimenticato tutto di quest'esempio.

Una seconda notazione qui proposta da Jung risulta del massimo interesse per la nostra ricerca, in quanto mette in campo una peculiare valenza antropologica dell'inconscio filogenetico. La storia evolutiva dell'umanità si deposita infatti secondo Jung nel cervello, nella sua struttura, e questa storia costituisce perciò un patrimonio che ogni individuo porta sempre con sé e al quale attinge quando attiva le sue fantasie creative. Il carattere mitologico di queste ultime corrisponde perciò alla conoscenza storica che esse veicolano, conoscenza che è in sostanza un'antropologia che approfondisce e supera la conoscenza dell'uomo che si può ottenere teoreticamente in quanto attinge all'uomo come è sempre stato e sempre sarà: «l'inconscio sovrpersonale, in quanto struttura del cervello universalmente diffusa è un universalmente diffuso spirito "onnipresente (*all-*

gegenwärtig)” e “onnisciente (*allwissend*)”. *Esso sa (weiß) l'uomo come sempre era e mai come è in questo momento, lo sa come mito*. Perciò il rapporto con l'inconscio sovraperonale o collettivo significa anche un allargamento dell'uomo oltre sé stesso, una morte della sua realtà personale e una rinascita in una nuova sfera, come sarebbe rappresentata in certi antichi misteri.» 97, 13. Il mito, in altri termini, veicola dunque una conoscenza che riesce a prescindere dall'attualità cogente, per aprire una dimensione arcana, che è al tempo stesso storica e sovrastorica, accumulatasi nel tempo ma sovraperonale. Una conoscenza, Jung lascia in qualche modo intendere che è simile a quella a cui attinge l'artista quando crea, oppure a quella che si dà rivelata nei Vangeli .²¹⁸

Una terza caratterizzazione di queste condizioni universali forniteci con la struttura ereditaria del cervello è la loro corrispondenza a un'immagine interna del mondo (*inneres Weltbild*), cioè un'immagine che invece di essere derivata dai sensi è colta attraverso un'intuizione (*Intuition, Anschauung*) di processi interni stimolati dall'inconscio.²¹⁹ Nell'uomo esistono pertanto due opposti, due immagini del mondo fra loro incompatibili, che nessuna logica può conciliare: «es gibt keine logik, die sie vereinigen könnte» 97, 23.

Eppure l'umanità ha sempre provato a conciliarle, per questo si sono mossi filosofi, artisti, fondatori di religioni. Friedrich Schiller ha ad esempio indicato tale «sentiero intermedio (*mittlerer Pfad*)» nel simbolo dell'arte; Jung ritiene invece – per ragioni peraltro mai ben chiarite teoreticamente – che l'arte sia

²¹⁸ «Vom diesem Opfer des persönlichen Menschen weiß wohl der Künstler das meiste zu erzählen, wenn wir uns nicht schon am Inhalte der Evangelien genügen lassen.» 97, 13.

²¹⁹ «Die eine Hälfte der Wahrnehmungen fließt ihm [dem Bewußtseins] zu durch die Sinne, die andere durch die Intuition, die Anschauung innerer, vom Unbewußten angeregter Vorgänge.» 97, 23.

inadeguata allo scopo, ma che invece proprio il simbolo sia la strada da seguire, in funzione del suo carattere razionale e irrazionale al tempo stesso.

La principale funzione dell'inconscio è infatti quella simbolizzatrice (*symbolbindende Funktion*), funzione la cui fenomenologia viene qui da Jung assimilata proprio ad una compensazione dei fattori razionali: tutto ciò che la ragionevolezza della coscienza esclude (moti d'animo, pensieri, desideri, tendenze)²²⁰ si accumula nell'inconscio e quando ha raggiunto una massa cospicua comincia ad agire sulla coscienza stessa.²²¹ Quest'azione non è però solo dannosa, poiché— come ormai ben si sa — non si tratta per Jung solo di contenuti rimossi, ma anche delle sorgenti oscure dell'istinto da un lato o dell'intuizione dall'altro, nonché dell'immagine dell'uomo quale è da epoche impensabili,²²² tutti fattori che possono benissimo fungere anche da sorgenti di vita creativa e possono orientare la vita verso nuove mete.

Interessa in particolare sottolineare come questa funzione simbolica di fatto arricchisca l'ermeneutica umana: solo attivando l'inconscia immagine di sé l'uomo può pervenire a una rappresentazione di sé più completa, più adeguata alla sua effettiva essenza, e può così realizzare una vita perfetta, conciliata

²²⁰ Regungen, Gedanken, Wünsche und Tendenzen; 97, 25.

²²¹ Jung sottolinea che sebbene la funzione compensatrice dell'inconscio non contenga una valutazione (*Bewertung*) cosciente, essa dipende comunque in ogni caso da una formazione di concezione conscia (*bewußte Auffassungsbildung*): «Das Unbewußte gibt höchstens die Ansätze zur bewußten Überzeugungs- respektive Symbolbindung. Man kann daher sagen: Die symbolbindende Funktion des Unbewußten ist vorhanden und nicht vorhanden, je nachdem. Diese paradoxe Qualität hat sie mit dem Symbol überhaupt gemein.» 97, 27. Il carattere simbolico emerge dunque solo in presenza di un atteggiamento simbolico, senza il quale la funzione compensatrice dell'inconscio non può essere attivata (cfr. 97, 33).

²²² «[...] das Unbewußte enthält auch die dunklen Quellen des Instinktes und der Intuition, es enthält das Bild des Menschen, wie er von jeher, seit undenkbaren Zeiten war» 97, 25.

coi suoi istinti. Sono state le religioni, sinora, ad assumersi questo compito di conferire ai contenuti inconsci un valore considerevole.

Si capisce dunque come mai i processi inconsci influenzino così tanto l'uomo, evocando il modo in cui i primitivi rimanevano ammalati dagli spiriti e dalla magia (l'unica differenza è che il primitivo proiettava la realtà spirituale in una forma sensibile, personificava le realtà che esercitavano quegli influssi): in realtà ciò che si chiama civiltà non è che una precaria patina sovrappostasi negli ultimi secoli, mentre sotto di essa vi sono strati primitivi e ben più solidi della nostra anima, quegli strati che formano appunto l'inconscio collettivo e che si sovrappongono a loro volta ai residui dell'animalità che si perdono negli abissi dei tempi.

La diagnosi junghiana della crisi della civiltà mitteleuropea diventa perciò molto perspicua, e tragicamente profetica: «Il cristianesimo scisse il barbaro germanico in una metà inferiore e in una superiore e in questo modo – cioè mediante la rimozione della parte oscura – riuscì ad addomesticare la parte luminosa e a renderla idonea alla civiltà. Ma la metà inferiore aspetta la sua liberazione e un secondo addomesticamento. Nel frattempo essa rimane associata ai resti del passato più remoto e all'inconscio collettivo, accrescendo così in modo peculiare la vitalità di quest'ultimo. Quanto più si perde l'autorità, prima incondizionata, della visione cristiana del mondo, tanto più la "bestia bionda" darà segni di inquietezza nel suo carcere sotterraneo e minaccerà di erompere con effetti devastanti. Quando si verifica nel singolo, tale fenomeno prende l'aspetto di una rivoluzione psicologica, che tuttavia può anche configurarsi come fenomeno sociale.» 97, 17.

Archetipo o impulso alla comprensione

Nel luglio del 1919 Jung è di nuova a Londra, questa volta presso il Bedford College ove si tiene un Simposio organizzato congiuntamente dalla *Aristotelian Society*, dalla *Mind Association* e dalla *British Psychological Society* sul tema «Instinct and the Unconscious». Il contributo di Jung, in cui compare per la prima volta il termine «Archetypus»²²³ porta lo stesso titolo del Simposio,²²⁴ tema che è assolutamente in linea con l'esigenza di esplicitare il rapporto fra biologia e psicologia sul cui crinale Jung si sta ormai muovendo da diversi anni. L'occasione è dunque propizia, e la scelta di Jung cade decisamente a vantaggio, per dir così, del versante culturale: non proprio istinti biologici del comportamento sono quelli che si celano nell'inconscio, ma istinti spirituali che condensano in sé tutta la storia filogenetica delle risposte culturali d'adattamento dell'uomo.

I processi inconsci non presentano dunque sempre le caratteristiche che i biologi attribuiscono all'istinto; se ad esempio ci si spaventa davanti a un pollo come ci si spaventa davanti a un serpente, non si deve certamente più parlare di processo istintuale ma di una fobia, anche se il meccanismo della reazione è nei due casi del tutto analogo; una scimmia, infatti, non si spaventerebbe mai di fronte al pollo. Nemmeno d'altro canto ci si può limitare a definire gli istinti come semplici processi inconsci e coattivi del cui scopo e motivazione non si è pienamente consapevoli; certi istinti possono infatti anche essere portati a consapevolezza (rimane inconscia solamente l'origine), e non

²²³ «der Archetypus -en» è l'imprestito tedesco, «archetype, -s» quello inglese.

²²⁴ Jung pronuncia il testo in inglese, ma si è fatto tradurre il saggio da un originale tedesco (*Instinkt und Unbewusstes*) che verrà poi pubblicato in *Über die Energetik der Seele*, «Psychologische Abhandlungen», Bd. 2, Zürich, 1928; 69 JGW 8, 148-160, 263-282. Il testo inglese pronunciato fu invece edito in: «British Journal of Psychology», X/1, London, 1919. 69 JCW 8, 129-138, 263-282 ritraduce tuttavia dall'originale tedesco, collazionando però con la precedente traduzione del 1919.

tutto ciò che è inconscio può essere ascritto al meccanismo dell'istinto.

Ciò che contraddistingue l'istinto in quanto tale sono invece per Jung l'omogeneità e la regolarità (*Gleichartigkeit und Regelmäßigkeit*) del ricorrere (*Wiederkehr*) di un determinato comportamento:²²⁵ non è infatti ricorrente – per tornare all'esempio appena proposto – lo spavento alla vista del gallinaceo come quello alla vista del serpente, che si deve perciò considerare un processo inconscio ereditario.

Circa l'origine di questa ereditarietà è assai difficile pronunciarsi; è da escludere secondo Jung l'ipotesi di una abitudine o meccanizzazione di determinati comportamenti appresi dall'individuo, impossibilità che è provata dai casi di quegli animali che realizzano un comportamento istintuale indispensabile alla loro specie una sola volta nella vita.²²⁶

Un notevole contributo alla comprensione di simili processi è stato di recente offerto secondo Jung dalla filosofia di Bergson, in particolare dalla sua nozione di intuizione, alla quale Jung si sente molto vicino. Anche per Jung infatti l'intuizione (*Intuition*) è una sorta di percezione inconscia (*unbewußte Perzeption*) – non sensitiva, non introspettiva, è l'affacciarsi immediato di un contenuto inconscio alla coscienza.²²⁷

Si può pertanto su questa base considerare l'intuizione come un processo (inconscio) analogo all'istinto (*ein dem Instinkt analoger Vorgang*), con la differenza però che «l'istinto è un impulso finalistico (*zweckmäßiger Antrieb*) diretto a un'attività

²²⁵ 69, 266.

²²⁶ La *Pronuba yuccasella* prende il polline dai fiori della yucca che si aprono per un'unica notte ciascuno; impasta questo polline in una pallina che depositerà nel pistillo di un altro fiore, sulle cui celle ovariche depone al contempo le sue uova. Questa complicata operazione è eseguita una sola volta nella vita della farfalla.

²²⁷ Giusta la definizione dei *Psychologische Typen*: «Die Intuition ist eine Art instinktiven Erfassens, gleichviel welcher Inhalte.» 55, 754.

(*Tätigkeit*) [...], mentre l'intuizione è la comprensione finalistica inconscia (*zweckmäßige unbewußte Erfassung*) di una situazione (*Situation*).» 69, 269.

L'istinto pertiene dunque all'azione, mentre l'intuizione alla comprensione della stessa; si tratta di una distinzione che subito oltre Jung ripresenterà per caratterizzare la sua nozione d'archetipo come analoga ma irriducibile all'istinto: l'archetipo è una forma dell'intuizione che mette in campo una tendenza congenita al senso, mentre l'istinto riguarda il comportamento e attiva un modello regolare di azioni. L'interessante e corretto riferimento a Bergson non viene invece più sviluppato.

Si giunge così alla questione dell'archetipo, introdotto dunque da Jung come una sorta di analogo conoscitivo dell'istinto. Passando infatti ad approfondire i rapporti fra la nozione di istinto e quella di inconscio, Jung afferma che in quest'ultimo si trovano «anche le caratteristiche che non sono state acquisite individualmente bensì ereditate, cioè gli istinti, intesi come impulsi (*Antriebe*) ad attività (*Tätigkeiten*) che procedono senza una motivazione conscia (*bewußte Motivierung*) da una costrizione (*Nötigung*).» Ma a fianco di essi, secondo la distinzione che abbiamo più sopra prospettato, si trovano anche «le forme disponibili a priori (*a priori vorhandene Formen*) che significa congenite (*mitgeboren*)) dell'intuizione (*Anschauung*), le quali costituiscono degli archetipi di percezione e comprensione (*Archetypen von Wahrnehmen und Erfassung*), ovvero delle condizioni inevitabili e determinanti (*determinierende*) di tutti i processi psichici.» 69, 270.

Ora, istinti e archetipi dell'intuizione (*Archetypen der Anschauung*) posseggono in comune il fatto che operano inconsciamente, ma differiscono in quanto riguardano il comportamento o la comprensione; si tratta però in entrambi i casi di due processi assolutamente umani, in assenza dei quali non si potrebbe par-

lare di un'essenza specificamente umana: gli istinti per quanto concerne la conduzione della vita (*Lebensführung*), gli archetipi per quanto pertiene alla formazione culturale (*Bildung*).²²⁸ Il problema degli istinti non può dunque esser trattato psicologicamente senza considerare anche la questione degli archetipi.

Lanciando quindi uno sguardo sulla storia della filosofia, dalla quale in fondo lo stesso termine di archetipo è stato tratto, Jung nota una duplice tendenza: da un lato a razionalizzare, dall'altro a semplificare e diminuire in numero tali «Urformen oder Archetypen der psychischen Reaktion» (69, 274). I riferimenti sono tuttavia grossolani, ed anche sbagliati: in Platone il posto degli archetipi è occupato dalle idee, ma di natura metafisica, con Agostino comparirebbe il termine, Cartesio e Malebranche ne comincerebbero a far scemare il valore metafisico, e Spinoza lo renderebbe pensiero. Kant poi ne codificherebbe il numero in dodici categorie dell'intelletto, che Schopenhauer semplificherebbe, tornando però al significato platonico.

Non è certo mia intenzione provare nemmeno a validare o confutare tali riferimenti a raffica, ché essi hanno a mio avviso ben poco a che fare con l'intima genesi della nozione, che invece andiamo qui lentamente inseguendo; mi limito perciò a ribadire l'impressione maturata nel corso delle mie letture, relativa a una certa predilezione junghiana per il pensiero neoplatonico, in particolare quello rinascimentale latino, coi suoi apporti esogeni,²²⁹ come ad esempio la fondamentale versione ficiniana del *Corpus Hermeticum*, dal quale – al limite – Jung potrebbe aver effettivamente tratto il termine (già comunque attestato in

²²⁸ «Wie die Instinkte den Menschen zu einer spezifisch menschlichen Lebensführung veranlassen, so zwingen die Archetypen die Wahrnehmung und Anschauung zu spezifische menschlichen Bildungen.» 69, 270.

²²⁹ L'autore rinascimentale prediletto da Jung resta comunque, a mio avviso, Paracelso.

Pseudo-Dionigi) d'archetipo. Interessa invece seguire le ultime battute dell'intervento di Jung per cogliere altre importanti caratterizzazioni della nozione.

Jung nota: «affiora già nella scolastica il pensiero che gli archetipi sono immagini naturali incise nello spirito umano (*dem menschlichen Geiste eingegrabene Naturbilder*) grazie alle quali esso forma i suoi giudizi (*Urteile*).»; e quindi prosegue citando dal *De veritate* (1624) di Edward Herbert barone of Cherbury (1583-1648) un passo in cui da «*instinctus naturales*» sono fatte dipendere delle «*communes notitiae*» «*sine discursu*», cioè senza riflessioni discorsive. Tutto questo, però, prima che abbia cominciato ad imperversare quel razionalismo moderno, spesso portato agli eccessi, che ha insegnato all'uomo a nascondere gli istinti e gli archetipi dietro a presunte motivazioni e riflessioni razionali.

Ora, questo razionalismo falsa la natura delle cose, poiché il modo in cui l'uomo si raffigura interiormente il mondo è altrettanto uniforme e regolare quanto la sua azione istintuale: «come dobbiamo stabilire il concetto di un istinto che regola o determina il nostro agire cosciente, così dobbiamo avere anche per l'uniformità (*Gleichmäßigkeit*) e la regolarità (*Regelmäßigkeit*) dell'intuizione (*Anschauung*) un concetto, correlativo all'istinto, di una grandezza che determina il modo della concezione (*einer die Art der Auffassung determinierenden Größe*). Questa grandezza la definisco appunto come archetipo o immagine originaria (*Urbild*).» 69, 277.

Pertanto, se i due ordini dell'azione e del pensiero sono omologhi, sono cioè attivati da un analogo conato predeterminato ereditariamente, risulta per Jung giocoforza ipotizzare che essi siano anche paralleli, che cioè l'uno non sia altro che la percezione o raffigurazione dell'altro: «si potrebbe opportunamente definire l'immagine originaria come l'intuizione dell'istinto da sé

stesso (*Anschauung des Instinktes von sich selbst*) o come autoraffigurazione dell'istinto (*Selbstabbildung des Instinktes*), per analogia con la coscienza, che non è altro che un'intuizione interiore (*innere Anschauung*) del processo vitale obiettivo (*objectiver Lebensprozess*).»

Istintivamente l'uomo attiva dunque una comprensione intuitiva (*intuitive Erfassung*) della realtà in cui si trova ad operare, la quale dà luogo alla produzione mitologica – che si presenta secondo linee di significato fondamentalmente uniformi in tutte le cultura del globo – ma che può anche a sua volta interferire col comportamento istintuale, qualora gli archetipi causino percezioni intuitive (*intuitive Auffassungen*) che provocano impressioni (*Eindrücke*) troppo forti e contorte.

In definitiva, gli archetipi sono dunque forme tipiche della comprensione (*typische Formen der Auffassung*) e si affiancano agli istinti nell'inconscio collettivo. Non è tuttavia possibile stabilire un prius tra i due apriori dell'impulso ad agire (*Trieb zum Handeln*) e della concezione (*Auffassung*); Jung ritiene che essi costituiscano una medesima attività vitale (*dieselbe Lebentätigkeit*) che dobbiamo pensare scomposta in due concetti solo per meglio comprenderla.

L'archetipo, infatti, come si è detto, non è che autoraffigurazione dell'istinto.

Corpo dell'anima e anima del mondo

Un approfondimento della nozione di archetipo, in questa formulazione iniziale con cui è comparsa nella conferenza londinese del 1919 si trova nelle parti dello scritto del 1927 intitolato *Die Erdbedingtheit*, meglio note come *Die Struktur der Seele*²³⁰.

²³⁰ 70 JGW 8, 161-182, 263-342. Il saggio intitolato al «condizionamento della terra» comparve inizialmente in *Mensch und Erde* hrsg von Graf Hermann Keyserling, Darmstadt, Otto Reichl, 1927. Lo scritto su *La struttura dell'anima* corrispondente al

L'anima, esordisce Jung, è l'unica immediata apparenza del mondo (*Welterscheinung*) ed è quindi la condizione indispensabile di ogni esperienza del mondo (*Welterfahrung*). Sembra che ciò che si conosce sia passato inizialmente attraverso i sensi, ma in realtà l'appercezione (*Apperzeption*) è un processo psicologico, non fisiologico: comporta un riconoscimento (*Erkenntnis*) che il *pensiero* effettua mediante un confronto e una distinzione appoggiandosi in ciò sulla memoria (*Erinnerung*).²³¹

Tuttavia, questo non significa che non vi sia un substrato organico della psiche, un *Körper der Seele*, come potremmo dire. Jung comincia infatti col distinguere fra processi volitivi e processi pulsionali (*Willens- und Triebvorgänge*): i primi sono di tipo appercettivo e sono guidati un potere discrezionale (*Freies Ermessen*),²³² mentre i secondi sono processi inconsci che provengono direttamente dal corpo (*direkt aus dem Körper*) e hanno perciò il carattere dell'illibertà (*Unfreiheit*) dell'obbligatorietà (*Zwangsmäßigkeit*).

Ora, questo corpo è da collegare secondo Jung con l'inconscio collettivo, l'inconscio profondo che funziona mitologi-

luogo dei JGW citato corrisponde grosso modo a una metà della pubblicazione del saggio junghiano del 1927 e che venne appunto successivamente spezzato in due blocchi, rispettivamente *Die Struktur der Seele* edito separatamente nel 1928, poi ritoccato e ampliato nel 1931 (*Seelenproblem der Gegenwart*, «Psychologische Abhandlungen», III, Zürisch, Rascher, 1931 e successive) e *Seele und Erde* (98 JGW 10), anch'esso ripubblicato in *Seelenproblem der Gegenwart*.

²³¹ 70, 290. Il processo di valutazione (*Bewertungsvorgang*) fa invece capo ad un'altra funzione, quella del sentimento (*Gefühl*). In questo caso le immagini mnemoniche (*Erinnerungsbilder*) portano con sé i fenomeni emotivi concomitanti (*emotionale Begleiterscheinungen*), i toni affettivi (*Gefühlstöne*); 70, 291. Altra funzione psichica è poi il presagire o intuire (*Ahnungsvorgang*; *Ahnung oder Intuition*), che non è né sensazione, né pensiero, né sentimento, bensì «la percezione delle possibilità contenute in una situazione (*Wahrnehmung der in einer Situation liegenden Möglichkeiten*)»; 70, 292.

²³² I processi appercettivi possono a loro volta essere indirizzati (*gerichtet*) o non indirizzati (*ungerichtet*); nel primo caso sono guidati dall'attenzione (*Aufmerksamkeit*), mentre nel secondo si tratta di un fantasticare (*Phantasieren*) o sognare (*Träumen*); 70, 294.

camente secondo le leggi dell'analogia e la cui attivazione tocca (*berühren*) sempre qualcosa di profondo (*etwas Tiefes*) in noi, tocca quegli sfondi (*Hintergründe*), quelle antiche forme (*Formen*) dello spirito umano che abbiamo ereditato dai nebulosi tempi preistorici, quelle possibilità rappresentative (*Vorstellungsmöglichkeit*) presenti fin dall'antichità in tutti gli uomini. Infatti, afferma Jung, tale organismo psichico (*seelischer Organismus*) corrisponde esattamente al corpo (*Körper*), cioè a quella base organica che pur variando individualmente possiede determinati caratteri generali, una struttura presente in tutti.

Ma Jung non intende con questo tornare per nulla ad una concezione psicofisica. Quanto ha appena affermato deve infatti intendersi nel senso che tra inconscio collettivo e psiche conscia vige un rapporto analogo a quello esistente fra corpo e anima nella concezione psicofisica. L'inconscio collettivo è il *corpo dell'anima* nel senso che esso offre alla psiche quell'orizzonte sovraindividuale all'interno del quale si ritagliano le sue concrete possibilità, l'ambiente entro il quale deve realizzare il suo individuale adattamento.

L'analogia con la sfera biologica riguarda pertanto il rapporto con l'ambiente, cioè un'esigenza di adattamento, ovvero la trasformazione di sé e dell'altro in funzione del rapporto, della relazione fra diversi. Infatti Jung afferma che la psiche conscia costituisce l'adattamento all'ambiente attuale (la coscienza è la parte della psiche specificamente focalizzata sugli avvenimenti del presente), mentre l'inconscio collettivo realizza un adattamento a condizioni più generali, sempre presenti.

Siamo così di nuovo giunti alla soglia di una presa di posizione ontologica, dalla quale però, come abbiamo già anticipato, Jung intende assolutamente astenersi, a tutto danno della coerenza e della perspicuità della sua costruzione teorica. A questa ferma decisione antifilosofica ascrivo la difficoltà e forse

l'ambivalenza di passaggi come quello che chiude la seguente citazione: «Come il corpo vivente (*lebender Körper*) con le sue particolari proprietà è un sistema di funzioni d'adattamento (*System von Anpassungsfunktionen*) a condizioni ambientali, così anche la psiche deve presentare quegli organi e sistemi di funzioni che corrispondono a regolari eventi fisici. Non intendo parlare con ciò delle funzioni sensoriali legate a un organo, ma di una categoria di fenomeni psichici che corrispondono a regolari eventi fisici. Così per esempio, il corso giornaliero del sole e l'alternarsi del giorno e della notte dovettero delinearli psichicamente (*psychisch sich abbilden*) in forma di un'immagine impressa (*eingeprägte Bild*) fin dai tempi primordiali.» 70, 326.

Torna dunque la concezione dell'istinto come regolarità d'eventi, e sin qui va bene; ciò che desta invece le mie perplessità è la nozione di «Einprägung», di impressione, che compare al termine dell'ultima citazione espressa per di più per mezzo di un verbo transitivo (*einprägen*), volto al passivo: «in Form eines seit Urzeiten eingepägten Bildes». Qual è la materia che accoglie il sigillo? quando e come viene battuto il conio?

Jung è come sempre evasivo, e si rifugia anche qui negli eoni. Lo spirito, in verità, parrebbe dunque in Jung esistere da sempre, con i suoi tracciati, pronti per la proiezione onto-cosmologica. Il giorno non è giorno poiché la luce si è a un certo punto stampigliata sulla corteccia cerebrale dei nostri antenati, ma poiché la coscienza fornisce a un materiale empirico così chiaramente distinto come la luce del giorno il significato archetipico di libertà e socialità del giorno di contro alla «paura del lupo mannaro» della notte. Parimenti il sole viene tirato da semidei su un grande carro per essere ogni sera inghiottito dalla grande madre, ove abita il drago. La psiche possiede un'immagine fantastica per tutti i principali eventi fisici che

hanno carattere di stabilità e ripetibilità;²³³ ma gli archetipi sono archetipi del senso che si proiettano su un materiale empirico e non derivano da esso. Più specificamente, essi costituiscono le forme della impressione, l'affettività che le accompagna.²³⁴

Ma Jung sente il problema che noi abbiamo posto, e torna infatti sulla questione dell'incisione dell'engramma archetipico; ora però, coerentemente con la definizione junghiana d'archetipo, la *cwvra* che riceve il sigillo è la psiche, cioè la funzione – non l'organo – cervello: «il processo fisico (*physischer Vorgang*) evidentemente in questa deformazione fantastica (*phantastische Verzerrung*) è entrato nella psiche e vi è stato trattenuto cosicché l'inconscio anche oggi riproduce (*reproduziert*) ancora immagini analoghe (*ähnliche Bilder*)» 70, 328.

Ciò che del fenomeno fisico viene trattenuto a livello psichico è dunque la sua forma, cioè, secondo una concezione che Jung è andato lentamente elaborando, un nucleo che fa capo a un affetto dotato di capacità costellante: «Non tempeste, non tuoni e lampi, né pioggia e nuvole rimangono impresse (*haftenbleiben*) come immagini nell'anima, ma le fantasie provocate dagli affetti (*Affekte*).» 70, 331. È dunque la reazione psichica al

²³³ Jung racconta che nella sua indagine etnologica di campo presso la tribù degli Elgoni in Kenya aveva osservato un curioso rituale quotidiano rispettato scrupolosamente da tutti: al sorgere del sole si sputavano sulle palme delle mani e quindi le esponevano ad asciugare al sole. A seguito dei suoi colloqui coi capi della tribù pervenne alla seguente spiegazione: per gli Elgoni, cioè per la loro mentalità primitiva, il sorgere del sole è il senso di liberazione dalle angosce della notte, così come quest'ultima è l'angoscia medesima: «il suo affetto (*Affekt*) gli è naturalmente più vicino della fisica, e perciò egli registra (*registrieren*) le sue fantasie affettive (*Affektphantasie*); così la notte significa per lui serpente e fredda atmosfera di spiriti, il mattino invece la nascita di un bel Dio.» 70, 329.

²³⁴ Niente di più peregrino, a questo punto, dell'idea che i primitivi abbiano inventato i miti per provare a spiegare i processi fisici: ad esempio l'invenzione dell'esistenza di un carro che trasporta il sole e della lotta da combattere col drago in fondo al mare con l'intento di fornire una sorta di teoria fisica o astronomica mossi a ciò esclusivamente dal bisogno di spiegazione (*Erklärungsbedürfnis*).

fenomeno naturale a fissarsi (sotto forma di fantasia) non una qualche immagine mimetica di esso; così le maledizioni degli uomini contro le tempeste devastatrici o l'angoscia davanti a una natura scatenata finiscono per umanizzare (*vermenschlichen*) l'elemento puramente fisico il cui engramma è in realtà quello di un dio adirato. La stessa cosa avviene anche sia per le condizioni fisiologiche – come ad esempio gli impulsi ghiandolari (*glandulären Triebe*) che suscitano anch'essi fantasie piene di affetti (*affektvolle Phantasie*) – quanto per le condizioni ambientali psicologiche, capaci esse pure di lasciare tracce mitiche (*mythische Spuren*): «Situazioni piene di pericolo, siano essi solo pericoli corporei (*leibliche Gefahren*) o minacce dell'anima (*Gefährdungen der Seele*) stimolano fantasie d'affetto (*Affektphantasien*) e, se si ripetono tipicamente tali situazioni, allora da ciò si formano (*sich bilden*) uguali archetipi (*gleiche Archtypen*), come ho in generale chiamato i motivi mitici.»²³⁵

Indubbiamente in questi ultimi passaggi Jung ha dato in qualche modo agio ai suoi critici di deprecare il carattere contestutistico dei suoi archetipi; ha parlato infatti di fantasie, che,

²³⁵ «Die psychologischen Umweltbedingungen hinterlassen natürlich die gleichen mythischen Spuren. Gefahrvolle Situationen, seien es nun leibliche Gefahren oder Gefährdungen der Seele, erregen Affektphantasien, und insofern sich solche Situationen typisch wiederholen, so bilden sich daraus gleiche *Archtypen*, wie ich die mythischen Motive überhaupt genannt habe.» 70, 334.

Non solo però le condizioni spaventose o angosianti sono oggetto di ritenzione archetipica, ma anche gli oggetti di più usuale e prossima esperienza e fra questi, in particolare, gli altri io: «Il deposito (*Niederschlag*) dalla potentissima esperienza ricca di immagine e di affetto (*übermächtige, affektvolle und bilderreiche Erfahrung*) di tutti gli antenati, riguardanti il padre, l'uomo, la donna, la personalità magica (*magischer Persönlichkeit*) i pericoli del corpo (*Leib*) e dell'anima ha elevato questo gruppo di archetipi, riconoscendone inconsciamente le potenti forze (*Kräfte*) psichiche, al grado di supremi principi formulatori e regolatori della vita religiosa e persino politica.» 70, 337. Il cattolicesimo, in particolare, è la religione che più di altre restituisce realtà a questi archetipi dell'inconscio collettivo, in quanto tende a farli depositare in forme concrete. E così la contemplazione del Santissimo appaga ogni desiderio di questo tipo. Una possibilità, questa, che è sottratta al protestante o all'ebreo, per i quali questi archetipi rimangono nell'inconscio senza divenire realtà visibile.

sebbene stimulate da un affetto, sono pur sempre portatrici di un contenuto rappresentativo, destinato a depositarsi, divenendo innato per l'individuo delle epoche successive. Tuttavia ritengo che questa interpretazione, qualora fosse anche legittima relativamente a questi ultimi passi, diviene certamente erronea qualora rapportata alla concezione generale di Jung, in cui bisogna evidentemente distinguere fra archetipo e rappresentazione archetipica. Inoltre, anche le battute conclusive di questo saggio consentono un'importante correzione di mira rispetto alle ambiguità segnalate: gli archetipi, sono in definitiva le «forme di manifestazione degli istinti (*Manifestationsformen der Instinkte*)», dalla cui sorgente vitale fluisce anche tutto ciò che è creativo. Perciò l'inconscio non costituisce solo un condizionamento storico (*historische Bedingtheit*) ma suscita l'impulso creatore (*schöpferischer Impuls*). Allo stesso modo in cui la natura, pur essendo erroneamente conservatrice, non è esente essa stessa da atti creatori (*Schöpfungsakte*). Pur essendo in questo caso più una presa di posizione apodittica che l'esito di un movimento dimostrativo, quest'ultima concezione è certamente in linea col carattere dinamico della psiche chiaramente emerso nel corso dei primi due capitoli del presente lavoro.

CAPITOLO 4

DIALETTICA DELLA FANTASIA

Psicologia del realismo

È ormai accertato a questo punto del lavoro che l'opera di Carl Gustav Jung è segnata da un costante interesse per la *dinamica* delle funzioni psicologiche; fra queste la «aktive» e la «passive Phantasie», talvolta denominate semplicemente «Imagination», svolgono un ruolo centrale, non solo sul piano clinico e terapeutico ma anche su quello metapsicologico e antropologico. L'attività fantastica è infatti sempre spontanea espressione del riadattamento all'ambiente (psicologico) operato dalla psiche di un individuo e l'atteggiamento che la coscienza assume nei confronti delle fantasie risulta essere cruciale per la realizzazione o meno dell'individuo.

Pensiero collettivo

Una prima trattazione metapsicologica della fantasia è da Jung affidata all'ellittico itinerario dei *Psychologische Typen*, che ora ripercorreremo quel tanto che basti a mettere in luce i margini e le intenzionalità del discorso che qui interessa. Jung muove²³⁶ da una riflessione sulla polarità individuale-collettivo; se ci rivolgiamo al passato, esordisce, vediamo che la personalità

²³⁶ Il primo capitolo porta il titolo *Das Typenproblem in der antiken und mittelalterlichen Geistesgeschichte*; 55, 8-100, ma esso di storiografico contiene in verità ha effettivamente ben poco.

si disperde sempre piú nella collettività, sino a dissolversi nel riferimento collettivo (*kollektive Bezogenheit*). In epoche remote prevaleva infatti quella funzione che Lucien Lévy-Bruhl ha ottimamente espresso come «participation mystique»²³⁷ all'oggetto. L'individuo è invece una conquista relativamente recente, e la psicologia, essendo un sapere che mira essenzialmente alla comprensione dell'individualità, risulta parimenti una scienza relativamente recente, una figlia dell'età moderna. In precedenza, invece, le concezioni psicologiche erano sempre proiettate (soprattutto nella rappresentazione del cosmo, che risultava perciò fortemente psicologizzato).

I confini non sono tuttavia per nulla netti, e tracce di distinzioni psicologiche oggettive si troverebbero invero nella distinzione gnostica dei tre tipi fondamentali del «Pneumatiker» (a cui corrisponderebbe il *Denken*), del «Psychiker» (analogo al *Fühlen*), del «Hyliker» (*Empfinden*); e siccome è in contrapposizione alla gnosi che si formò il cristianesimo, quella distinzione proto-tipologica troverebbe ricontra anche nella dottrina cristiana: le controversie teologiche sulla natura del Cristo sarebbero ad esempio riconducibili a due opposti atteggiamenti psicologici: l'uno portato a privilegiare l'esperienza della realtà, l'altro l'astrazione. Lo stesso vale per le polemiche all'epoca di Scoto Eriugena, per le dispute fra nominalisti e realisti fra XI e XII secolo e poi per quella fra Lutero e Zwingli sulla transustanziazione.

Il denominatore comune di tutte queste opposizioni è rintracciato da Jung in attitudini che egli designa psicologiche, ma che in filosofia potremmo anche caratterizzare come gnoseologiche. V'è, in particolare, una tendenza a conferire estrema realtà all'«Imago» – definita come l'eco psichica della sensazione (*psy-*

²³⁷ Jung rinvia a Lévy Bruhl, *Les fonctions mentales dans le sociétés inférieures*, dando comunque per noto il significato del sintagma «participation mystique».

chscher Wiederhall der Sinnesempfindung) –, tendenza detta di tipo «introverso»²³⁸ e che porta al realismo: Scoto Eriugena o i realisti avversari d'Abelardo pensavano dunque al modo descritto da Lévy-Bruhl per le società primitive: l'immagine mentale «è così forte e così spiccatamente colorata sensitivamente (*sinnlich gefärbt*) che quando si presenta riproduttivamente (*reproduktiv auftreten*), e cioè come immagine mnemonica spontanea (*spontanes Erinnerungsbild*), può talvolta persino assumere la qualità di un'allucinazione (*Halluzination*).» 55, 46.

Non sarà inutile ribadire a questo riguardo quanto già sottolienato al capitolo 2, cioè la persistenza di un nodo concettuale lasciato praticamente irrisolto da Jung e – per quanto mi consti – scarsamente oggetto d'attenzione nella letteratura critica: la tendenza del Nostro a usare categorie etnologiche per fornire spiegazioni psicologico-gnoseologiche, in particolare quando sono in causa grandi trasformazioni epocali o excursus storici di ampio respiro. Su ciò, anche in relazione ai passi che sto ora commentando, mi sono fatto la seguente opinione: il rinvio al passato proposto da Jung è del tutto fittizio, direi quasi «mitico» – nel senso che il mito assume appunto in Jung. Il riferimento a un'epoca nella quale l'uomo era in balia della sfera di per sé contraddittoria degli istinti possiede in verità lo scopo di mostrare una profonda unità fra natura e cultura, di mostrare come le formazioni culturali nascano da un continuo reinvestimento libidico, dalla trasformazione di un'unica energia.

²³⁸ «In senso del tutto generale si potrebbe definire il punto di vista introverso (*introvertierter Standpunkt*) come quello che in ogni circostanza cerca di preporre (*überordnen*) l'io e i processi psicologici soggettivi all'oggetto e al processo oggettivo, o perlomeno di affermarli di fronte all'oggetto. [...] Per contro il punto di vista estroverso (*extravertierter Standpunkt*) subordina (*unterordnen*) il soggetto all'oggetto, ragion per cui l'oggetto raggiunge il valore eminente (*überraagender Wert*). Il soggetto ha sempre un significato secondario; il processo soggettivo appare talora solamente come un'appendice superflua e di disturbo degli avvenimenti oggettivi» 55, 5.

Mentre si appresta ad esporre la struttura di fondo del pensiero realistico, Jung compie dunque un brusco passo indietro²³⁹ al cosiddetto pensiero delle origini: ove noi moderni ci limitiamo a «pensare i morti (*denken an die Toten*)», il primitivo li percepisce invece veramente, prende le loro immagini per vere, sulla base della straordinaria sensitività (*Sinnlichkeit*) delle immagini del suo spirito. Perciò, «la credenza negli spiriti (*Geisterglaube*) proviene da questo fatto fondamentale per il realismo psichico (*Grundtatsache des psychischen Realismus*) dell'autonomia dell'immagine di contro all'autonomia della sensazione (*Selbständigkeit der Sinnesempfindung*), e non da un qualche bisogno di spiegazione (*Erklärungsbedürfnis*) del selvaggio che solo dagli Europei viene a lui attribuito.» 55, 46. Il pensiero primitivo ha un carattere visionario (*visionär*), mentre i moderni si sono abituati ad astrarre, hanno realizzato una progressiva de-sensitivizzazione (*Entsinnlichung*) dell'immagine psichica.

Realtà dell'idea

Ora, lo storico della filosofia resterà non poco sconcertato di fronte alla disinvoltura con cui Jung fa di un simile referto etnologico una sorta di categoria ermeneutica da applicare ai sistemi filosofici. Il realismo delle immagini relativo alle «*représentations collectives*» di Lévy-Bruhl viene infatti equiparato a quello implicito all'argomento del *Proslogion* di Anselmo d'Aosta per dimostrare l'esistenza di Dio: se la semplice presenza nella nostra mente dell'idea di incondizionato (*Unbedingtes*) viene adottata come prova della sua esistenza reale, il fondamento di un tale argomento non può che esser reperito «nella generale disposizione (*Disposition*) psicologica del realismo

²³⁹ L'espressione «*Schritt zurück*», ripresa probabilmente da Schiller vanta diverse occorrenze nei *Psychologische Typen*.

(*Realismus*)», cioè nel fatto che per certi uomini – a quei tempi la maggioranza – l'idea (*Idee*) rappresenta un maggior valore di realtà ossia di vita (*höheres Real- respektive Lebenswert*) rispetto alla effettività delle cose singole (*Wirklichkeit der Einzel-dinge*). Una volta posta una simile enfasi sull'idea, la sua invisibilità (*Unsichtbarkeit*) risulta allora del tutto trascurabile di fronte alla sua straordinaria efficacia (*Wirksamkeit*) assai direttamente costatabile: vita, pensiero e sentimento degli uomini d'allora erano in tutto e per tutto condizionati dalla presenza di ciò che per loro era il massimo di valore e di significato (*Wertvollstes und Bedeutsamstes*); 55, 59.

L'efficacia (*Wirksamkeit*) è dunque in questo caso considerata realtà (*Wirklichkeit*); si noti però che qui Jung non sta esponendo altro che una sua ferma e più volte ribadita convinzione, la quale costituisce altresì il fulcro della sue frequenti giustificazioni epistemologiche contro le interpretazioni ipostatizzanti dei suoi concetti: reale è tutto ciò che opera nell'uomo, cioè che produce un effetto sperimentabile psichicamente: «*Wirklichkeit ist nur das, was in einer menschlichen Seele wirkt*» 55, 60.

Il sensista (*Sensualist*) ha perciò rispetto al realista semplicemente un altro presupposto, in quanto riserva la priorità alla percezione sensibile; ma, di principio, l'ipostatizzazione dell'idea (*Hypostasierung der Idee*) non costituisce qualcosa di sostanzialmente nuovo rispetto alla primitiva sensitività (*Sinnlichkeit*) o cosità (*Dinglichkeit*) del pensiero, visto che in entrambi i casi viene in luce una sorta di superstizione istintiva (*instinktiver Aberglaube*) che, trascurando la logica, conduce a quel paralogismo così ben stigmatizzato da Kant – il quale peraltro acutamente si avvide essere all'opera nell'argomento ontologico una sorta di «potenza dell'illusione (*Macht der Illu-*

sion)».²⁴⁰ E per Jung il concetto piú potente è infatti certamente quello di Dio (*Gottbegriff*), rappresentazione che concentra in sé il massimo importo di libido o energia psichica (*höchste Summe von Libido (psychische Energie)*).

Un primo significativo tentativo di mediazione fra il puro sensismo nominalista e il realismo degli universali è stato secondo Jung compiuto da Abelardo con la sua importante dottrina del «sermo»; grazie ad essa la realtà magica del *verbum* comincia a lasciare il posto a una specifica funzione psicologica.²⁴¹ Gli opposti si riconciliano infatti secondo Jung grazie al loro comune *esse in anima*:²⁴² «Idea ed oggetto (*Idee und Ding*) s'incontrano nella psiche (*Psyche*) dell'uomo, che tiene la bilancia (*Waage*) in mezzo a loro. Cos'è infatti l'idea se la psiche non le rende possibile alcun valore vitale (*lebendiges Wert*)? e cos'è egualmente la cosa obiettiva (*objectives Ding*), se la psiche sottrae ad essa la forza condizionante (*bedingende Kraft*) dell'impressione sensibile (*sinnlicher Eindruck*). Che cosa è la realtà (*Realität*), se non è effettività in noi (*Wirklichkeit in uns*),

²⁴⁰ Qui Jung cita ampiamente la celebre confutazione kantiana dell'argomento ontologico; eppure, egli soggiunge, tale argomento non ha in sé alcuna validità logica e quasi non vale nemmeno la pena di star lí a confutarlo; esso «non ha nulla a che vedere con la logica; nella forma in cui Anselmo l'ha trasmesso storicamente è un fatto psicologico (*psychologische Tatsache*) successivamente intellettualizzato o razionalizzato (*intellektualisiert oder rationalisiert*).» 55, 62. Quanto a Kant, egli stesso reintrodurrebbe l'«*esse in anima*» nella *Kritik der praktischen Vernunft*, con l'altrettanto nota postulazione di Dio come «*höchstes Gut*»; 55, 66-67.

²⁴¹ Limite della proposta di Abelardo sarebbe comunque un'opzione ancora marcatamente intellettualistica che privilegia l'astrazione, senza render sufficiente ragione alla vivacità e immediatezza dell'impressione oggettuale (*Lebendigkeit und Unmittelbarkeit des Objekteindrucks*); 55, 76, cioè della diversità fattuale delle cose singole (*tatsächliche Verschiedenheit der Einzeldinge*); 55, 70.

²⁴² «Noi possediamo una psicologia, una scienza mediatrice (*vermittelnde Wissenschaft*) che sola è capace di conciliare l'idea e la cosa (*Idee und Ding*) senza far violenza all'una o all'altra.» 55, 72. Infatti «all'*esse in intellectu* fa difetto la realtà tangibile (*tatsbare Wirklichkeit*), all'*esse in re* fa difetto lo spirito (*Geist*).» 55, 77.

un “esse in anima”?» 55, 77.²⁴³

Apriori antropologico

La gnosi, Eriugena, Anselmo, Abelardo (e diversi altri autori) sembrano dunque tutti pretesti per intrecciare una rete concettuale in proprio; certo alcune analogie, talvolta anche profonde (come nel caso di Sinesio o di Friedrich Schiller, sul quale ci soffermeremo tra breve), si riscontrano; ma siamo ben lungi da qualsiasi intenzionalità storiografica, e tutti gli autori che Jung infilza per il calderone dei *Psychologische Typen* sono in realtà appiattiti in quell'eterno astorico presente (che astrologicamente viene da Jung determinato come passaggio dall'eone dei Pesci a quello dell'Acquario, cioè il XX secolo dell'era cristiana). La storia psicologica della cultura ha dunque piuttosto lo scopo di mettere in campo un apriori antropologico, che per certi aspetti ammicca al kantismo anche se ad un Kant comunque fortemente psicologizzato e solo di rado referente diretto. Più significativo, come si vedrà, mi pare semmai il debito nei confronti di Schiller.

La realtà, che dev'essere dunque intesa come una realtà vivente (*lebendige Wirklichkeit*), sintesi dell'impressione sensoriale e della attuazione di idee²⁴⁴ – prosegue infatti Jung –, è

²⁴³ Una formula unificatrice non è certamente reperibile invece sul piano logico-intellettuale: «Ogni formulazione (*Formulierung*) logico-intellettuale – per quanto sia perfetta – toglie la vivacità e immediatezza (*Lebendigkeit und Unmittelbarkeit*) dell'impressione obiettiva (*Objekteindruck*). Deve toglierla per poter d'altra parte pervenire alla formulazione. Ma con ciò va perduto proprio ciò che sembra essere assolutamente essenziale all'atteggiamento estroverso (*extravertierte Einstellung*), cioè il riferimento (*Bezogenheit*) all'oggetto reale (*wirkliches Objekt*).» 55, 77.

²⁴⁴ «Solo attraverso la specifica attività vitale (*spezifische Lebendigkeit*) della psiche la percezione sensibile (*Sinneswahrnehmung*) raggiunge quella profondità d'impressione (*Eindruckstiefe*) e l'idea quella forza efficace (*wirkende Kraft*) che sono entrambe indispensabili parti (*Bestandteile*) di una realtà vivente (*lebendige Wirklichkeit*). Questa attività specifica (*Eigentätigkeit*) della psiche [...] non si lascia spie-

sempre creata dall'attività psichica, attraverso un atto creativo continuo (*beständiger Schöpferakt*), che è in fin dei conti un atto di fantasia: «Die Psyche erschafft täglich die Wirklichkeit. Ich kann diese Tätigkeit mit keinem anderen Ausdruck als mit "Phantasie" bezeichnen. Die Phantasie ist ebenso sehr Gefühl wie Gedanke, sie ist ebenso intuitiv wie empfindend.» 55, 78.²⁴⁵

E se la realtà è creata dalla fantasia, le immagini (quelle mitiche in particolare) che della fantasia sono il prodotto (attivo e al tempo stesso passivo, come si vedrà) costituiscono conseguentemente e il momento germinale del reale onto-cosmologico. Tale affermazione, evidentemente della massima importanza per tutta la costruzione teorica di Jung – e per la sua ontologia – è rinforzata da alcuni densi passaggi consegnati al suo tardo epistolario.

Seconda creazione fantastica

In una lettera del 1959 Jung afferma «Nessuno si è ancora accorto che senza una psiche riflettente (*reflektierende Psyche*) è praticamente come se il mondo non ci fosse e che di conseguenza la coscienza rappresenta un secondo creatore del mondo (*zweiter Weltschöpfer*) e che i miti cosmogonici non descrivono l'inizio assoluto del mondo (*absoluter Weltanfang*), ma piuttosto l'origine (*Entstehung*) della coscienza come seconda creazione (*zweite Schöpfung*).».²⁴⁶

gare né come reazione riflessa (*reflektorische Reaktion*) allo stimolo sensoriale (*Sinnerreiz*) né come organo esecutivo (*Exekutivorgan*) di idee eterne (*ewige Ideen*)» 55, 77-78.

²⁴⁵ Traduco: «La psiche crea quotidianamente la realtà. Non posso designare questa attività con nessun'altra espressione che con "fantasia". La fantasia è tanto sentimento quanto pensiero, è tanto intuitiva quanto sensoriale.»

²⁴⁶ 12.2.59 JB3, 231. In originale: «Niemand hat bemerkt daß es ohne reflektierende Psyche so gut wie keine Welt gibt und daß das Bewußtsein mithin einen zweiten Welt-schöpfer darstellt und daß die kosmogonischen Mythen nicht etwa den absoluten Weltanfang schildern, sondern vielmehr die Entstehung des Bewußtseins als zweite

Si tratta di una lettera ad un certo pastore Tanner di Kronbühl (San Gallo), il quale aveva posto a Jung un quesito circa la plausibilità di una «fede senza religione (*religionsloser Glaube*)»; Jung, riprendendo e sviluppando alcuni punti della sua *Antwort auf Hiob*, 1952,²⁴⁷ porta dopo un lungo giro il discorso sul mito, sostenendo che senza immagini mitologiche la religione non può che restare una faccenda privata, incapace di raggiungere la sua ultima finalità.²⁴⁸ Demitologizzare il cristianesimo significa perciò snaturarlo, facendogli perdere la sua componente sociale e destinandolo altresì immediatamente all'oblio. Visto tuttavia che il fenomeno religione consiste essenzialmente in una forma di relazione a un principio superiore,²⁴⁹ la religione ha invece strutturalmente bisogno delle proiezioni archetipiche che salgono dall'inconscio e che la coscienza costituisce in immagini; ha bisogno cioè della fantasia, l'unica facoltà capace di mediare un rapporto con una realtà trascendente la coscienza.

Anzi, la coscienza si identifica proprio con una tale *attività*

Schöpfung». E Jung ne conclude: «So schildern die Mythen psychische Vorgänge und Entwicklungen» (ivi).

²⁴⁷ 138, JGW 11.

²⁴⁸ «Anche se l'anacoreta non rappresenta proprio un tipo di vita esemplare, la solitudine (*Einsamkeit*) dell'esperire religioso (*religiöses Erleben*) può e deve essere un fenomeno di passaggio (*Durchgangerscheinung*) tanto inevitabile quanto indispensabile per ognuno che aspiri a un'esperienza essenziale (*wesentliche Erfahrung*), cioè a un'originaria esperienza religiosa (*religiöse Urerfahrung*). Questa solo costituisce il vero e saldo fondamento della vita interiore di fede (*inneres Glaubensleben*). Ma quando si raggiunge questa certezza non si riuscirà di norma a fermarsi solo ad essa. La realizzazione (*Erfüllung*) si incrementa attraverso la comunicazione (*Mitteilung*), e la comunicazione richiede il linguaggio (*Sprache*). Ma che linguaggio si sceglierà? Chiaramente uno che viene compreso. [...]» .2.1959 JB3, 230. Questo linguaggio, spiega oltre Jung è il mito, nella fattispecie il mito cristiano.

²⁴⁹ «La religione richiede per sua natura sempre un *erga*, indipendentemente dal fatto se l'accusativo che lo segue sia solo un "Dio", un "Salvatore (*Erlöser*)" o un'idea filosofica o un principio etico.» 12.2.1959 JB3, 229.

formatrice di immagini, visto che una coscienza «bildlos»²⁵⁰, priva d'immagine, è per Jung del tutto impossibile: «We know of no consciousness that is not the relation between images and an ego».²⁵¹ Il sapere, quel sapere che è necessario conseguire per mantenere in equilibrio o meglio in armonica tensione le diverse componenti della psiche si dà perciò inevitabilmente – come dice lo stesso etimo di coscienza (*con-scientia*, *syn-eïdesis*) – solo *insieme ad altro*, cioè *insieme alle immagini*, le quali appunto costituiscono altresì il ponte verso l'orizzonte collettivo.

Ora, se, come abbiamo visto, è la facoltà fantastica il vero artefice della (seconda) creazione del mondo, la fantasia viene ad assumere una posizione assolutamente preminente nella costruzione del sapere (ma anche nella funzione religiosa). Poco oltre infatti la fantasia viene definita come la radice unitaria delle facoltà psichiche e come al tempo stesso la loro sintesi, il concentrato di tutte le capacità (*Zusammenfassung alles Könnens*); e il suo prodotto è pertanto qualcosa di primordiale (*uranfänglich*) ma insieme di ultimo (*letzt*): è un compendio della psiche, un microcosmo psichico.

La fantasia sta dunque all'origine, e perciò crea; essa è «die Mutter aller Möglichkeiten» 55, 78, delle possibilità di significato che si concreteranno poi o in vissuti interiori o in rappresentazioni esteriori.²⁵² Ma qui, nella fantasia, esteriore ed inte-

²⁵⁰ Cfr. 10.12.58 JB 3, 208-9; 142, 889-898; Utili spunti su questo tema in: Giorgio Antonelli *Bildlos*, in «Rivista di psicologia analitica», 42, 1990, 49-71. La questione coinvolge però anche l'interessante e intensissimo rapporto di Jung con l'Oriente, tema che non è certo possibile trattare qui in poche righe e di cui intendo occuparmi in separata sede in un prossimo futuro; per una prima ricognizione generale rinvio per il momento a John J. Clarke, *Jung and Eastern Thought. A Dialogue with the Orient*, London and New York, Routledge, 1994.

²⁵¹ 8.12.38 JL 1, 249. La psicologia – che è per Jung scienza dei contenuti consci – si deve dunque occupare unicamente di immagini esperibili Cfr. 13.1.48 JB 2, 107.

²⁵² La fantasia è madre sia della scienza intellettuale che del sentimento, senza esser né l'una né l'altra: essa è infatti gravida di quel bambino, il fine (*Ziel*), che unisce i contrari (55 85).

riore si concentrano senza che si possa stabilire quale dei due fattori sia preminente; qui i due meccanismi della chiusura in sé stessi (introversione) o della fuga nell'altro (estroversione) sono assolutamente collegati.

Consapevolezza dell'origine

Sorge tuttavia un problema: la fantasia è in massima parte un prodotto dell'inconscio. Perciò la consapevolezza che l'uomo può avere dell'origine dipende in massima parte dal suo rapporto con l'inconscio,²⁵³ il quale in massima parte sfugge al dominio della volontà cosciente, di fronte alla quale spesso appare come una forza estranea e dominante. Inoltre, proprio questo carattere sfuggente e coattivo cela sempre in sé anche un pericolo per il più debole complesso dell'io: questi può infatti fruire a suo vantaggio della propulsione inconscia ma può anche soccombere di fronte ad essa. Insorge pertanto quello che si presenta per Jung come un compito (*Aufgabe*), quello di porre giuste e non artificiali barriere all'inconscio; del resto, la repressione dell'inconscio consiste fondamentalmente nel ritiro da esso di un certo importo d'energia che può venir invece utilizzato dalla coscienza per un ulteriore sviluppo del suo atteggiamento (*Einstellung*) e per la formazione di una sua nuova visione del mondo (*Weltaschauung*); 55, 83.

L'umanità ha a questo scopo elaborato fondamentalmente due vie: la religione o la scienza. Nel primo caso viene codificata la produzione inconscia fantastica di un profeta o nel caso del cristianesimo del Figlio di Dio stesso, la quale viene elevata a dogma a cui dovrà equipararsi ogni produzione inconscia indivi-

²⁵³ «Die Phantasie ist größtenteils ein Produkte des Unbewußten. [...] Das Verhältnis des Menschen zu seiner Phantasie ist in hohem Maße bedingt von seinem Verhältnis zum Unbewußten überhaupt. Und diese Beziehung ist wiederum besonders bedingt durch den Zeitgeist.» 55, 79-80.

duale.²⁵⁴ Jung cita a questo riguardo un passo dal Libro di Geremia in cui viene posto un netto discrimine fra sogno realmente profetico e sogno semplicemente ordinario, da trascurare.²⁵⁵

Nel caso della scienza la sottomissione dell'inconscio avviene invece per merito della ragione, la quale si è potentemente sviluppata in età moderna, dando luogo alla costruzione del sapere scientifico. Qui la fantasia è messa al bando, in un certo senso giustamente, ammette Jung, in quanto la scienza ha bisogno di oggettività e deve per questo escludere il punto di vista del sentimento e della fantasia.

È per questo, del resto, che Jung continua a ribadire che la sua complessa psicologia non può esser veramente scienza, la quale deve infatti giustamente fondarsi sulle astrazioni intellettuali (*intellektuelle Abstraktionen*). Nella scienza è legittimo che regni l'intelletto²⁵⁶ e che i processi del sentire (*Fühlen*), del sentire sensoriale (*Empfinden*) e del fantasticare (*Phantasieren*) siano sottoposti alle sue astrazioni.

Ma allora, si chiede retoricamente Jung, se anche il sapere sull'anima volesse esser, nel senso indicato, scienza, a che servirebbe una simile psicologia *razionale*? Quando si passasse infatti alle applicazioni pratiche un tale sapere si dimostrerebbe

²⁵⁴ Può accadere infatti che le fantasie inconse di un determinato uomo, se sono dotate di un senso che trascende la sua esistenza individuale, possano anche essere fissate in forme tipiche ed elevate a simboli di una determinata religione. Ad esempio, «la forma in cui Cristo rappresentò al mondo i contenuti del suo inconscio venne accolta e dichiarata vincolante (*verbindlich*) per tutti; tutte le fantasie individuali decadettero perciò a cose prive di validità e valore, e anzi destinate alla persecuzione, come dimostrano le sorti del movimento gnostico e di tutti gli eretici successivi» 55, 81.

²⁵⁵ Il profeta Geremia mette in guardia contro coloro che profetano vacuamente sbandierando il primo sogno che gli capita: un conto sono i sogni demoniaci un altro la Parola di Dio; vi è fra di essi una differenza come fra la paglia e il grano: Ger 23,16; 23, 25-28. Anche se esistono forme di rivelazione più alte, il sogno profetico è comunque gradito a Yahwéh: Nm 12,6-8.

²⁵⁶ «Wissenschaft ist unter allen Umständen eine Angelegenheit des Intellekts [...] Der Intellekt ist der Souverän des Wissenschaftgebietes.» 55, 84.

del tutto sterile in quanto troppo lontano dai fenomeni che definisce. Il passaggio a una *psicologia empirica* è perciò secondo Jung obbligato, sebbene in tal caso anche la struttura epistemologica debba radicalmente mutare, in quanto la funzione direttiva (*führende Rolle*) non sarà più svolta dalla ragione bensì dalla vita (*Leben*) stessa. Si potrà certo ancora parlare di psicologia, ma non più come sapere meramente scientifico: abbiamo qui infatti a che fare con «un'attività psicologica (*psychologische Tätigkeit*) di natura creativa (*schöpferische Natur*), in cui il primato torna alla fantasia creatrice (*schaffende Phantasie*)» 55, 84. Solo la fantasia può infatti garantire quel legame col fondo vitale, con l'intero della psiche, che per nulla coincide con la mera riflessione intellettuale. Ne va dei più elevati (e profondi) valori umani, che il solo sapere scientifico non è in grado di perseguire; esso deve farsi perciò strumento per la realizzazione di un disegno integrale²⁵⁷ che attinga i suoi valori dalla vita in quanto tale.²⁵⁸ In simili riguardi Edmund Husserl avrebbe qualche anno più tardi parlato di una vera e propria crisi delle scienze europee.

²⁵⁷ «La scienza come fine in sé (*Selbstzweck*) è certamente un alto ideale, ma la sua attuazione coerente produce altrettanti fini in sé quante sono le scienze e le arti. Ciò porta a una grande differenziazione e specializzazione di quelle funzioni che entrano in considerazione, ma anche a una lontananza dal loro mondo e dalla vita (*Welt- und Lebensferne*) e oltre a ciò a un accumulo di campi speciali (*Spezialgebieten*) che a poco a poco perdono tutto il legame (*Zusammenhang*) fra di loro. Cominciano così un impoverimento (*Verarmung*) e un isolamento (*Verödung*) non solo nei campi speciali, ma anche nella psiche dell'uomo che si è differenziata elevandosi, o [che è lo stesso] è sprofondata giù, sino allo specialismo (*zum Spezialisten sich hinaufdifferenziert hat oder hinuntergesunken ist*)» 55, 84.

²⁵⁸ «[...] quando noi entriamo (*treten*) con l'intelletto (*Intellekt*) e la sua scienza nella vita reale (*wirkliches Leben*) riconosciamo subito che sentiamo una limitazione la quale ci preclude altri altrettanto reali ambiti di vita (*Lebensgebiete*). Siamo pertanto costretti a considerare l'universalità del nostro ideale (*Ideal*) come una limitazione (*Beschränkung*) e a ricercare uno *spiritus rector* che in considerazione delle esigenze di una vita completa (*völliges Leben*) offra una maggiore garanzia all'universalità psicologica rispetto a quella del solo intelletto.» 55, 85.

Opposizioni psichiche

Nulla vi è stato mai di grande che non sia stato prima fantasia,²⁵⁹ la quale è appunto messa in moto o dalle determinanti inconse e dalle esigenze della realtà esterna, vale a dire da ciò che trascende la coscienza. L'astrazione non può che essere un'esigenza di second'ordine che può tornare utile all'uomo solo quando il ponte con la sorgente della vita (*Lebensquelle*) si sia ben consolidato. Sarà dunque la fantasia a servirsi eventualmente della scienza, quand'anche a quest'ultima fosse delegato l'onere di edificare degli argini a una fantasia troppo selvaggia.²⁶⁰

Poco oltre si capisce dove Jung intedesse in concreto andare a parare: due grandi psicologi – egli dice – che hanno voluto al contempo esser scienziati non hanno proprio per questo potuto riconoscere alla fantasia i suoi autentici diritti. Freud e Adler l'hanno infatti ricondotta o a processi istintivi elementari di natura causale (*kausale elementare Triebprozesse*) o a elementari intenzioni finalistiche dell'io (*elementare finale Absichten des Ich*). Nel primo caso la fantasia viene ridotta a istinto, nel secondo viene ricondotta all'io; e Freud sviluppa infatti una psicologia naturalistica alla quale manca però la dimensione individuale,²⁶¹ mentre Adler una psicologia dell'io alla quale manca,

²⁵⁹ «Was aber hat es je Großes gegeben, das nicht zuvor Phantasie war?» 55, 86. «[...] jede gute Idee und jede Schöpfung aus der Imagination hervorgegangen ist» 55, 93.

²⁶⁰ «[...] la fantasia creatrice (*schöpferische Phantasie*) può degenerare (*entarten*) nella più turpe proliferazione (*schädlichste Wucherung*), se non le vengono posti giusti limiti (*gerechte Grenzen*). Questi giusti limiti non però sono mai quelle barriere artificiali (*künstliche Schranken*) che pongono l'intelletto (*Intellekt*) o il sentimento razionale (*vernünftiges Gefühl*), ma sono quelli offerti dalla necessità (*Not*) e dalla incontestabile realtà (*unumstoßliche Wirklichkeit*).» 55, 86.

²⁶¹ «Con questo non si intende in alcun modo dire che per esempio la psicologia dell'istinto (*Triebpsychologie*) non possa formulare anche una teoria del processo dell'io (*Ichprozess*). Essa lo può ben fare, ma in una forma e in un modo che appare allo psico-

all'opposto, la dimensione collettiva.²⁶² L'estroverso freudiano tenderà perciò a vedere nelle fantasie solo ciò che esse contengono di istintivo, mentre l'introverso adleriano le riporterà all'aspirazione dell'io alla potenza; entrambi questi tipi di psicoanalisti possono secondo Jung riuscire a curare solo una metà dei pazienti.

L'inconciliabilità fra la costruzione teorica di Freud e quella di Adler è dovuta perciò all'assenza, in entrambe, di un'adeguata dottrina della fantasia.²⁶³ Le fantasie²⁶⁴ sono infatti un prodotto intermedio tra l'io e l'istinto generale,²⁶⁵ e in quanto tali fungono sempre al tempo stesso anche da «rappresentanti dell'altro meccanismo (*Repräsentanten des anderen Mechanismus*)»: nell'introverso dell'estroversione rimossa, nell'estroverso nell'introversione latente.

Ora, la funzione rimossa è inconscia e vige in uno stato ancora embrionale, cioè arcaico e mal sviluppato. Ma è proprio in quanto l'attività fantastica rappresenta sempre anche gli altri processi psichici, che la materia prima o grezza (*Rohstoff*) delle fantasie va lavorata e sviluppata. Il fatto che le facoltà che ri-

logo dell'io come un negativo (*Negativ*) della propria teoria. Da ciò deriva il fatto che in Freud gli istinti dell'io (*Ichtriebe*) affiorano (*auftauchen*) sí occasionalmente, ma essi fondamentalmente conducono a stento (*fristen*) un'esistenza senza pretese (*bescheidenes Dasein*).» 55, 88.

²⁶² Il tentativo di Jung sarà allora proprio quello di ricomprendere l'elemento biologico collettivo in una psicologia che riconosca anche i diritti dell'io.

²⁶³ Sin dagli anni della loro intensa amicizia, Jung aveva deprecato in Freud l'assenza di un'adeguata metapsicologia; senza dubbio lo Zurighese ha agito da catalizzatore in non poche metamorfosi della costruzione teorica del Maestro di Vienna.

²⁶⁴ Legata alla produttività fantastica è ovviamente anche la concezione del *simbolo*, su cui ci soffermeremo più oltre. Ci limitiamo per ora a raccogliere l'indicazione junghiana secondo cui tanto Freud quanto Adler, respingendo il principio dell'immaginazione (*Prinzip der Imagination*), si limitano a cogliere il valore semiotico delle fantasie, disconoscendone quello propriamente simbolico (*symbolisch*); e se Freud fa invero ampio uso del termine, i suoi *Symbole*, a ben vedere, «sind nicht anderes als Zeichen für elementare Triebvorgänge» 55, 93n.

²⁶⁵ «[...] die Phantasien sind sozusagen Vermittlungsprodukte zwischen Ich und allgemeinen Trieb» 55, 89.

mangono inferiori vengano rimosse è motivato infatti proprio nel loro carattere embrionale e arcaico; a questo solo è dovuta l'incompatibilità col livello piú elevato e differenziato della funzione cosciente (in genere, ai nostri tempi, quella del pensiero razionale). Ma incompatibilità non significa certo assenza di valore, almeno in nuce; di qui la responsabilità dell'individuo nei confronti delle sue fantasie o matrici vitali.²⁶⁶ Oggi soprattutto.

Conciliare le funzioni opposte²⁶⁷ sarà dunque possibile solo a partire dalle fantasie colte al loro stato nascente²⁶⁸ – e quindi

²⁶⁶ 55, 93.

²⁶⁷ Legata a questi problemi è secondo Jung anche la controversia che oppose Lutero e Zwingli sul tema dell'eucarestia. Benché infatti l'idea che una cerimonia e i suoi riti concreti possano avere importanza per la salvezza dell'anima fosse contraria al suo spirito, Lutero non poté in realtà liberarsi dall'impressione sensibile immediata e efficace (*unmittelbarer wirkender sinnlicher Eindruck*) dell'ingestione del pane e del vino: la sensibile fatticità (*sinnenfällige Tatsächlichkeit*), l'esperienza immediata (*unmittelbares Erleben*) erano per lui un'esigenza religiosa indispensabile. La sua attività rappresentativa (*Vorstellen*) era affascinata (*gebannt*) dal concretismo (*Konkretismus*) della presenza materiale (*stoffliche Gegenwart*) del corpo sacro (*heiliger Leib*) e quindi in questo caso il suo intelletto cedette all'esperienza immediata dell'impressione sensibile (*sinnlicher Eindruck*) 55, 96. E se ciò poteva sembrare una concessione alle istituzioni della chiesa cattolica, riflette Jung, «in realtà non era che un riconoscimento, richiesto dalla psicologia di Lutero, di un fatto sentimentale (*Gefühlstatsache*) fondato sull'esperienza sensibile immediata (*unmittelbares Sinnenerlebnis*)» 55, 97.

Zwingli invece elaborò tanto contro la transustanziazione quanto contro la consustanziazione una concezione puramente simbolica (*reine Symbolauffassung*), seconda la quale l'ingestione del corpo e del sangue del Cristo aveva un carattere meramente spirituale; si tratta perciò, nota Jung, un punto di vista fondato sulla ragione (*Vernunft*) e su una concezione ideale della cerimonia. Anche Zwingli distribuiva la comunione, ma non era disposto a riconoscere il valore sensibile e sentimentale (*Empfindungs- und Gefühlswert*) dell'oggetto, per attestare i quali Lutero andava invece sia contro la ragione che contro il principio stesso protestante. Il punto di vista estroverso di Lutero, dunque, ha avuto bisogno anche di far in modo che l'ideale (*das Ideelle*) seguisse il valore sensibile (*Empfindungswert*); una situazione contraria, perciò, rispetto a quando è la formulazione ideale a subordinare il sentimento e la sensazione.

²⁶⁸ Questo è il motivo per cui il concettualismo di Abelardo, pur con tutti i suoi meriti, si dimostra comunque insufficiente al suo compito. Egli si sarebbe cioè limitato ad offrire una nuova unilaterale versione della vecchia idea di logos. Con la differenza, però, che il logos della sua tradizione cristiana, in quanto mediatore, aveva un vantaggio

non intellettualizzate o semioticizzate –, considerando però che una persona immersa in uno *Zeitgeist* altamente razionalizzato come quello del XX secolo dovrà lavorarle (senza però snaturarle e bloccarle) sino al punto in cui esse possano parlare alla sua cosciente capacità di comprensione. E ciò significa, in definitiva, guidati dalla fantasia ricongiungersi alle proprie possibilità più originarie. Sul carattere di questo «proprie» vi sarebbe però ovviamente da ragionare a lungo.

Progetto etico-estetico:

I' *Auseinandersetzung* Jung-Schiller

Approssimandosi al termine della sua riflessione sulla psicologia del realismo Jung aveva cominciato a svelare quale avrebbe potuto essere uno dei principali referenti filosofici della sua concezione – caricata sinora, come s'è visto, di forti responsabilità teoretiche – dell'attività sintetica della fantasia: «il principio dinamico (*dynamisches Prinzip*) della fantasia è il giocoso (*das Spielerische*) che è proprio anche del bambino e che come tale sembra essere incompatibile (*unvereinbar*) con il principio del lavoro serio (*ernste Arbeit*). Ma senza questo giocare con le fantasie (*Spiel mit Phantasien*) non è mai nata alcuna opera creativa (*schöpferisches Werk*). Siamo debitori in modo incalcolabile al gioco dell'immaginazione (*Imaginationsspiel*).» 55, 93. È agevole intravedere in queste affermazioni un riferimento alla dottrina dell'«istinto di gioco (*Spieltrieb*)» di Friedrich Schiller, concezione che sarà appunto oggetto di discussione nel lungo capitolo *Über Schillers Ideen zum Typenproblem*

sul sermo: il suo modo d'apparenza umano lo rendeva partecipe anche di istanze di ordine non solo intellettuale.

(55, 101-222).

Eppure, a giudicare dagli esiti dell'intenso confronto col celebre poeta e filosofo tedesco quest'iniziale omaggio allo *Spieltrieb* sembra persino eccessivo. Jung criticherà infatti l'*istinto di gioco* schilleriano, al quale, per ragioni legate, in definitiva, alle esigenze del suo progetto etico, dichiarerà di preferire la figura della «schöpferische Phantasie». Ma ciò, comunque, solo dopo una lunga, meditata *Auseinandersetzung* con questo vate germanico, la cui presenza – che forse non è ancora stata sottolineata a sufficienza dalla critica – gioca un ruolo non indifferente, soprattutto per i correlati antropologici del progetto di psicologia analitica. In questo psicologo dell'arte ante litteram Jung trova infatti – sebbene per molti aspetti ancora solo allo stato di intuizione:

1) una dottrina dell'effetto dinamico e persino energetico del simbolo, che rinvia a un'antropologia delle pulsioni sensibili e spirituali; e, se è legittima l'interpretazione che qui sotto presenterò

2) il primo nucleo teorico di una nozione assolutamente basilare per il *processo di individuazione* quale l'archetipo del «Selbst».²⁶⁹

²⁶⁹ Marilyn Nagy nel suo ottimo libro sui rapporti della psicologia analitica con la filosofia (*Philosophical Issues in the Psychology of C. G. Jung*, New York, State University o New York Press, 1991, pp. 321) preferisce tacere su questo filtro schilleriano risalendo più direttamente alla filosofia morale di Kant. Molto correttamente ella mostra che un primo nucleo della dottrina del «Selbst» può addirittura essere reperito in alcuni passaggi di una conferenza giovanile di Jung alla Società studentesca della Zofingia (*Thoughts on the Nature and Value of Speculative Inquiry* (1898), JZL 163-236 in cui il giovane studioso parlava di una gratificazione soggettiva derivante dalla corrispondenza delle circostanze esterne con gli apriori soggettivi dell'imperativo categorico e della causalità, ma poi salta direttamente agli scritti della fine degli anni Venti in cui Jung confronta la dottrina del *Selbst* con alcuni concetti della filosofia orientale; è da qui infatti che tutti gli autori sinora da me consultati partono per spiegare questa centralissima dottrina. Sono pienamente d'accordo circa le conclusioni, vale a dire circa il carattere morale dell'esigenza che spinge Jung a cercare all'esterno dell'io un centro della totalità della sua persona – persona non nel senso junghiano –, ma penso che per co-

La posta in gioco pare dunque essere ben piú elevata rispetto alla dichiarata discussione sui tipi: si tratta infatti dell'*Auseinandersetzung* fra individuale e collettivo, fra spirito e istinti, fra uomo e natura, fra libert  e costrizione. Ci  viene sempre piú in chiaro proprio in quel turbinio di problemi che vengono sollevati nel commento alle lettere schilleriane; e non   infatti un caso se lo stesso Schiller avesse sentito l'esigenza di giustificare di fronte al duca di Schleswig Holstein-Augustenburg la sua opzione per l'estetica: al fondo giacevano problematiche ben piú gravi, che investono la sfera della morale e della politica, anche se la via per loro soluzione passa appunto attraverso una conciliazione estetica.   di qui che – secondo Schiller – l'antropologia deve prendere le mosse.

Nondimeno, anche per Jung prima ancora di ipotizzare un qualsiasi sistema sociale bisogna innanzi tutto salvaguardare l'unit  e la differenza dell'individuo, affinche questi possa raggiungere energia sufficiente a reggere il confronto con le forze arcaiche e costrittive che lo trascendono, che certamente lo fondano, ma al tempo stesso lo invadono minando continuamente le basi della sua autonomia. Troppo facile, infatti, sembra ormai divenuto manovrare per vie inconsce una gran massa di coscienze, che si possono coartare a pensare e agire proprio come si vuole, solo che si abbia l'accortezza di sottrarre ad esse la possibilit  di sviluppare integralmente (e armonicamente) il complesso delle funzioni psicologiche.

Se dunque si pon mente al fatto che l'uomo greco di Schiller non costituiva in realt  che un prototipo per un'antropologia che si prestasse a rifondare la societ  e la cultura, si capisce come possa accadere che in questa un po' intricata matassa si

gliere l'autentica valenza filosofica di questa nozione sia necessario valutare anche e forse soprattutto il debito schilleriano. Schiller – lo Schiller-poeta, per  – del resto era gi  ben presente anche nella conferenza giovanile sopra citata.

trovi, appena appena abbozzato, in nuce potrei dire, anche il progetto dell'antropologia junghiana.

Cominciamo col discorso di superficie. Schiller viene presentato come il primo autore che ha fornito un'esplicita descrizione dei due principali meccanismi psicologici, l'introversione e l'estroversione. Il fatto tuttavia che egli appartenesse, secondo Jung, al tipo introverso avrebbe condizionato tanto quelle descrizioni quanto la relativa proposta teorica.²⁷⁰ E al contenuto tipologico del discorso schielleriano, squalificato così ex abrupto, verrà per l'appunto riservato un posto decisamente marginale nell'economia del capitolo, visto che Jung tratterà l'argomento solo alla fine (55, 213-222),²⁷¹ liquidandolo

²⁷⁰ Già Wilhelm von Humboldt nella prefazione al suo carteggio con Schiller (*Vorerinnerung über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung*, in *Briefwechsel Schiller - W. v. Humboldt*, hrsg. von F. Munker, Stuttgart, 1876², tr. it. in W. v. Humboldt, *Scritti di estetica*, tradotti da G. Marcovaldi, Firenze, Sansoni, 1934, pp. 30-31) sostenne che Schiller ha fundamentalmente sviluppato un nucleo di idee personali – già in linea di massima abbozzate prima ancora del confronto con Kant – e che quindi non si è fatto in realtà mai trascinare dagli spiriti con cui si è confrontato, traendo al contrario dall'individualità altrui quanto più serviva per accrescere la propria. Su ciò cfr. anche Luigi Pareyson, *Etica ed estetica in Schiller*, Milano, Mursia pp. 33-34. Ciò che, come si vedrà tra breve, Jung appunta a Schiller sembrerebbe quasi essere semplicemente il derivato di quella patina teorica con cui il tedesco infarinò le sue idee a seguito di quel breve ma intenso confronto col filosofo di Königsberg dei primi anni novanta. Profonde sinergie di vedute si danno invece con lo Schiller poeta, spesso e volentieri citato da Jung

²⁷¹ Il testo più immediatamente tipologico è certamente *Über naive und sentimentale Dichtung* (1795) che Jung dunque brevemente commenta. Egli si rende perfettamente conto che il rinvio ai classici non ha in realtà nulla di storico e che d'altro canto poeta ingenuo o sentimentale non sono che i rappresentanti di due tipi di creazione poetica (che possono al limite anche coesistere nello stesso poeta); essi non corrispondono perciò al tipo estroverso o a quello introverso in quanto tali. Fatte queste premesse Jung riconosce comunque un merito a tale fenomenologia della creazione artistica, che prova a riesporre nei termini della sua psicologia: il meccanismo ingenuo è basato su un predominio della sensazione e quindi dell'oggetto e della sua intrinseca necessità; ciò configura un meccanismo di tipo estroverso che tende a un'identificazione (*participation mystique*) con l'oggetto. Nell'atteggiamento sentimentale (*sentimentalische Einstellung*) predomina invece l'intuizione (*Intuition*) e l'oggetto è messo in relazione a un'idea (*Idee*), vale a dire alla riflessione sull'impressione (*Ein-*

in poche e asciutte battute che occupano meno di un decimo dello spazio riservato invece al confronto teoretico – *fuori programma*, si potrebbe dire – con le *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795).²⁷²

Trova dunque conferma ulteriore la tesi secondo cui la questione dei tipi psicologici non è che la punta emersa di iceberg, la cui gran massa ha a che fare in realtà col progetto di un'antropologia filosofica, dalla quale ci si possa affacciare sugli altri continenti della cultura umana: continenti sommersi, dimenticati, ancora da dissodare, sol che si getti uno sguardo onesto e disincantato alla loro storia. Di qui anche la forte esigenza da parte di Jung di confrontarsi col maggior numero di referenti psicologici, teologici, filosofici, storici grazie ai quali la questione dei tipi potesse appunto farsi veicolo di ben altre questioni teoretiche, estetiche, morali. Fra questi confronti l'*Auseinandersetzung* con Schiller sembra essere quella che meglio conduce a concezioni sorgive del complesso disegno teorico della psicologia analitica.

Antropologia del classicismo

Nella *Lettera Sesta* Schiller esordisce esaltando la compatta umanità dei Greci, nei quali i sensi e lo spirito non ave-

druck) causata dall'oggetto. Il genio sentimentale vuole in tal modo bandire dalla natura umana ogni limite e dominare la materia (*Stoff*); abbandona perciò la realtà per innalzarsi all'idea, astrae, riflette, e questo è fondamentalmente un procedimento di tipo introverso. Schiller avrebbe dunque chiaramente individuato uno «psychologischer Antagonismus», fondato su una «innere Gemütsform» assai difficile da estirpare, cioè la tendenza al realismo o all'idealismo. E questo resta secondo Jung un notevole acquisto, che anticipa anche se ancora non chiarisce nei suoi precisi meccanismi la dottrina dei due tipi psicologici fondamentali.

²⁷² Il vero e proprio testo guida sono dunque le *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, mentre il saggio *Sulla poesia ingenua e sentimentale* che rimane tuttavia sullo sfondo verrà trattato successivamente in un paragrafo a parte. Entrambi i saggi sono consultati da Jung nel vol. XVIII dell'edizione degli scritti schilleriani di Stuttgart-Tübingen del 182.

vano ancora un dominio rigidamente distinto. La poesia non si era ancora adulterata con l'arguzia e la ragione con la sofisteria; e per quanto la ragione salisse in alto, essa si portava sempre dietro di sé la materia; benché scindesse sottilmente non mutilava mai. Presso i moderni, invece, le forze dell'anima si mostrano altrettanto scisse quanto lo psicologo le separa nelle sue distinzioni teoriche; e non solo individui singoli, ma intere classi di uomini hanno sviluppato, come piante rachitiche, solo una parte delle loro attitudini. La cultura, che ha prodotto una tale ipertrofia dell'intelletto ha inferto perciò un duro colpo all'umanità²⁷³.

Schiller, commenta Jung, mostra dunque una buona consapevolezza psicologica; egli ha capito che l'eccessiva differenziazione di una sola funzione porta con sé l'atrofia delle altre e la conseguente disgregazione dell'armoniosa collaborazione fra forze spirituali tipica della vita istintiva. Tale differenziazione, pur apportando alcuni vantaggi – per la specie, però, non per l'individuo – rende perciò i moderni decisamente inferiori ai classici,²⁷⁴ li consegna in balía di un «padrone» che molto spesso finisce per soffocare il complesso delle loro capacità. E sinché il fine della cultura non concorderà con le esigenze dell'individuo, le funzioni inferiori subiranno sempre una svalutazione e una relativa rimozione. L'uomo per questa via è destinato a una guerra civile interiore, che impedisce lo sviluppo della sua libertà: o si darà a una comoda servitù o si abbandonerà alla sfrenata anarchia degli istinti.

Schiller, tuttavia, esagera secondo Jung nell'esaltare pro-

²⁷³ «Die Kultur selbst war es, welche der neueren Menschheit diese Wunde schlug» F. Schiller, *Über die ästh.*, 6. Brief; cfr. 55, 105. Evidente qui l'eco, in Schiller, come in Jung, di tematiche rousseauiane.

²⁷⁴ «Quale moderno, preso singolarmente, si presenterebbe uomo contro uomo a gareggiare con l'Ateniese singolo per il premio dell'umanità?» F. Schiller, *Über die ästh.*, 6. Brief;

prio la cultura greca (impregnata di valori estetici), e certamente se fosse nato come ilota attico avrebbe visto le stesse bellezze greche con occhi ben diversi. L'Ellade mancava infatti di quella cultura collettiva (*Kollektivkultur*) che solo il cristianesimo introdusse, e non è certo auspicabile che per consentire a un solo individuo di sviluppare tutte le sue qualità parecchie migliaia di suoi simili venissero repressi e mortificati.

Tuttavia, anche in questo caso, i progressi prodottisi da un lato sono stati bilanciati dai danni prodotti dall'altro: se l'asservimento delle masse fu la bruciante ferita dell'antichità, l'asservimento delle funzioni inferiori (*minderwertige²⁷⁵ Funktionen*) è una ferita ancora sanguinante nell'animo (*Seele*) dell'uomo di oggi; il conflitto esteriore si è solo trasformato in conflitto interiore. Gli straordinari progressi della cultura collettiva non hanno dunque comportato un eguale sviluppo per l'individuo; e quanto a funzioni inferiori – soggiunge Jung – l'uomo di oggi è fondamentalmente un barbaro.

Certo, la preferenza accordata alla funzione superiore (*mehrwertige Funktion*) giova evidentemente alla società e oggi la funzione di essere collettivo dell'uomo è in effetti sviluppatissima; però il prezzo di un tale sviluppo è certamente troppo alto: «le grandi organizzazioni della nostra odierna cultura (*Kultur*) tendono all'eliminazione completa (*vollige Auslöschung*) dell'individuo in quanto si fondano unicamente sull'utilizzo meccanico (*maschinelle Verwendung*) delle singole e favorite fun-

²⁷⁵ «minderwertig» è termine frequente in psicopatologia e si potrebbe rendere in italiano con «minorato»; qui, tuttavia e anche nelle altre occorrenze che riporterò, ritengo che Jung non intenda far valere tale significato psicopatologico. Con ogni probabilità, quando distingue funzioni inferiori e superiori egli ha in mente la teoria dei livelli mentali di Pierre Janet, di modo che il termine intende significare una minore intensità (valore) d'energia investita in un certo tipo di funzione psicologica. Le «minderwertige Funktionen» sono perciò le funzioni attivate solo a un livello arcaico, cioè non differenziato e specializzato come quello (soprattutto) della ragione oggi.

zioni dell'uomo.» 55, 109. Alla civiltà collettiva interessa infatti la mera funzionalità dell'individuo, che fa capo a una sola funzione psicologica, con la quale il singolo alla fine è costretto a identificarsi: «l'individuo moderno decade a una mera funzione (*bloße Funktion*), proprio perché solo questa funzione rappresenta un valore collettivo (*Kollektiwert*) e perciò essa solo accorda una possibilità di vita (*Lebensmöglichkeit*).» 55, 109. L'individuo, in altri termini, viene sacrificato alla verità (*Wahrheit*) della specie.

Si capisce pertanto – ne conclude Jung – quella spasmodica brama per i classici (*Sehnsucht nach der Antike*) tipica dell'epoca di Schiller²⁷⁶ (si pensi a Hölderlin, ad esempio): i Greci, in particolare, sono divenuti simbolo di una cultura individuale (*Symbol individueller Kultur*) da conquistare, e per questo sono stati idealizzati oltre misura. Quei tentativi di fittizia imitazione dello spirito greco, in altri termini, avrebbero dunque

²⁷⁶ Il tentativo schilleriano di ripresa dell'antico – riflette Jung – si accompagnava evidentemente alla decisione di trascurare la possibile soluzione che avrebbe potuto offrire il cristianesimo. Questo forse poiché egli intuiva che il cristianesimo, in un periodo di estrema confusione interiore in cui tutte le funzioni pretendevano di imporsi con gli stessi diritti si limitò a imporne un nuovo indirizzo escludendo però di nuovo tutti gli altri, offrì cioè una liberazione più che una soluzione. Il cristianesimo secondo Jung agì dunque sul piano pragmatico, potremmo dire, senza impugnare la questione teoretica (vele a dire, nella terminologia di Jung, psicologica). Ma la riflessione di Jung attorno ai fenomeni religiosi è assai complessa, e direi proprio che la sua valutazione complessiva riconosca ad essi meriti assai più significativi che in questa fugace e un po' generalizzante notazione.

Ma Schiller sarebbe secondo Jung caduto nello stesso vizio imputabile anche a Rousseau, altro autore animato da un simile sguardo retrospettivo; entrambi avrebbero infatti errato nell'attribuire all'uomo naturale un'unità che questi per nulla possedeva; caratteristica dell'uomo arcaico – come Lévy-Bruhl ha chiarito con la sua nozione di «participation mystique» – è, proprio al contrario, quella universalizzazione delle facoltà che i due consideravano invece frutto dello sviluppo più recente. Nessun uomo perfettissimo, poi decaduto, dunque (sul piano storico); un tale ritorno al passato è già in se stesso una manifestazione di arcaicità (la mitica età dell'oro) e comporta pertanto anche un ritorno al paganesimo. Il cristianesimo che, promettendo all'uomo la realizzazione dei suoi ideali, instilla la speranza per l'avvenire è, dal punto di vista psicologico, assai più avanzato, soprattutto per quanto riguarda le esigenze del singolo.

già preconizzato una civiltà individuale che potesse ovviare all'eclissi del singolo richiesta da una società funzionalizzata.

Ora, la fotografia o, se vogliamo, il dagherròtipo della cultura presente nelle lettere schilleriane è molto nitida e secondo Jung mostra ancora (1920) tutta la sua attualità; limite di Schiller fu però quello di non riuscire a stabilire se il sentimento dovesse prestar la sua energia proprio all'intelletto o a una terza facoltà, lo *Spieltrieb*, che ha però preso il posto dell'immaginazione creatrice. Schiller avrebbe perciò secondo Jung peccato proprio sul piano estetico: sia per non aver riconosciuto a sufficienza i legittimi diritti della fantasia, sia per non aver capito che quanto andava dicendo sulla base della sua spinta poetica andava in realtà «preso simbolicamente (*symbolisch nehmen*)». Solo questo gli avrebbe consentito di sanare veramente i suoi conflitti; 55, 129. Jung si impegna pertanto nel far agire lo Schiller-poeta contro lo Schiller-estetologo, scendendo a schermare con quest'ultimo sul suo stesso terreno: l'estetica di Schiller viene tacciata di razionalismo e idealismo, e la si dichiara inadatta a rispondere alle esigenze (etico-politiche) per le quali era stata pensata (pensando appunto che il conflitto avrebbe potuto essere risolto sul piano "estetico" della fantasia).

La situazione si fa a questo punto paradossale, in quanto Jung, che depreca come s'è accennato il carattere solamente estetologico della soluzione schilleriana, per risolvere lo stesso tipo di problematiche intende affidarsi proprio a un'*estetica della fantasia* :²⁷⁷ è l'attività fantastica infatti l'unica facoltà veramente sintetica e capace di intessere in modo ancor più stretto

²⁷⁷ Il senso in cui uso qui il termine «estetica» non è dunque più quello junghiano, altrimenti il mio ragionamento sarebbe inconcludente. Quanto a Jung, la dimensione che più si avvicinerrebbe a tale significato di *estetica* è senza dubbio quello di «esperienza religiosa».

quei legami con la dimensione etica che stavano tanto a cuore anche a Schiller.²⁷⁸

In altri termini, il passo da compiere oltre Schiller – necessario secondo Jung per venire più efficacemente incontro alle esigenze dell'individuo – doveva esser sí compiuto in direzione dell'etica, ma in modo che il nesso fra estetico ed etico fosse ancor più stretto di quanto non si presentasse nella produzione teorica di Schiller. Tale passo consiste fundamentalmente nella presa d'atto della *reale* (effettiva, *wirklich*, potrei dire) presenza degli opposti, e cioè del brutto quale compartecipa al bello, del male quale controparte necessaria del bene; correzione che evidentemente accentua, anziché sollevare, la responsabilità dell'individuo.

È dunque propriamente un'esigenza morale quella che spinge Jung a cercare un'integrazione dell'estetica o, per meglio dire, dell'«estetismo (*Ästhetismus*)» di cui, nonostante la complessa e sufficientemente problematica impostazione del problema, si sarebbero poi rivestite le idee di Schiller: «L'estetismo non è adatto ad assolvere l'estremamente difficile e gravoso compito dell'educazione dell'uomo, in quanto esso presuppone sempre quanto dovrebbe far nascere (*erzuegen*), cioè la capacità d'amore per il bello (*Fähigkeit der Liebe zur Schönheit*). Esso impedisce addirittura un approfondimento (*Vertiefung*) del problema, poiché distoglie sempre lo sguardo dal male (*Übel*), dal brutto (*Häßliches*) e dall'infelice (*Schweres*) e tende al godimento (*Genuß*), anche se a uno nobile (*edel*). Manca perciò all'estetismo quella forza eticamente motivante (*sittliche moti-*

²⁷⁸ La concezione che quest'ultimo formula della bellezza, ad esempio, viene giudicata insufficiente a rispondere alle finalità etiche per cui, a ben vedere, è stata concepita; Schiller si rifugia infatti in una regione del bello ideale, senza avere secondo Jung l'accortezza di tornare sul piano più squisitamente pragmatico, cogliendo cioè la funzione propriamente *simbolica* dell'idea (immagine), funzione che, come meglio si espliciterà oltre, è quella che realmente concilia, senza sottomettere l'istintività.

vierende Kraft), poiché esso nella sua essenza piú profonda non è altro che un raffinato edonismo (*verfeinerter Hedonismus*).» 55, 194.

Sarebbe dunque l'atteggiamento estetico di Schiller, in quanto gli preclude il riconoscimento (*Anerkennung*) dell'altro lato (*andere Seite*) della natura umana, ciò che gli impedisce di rispondere a quelle esigenze etiche che egli stesso aveva messo in campo. A tale scopo, infatti, ben al di là dell'estetismo, v'è secondo Jung bisogno «del piú alto sforzo etico (*höchste sittliche Anstrengung*), della massima abnegazione (*Selbstverleugnung*) e spirito di sacrificio (*Aufopferung*), della piú alta serietà religiosa (*religiöse Ernsthaftigkeit*), della vera e propria santità (*eigentliche Heiligkeit*).» 55, 194.

Sembrerebbe questa una critica senza mezzi termini, che conduce sostanzialmente a un giudizio d'insufficienza, proprio in merito allo spessore etico della proposta schilleriana. Eppure, subito dopo, lo stesso Jung riscatta di colpo il suo interlocutore da tutte le accuse che gli ha appena mosso: il senso che Schiller dava a termini come «ästhetisch», «Schönheit» non aveva per lui lo stesso senso estetizzante che Jung gli attribuisce qui. Schiller, in realtà – spiega Jung –, era tutto preso dalla sua *bellezza ideale*, nei confronti della quale assumeva un atteggiamento di tipo religioso: «Non esagero se affermo che la “bellezza (*Schönheit*)” era per Schiller un *ideale religioso* (*religiöses Ideal*). La bellezza era la sua religione (*Religion*). Il suo “stato d'animo estetico (*ästhetische Stimmung*)” si lascierebbe rendere altrettanto bene con “raccolgimento religioso (*religiöse Andacht*)”.» 55, 195. Schiller, tuttavia, si sarebbe fermato al problema religioso del primitivo.²⁷⁹

²⁷⁹ Mi sia concesso notare, a margine, che imbattendomi in simili riflessioni ho avuto quasi l'impressione di entrare nell'orizzonte problematico dell'estetica di Hegel, ove appunto le vie d'accesso al bello sono costituite proprio dalla religione arti-

Immoralità del bello.

Con le sue *Lettere* Schiller si prefiggeva di mostrare come l'unità dell'essere umano potesse essere costituita solo sulla base della bellezza, capace di operare la sintesi dei fattori (pulsionali, antropologici, psicologici) separati. Eppure, la presenza dello stesso concetto di bello non è costante in tutto il corpo delle lettere, ed anzi a un certo punto (*Brief X*) sembra quasi essere accantonato. Si fa largo, infatti, la constatazione che, di fatto, la bellezza fiorisce nelle epoche decadenti, quando la virtù morale ha cessato di trionfare e i vizi hanno preso il sopravvento.

Ecco venir fuori il conflitto, commenta Jung, fra l'intuizione del poeta e la funzione razionale del saggista, conflitto che, come s'è anticipato, si sarebbe potuto sanare solo se quanto veniva detto poeticamente fosse stato preso simbolicamente; 55, 129. Lo Schiller teoretica, in altri termini, avrebbe dovuto portare a fondo l'intuizione che il riferimento all'antico è fittizio e che si sta in realtà parlando di qualcosa che è celato in noi:²⁸⁰ «Il poeta parla di una sorgente (*Quelle*) di pura bellezza (*lautere Schönheit*) al di là di ogni tempo e di ogni stirpe (*Geschlecht*), che perciò sgorga certamente sempre in ogni uomo. Non è più all'uomo dell'antichità greca che il poeta pensa (*mei-*

stica e dal simbolico. Ma tracciare un simile parallelo, che ritengo comunque – anche adesso, per così dire, a mente fredda – stimolante, ci porterebbe per il momento fuori strada. Necessario mi pare comunque chiosare questo rovesciamento del giudizio junghiano nei confronti di Schiller, poiché l'esperienza religiosa qui introdotta a sua disciolpa mi sembra abbia a che fare più con l'effetto del bello che con la sua intima essenza. Il bello schilleriano, come fra poco verrà ulteriormente chiarito, continua infatti a rimanere per Jung una nozione di superficie, uno pseudo-valore edonisticheggiante, impossibilitato per di più a raggiungere lo statuto di simbolo. Jung, dunque, in parte si contraddice. Perlomeno: quando d'impulso identifica il rapporto di Schiller col bello con un rapporto religioso gli concede in realtà un po' troppo. Del religioso al bello schilleriano manca infatti il carattere simbolico.

²⁸⁰ È questa una riflessione che mi sembra analoga a quanto si deve concludere circa la questione dello stato di natura in Rousseau, autore più volte ricordato dallo stesso Jung in questo capitolo.

nen), ma al pagano antico (*alter Heide*) in noi stessi, alla parte (*Stück*) di natura eternamente incontaminata (*ewig unverdor-bene Natur*) e di bellezza naturale (*natürliche Schönheit*), che giace in noi inconscia eppur vitale (*lebendig*), il cui riflesso (*Abglanz*) ci trasfigura (*verklären*) le forme (*Gestalten*) dell'epoca arcaica, per cui anche noi ci abbandoniamo all'errore che quegli uomini abbiano posseduto (*besitzen*) ciò che noi cerchiamo (*suchen*). È l'uomo arcaico (*archaischer Mensch*) in noi, respinto dalla nostra coscienza collettivamente orientata e che ci appare così brutto (*häßlich*) e inaccettabile (*unannehmbar*), che tuttavia è il portatore (*Träger*) di quella bellezza, che noi invano cercheremmo altrove.» 55, 129.

La ricerca della bellezza legata ai valori della cultura classica non andava perciò intesa come un ritorno a valori oggettivamente perduti, coltivati in un passato storico da un'umanità effettivamente incorrotta e tanto meno come un'estrinseca operazione sul piano della poetica, volta cioè alla ricerca di un criterio formale del bello. La posta in gioco era di natura affatto differente, poiché la figura del Greco va colta come un fenomeno archetipico grazie a cui l'inconscio prende parola presentando alla coscienza un'immagine, la quale costituisce già una riarmizzazione delle funzioni psicologiche. La ricerca del bello andava intesa perciò come un *simbolo* – nozione che, come meglio si vedrà oltre, assume nella concezione junghiana una funzione eminentemente dinamica –, nel senso che essa era volta a produrre un determinato orientamento della coscienza che fosse maggiormente rispettoso delle esigenze complessive dell'individualità.

Sul piano antropologico, tutto ciò ha il suo fondamento nel fatto che «le funzioni inferiori (*minderwertige Funktionen*) non sono opposte a quelle superiori (*wertvolle Funktionen*) nella loro più profonda essenza (*tiefstes Wesen*), ma solo nel loro aspetto

momentaneo (*derzeitige Gestalt*).» 55, 115. Per venire incontro all'interesse dell'individuo e non solo della astratta specie, si deve pertanto cercare di tirar fuori la funzione al momento meno evidente, nella quale è molto facile che si nascondano valori personali di notevole portata, ai quali secondo i dettami di un determinato *Zeitgeist* si è dovuto in parte rinunciare per rispondere a esigenze d'adattamento collettivo; 55, 113.

L'occasione per un tale recupero è offerta appunto dal *simbolo*, il quale consiste essenzialmente nell'emergere dall'inconscio di un'immagine che è specchio – immagine appunto – della totalità profonda che si cela al di sotto della soglia di differenziazione della funzione prevalente. Ogni tentativo di ristabilire l'equilibrio nell'uomo differenziato di oggi non potrà dunque evitare di tenere in considerazione le funzioni inferiori, che, come abbiamo visto, per Jung sono tali solo in quanto indifferenziate.

La bellezza, dunque, ben lungi dal poter svolgere una tal quale funzione positiva come realtà ideale, si potrà inserire in questo disegno solo se intesa come una sorta di motore (un mito numinoso) che smuove il magma al fondo del nostro animo. Ma, in quanto nozione dinamica, anch'essa non potrà che far riferimento anche al suo opposto, il brutto; l'energia agisce infatti sempre sulla base di un dislivello energetico, di una differenza di potenziale.²⁸¹

Ora, Schiller, che era anche teoreta, era ovviamente ben consapevole della contraddizione in cui era lí lí per cadere am-

²⁸¹ 55, 130-131. Questo processo di differenziazione (*Individuation*) – che a quest'epoca non ha ancora raggiunto la sua matura formulazione – non potrà che svolgersi secondo le leggi dell'energetica, cioè creando un dislivello che offra alle energie latenti una possibilità di sviluppo; parte dell'energia passerà così dalla funzione più differenziata a quelle meno differenziate e si troverà un nuovo equilibrio in una posizione intermedia rispetto ai livelli massimi delle funzioni nello stato precedente (e quindi il massimo di differenziazione della funzione dominante non si raggiungerà più).

mettendo la fondamentale immoralità del bello, cioè la sua partecipazione al brutto. E se non avesse provato appunto un'inconscia fobia per tale caduta avrebbe potuto anche procedere nella direzione che piace a Jung. Invece il piú lucido kantiano che si era insinuato in lui ha assunto un atteggiamento difensivo contro il mitico Poeta. Schiller-teoreta si giustifica infatti asserendo che la prima bellezza, quella ideale attribuita ai Greci, non è quella che si sperimenta nel secondo caso, cioè negli esempi della storia; l'esperienza non è certo il tribunale atto a risolvere questo problema, e quindi la bellezza ellenica non è che una «condizione necessaria dell'umanità (*notwendige Bedingung der Menschheit*)»²⁸², cioè, commenta Jung, una «categoria coattiva e necessaria (*notwendige, zwingende Kategorie*)», «un puro concetto razionale (*reiner Vernunftbegriff*)»; 55, 132.

Schiller, in altri termini, avrebbe imboccato un «transzendentaler Weg» che lo ha condotto fuori dalla cerchia dei fenomeni, della vivente presenza (*lebendige Gegenwart*) delle cose. Ha utilizzato il suo intelletto logico per assecondare il suo personale sentimento (introverso, come s'è detto), il quale lo spingeva ad avversare appunto le cose d'esperienza (cioè, nella fattispecie, la coincidenza del bello col brutto): «la resistenza soggettiva (*subjectiver Widerstand*) contro la suffragata dall'esperienza (*erfahrungsgemäß*) e ineluttabile via all'in giù (*Weg abwärts*) induce Schiller a spingere a forza l'intelletto logico (*logischer Intellekt*) al servizio del sentimento (*Gefühl*) e a forzarlo così a restituire (*hergeben*) una formula (*Formel*) che renda ancora possibile il raggiungimento (*Erreichung*) del proposito originario, anche se la sua impossibilità è stata già sufficientemente esposta (*darlegen*).» 55, 132. Ma l'assecondare un tale desiderio intellet-

²⁸² Schiller, Brief X.

tuale porta Schiller a tradire il suo compito, proprio mentre stava invece per intravedere la strada: gli viene a mancare proprio la forza che proviene dall'istanza morale, poiché il suo atteggiamento «estetizzante» gli impedisce di vedere le conseguenze che scaturiscono dall'accettare l'altro lato della natura umana. La contemplazione del bello non può portare che ad una rimozione del contrasto, non a una sua soluzione.

Non posso esimermi dal considerare quest'ultimo giudizio – che a ben vedere riguarda proprio il bello e l'estetica, non più l'amato Schiller in persona –²⁸³ un po' troppo avventato e dovuto forse a una certa disinformazione o cecità di fronte a diversi fenomeni culturali d'avanguardia. Se Jung si fosse guardato un po' in giro – sinanche nella sua stessa Zurigo, per esempio nei pressi del Cabaret Voltaire – avrebbe potuto anche accorgersi quale istanza etica animava certi artisti contemporanei – stando per l'appunto anche solo ai suoi concittadini Dada, per nulla interessati, del resto, alla contemplazione del bello o al piacere estetico.²⁸⁴ Proprio in questi anni, invece, Jung matura un giudizio assai negativo sull'estetica e sugli artisti, tacciati fondamentalmente di immoralità, giudizio che avrebbe sempre mantenuto.

Ma si dovrebbe a questo punto aprire anche tutt'un nuovo capitolo, in quanto Jung ritiene che per ovviare a questa estetiz-

²⁸³ Per quanto concerne Schiller, come s'è visto, Jung riteneva che il suo atteggiamento estetico possedesse in realtà i tratti di una disposizione religiosa; il bello era il suo ideale religioso.

²⁸⁴ Tristan Tzara scrisse: «Dada nacque da un'esigenza morale, da una volontà implacabile d'attingere un assoluto morale, dal sentimento profondo che l'uomo, al centro di tutte le creazioni dello spirito, dovesse affermare la sua preminenza sulle nozioni impoverite della sostanza umana, sulle cose morte e sui beni male acquisiti. [...] noi volevamo guardare il mondo con occhi nuovi, [...] volevamo riconsiderare e oprovare la stessa base delle nozioni imposteci dai nostri padri e provarne la giustezza.» *Le surréalisme et l'après-guerre*, Paris, Nagel, 1948, p. 17; tr. it. in: Mario De Micheli, *Le avanguardie artistiche del Novecento*, Milano, Feltrinelli, 1985¹⁷, pp. 152-153.

zazione dell'estetica ci si può avvalere del solido e nobile esempio della saggezza orientale: «Per aiutare l'uomo a uscire da questo conflitto (*Konflikt*) c'è bisogno di un atteggiamento (*Einstellung*) diverso da quello estetico (*ästhetisch*). Questo è proprio ciò che mostra il parallelo con le idee (*Ideen*) dell'Oriente. La filosofia religiosa indiana (*indische Religionsphilosophie*) ha compreso questo problema in tutta la sua profondità e ha mostrato di quale categoria di mezzi ci sia bisogno per rendere possibile la soluzione (*Lösung*) del conflitto.» 55, 194.²⁸⁵

Com'è evidente da questo passo, e diversi se ne potrebbero certamente affiancare, Jung in Oriente²⁸⁶ cerca un atteggiamento

²⁸⁵ Col termine «Ästhetismus» Jung, come chiarisce egli stesso, intende semplicemente una «ästhetische Weltanschauung», senza che questo termine debba essere investito di altre connotazioni relative a un certo fare-estetizzante (*Ästhetische-Tun*) che si potrebbe invece denominare «Ästhetizismus» 55, 194n. Anche in un altro luogo Jung utilizza il termine «estetico» in accezione negativa in relazione al fatto che Schiller avrebbe inteso la conciliazione degli opposti in senso solamente estetico, mentre se avesse conosciuto un po' di letteratura indiana, avrebbe magari capito il senso in cui andava interpretato quel «*urtümliches Bild*» che, in qualche modo, egli intuiva: «La sua intuizione (*Intuition*) riuscì a trovare il modello inconscio (*unbewußtes Model*) che, da sempre (*seit alters*) giace nel nostro spirito (*Geist*). Ma egli lo interpreta (*deuten*) come "estetico (*ästhetisch*)", benché ne abbia egli stesso dapprima messo in rilievo il carattere simbolico (*das Symbolische*)» 55, 188.

²⁸⁶ Jung avvia un tal modo un confronto con l'Oriente che lo costituirà a vero e proprio pioniere degli studi comparatistici. Non è certo in questa sede possibile provare nemmeno a discutere e valutare la correttezza delle interpretazioni junghiane della cultura e della filosofia orientali; mi limito perciò a notare una certa tendenza – peraltro non misconosciuta – a occidentalizzare e concettualizzare nozioni che senza dubbio non possono essere slegate da una pratica che richiede esperienze non indifferenti; qualcosa di simile, però, si deve dire anche relativamente alla nozione junghiana di simbolo. Prevalde inoltre qui, nei *Psychologische Typen*, una tendenza affatto sincretistica ad appiattare diverse e ricchissime tradizioni culturali (induismo, buddhismo, taoismo ecc.) su alcune coordinate generali psicologiche.

Ecco comunque un regesto dei paralleli messi in campo da Jung: anche la dottrina indiana (*indische Auffassung*) – Jung esordisce – predica la liberazione dagli opposti, cioè da tutti gli stati affettivi (*affektive Zustände*) e i legami emozionali (*emotionale Bindungen*) con l'oggetto; tale liberazione ha luogo per il ritrarsi della libido da tutti i contenuti, e il processo è dunque quello dell'introversione. La tradizione indiana la denomina «*tapas*», tecnica – spiega Jung – di autoincubazione che sprigiona un calore (libido) che viene ricondotto su di sé. Attraverso il completo distacco da ogni oggetto sorge necessariamente all'interno del sé un equivalente della realtà oggettiva, una

mento culturale (ma si potrebbe anche oggi dire: un'estetica) che possa integrare un'estetismo come quello di Schiller che gli pare tradire l'originaria responsabilità individuale (che è tale nell'autocoscienza di un Europeo, almeno). L'Oriente fungerebbe dunque da correttivo per l'estetica occidentale, riportandola alle sue più cogenti responsabilità: per far sí che il progresso compiuto da una singola funzione psicologica si possa estendere anche a tutte le altre v'è bisogno di un supremo sforzo morale, di una grandissima abnegazione e di un elevatissimo sacrificio di sé, cioè di un'alta serietà religiosa o, in una parola, della santità.²⁸⁷

Ma a Schiller non si potrà certo imputare la colpa d'aver scritto prima che Anquetil du Perron volgesse in latino le Upanisad; il suo errore consiste piuttosto nell'aver identificato la «ästetische Stimmung» con il bello (*das Schöne*), al quale viene in tal modo ascritta la capacità di generare un atteggiamento, quando invece di questo atteggiamento non è che conseguenza. Schiller si preclude altresí la possibilità di comprendere

completa identità di ciò che è interiore con ciò che è esteriore. E da questa fusione del sé con le relazioni oggettuali deriva l'identità del sé (Âtman) con l'essenza dell'universo.

Analogo al tapas è lo Yoga, tecnica cosciente per giungere allo stato di tapas: tapas e yoga hanno dunque lo scopo di costituire uno «stato intermedio» da cui sorga l'elemento creatore e liberatore. Questo porta l'individuo a raggiungere il Brahman (*höchstes Licht*) o l'ânanda (*Wonn*) e allo stesso tempo il processo assume anche un significato cosmogonico. Per mezzo dello yoga, dunque, i rapporti con l'oggetto vengono introversi e, dopo che sono stati privati del loro valore, si addentrano nell'inconscio dove possono stabilire nuove associazioni con altri contenuti inconsci, per poi ritornare trasformati, una volta terminato l'esercizio del tapas, a dirigersi all'oggetto. Quest'ultimo assume a questo punto un nuovo aspetto, è come ricreato; e si capisce allora come mai il mito cosmogonico costituisca un eccellente simbolo del risultato dell'esercizio del tapas. Similmente, il concetto di Brahman, contiene in sé anche quello di Rita (*rechter Gang*), simile al Tao di Lao-Tse. In questa ricreazione dell'universo vi è dunque anche un'indicazione circa il cammino della vita.

²⁸⁷ Non è per nulla un'iperbole, quest'ultima, ma un climax che sottende un evidente riferimento ad Arthur Schopenhauer, il quale viene infatti subito dopo citato in qualità d'autore che, pur riconoscendo anch'egli l'importanza dell'estetica, avrebbe messo in rilievo con maggior coerenza l'aspetto etico del problema; 55, 194-195.

appieno la tensione dialettica inerente al fenomeno della bellezza, poiché attribuendo allo stato di «Bestimmungslosigkeit» la mera «Bestimmtheit» del bello (*Schöne*) sottrae peso alla «Häßlichkeit» che invece gioca un ruolo fondamentale anch'essa, proprio relativamente agli effetti ascritti erroneamente alla sola bellezza; 55, 206.²⁸⁸ Parrebbe dunque in tutto questo che un'integrazione dialettica dell'estetismo – nel senso perlomeno di un'*estetica del brutto*²⁸⁹ – avrebbe potuto far mutare i giudizi junghiani sull'estetica.

Schiller, in definitiva, incapace di comprendere sul piano simbolico ciò che egli stesso diceva, avrebbe cercato di razionalizzare ciò che aveva intuito, perdendo così di vista la soluzione che il suo inconscio (poetico o, come sarebbe forse meglio dire, *poietico*) gli andava prospettando. Ma questo forse solo perché i tempi non erano ancora maturi, mentre si può ritenere che egli sia comunque abilmente giunto ai limiti di sé stesso e assieme della sua epoca: ovunque si muoveva s'imbatteva sempre in quell'«uomo piú brutto (*häßlichster Mensch*)» la cui scoperta era però riservata alla nostra era, e a Friedrich Nietzsche come individuo.

²⁸⁸ Solo un «incorreggibile idealista (*unverbesserlicher Idealist*) e ottimista (*Optimist*)» può pensare che la totalità della natura umana sia solo bella: l'uomo invece è fatto di luci e ombre, e la somma di tutti i suoi colori è il grigio, che sarà chiaro su fondo oscuro o scuro su fondo chiaro; 55, 206.

²⁸⁹ Certamente Jung avrebbe avuto anche in questo caso di che documentarsi, sebbene gli sarebbe servita una certa competenza specialistica. Pagine interessanti sul brutto si trovano comunque anche su opere di consultazione come ad esempio quelle assai diffuse di Zimmermann (*Ästhetik*, Wien, 1858-1865) e di Bosanquet (*A History of Aesthetic*, London-New-York, 1904².) e sin da Lessing, F. Schlegel, Hegel l'argomento è entrato a far parte dell'estetica. Oggi disponiamo di ricerche accurate ed esaurienti. Per un'introduzione rinvio a R. Bodei, *Presentazione*, in Karl Rosenkranz, *Asthetik des Hässlichen*, tr. it. di Sandro Barbera, *Estetica del brutto*, a c. di Remo Bodei e con appendice bio-bibliografica di Maria Zinanni, Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 7-39; G. Scaramuzza *Estetica del brutto*, in «Fenomenologia e scienze dell'uomo», I, 1, 1985, pp. 169-175; Id., *Brutto*, in *Idee dell'arte*, Firenze Alinea, 1991, pp. 11-39.

Dialettica dell'istinto e metafisica dell'individuo

Con quanto precede abbiamo tracciato la cornice entro cui si situa la discussione della dottrina schilleriana dei due «Grundtriebe», il «sinnlicher Trieb» e il «Formtrieb», l'opposizione pulsionale che è strutturale all'essere umano e che condiziona perciò ogni suo comportamento e ogni produzione culturale.

L'istinto sensitivo consiste secondo Schiller in una *Empfindung* che impone un continuo cambiamento all'io, il quale subisce perciò passivamente; lo spirito (*Geist*) in tal modo è riportato al mondo dei sensi (*Sinnenwelt*). Jung sottolinea subito l'enfasi che Schiller pone su questa passività, inferendone che si tratta di un concezione proveniente da un introverso; in secondo luogo, nota come il *Gefühl* risulti del tutto appiattito sulla *Empfindung*, senza che possa assurgere a valore generale. La sensazione, in Schiller, sarebbe dunque piú corretto denominarla «Gefühlsempfindung»; 55, 155.²⁹⁰

Il «Formtrieb», che si potrebbe anche chiamare «Denkkraft», è invece l'istinto che sfida il cambiamento continuo della molteplicità e passività sensitiva per realizzare la continuità dell'io in un'unità di idee (*Ideen-Einheit*); sarebbe questo, perciò, l'istinto piú propriamente umano. Anche in questo caso Schiller, secondo Jung, non convince del tutto. In primis la persistenza (*Beharrende*) non è certo l'unico valore della personalità; ed anzi il mutamento (*Veränderung*), il divenire (*Werden*), l'evoluzione (*Entwicklung*) sembrano proprio essere valori superiori rispetto alla semplice resistenza al cambiamento (*Wechsel*); 55, 157.

²⁹⁰ Essa è paragonata da Schiller anche allo «Affekt», il quale porta dunque l'uomo fuori di sé (*außer sich bringt*). La personalità si conquisterebbe invece solo quando si ritorna in sé; 55, 153-155.

Inoltre il pensiero (*Denken*) è solo una delle quattro funzioni, uno dei quattro modi tipici di vedere la realtà, e può quindi cogliere solo una parte (*Teil*) del mondo.

Solo con la terza obiezione Jung porta però il confronto sull'argomento che in questo momento, a nostro avviso, più gli sta a cuore, vale a dire la fantasia. Ma prima di mettere sul tappeto la questione sarà bene recuperare una constatazione messa in campo poco sopra: un sentire sensitivo sul tipo di quello teorizzato da Schiller col suo *sinnlicher Trieb* proietta il senziente in una dimensione collettiva.²⁹¹

Ora, tenendo appunto sullo sfondo la convinzione junghiana del carattere collettivo della sensitività, è interessante registrare che Schiller introduce il riferimento al collettivo per motivi diametralmente opposti: una volta realizzatosi l'istinto formale, che fa l'uomo propriamente uomo (Schiller, alla fine, conclude per una superiorità dell'idea), l'individuo raggiunge una condizione di identificazione con la specie.²⁹²

Jung non è per nulla d'accordo circa il carattere positivo di una simile esperienza olistica, in quanto l'universalizzazione specifica si realizza sempre a scapito dell'individuo. Assimilarsi agli altri uomini sulla base di un'astrazione intellettuale non significa affatto divenire «kollektiv identisch», che è una condizione tipica semmai dei primitivi (*Primitive*), bensì, in un senso

²⁹¹ «Das sinnliche Fühlen, oder besser gesagt, das in Zustände der Sinnlichkeit befindliche Fühlen ist kollektiv » 55, 146. Un tale sentire crea cioè un rapporto che pone l'uomo in una condizione di «participation mystique», cioè di parziale identità con l'oggetto sentito (*empfundenen Objekt*), accompagnata da un senso di dipendenza da esso. È di questo tipo il meccanismo che fa sí che l'introverso – il quale incoscientemente investe molto nel suo percepire sensitivo – senta fortemente l'esigenza d'astrazione, cioè l'onere di dar forma a ciò che è esteriore. È dunque solo in quanto la sensitività agisce a livello inconscio che si diventa idealista.

²⁹² «wir sind nicht mehr Individuen, sondern Gattung; das Urteil aller Geister ist durch das unsrige ausgebrochen, die Wahl aller Herzen ist repräsentiert durch unsere Tat.» Brief XII, in chiusura.

assai piú alienante, significa divenire «kollektiv angepaßt», cioè dipendenti da ciò che fanno, dicono e pensano, amano gli altri, dipendenti cioè da ciò che potremmo chiamare i contenuti consci collettivi.²⁹³ È perciò del tutto illusorio credere che la cosa migliore sia identificarsi il piú possibile con la funzione altamente differenziata (nella nostra epoca: la ragione) attratti semplicemente dal fatto che questo procura i vantaggi sociali piú tangibili. Tale vantaggio immediato è infatti un abbaglio, in quanto un'accentuata differenziazione non può che danneggiare ulteriormente gli elementi meno sviluppati della natura umana, i quali spesso celano invece gran parte dei valori di un'individualità.

²⁹³ Schiller si compiace del fatto che «il nostro giudizio esprime sempre quello di tutti gli spiriti» *Brief XIII*, «giacché – commenta Jung – in tale caso ciò che noi pensiamo e diciamo è appunto ciò che si attendono da noi tutti coloro il cui pensiero è differenziato ed adattato nello stesso modo. Anche “la nostra azione rappresenta la scelta di tutti i cuori” in quanto noi pensiamo ed agiamo come tutti desiderano che si pensi ed agisca. E tutti pensano e desiderano che la cosa migliore e piú degna delle nostre aspirazioni sia il pervenire alla maggiore identità possibile con quella funzione differenziata, giacché ciò procura i piú evidenti vantaggi sociali; mentre tuttavia apporta i maggiori danni a quegli aspetti meno sviluppati della natura umana che costituiscono talvolta gran parte dell'individualità» 55,161.

Dall'io al »Selbst». Enantiodromia schilleriana

La lettera tredicesima costituisce un'eccezione rispetto al filo del discorso schilleriano. Jung accuratamente la isola, costituendola a perno per quel gioco *Schiller contra Schiller* al quale s'è sopra accenato. È come se, tornando a sdoppiare il nostro autore, questa lettera fosse stata scritta dallo Schiller-Poeta anziché dal Filosofo.

Al centro sta la questione dell'opposizione degli istinti. Schiller si accorge che, stando a quanto ha sino a quel punto maturato, lo stato di identificazione collettiva raggiunta con l'ascesa al piano dell'idea ha necessariamente come controparte il persistere di una subordinazione incondizionata dell'istinto sensoriale. In tal modo però – lo stesso Schiller ne arguisce – «si ottiene l'uniformità (*Einförmigkeit*) non l'armonia e l'uomo resta ancora eternamente diviso (*geteilt*)»²⁹⁴. Diviene dunque necessario porre un'azione reciproca dei due istinti (*Wechselwirkung der beiden Triebe*) l'uno sull'altro, in modo che ciascuno arrivi alla sua piú alta manifestazione per il fatto stesso che l'altro agisce: «la subordinazione deve indubbiamente esserci, ma reciproca».²⁹⁵

²⁹⁴ «Daraus aber kann bloß Einförmigkeit, aber keine Harmonie entstehen, und der Mensch bleibt noch ewig fort geteilt.» Brief XIII n. 55, 161. Piú sopra, nel testo di Schiller, l'unità persa a causa della radicale opposizione di due istinti è detta «aufgehoben».

²⁹⁵ Brief XIII n; frase non riportata da Jung.

Questa subordinazione reciproca non va confusa con la vicendevole sostituzione dei due istinti, stigmatizzata tanto da Schiller quanto da Jung. Le due tendenze possono infatti anche sostituirsi a vicenda (*sich einander unterschieben*) – mediante un trasferimento dell'intensità della forza dell'uno sull'altro – ma ciò avrà degli effetti dannosi sull'uomo o, detto piú precisamente in termini junghiani, sull'individualità. Può accadere infatti che l'intensità (*Intensität*) della forza attiva (*tätige Kraft*) dell'istinto formale si riversi sulla passività affettiva («auf die leidende (Affeziertsein) legen», in Brief XIII), di modo che la capacità di sentire (*empfangendes Vermögen*) si trasformi in quella di determinare (*bestimmendes Vermögen*); l'individuo si proietterà in tal modo negli oggetti, perdendosi in essi, senza essere mai se stesso. Oppure, di rovescio, l'estensione (*Extensität*) che compete alla forza passiva (*leidende Kraft*) viene assegnata alla forza attiva (*tätig*), di modo che l'istinto formale usurpa quello materiale (*Stofftrieb*) impendendo all'uomo (individuo) di divenire altro da sé.

Solo l'azione di un istinto è dunque capace di restituire la sua piena forza all'altro;²⁹⁶ infatti Schiller, mettendo in campo una concezione che Jung giudica «assai moderna (*sehr modern*)» ritiene che entrambe le pulsioni tendano a un rilassamento (*Abspannung*) e abbiano proprio bisogno di esso onde poter dar spazio quella opposta. Il rilassamento, in altri termini, fa sí che ciascuno ponga a sé stesso una limitazione senza che questa sia effetto di impotenza fisica (*physisches Unvermögen*) o ottusità

Ritradotti nei termini della psicologia junghiana, i due processi si presentano nel primo caso come una «minderwertige Extroversion» che riconduce l'uomo a un'identità collettiva arcaica (sempre aborrita dall'introverso, ma proprio per questo da lui attivata inconsciamente), nel secondo ad una introversione operata dall'estroverso per mezzo di una rescissione delle sensazioni sentimentali inferiori (*Abschneidung der minderwertigen Gefühlsempfindungen*), che lo condanna alla sterilità (*Sterilität*), precludendogli di nuovo l'accesso tanto all'umanità altrui quanto alla propria.

Ma ciò che a noi piú interessa sottolineare è che in entrambi i casi – 1) estroversione dell'introverso e 2) introversione dell'estroverso – si stabilisce un rapporto di inferiorità e dipendenza da fattori collettivi): nel caso 1) un'identificazioni con sensazioni collettive che dà luogo a un pensiero sensitivo collettivo; nel caso 2) un'identificazione con un pensiero collettivo di tipo arcaico cioè concretistico (*Kollektivdenken archaischer, Konkretischer Art*), in cui il pensiero collettivo si arricchisce della sensitività apportata dall'istinto materiale dando luogo a quelle che secondo Jung si potrebbero chiamare «Empfindungsvorstellen». Trattasi però evidentemente di una sensitività fittizia, che ha infatti perso il suo radicamento alla concretezza; e mancando la presa sul presente tramite la sensazione domina solamente un'idea arcaica e collettiva. E questo pare essere, in definitiva, il motivo per cui Schiller ha trasposto la collettività nell'idea. Infatti la formulazione teorica di Schiller potrebbe essere spigabile proprio in funzione del modello n.2: estroverso inconsciamente, che si fa introverso sul piano scoienciale, al prezzo però di una rescissione delle componente sensitiva.

Difficile è comunque stabilire – al di là dell'utilizzo finalizzato a una psicologia o antropologia della teoresi, che abbiamo sinora avuto come referente – quale di queste due unilateralizzazioni sia secondo Jung la peggiore sul piano pragmatico. Nel primo caso essa dà luogo a un carattere chiaccherone e tutto sommato banale, nel secondo ad uno sicuro di sé, idealista, fondamentalmente sprezzante degli altri. Tutte le vie intermedie sono dunque certamente da preferire, anche poiché entrambi gli estremi, come s'è visto, finiscono per conscggnare l'individuo in completa balía di chi sappia ben manovrare la psicologia di massa. 55, 162-164 con citazioni dal *Brief XIII*.

²⁹⁶ Piú oltre Schiller affermerà: «Lo spirito finito è quello che non diventa attivo se non per mezzo della passività, che solo attraverso i limiti giunge all'assoluto e, solo in quanto riceve materia, agisce e forma. Un tale spirito congiungerà dunque, con l'impulso alla forma o all'assoluto un impulso alla materia o al limite, come condizione senza la quale non potrebbe né avere né soddisfare il primo impulso.» *Brief XIX*.

della sensazione (*Stumpfheit der Empfindung*), nel caso dell'istinto materiale, o di impotenza spirituale (*geistiges Unvermögen*) o di fiacchezza delle forze (*Kräfte*) del pensiero o della volontà nel caso dell'istinto formale. Si tratta anzi, tutto all'opposto, di un'azione della libertà (*Handlung der Freiheit*), da un lato e di una pienezza delle sensazioni (*Fülle der Empfindungen*) dall'altro. Limite della sensazione dev'essere la dignità morale, e limite di questa dev'essere invece la pienezza delle sensazioni. Notevole, inoltre, la sottolineatura sempre da parte di Schiller che in quest'ultimo caso «la stessa sensitività (*Sinnlichkeit*) deve, con forza vittoriosa (*siegende Kraft*), affermare il proprio ambito e resistere alla violenza (*Gewalt*) che, con la sua attività preventiva (*vorgreifende Tätigkeit*), le farebbe volentieri lo spirito»²⁹⁷.

Schiller nel *Brief XIII* è dunque arrivato a sostenere che l'opposizione andrebbe conservata e rafforzata.²⁹⁸ Ciò secondo Jung avrebbe potuto fungere da antidoto a quel valore universale ottenuto per mezzo di una funzione collettiva (il pensiero) differenziata e universalmente adattata; è infatti solo dalla rinuncia alla validità universale (*Allgemeingültigkeit*), cioè dall'abolizione del principio di potenza (*Machprinzip*), conseguente alla limitazione reciproca degli opposti che risulta «l'individualismo (*Individualismus*), che significa la necessità di un riconoscimento (*Anerkennung*) dell'individualità (*Individualität*), di un riconoscimento dell'uomo così come esso è.» 55, 167.

²⁹⁷ Brief XIII.

²⁹⁸ «Non bisognerebbe dunque cercare di distruggere la loro [degli istinti] opposizione, ma, al contrario, vedere in essa qualcosa di utile che favorisce la vita e che bisogna conservare e rafforzare. Questa esigenza è rivolta direttamente contro il predominio della sola funzione differenziata e di grande valore sociale, perché è proprio essa che impoverisce e opprime le funzioni inferiori. Si avrebbe, quindi, una specie di rivolta di schiavi contro l'ideale eroico che ci costringe a sacrificare tutto il resto in favore di una cosa sola.» 55, 167. In queste affermazioni echeggiano tematiche che sarebbero state sviluppate da Herbert Marcuse.

Ora, invece di sfruttare le sue stesse intuizioni Schiller, già all'inizio del successivo *Brief XIV*, torna a palesare la sua introversione di fondo: la reciprocità (*Wechselverhältnis*) tra i due istinti si scopre esser in realtà un compito della ragione (*Aufgabe der Vernunft*), un ideale asintotico, una sorta di cattivo infinito, per usare una nota espressione hegeliana. Schiller secondo Jung pecca qui di incoerenza rispetto a quanto affermato alla *Lettera precedente*, anche perché la ragione era in realtà uno degli opposti, non una sintesi dell'opposizione; a meno che, suggerisce Jung, egli con «Vernunft» non avesse voluto intendere non la semplice «ratio» bensì una sorta di facoltà mistica (*mystisches Vermögen*).

Guidato sino a un certo punto dal genio di Schiller, Jung, proprio nel momento in cui, per onestà intellettuale, si sente in dovere di prendere congedo dal vate germanico, giunge a esplicitare il fondamento della sua dialettica: «Gli opposti si lasciano unificare (*vereinigen*) solo praticamente (*praktisch*) come compromesso (*Kompromiß*), oppure irrazionalmente (*irrational*) col sorgere (*entstehn*) fra di essi di un novum (*Novum*) che è diverso da entrambi e tuttavia ugualmente adatto ad assorbire (*aufnehmen*) le loro energie, come un'espressione di entrambi e di nessuno dei due (*als ein Ausdruck beider und keines von beiden*). Una cosa simile non è da escogitare (*ersinnen*), ma può solo venir creata (*geschaffen werden*) attraverso la vita.» 55, 169. Registriamo per il momento questo carattere eminentemente pratico della facoltà sintetica, che tra breve ritroveremo meglio specificata come *Phantasietätigkeit*.

Lo stesso Schiller, in verità, aveva già compiuto un piccolo passo in questa direzione – intravedendo con ciò, secondo Jung, anche una scappatoia dal suo idealismo – quando era giunto ad affermare il carattere specificamente *simbolico* della compresenza degli opposti: «Se si dessero casi in cui l'uomo facesse allo

stesso tempo questa doppia esperienza (*doppelte Erfahrung*), in cui fosse cosciente della sua libertà (*Freiheit*) e allo stesso tempo sentisse (*empfinden*) la sua esistenza (*Dasein*), in cui egli si sentisse (*sich fühlen*) come materia (*Materie*) e contemporaneamente si conoscesse (*sich kennenlernen*) come spirito (*Geist*), allora egli avrebbe in questo caso, e assolutamente solo in questo, una visione completa (*vollständige Anschauung*) della sua umanità (*Menschheit*), e l'oggetto (*Gegenstand*) che gli procurasse (*verschaffen*) una tale visione, gli servirebbe (*dienen*) da simbolo (*Symbol*) della sua destinazione venuta allo scoperto (*ausgeführte Bestimmung*)». ²⁹⁹

Come si può immediatamente intuire, si tratta di un passo che per Jung è di capitale importanza: Schiller avrebbe infatti qui e solo qui messo allo scoperto le sue carte: la co-presenza degli istinti (il sentire pensando e il pensare sentendo, come riassume Jung)³⁰⁰ può dar luogo alla produzione di un «oggetto», che va inteso come *simbolo della destinazione dell'uomo*; e se (*Brief XV*) l'oggetto dell'istinto sensitivo è la vita (*Leben*) e quello dell'istinto formale è la forma (*Gestalt*), allora l'oggetto della loro co-azione sarà una «lebende Gestalt», una forma vivente. Ma, di nuovo, i difetti sopra descritti deviano la mente di Schiller, impedendole, secondo Jung, di sfruttare appieno simili intuizioni.

Ora, prosegue Jung, il simbolo presuppone anche una funzione che crei (*schaffen*) dei simboli e un'altra che sia in grado di comprenderli (*verstehen*); quest'ultima potrebbe ad esempio essere una sorta di «Symboldenken» che opera una comprensione simbolica (*symbolisches Verständnis*) basata su una certa intui-

²⁹⁹ Brief XIV.

³⁰⁰ «Wenn der mensch also imstande wäre, beide Kräfte oder Triebe zugleich zu leben, das heißt denkend zu empfinden und empfindend zu denken, so [...]» 55, 169.

zione (*gewisse Intuition*).³⁰¹ Ma Jung preferisce per il momento rinunciare a esporre le sue idee personali,³⁰² preferendo ultimare – con notevoli frutti, ci pare – l'esame della proposta schilleriana. Ebbene, la funzione intuitiva preposta alla comprensione del simbolo è indicata da Schiller introducendo un terzo istinto fondamentale, lo «Spieltrieb», al quale viene ascritta una funzione di sintesi tra quello formale e quello materiale. Tale soluzione, però, non piace per nulla a Jung, né per quanto concerne la scelta del termine per designare la nuova funzione, né per quanto riguarda il suo ruolo. Inoltre lo *Spieltrieb* viene legato alla bellezza, che, come si è visto, è concetto troppo idealizzato, impostosi contro i referti d'esperienza.

«*er selbst*», «*das Selbst*». *Per una metafisica dell'individuo*

Ci avviciniamo in tal modo alla resa dei conti finale. Un terzo elemento esiste certamente secondo Jung; ma lo si fraintende se lo si identifica col mero diversivo del gioco. Senza mezzi termini Jung perciò afferma: «*das Dritte Element, in welchem die Gegensätze zusammenlaufen, ist die einerseits schöpferische und andererseits rezeptive Phantasietätigkeit*» 55, 171. È dunque la fantasia la facoltà che possiede la capacità di mantenere in-

³⁰¹ L'essenza del simbolo non consiste infatti nel rappresentare l'intera circostanza intellegibile (*im Ganzen verständlichen Sachverhalt darstellen*), ma solo nell'abbozzare intuitivamente (*intuitiv andeuten*) il suo possibile senso (*möglicher Sinn*); 55, 171.

³⁰² Non è certo semplice circoscrivere univocamente la complessa nozione di simbolo all'interno della vastissima produzione junghiana; un testo essenziale potrebbe comunque essere proprio la definizione della nozione nell'ultimo capitolo dei *Psychologische Typen* (55, 819-833). La letteratura su di esso è veramente notevole; personalmente ritengo si tratti essenzialmente di una nozione dinamica e mi trovo pertanto parzialmente in accordo con la ben meditata posizione di Mario Trevi, *Metafore del simbolo. Ricerche sulla funzione simbolica nella psicologia complessa*, Milano, Cortina, 1986, che potrebbe costituire una buona introduzione al tema. Un altro classico, anche più ricco di riferimenti testuali, è costituito da Umberto Galimberti, *La terra senza il male*, 1984. Per altri titoli e scritti consultati rinvio in ogni caso alla Bibliografia a fine lavoro.

sieme i contrari o, come s'è detto sopra, la vita che crea il terzo elemento irrazionale; e la questione, precisa Jung, ci porta a scoprire «wo der Mensch eigentlich in seinem innersten Wesen steht.» 55, 173.

Ora, se, come s'è visto, l'uomo è a priori tanto sensazione (*Empfinden*) quanto pensiero (*Denken*), ed entrambe le funzioni devono co-vivere in lui – nel senso appunto che non potrà essere né sola sensazione né solo pensiero – allora *l'uomo, l'individuo, deve partecipare di entrambe le funzioni e al tempo deve potersi distinguere da esse*, deve stare cioè in un qualche luogo ineter-medio fra i due istinti opposti. L'uomo, in altri termini, «deve certamente subire (*erleiden*) gli istinti ed eventualmente piegarsi (*sich beugen*) ad essi, oppure egli può anche adoperarli (*anwenden*), però mentre egli distingue (*indem er unterscheidet*) sé stesso (*sich selbst*) da essi, come se [si distinguesse] da forze naturali alle quali certo è sottomesso, senza però che si dichiari identico ad esse.» 55, 173.³⁰³

L'uomo, dunque, è ciò che si distingue *in sé stesso* da entrambi i contrari, che di gran lunga lo trascendono, sebbene egli al tempo stesso partecipi di entrambi. Mi preme in tutto questo portare particolarmente l'attenzione sull'espressione «*sich selbst*» qui usata da Jung. Ciò che intendo ora mostrare è infatti che questo aggettivo dimostrativo «*selbst*» che qui, come del resto spesso accade, compare con funzione fondamentale ri-

³⁰³ Vista la centralità ma anche lo stile un po' ellittico del brano, pare opportuno riportarlo per intero: «Darum muß vor allen Dingen einmal festgestellt werden, wo der Mensch eigentlich in seinem innerem Wesen steht. Er ist a priori ebensowohl Empfinden wie Denken, er ist mit sich selber im Gegensatz, daher er auch irgendwie dazwischen stehen und im Innersten eigentlich ein Wesen sein muß, das zwar an beiden Trieben teilnimmt, jedoch von beiden Trieben auch unterschieden werden kann, dergestalt, daß er zwar die Triebe erleiden und sich ihnen gegebenenfalls beugen muß, oder sie auch anwenden kann, aber indem er sich selbst von ihnen unterscheidet, als wie von Naturkräften, denen er zwar unterworfen ist, mit denen er sich aber nicht identisch erklärt.» 55, 173.

dondante – forse per esprimere grammaticalmente, l'esigenza di una forza d'appoggio all'io nella sua ricerca di stabilità e distinzione – costituisce³⁰⁴ il prototipo tanto lessicale quanto concettuale della nota dottrina junghiana del «Selbst», cioè dell'archetipo del sé, capace di indicare un nuovo centro della personalità. Chiedo pertanto al lettore la pazienza di seguirmi sino al punto in cui vedremo Jung esplicitamente dichiarare quest'ascendenza del «Selbst» dalla dottrina schilleriana della distinzione di un nucleo spirituale – che per Jung diverrà individuale – dagli opposti.

Il passo di Jung che abbiamo appena riportato introduce una breve e concettosa citazione da Schiller dove «selbst» compare due volte, entrambe in funzione apposizionale nei confronti di un altro pronome che si riferisce al sostantivo «Geist». Sul piano concettuale tale citazione schilleriana serve a Jung per confermare la necessità di un'identità con gli istinti opposti che sia però al tempo stesso anche distinta da essi. Schiller la ritiene fondata sullo spirito, ma a Jung questo spirito sembra in realtà il nucleo di un individuo. Ecco il passo: «Diese Inwohnung zweier Grundtriebe widerspricht übrigens auf keine Weise der absoluten Einheit des Geistes, sobald man nur von beiden Trieben ihn selbst unterscheidet. Beide Triebe existieren und wirken zwar in ihm, aber er selbst ist weder Materie noch Form, weder Sinnlichkeit noch Vernunft.»³⁰⁵

Traduco: «questa in-abitazione dei due istinti fondamentali non contraddice del resto in nessun modo l'assoluta unità dello spirito, non appena solo si distingue esso stesso da entrambi gli istinti. Entrambi gli istinti esistono e agiscono certamente in esso, ma esso stesso non è né materia né forma, né sensitività né ragione.».

304

305 *Brief XIX.*

È dunque lo spirito, secondo Schiller, la realtà che può sopportare la contraddizione, in quanto, pur in-abitato dai contrari è capace di sottrarsi alla loro azione, di distinguersi da essi. È uno e allo stesso tempo molti, sulla base di una medesimezza (espressa sul piano grammaticale dal «selbst») che gli fornisce la possibilità di sfruttare la capacità ricettiva per temporalizzare e riempire di contenuto l'a-temporale e vuoto pensiero pensante e la capacità formativa per dar senso al flusso caotico di immagini del pensiero pensato.³⁰⁶ Ma, proprio in forza di questa sua possibilità di separarsi dalla compresenza dei due opposti istinti (per Jung collettivi) lo spirito qui menzionato da Schiller pare allo psicologo zurighese essere anche una sorta di *prototipo dell'individuo*,³⁰⁷ un nocciolo individuale (*individueller Kern*) che, separato da entrambe le funzioni, può essere contemporaneamente oggetto o soggetto di esse.³⁰⁸

³⁰⁶ Il medesimo sta sopra e contemporaneamente sotto la soglia d'attività della coscienza in quanto copre una sfera assai più vasta: affonda da ambo i lati nell'istinto, nell'istinto all'azione (*Instinkt*) e nell'istinto al significato (*Urbild, Archetypus*).

³⁰⁷ Siamo dunque agli antipodi della universalizzazione razionalistica che dello spirito, e certo *anche* di questo spirito schilleriano, avrebbe invece proposto Hegel. Ma la questione dei rapporti fra la psicologia analitica di Jung e la filosofia dello spirito di Hegel è un territorio tutto ancora da esplorare e che, letto anche alla luce del rapporto Jung-Schiller potrebbe forse fornire esiti significativi. Mi limito qui a registrare un giudizio sul filosofo di Stoccarda, il quale non sarebbero altro ad avviso di Jung che uno «psicologo camuffato (*verkappter Psychologe*)»; 71, 358. Lo si potrebbe seguire – potrei esplicitare tale notazione – sino al livello dello spirito soggettivo, poiché da quel momento prevale la tendenza a proiettare grandi verità dalla sfera del soggetto in un cosmo creato ad hoc in preda ad una sorta di hybris razionale. E questo significa, pertanto che una filosofia come quella di Hegel è «un'autorivelazione di sfondi psichici e, dal punto di vista filosofico, un atto di arroganza. Psicologicamente essa non significa altro che un'irruzione dell'inconscio.» 71, 359. Lo stile di Hegel richiamerebbe pertanto alla mente il linguaggio di potenza schizofrenico volta a rendere il trascendente accessibile a una forma soggettiva e a conferire a ciò che è banale il fascino della novità. Ma allora – mi sembra di poterne inferire – se la mente schizofrenica è da Jung considerata per sua natura mitologica, il progetto filosofico di Hegel letto in questi termini non potrebbe essere considerata straordinaria e forse ancora insuperata mitologia della ragione?

³⁰⁸ Se questa distinzione (*Unterscheidung*) non viene invece operata l'individuo si scinde, entra in disaccordo con sé stesso: dovendo decidere – con quella che, se è soggetto all'istinto, non può che essere una decisione arbitraria – per uno dei due opposti

Giunti a questo punto, per veder comparire la nozione junghiana di *Selbst*, che ha ormai comunque trovato, nelle sue linee essenziali, un'anticipazione nella nozione schilleriana dello spirito distinguendosi e identificandosi contemporaneamente coi due istinti, è però ancora necessario operare un passaggio dal piano teoretico a quello pragmatico; deve ancora venire in chiaro, infatti, l'autentico portato della dottrina junghiana della fantasia, la quale viene appunto identificata da Jung con una forma di *volontà inconscia*. E dovremo allora vedere, per concludere, se e come si possa ritagliare in tutto questo uno spazio per la libertà o almeno per la volontà libera dell'individuo.

Volontà e fantasia.

Di nuovo, conviene partire dal testo schilleriano in cui anche quest'ultimo tassello del lungo ragionamento di Jung è in qualche modo adombrato. Schiller nel *Brief XIX* afferma che il mero istinto di gioco non offre in realtà forze sufficienti a difendere dagli istinti separatori; è infatti necessaria una vera e propria forza (lo spirito, dunque) che sia effettivamente capace di staccare dalla duplice coazione. È, in altri termini, questione della volontà umana e della sua autonomia; in una parola della libertà. Ed appunto sulla volontà dovremo ora appuntare l'attenzione per vedere come Jung arrivi a mettere in campo la nozione di *Selbst*, la cui funzione si mostrerà legata alla volontà inconscia che avvia la distinzione dalla compresenza degli opposti (fungendo in ciò da avvocato dell'individuo e delle sue esigenze).

dovrà conseguentemente anche rimuovere l'altro. Lo spirito, invece, proprio perché fa agire contemporaneamente gli impulsi può svolgere una funzione liberante nei loro confronti. L'individuo, dunque, può recuperare la propria identità (e salute psichica) solo disponendosi all'ascolto di questo flusso energetico che lo abita trascendendolo, e ciò è legato al suo senso di responsabilità alla sua lealtà con sé stesso. Questo spirito in quanto punto di partenza della ricerca e della realizzazione di sé (*Individuation*) verrà successivamente da Jung denominato «Selbst».

S'è visto che gli istinti (sensoriale e di pensiero) sono di per sé collettivi, e che quando uno dei due prende il sopravvento l'individuo si trova in balía di forze che la sua volontà non può gestire. Per rendersi autonoma la volontà deve poter far riferimento a uno stato o a un processo intermedio (*mittlerer Zustand oder Prozeß*), da cui possa poi attingere contenuti (*Inhalte*) – la volontà si determina infatti in funzione di rappresentazioni – né totalmente sensitivi né totalmente razionali, poiché né la ragione né la sensibilità sono capaci di contenere in sé contemporaneamente anche il proprio contrario. Per cercare una tale «base imparziale (*unparteiische Basis*)» per la volontà ci si dovrebbe dunque «rivolgere (*sich wenden*) a un'altra istanza (*Instanz*) presso la quale gli opposti non siano chiaramente distinti (*klar geschieden*) ma ancora originariamente uniti (*ursprünglich geeint*)» 55, 179.

Secondo Jung la coscienza non può per sua natura soddisfare un tale requisito, poiché la sua funzione è proprio quella di discriminare e separare gli opposti³⁰⁹; quando entra in azione, perciò, essa è portata a discriminare ciò che va bene (*das Passende*) da ciò che non va bene, a decidere che una funzione è dotata di valore più di un'altra e conseguentemente, tramite la forza della volontà (*Kraft des Willens*), a mettere a disposizione l'energia solo per quella funzione, reprimendo al contempo le esigenze delle altre. Sarebbe pertanto inutile appellarsi alla coscienza per risolvere il conflitto degli istinti; si tratterebbe sempre e comunque di una soluzione legata al puro arbitrio (*bloß Willkür*) che non potrebbe dare alla volontà quel contenuto simbolico che, solo, può far irrazionalmente da mediatore (*irrational vermitteln*).³¹⁰ È solo negli strati inconsci della psiche,³¹¹

³⁰⁹ «Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt, Ja und Nein usw.» 55, 179..

³¹⁰ Il simbolo può svolgere simile funzione mediatrice (*vermittelnd*) in forza del suo doppio carattere di reale e irreali (*Doppelcharakter des Realen und Irrealen*): «Esso non

ove le funzioni sono indifferenziate e confluiscono nell'originaria attività dello psichico (*das Psychisches*), che si deve pertanto andare a cercare; 55, 180.

Ora, il valore (*Wert*) – che però può allo stesso tempo essere un disvalore (*Unwert*) – dell'inconscio secondo Jung deriva proprio da questa sua caratteristica indistinguibilità dei contenuti e delle funzioni, i quali acquisiscono pertanto proprio quel carattere simbolico (*symbolischer Charakter*) che compete a una volontà che riesca a esser realmente mediatrice (*vermittelnder Wille*). Nell'inconscio si costituisce pertanto una sorta di *iper-volontà* capace di innescare attività che sarebbero impossibili se ci si affidasse alla sola coscienza. Tali attività derivano propriamente da quell'annullamento della unilaterialità degli istinti (cioè da quella sorta di estensione o globalizzazione dell'istinto all'intera gamma dei bisogni umani) che consegue alla differenziazione da essi. E la facoltà che presiede a questa estensione della volontà si chiama – come s'è era sopra anticipato – fantasia: «Oltre alla volontà, che dipende totalmente dal suo contenuto, è dato all'uomo, come sussidio (*Hilfsmittel*), quel luogo materno (*Mutterstätte*) della fantasia creatrice (*schöpferische Phantasie*), l'inconscio, che, lungo i sentieri del processo naturale (*Naturprozess*) dell'attività psichica elementare, è capace di formare (*bilden*) i simboli, simboli che possono servire alla determinazione (*Bestimmung*) della volontà mediatrice.» 55, 182.

Resta allora solo da stabilire, per concludere tutto il ragio-

sarebbe un simbolo se fosse soltanto reale, giacché in questo caso sarebbe solo un fenomeno reale, che non potrebbe essere simbolico. Simbolico può essere solo ciò che nell'uno racchiude anche l'altro. Se fosse irrealmente altro non sarebbe che vuota immaginazione, priva di ogni riferimento alla realtà, e neppure a questo modo sarebbe un simbolo.» 55, 178

³¹¹ Jung non tende quasi mai a ipostatizzare l'inconscio, preferendo di norma far riferimento a contenuti consci o a contenuti inconsci e, fra questi, a contenuti individuali o collettivi.

namento, quale sia propriamente il fattore che innesca una tale produzione simbolica – la quale, come si è appena letto, può secondo Jung attivare la «volontà mediatrice» – e quale sia il ruolo dell'io cosciente in tutto questo.

Un simbolo sorge secondo Jung quando un determinato importo energetico è stato convogliato nell'inconscio per sottrazione dalle funzioni coscienti che si sono arenate davanti a un ostacolo. Ora questo abbassamento del livello di coscienza consente – è vero – la comparsa del simbolo inconscio, ma rende al tempo stesso difficile che esso possa liberare il suo effetto proprio sulle funzioni consce. C'è bisogno infatti di un apporto artificiale d'energia che fornisca al simbolo quel valore (energetico) che gli consenta di presentarsi effettivamente davanti alla coscienza, e tale rinforzo avviene – arriviamo finalmente al punto – «durch eine Unterscheidung des “Selbst” von den Gegensätzen» 55, 183. Prima di questa frase un inciso aveva annunciato: «e con questo ci colleghiamo (*sich anschließen*) di nuovo alle idee della distinzione stimulate (*anregen*) da Schiller».³¹² Questo rinvio ci riporta inequivocabilmente ai passi tratti da 55, 173 e dal *Breif XIX* più sopra discussi. L'«er selbst» – l'individuo, corrispondente, come s'è visto, al «Geist» di Schiller – capace di distinguersi «von beiden Trieben» senza perdere la sua «absolute Einheit» è sprofondata ora nell'inconscio, facendosi in tal modo «das Selbst»; ma il deittico si fa sostantivo solo sul piano grammaticale, poiché la nozione, come ogni junghiano ben sa, non ha nulla di ipostatico. La nozione di *Selbst*, potremmo dire, continua a mantenere con la coscienza la

³¹² «Unter normalen Bedingungen ist daher dem unbewußten Symbol *künstlich* Energie zuzuführen, um es höherwertig zu machen und dadurch dem Bewußtsein anzunähern. Dies geschieht – und damit schließen wir uns wieder dem durch Schiller angeregten Gedanken der Unterscheidung an – durch eine Unterscheidung der “Selbst” von den Gegensätzen. Die Unterscheidung ist gleichbedeutend mit einem Zurückziehen der Libido von beiden Seiten [...]» 55, 183.

stessa relazione che i deittici instaurano col proprio designatum: è una presenza, non un'essenza. Una presenza che è reale in quanto fa effetto.

Anche il diaframma fra io e sé, del resto, non è qui così netto, poiché se solo il sé può fornire inconsciamente energia al simbolo, la sua attivazione è pur sempre legata alle scelte volontarie dell'io: che deve infatti ritirare l'investimento energetico dagli istinti opposti per convogliarlo, come sua nuova meta, verso questo intermedio, verso questo nuovo centro: «in questo caso la volontà non decide (*entscheiden*) fra i contrari ma solo per il sé (*bloß für das Selbst*), ossia l'energia disponibile viene ritirata sul sé (*auf das Selbst zurückgezogen*) o, in altre parole, viene introversa (*introvertieren*)» 55, 183. Avendo quindi cura a che l'investimento energetico introverso non ricada nemmeno sull'oggetto interno del pensiero, la libido può finalmente svolgere il suo ruolo riorientante: «in tal modo essa diventa interamente priva d'oggetto (*objeklos*), non è riferita più a niente che possa essere un contenuto di coscienza e s'inabissa (*versinken*) perciò nell'inconscio, dov'essa afferra (*greifen*) automaticamente il materiale delle fantasie (*Phantasiematerial*) che è lí disponibile (*bereitliegend*), e con ciò lo mette in moto (*bewegen*) nella sua salita verso l'alto (*zum Emporsteigen*).» 55, 183.

L'uomo – come, di nuovo, aveva acutamente notato Schiller (*Brief XX*) – non può passare immediatamente dalla sensazione (*Empfinden*) al pensiero, ma deve compiere un passo indietro (*er muß einen Schritt zurücktun*), passo indietro che però lo stesso Schiller – che ne aveva acutamente colto l'esigenza – non aveva secondo Jung saputo adeguatamente chiarirsi: perché, come s'è già più sopra sottolineato, andava sempre a ricercare la sua soluzione nella volontà razionale (*vernünftiger Wille*). Il passo indietro è invece per Jung proprio «la distinzione (*Unterscheidung*) dagli istinti opposti, lo stacco (*Ablösung*) e il ritiro

(*Zurückziehung*) della libido dagli oggetti interni ed esterni», e non solo dall'oggetto sensibile. La sorgente del pensiero non sta dunque nella ragione o nel senso, ma nell'indifferenza dell'inconscio.³¹³

In tal modo la libido, prima unilateralmente impegnata sotto la spinta dell'istinto sensibile o di quello razionale e dunque in direzione in entrambi i casi collettiva, viene ora resa disponibile alla volontà *dell'io* ; e si tratta finalmente di vera e propria *volontà* – che per Jung è appunto come la massa di energia di cui l'io dispone liberamente –, visto che in situazione di unilateralità la volontà è in balía della coazione dell'uno o dell'altro impulso.

E torniamo cosí, per l'ennesima volta, molto prossimi alla stessa proposta di Schiller, per il quale la volontà diviene perfettamente libera solo se agisce come potenza di fronte ai due istinti;³¹⁴ anche se in tutto questo parrebbe a noi essere qui in

³¹³ 55, 186. Infatti, tiene a esplicitare Jung, «ciò implica anche lo svincolamento dall'oggetto interno, dall'idea, ché altrimenti sarebbe impossibile pervenire a un'assenza completa di contenuto e di determinazione, e cioè a quell'originario stato di inconsapevolezza in cui ancora nessuna coscienza discriminante poneva soggetto e oggetto.» 55, 186. Lo «Schritt zurück» si realizza quindi nel fare il vuoto, nell'ottenere uno stato vuoto (*leere Zustand*) nella coscienza, sebbene non per ottenere il vuoto in quanto tale, bensí per dare spazio al massimo contenuto possibile (*größmöglicher Gehalt*); Jung chiama questa operazione «symbolische Bestimmung des Willens», mentre Schiller si limitava a parlare di una «mittlere Stimmung» in cui agiscono simultaneamente *Sinnlichkeit* e *Vernunft*, annullandosi. Questo far-il-vuoto non è dunque altro un tuffo nell'inconscio: «Die Aufhebung der Gegensätze bewirkt eine Leere, die wir eben das Unbewußte nennen.» 55, 187. Schiller, invece lo chiamava «ästhetischer Zustand», senza però rendersi conto dei meccanismi della funzione formatrice di simboli che gli stavano passando fra le mani. Invece di rifugiarsi nell'astratta definizione (kantiana) della condizione estetica (*ästhetische Beschaffenheit*) come la relazione di una cosa (*Sache*) con l'insieme delle nostre diverse forze o facoltà dell'anima (*Kräfte, Seelenvermögen*), senza che quella cosa sia oggetto specifico di alcuna facoltà, Schiller avrebbe benissimo potuto tornare alla sua stessa nozione di *simbolo*, la quale appunto ha la particolarità di entrare in rapporto con tutte le funzioni psichiche senza essere per nessuna di esse un oggetto determinato; 55, 187-188.

³¹⁴ «Ciascuno di questi due istinti fondamentali, giunto allo sviluppo, tende, secondo la sua natura e necessariamente, al suo soddisfacimento; ma, appunto perché entrambi

campo una libertà *della volontà*, una *volontà libera*, e non ancora una vera e propria dottrina della libertà.³¹⁵

Riassunto e conclusione

La nozione di «lebengide Gestalt» elaborata da Schiller per esprimere la natura del simbolo risulta dunque essere sostanzialmente in linea con le esigenze della psicologia analitica junghiana: il materiale fantastico portato in superficie dal simbolo contiene infatti «immagini (*Bilder*) dello sviluppo psicologico (*psychologische Entwicklung*) dell'individuo nei suoi successivi stati (*Zustände*).» 55, 184. Meno felice è invece secondo Jung l'espressione «Spieltrieb» usata da Schiller per esprimere la sorgente del simbolo, visto che la sorgente è invece da identificare nella «schöpferische Phantasie». Nonostante ne abbia tratto considerevoli spunti – piú, forse, di quanto non ne sia stato egli stesso consapevole – Jung rimane legato al suo giudizio negativo espresso in relazione al bello schilleriano e riscontra nell'intero disegno teorico delle lettere *Über die ästhetische Erziehung der Menschheit* uno sbilanciamento come di contrappunto alla ludi-

tendono necessariamente, e tuttavia ad oggetti opposti, si annulla reciprocamente questa duplice costrizione, e la volontà conserva tra di essi una libertà perfetta. La volontà è, dunque, quella che agisce come potenza (come fondamento della realtà) di fronte ai due istinti [...]» Brief XIX.

³¹⁵ Per Schiller invece la volontà intesa come forza di agire di fronte ai due istinti coincide di fatto con la libertà: «Non appena, infatti, i due opposti istinti fondamentali son in lui attivi, perdono, entrambi la loro forza di costrizione e la contrapposizione di due necessità dà origine alla libertà*. * [Nota]: Per prevenire ogni malinteso, faccio notare che, ogni volta che si parla di libertà, non si intende quella che appartiene necessariamente all'uomo considerato come intelligenza, e che non gli può essere né data né tolta, sí bene quella che si fonda sulla natura mista. Perciò quando l'uomo in generale agisce solo razionalmente, dimostra un libertà della prima specie; quando agisce razionalmente nei limiti della materia e materialmente sotto la legge della ragione, dimostra un libertà della seconda specie. Si potrebbe spiegare l'ultima semplicemente attraverso una naturale possibilità della prima.» Brief XIX, in chiusura. L'ultimo asserto non mi pare in verità perfettamente in linea con quanto abilmente messo a fuoco nei passaggi precedenti; e non so comunque fino a che punto si possa qui parlar di libertà anziché piú propriamente di una *volontà libera*.

cità nella direzione di un razionalismo idealistico.

Un'estetica gli pare, in definitiva, che non possa stare a fondamento dell'etica; l'estetica di Schiller è infatti tutta imperniata sul valore del bello, il quale non è sufficiente a fondare, se non proprio la libertà, almeno la libertà della volontà. La libertà, per Schiller, non può infatti che porsi, kantianamente, contro la sensibilità, mentre la bellezza, di fatto, si limita a facilitare un'automanifestazione del pensiero.

La morale di Jung, invece, non è fondata sulla nozione di libertà (libertà assoluta della ragione), ed è per questo che può affidarsi quale suo organo supremo alla fantasia produttiva. Nel complesso disegno teorico junghiano – che nei *Psychologische Typen*, sia pur a fatica, comincia ad aggiustarsi anche sul terreno antropologico – la dialettica della fantasia, che è passiva in quanto attiva e attiva in quanto passiva, ma che agisce originariamente senza ancora diretta compartecipazione delle funzioni coscienti, può fungere da stimolo per incrementare il tasso d'autonomia della volontà cosciente, cioè per aumentare il grado della sua gestione libera delle forze psichiche. La libertà, se di libertà si potrà parlare, rimarrà comunque legata alla coscienza, e dunque all'io; non sarà però certamente una libertà assoluta, poiché deriva come s'è detto la sua condizione proprio dall'attività della fantasia inconscia. È dunque il problema dell'io o più largamente del soggetto che a questo punto s'impone.

Per certi aspetti Jung sembrerebbe per quanto detto quasi volersi ritirare a semplice osservatore di quanto si svolge su un palcoscenico di forze numinose, di dei che rappresentano e decidono i destini ultimi degli individui. In realtà la riflessione etica di Jung – che direttamente o indirettamente attraversa tutte le sue fatiche – mi pare che proprio all'occasione di questo pionieristico tentativo di costruire un'estetica dell'inconscio cominci a

porre il suo fondamento sul terreno della *responsabilità*, da intendere nel senso circoscritto di responsabilità dell'io di fronte alle forze collettivizzanti dell'istinto e della ragione. Ne va infatti dell'identità e dell'autonomia dell'io, sempre debole e precario, ma pur esso dotato di un suo specifico apparato pulsionale: la psiche, in quanto psiche dell'uomo, porta infatti inscritta in sé una pulsione verso la distinzione di un nucleo, che sia il più possibile autonomo e individuale.³¹⁶ Di questo nucleo la coscienza, quando si renda conto della posta in gioco, può, se vuole, aver un presagio attraverso le rappresentazioni archetipiche, e attraverso lo spirito, in primis, che è appunto l'archetipo dell'individuo.

³¹⁶ Resterebbe a questo punto ancora da determinare, tuttavia, in che modo un tale spinta inconscia del *Selbst*, che in quanto inconscio è evidentemente collettivo – possa aiutare l'individuo (proprio in quanto individuo) a disegnare i margini della propria autonomia, sinché questa è possibile. Per affrontare tale questione ritengo però sia necessario prima fare i conti con lo Jung psicoterapeuta (ma anche psicologo e metapsicologo al tempo stesso). La soluzione a questo problema risiede infatti nella circostanza che la regressione ha il suo avvio quando un individuo incontra determinati ostacoli nel corso della sua esistenza; perciò l'unità sintetica del simbolo che sarà attivato dal ritiro dell'investimento libidico dalle funzioni determinanti a livello conscio sarà l'unità sintetica specifica e riorientante di quell'individuo in quel determinato stato del suo decorso psichico. Ma tutto ciò si chiarirà meglio nel corso dei prossimi capitoli.

CAPITOLO 5

IL SOGGETTO E LO SPIRITO

La matura concezione junghiana dell'uomo, con i definitivi sviluppi di quella considerazione del rapporto fra istinti e archetipi che Jung aveva avviato, come s'è visto (cap. 2), lungo il secondo decennio del secolo è consegnata al corposo e fondamentale saggio *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*, edito nel volume *Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus* (1954) in cui è raccolto il succo dell'antropologia junghiana.³¹⁷ Nel riprendere e approfondire la questione della spontaneità degli orientamenti originari dei fenomeni psichici e dei loro rapporti con gli automatismi e le regolarità organiche, Jung giunge a recuperare pienamente l'afflato etico che aveva animato la sua apertura della psicoanalisi all'antropologia; questo capitolo chiude dunque il circolo aperto dal primo su «le responsabilità dell'analisi» e costuisce il tramite necessario per affrontare la riflessione sull'antropologia della colpa collettiva con la quale si compirà (capitolo sesto) la nostra proposta di lettura dell'opera junghiana. Per ragioni di

³¹⁷ Si tratta del vol. IX della collana «Psychologische Abhandlungen» che Jung aveva fondato nel 1914 (inizialmente presso l'editore Franz Deuticke, Leipzig-Wien, poi passata a Rascher di Zurigo) con l'intento di dar divulgazione al suo progetto di psicologia analitica.

Le *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen* che compaiono come ottavo e conclusivo contributo (pp. 497-608) della raccolta costituiscono una ripresa, solo con lievi ritocchi, della prolusione tenuta all'incontro di Eranos dell'estate 1946, la quale, in linea col tema dell'incontro («Geist und Natur»), portava il titolo *Der Geist der Psychologie* (edito in: *Eranos-Jahrbuch*, 1946, Zürich, Rhein-Verlag, 1947). 71 JGW 8, 183-261, 343-442 riporta la versione del 1954, che seguiamo.

comprensibilità sarà necessario seguire il lento sviluppo della meditazione junghiana, riservandoci comunque di lasciare sempre sullo sfondo quanto non pertenga al filo del nostro discorso.

Antropologia del soggetto

L'antropologia di Jung non è pessimista; l'ombra (*Schatten*) che accompagna necessariamente l'anima dell'uomo e con la quale bisogna inevitabilmente fare i conti non è infatti da intendere solo come un ostacolo, come un nietzscheano spirito di gravità, poiché essa è pensata da Jung in (altrettanto necessaria) dialettica con la nozione di luce: se esiste un notturno condizionamento, questo è perché esiste anche un divenire dell'anima che tende sempre verso l'aurora, verso la liberazione dalla coazione a ripetere.

L'uomo, in particolare l'uomo moderno, ha creduto che grazie all'uso dell'intelletto e della ragione ci si potesse liberare da ogni condizionamento psichico proiettandosi in uno stato sovrapsichico, governato dal solo lume razionale. Questo secondo Jung è impossibile, poiché la ragione comporta universalità, regolarità mentre man mano che la coscienza individuale si differenzia e si estende, man mano che si fa cosciente della sua differenza si emancipa dalla regolarità collettiva (*kollektive Gesetzmäßigkeit*). Non vi è altra via per incrementare la sua libertà: «il grado di libertà empirica della volontà (*Grad der empirischen Willensfreiheit*) cresce in misura proporzionale all'ampliamento della coscienza.»³¹⁸ L'individuo deve pertanto sapersi come

³¹⁸ 71, 344. Da queste affermazioni Jung deriva il corollario che la sua psicologia non è scienza. Infatti, se una persona formula le proprie tesi sul mondo senza mutuarle da altri, queste tesi saranno essenzialmente legate alla sua individualità soggettiva e più saranno vere tanto meno sono oggettive. Se dunque con scienza si deve intendere solo un sapere oggettivo, formale, sul tipo di quello delle scienze naturali, il sapere psicologico sviluppato da Jung non è da considerarsi scientifico.

individuo, che significa sapersi nella sua differenza; solo così può coordinare la propria attività, nel modo che onticamente gli compete: secondo un'autodeterminazione libera, gestita il più possibile dalla coscienza.

È in questo contesto che si iscrive la problematica dell'inconscio, al quale Jung non si interessa, pare utile ribadirlo, per partito preso o per un interesse astrattamente metapsicologico, ma in quanto l'ipotesi della sussistenza di contenuti non oggettivabili dalla coscienza risulta di fatto decisamente euristica in funzione di un incremento della gestione libera del divenire dell'anima.

Dall'exkurs iniziale sulla nozione d'inconscio ci limitiamo però a sottolineare un fatto che ci pare estremamente significativo, ma che nemmeno lo stesso Jung ha mai esplicitato. Ricordando la concezione di Wilhelm Wundt – secondo Jung il più influente psicologo tedesco fra Otto-Novecento – il quale aveva negato la dimensione dell'inconscio bollandola come «mistica» e sostituendola con la nozione di «oscuramente conscio»³¹⁹, Jung ne cita un importante passo in cui lo psicologo di Lipsia, di fatto, mette in campo il nucleo fondamentale della tesi di Jung, vale a dire il carattere sintetico-costruttivo dell'attività inconscia: «qualunque elemento psichico scomparso dalla coscienza viene perciò da noi indicato come divenuto inconscio (*unbewußt geworden*), allorché presupponiamo con questo la possibilità del suo rinnovamento (*Erneuerung*), cioè del suo rientro (*Wiedereintritt*) nella attuale concatenazione dei processi psichici. La nostra conoscenza degli elementi divenuti inconsci non concerne

³¹⁹ «[...] nicht um unbewußte, sondern überall nur um dunkler bewußte psychische Elemente handelt» W. Wundt *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, III, Leipzig, 1903⁵, p. 327. Wundt considerava l'ipotesi dell'inconscio come quella di un sistema concettuale alternativo a quello logico, che starebbe ad esempio dietro ai miti, e per questo ne negava l'esistenza. Eppure, nota Jung, l'ipotesi che l'inconscio fosse un sistema concettuale (*Begriffsystem*) non esisteva né ai tempi di Wundt né ora; 71, 353.

altro che questa possibilità di rinnovamento. Essi formano perciò [...] solamente predisposizioni (*Anlagen*) o disposizioni alla nascita (*Entstehung*) di futuri elementi (*künftige Bestandtheile*) dell'evento psichico». ³²⁰ È vero che Wundt ne concludeva per la inutilità dello studio degli elementi inconsci, ma la loro funzione ristrutturante è qui già chiaramente affermata. Si aggiunga altresí che Wundt legittima la scelta di trascurare tali contenuti anche perché vi sono fenomeni fisici concomitanti di quelle disposizioni psichiche (*gibt es physische Begleiterscheinungen jener psychischen Dispositionen*) che possono essere oggetto dell'esperienza e sui quali è a suo avviso meglio puntare; anche in questo caso, dunque, una chiara analogia con la concezione junghiana dell'archetipo, che come s'è sopra visto, è anch'esso fenomeno concomitante di una pulsione organica o istintuale.

Attraverso Herbart, Gustav Theodor Fechner, Christian Wolff³²¹ e Theodor Lipps Jung trae la conclusione che si può parlare di inconscio se si fa riferimento a determinati contenuti aventi la tendenza a divenir consci. Non si deve pertanto pensare a rappresentazioni già formate, bensí a disposizioni (*Dispositionen*), ovvero «pattern of behaviour», esperienza di vita (*Lebenserfahrung*) non anticipata ma solo accumulata (*aufgehäuft*), e perciò a segni, tracciati (*Pläne*) o immagini che posseggono una loro specifica, efficiente realtà anche se non cadono sotto l'attività rappresentativa dall'io. Si pone perciò la fondamentale questione dell'esistenza di un soggetto inconscio (*unbewußtes Subject*) non identificabile con l'io. ³²²

³²⁰ W. Wundt *Grundriß der Psychologie*, Leipzig, 1902⁵, p. 248.

³²¹ Meno scontato di altri è questo riferimento a Wolff: Jung cita il §. 193 dei *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, Halle, 1725³, in cui compare l'idea di stati inconsci inferibili soltanto partendo da ciò che troviamo nella nostra coscienza. In altri luoghi risale anche a Leibniz.

³²² 71, 352.

Confini dell'io e boria dei filosofi

Jung passa quindi a trattare il tema del soggetto, vale a dire della capacità psichica di gestire processi complessi come la scelta (*Wahl*), la decisione (*Entscheidung*), la volontà (*Wille*); 71, 365. Il problema centrale è: esiste una volontà, cioè un soggetto inconscio? E, se esiste, si deve concludere che le nozioni di io e di soggetto non coincidono, e magari in certi casi nemmeno si toccano? Che conseguenze antropologico-filosofiche ha tutto questo?

Implicito è il presupposto che i fenomeni che la letteratura psichiatrica ha nel corso del XIX secolo cominciato a riferire circa la dissociazione della personalità sono assolutamente veritieri, che cioè si danno casi di sdoppiamento delle principali funzioni psicologiche; Jung qui non ritorna su argomenti che ha già più volte difeso, e comincia invece subito col metter in campo le conseguenze di quelle costatazioni: «se effettivamente il soggetto del conoscere, cioè la psiche (*Seele*) possiede anche una forma d'esistenza oscura (*dunkle Existenzform*) non immediatamente accessibile alla coscienza, tutta la nostra conoscenza deve essere in un indeterminabile grado incompleta» 71, 358. L'uomo cioè dovrebbe prendere coscienza del suo strutturale limite conoscitivo; invece il trionfo di Hegel – psicologo camuffato, e dunque pericolosissimo – sul criticismo kantiano significò e sancì l'affermazione di una *ybris* razionale mai finora conosciuta e che ha portato a quella catastrofe di nome Germania.³²³ Venne affer-

³²³ «Der Sieg Hegels über Kant bedeutete für die Vernunft und die weitere geistige Entwicklung, zunächst des deutschen Menschen, eine schwerste Bedrohung, um so gefährlicher, als Hegel ein verkappter Psychologe war und große Wahrheiten aus dem Bereich des Subjektes in einem selbstgeschaffenen Kosmos hinausprojizierte. [...] Hegel stellt eine Lösung des durch die Erkenntniskritik aufgeworfenen Problems dar, welche den Begriffen eine Chance gab, ihre unbekannte Eigenständigkeit zu erweisen. Sie verschaffen dem Verstande jene Hybris, welche zum Übermenschen Nietzsches führte und damit zur Katastrophe, die den Namen Deutschland trägt. Nicht nur die Künstler, sondern auch die Philosophen sind gelegentlich Propheten.» 71, 358-359.

mata la sovranità assoluta non solo dello spirito umano (*menschlicher Geist*) ma dello spirito tout court, uno spirito però che non era più lo spirito di Dio (*Geist Gottes*), dal quale del resto già lo stesso criticismo aveva cominciato a staccare. Quando lo spirito di Dio non è più nel preventivo dell'uomo (*menschliche Berechnung*), compare sempre, infatti, una formazione sostitutiva inconscia (*unbewußte Ersatzbildung*): «una filosofia come quella di Hegel è un'autorivelazione (*Selbstoffenbarung*) di sfondi psichici (*psychische Hintergründe*) e filosoficamente una presunzione (*Anmaßung*). Psicologicamente significa come un'irruzione (*Einbruch*) dell'inconscio.»³²⁴

L'inconscio dunque pensa, e conosce, per sua iniziativa, senza che nessun io lo possa osservare; la qual cosa qui Jung non dimostra più col rinvio ai casi empirici psicopatologici, ma dopo una specie di excursus storico filosofico – assai più acuto e filosoficamente fondato dei precedenti – ritiene sufficientemente fondato sulla base della seguente osservazione: «nessun uomo ragionevole mai dubitò sulla presenza di processi psichici nel cane, sebbene mai un cane si sia pronunciato sulla consapevolezza dei suoi processi psichici.» 71, 364.

La tentazione a tornare al celebre esempio della bastonata ricevuta dal cane in Leibniz, alle polemiche di Bayle contro l'automatismo cartesiano e con ciò al fittissimo ed epistemologicamente assai ricco dibattito sei-settecentesco sull'eventuale intelligenza animale è assai forte; ma, forse, arrivati a questo

³²⁴ 71, 360. Coloro che più di altri cercarono l'antidoto a questa situazione furono Arthur Schopenhauer e Carl Gustav Carus; ma il primo conservò la salutare sottomissione al buon Dio e la distanza protettiva dal demone oscuro, mentre il secondo, pur essendosi spostato sul piano della psicologia e avendo cominciato a costruire un'immagine del mondo che conteneva la parte oscura della psiche non raggiunse il nocciolo del problema, vale a dire la concezione energetica, che consente di aggirare l'obiezione di Wundt sostenendo che i contenuti inconsci divengono consci grazie a un aumento dell'intensità dell'energia; 71, 361-363.

punto, tale *Abweg* ci allontanerebbe troppo dalla strada maestra.³²⁵ Sarà perciò meglio proseguire la disamina del saggio junghiano sull'essenza della psiche, il quale ci ha sinora portati alla seguente conclusione: esiste un'attività psichica che esubera dalla possibilità di controllo dell'io consapevole. Sorge allora la questione dell'unità o molteplicità del soggetto.

I soggetti del soggetto: Das Seelenähnliche

Viene chiamato inconscio ciò che si sottrae all'intenzione coscienziale. Eppure consta all'indagine empirica una sorta di attività coscienziale dell'inconscio, un «Bewußtsein im Unbewußten», che si manifesta non solo attraverso semplici impulsi e inclinazioni (*Triebe und Neigungen*) ma anche attraverso un'apparentemente meditata scelta e decisione (*Wahl und Entscheidung*), cioè attraverso una *volontà*. A questo punto, ne conclude Jung, «non si può certamente evitare la necessità di un soggetto che disponga, al quale qualcosa sia rappresentato»,³²⁶ ciò che gli psicopatologi chiamano «die Dissoziation oder Dissoziabilität der Psyche.».

A volte non è nemmeno indispensabile retrocedere fino ai fenomeni inconsci, poiché già gli stessi processi coscienti sono spesso connessi da legami assai tenui, di modo che già a questo

³²⁵ Una pubblicazione veramente interdisciplinare sull'argomento è costituita dal *Numero speciale* curato da Carmelo Maddaloni per il «Notiziario dell'ordine dei medici veterinari della provincia di Bergamo» (IX, 3, Ottobre 1993); in particolare, sull'anima degli animali cfr. Roberto Diodato *L'animale animato. Opinioni e contrasti sull'anima degli animali. Da Rorarius a Leibniz*, pp. 65-69; Franco Nicolino *L'animale storico. Aperçus su polarità egemoni sull'animalità*, pp. 107-124; mi permetto, inoltre di rinviare, su questo stesso volume, al mio *L'animale naturale. Scala naturae: Leibniz e l'armonia fra gli esseri*, pp. 47-59. Tutti i contributi indicati sono forniti di ricca e aggiornata bibliografia.

³²⁶ «[...] kommt man um die Notwendigkeit eines disponierenden Subjektes, dem etwas "vorgestellt" ist, nicht wohl herum.» 71, 365.

livello l'unità del soggetto si presenta assai precaria.³²⁷ Non a caso sin dai tempi antichi s'è parlato di una pluralità d'anime (*Mehrheit von Seelen*) presenti nel medesimo individuo, una pluralità che a livello primitivo (*auf primitiver Stufe*) si fa appunto maggiormente sentire (*empfinden*).

Jung non sta dunque mettendo in discussione l'ipotesi euristica della presenza di un soggetto regolatore, coordinatore delle attività volontarie, bensì solo il fatto che un individuo umano possa far capo ad un solo di questi soggetti: esistono infatti diversi principi regolatori che coordinano attività e operano scelte anche in completa indipendenza l'uno dall'altro. A fianco di un io consapevole bisogna dunque porre anche uno o più io-inconsapevoli, uno o più soggetti secondari non percepibili dall'io primario (che è tale in quanto caratterizzato dall'autocoscienza).

Sorge a questo punto un problema. Se infatti l'attività volontaria degli io-secondari (*sekundäre Subjekten*)³²⁸ è comunque concepita per analogia con quella dell'io-consapevole, si dovrebbe supporre che l'energia psichica necessaria per esercitare attività volontarie dovrebbe in ogni caso superare il valore di soglia dato il quale questa attività diventa conscia. Si dovrebbe in altri termini poter avere una qualche consapevolezza

³²⁷ «Wie die auf primitiver Stufe empfundene Vielheit der seelischen Komponenten zeigt, entspricht der ursprüngliche Zustand einem sehr lockeren Zusammenhang der psychischen Vorgänge unter sich und keineswegs einer geschlossenen Einheit derselben. Überdies beweist die psychiatrische Erfahrung, daß es oft nur wenig braucht, um die im Laufe der Entwicklung mühsam erreichte Einheit des Bewußtseins zu sprengen und sie wieder in ihre ursprünglichen Elemente aufzulösen.» 71, 365. Come mostra la molteplicità – sentita a livello primitivo – delle componenti psichiche, lo stato originario riflette non una rigida unità, ma una trama di rapporti assai tenue tra i processi psichici.» 71, 365.

³²⁸ Jung usa il sintagma al singolare: «sekundäre Subjekt»; per ragioni espositive mi trovo qui costretto ad usarlo al plurale, considerando che Jung non ha mai ricondotto la dissociazione ad una spaccatura in sole due parti. Alcune volte nella descrizione dei suoi casi ha del resto mostrato l'esistenza anche di un terzo soggetto secondario. «Primario» e «secondario» non hanno infatti alcuna accezione gerarchica e significano solamente la presenza o meno di un'autocoscienza.

dell'attività volontaria degli io-inconsci.

L'obiezione formulata in questi termini non dispiacerebbe certo a Jung, il quale infatti chiarisce che è data in ogni caso una possibilità per l'io-cosciente di aver sentore, di percepire i contenuti rappresentativi di questi altri suoi io intraindividuali. Infatti, o questi contenuti sono conseguenza di rimozione, e quindi in ogni caso l'io-primario li aveva conosciuti, oppure essi non sono ancora percepibili da esso solo per sua attuale mancanza di comprensione (*Mangel an Verständnis*), mentre dal punto di vista energetico quei contenuti sarebbero potuti benissimo divenir coscienti.

Essendo questo seconda occorrenza (contenuti non ancora conosciuti) quella in cui si gioca lo specifico della sua proposta antropologica, Jung si sofferma qui solo su di essa: si tratta del risultato di processi subliminali che mai sono stati prima coscienti; perciò, muovendosi a tentoni nel nuovo, il soggetto secondario non può che agire indirettamente sulla coscienza, vale a dire per mezzo di simboli.

Jung ha perciò di fatto messo in campo una nuova fenomenologia del processo conoscitivo in cui l'oggetto del sapere non è che il farsi chiaro progressivo di contenuti già da tempo in corso di elaborazione psichica: «[...] È quindi possibile che l'inconscio ospiti (*beherbergen*) contenuti i quali posseggono una tensione energetica tanto grande da dover diventare percepibili (*wahrnehmbar*) all'io in altre circostanze. Di norma non si tratta affatto, in casi del genere, di contenuti rimossi (*verdrängte*), bensì di contenuti *non ancora consci* (*noch nicht bewußte*), cioè di contenuti realizzati soggettivamente (*subjektiv realisierte*), come per esempio i demoni e gli dei primitivi o gli -ismi dei moderni a cui si presta una fede fanatica. Questo stato non è né patologico né, diversamente, strano, ma è lo stato normale originario (*ursprünglicher Normalzustand*), mentre la totalità della psiche

(*Ganzheit der Psyche*) riassunta nell'unità della coscienza rappresenta una meta ideale e mai raggiunta.» 71, 366.

In chiusura dell'ultima citazione viene messo in campo un importantissimo punto su cui è utile portare ora l'attenzione. Jung ha affermato che la coscienza non possiede solo un limite inferiore, ma anche uno superiore: non potrà mai schiarire del tutto quanto la psiche (che è più ampia dell'io cosciente) va elaborando autonomamente. E se la coscienza già fatica a ricordare il passato, essa non potrà certamente rappresentarsi in modo determinato il futuro; qualsiasi pensiero architettonico che pretendesse di ingabbiare, pre-determinare o pre-giudicare gli stati psichici a venire sarà dunque irrispettoso dell'autentica essenza dei fenomeni psichici, la quale si gioca, invece, entro una dialettica chiaroscurale in cui luce razionale e ombra simbolica si presentano sempre inscindibilmente unite.

Ora, quest'estensione doppia della coscienza, l'individuazione cioè di una soglia non solo inferiore ma anche superiore (*nicht nur eine untere, sondern auch eine obere Schwelle*) dei fenomeni psichici,³²⁹ ricorda molto allo stesso Jung la nozione di «processi psicoidi (*psychoide Vorgänge*)» elaborata da Eugen Bleuler,³³⁰ di cui Jung – lo ricordiamo – era stato allievo al Burghölzli. Tanto l'attività psichica al di sotto quanto quella al di sopra della soglia di coscienza, egli riflette, potrebbero infatti essere pensate alla stregua di quei fenomeni che Bleuler aveva chiamato «psicoidi», definizione che stava a significare il loro carattere arcaico e collettivo, ma non per questo dissimile alle operazioni dell'anima. *Psycoeides*, nota infatti Jung, alla lettera

³²⁹ Jung afferma che si potrebbe stabilire l'analogia fra il sistema percettivo (*Wahrnehmungssystem*) della coscienza e le scale percepibili del suono o della luce: in entrambi i casi infatti la banda di percettibilità può essere sforata tanto verso il basso quanto verso l'alto della scala delle vibrazioni o delle lunghezze d'onda.

³³⁰ E. Bleuler *Die Psychoide als Prinzip der organischen Entwicklung*, Berlin, 1925.

non significa altro che «seelenähnlich», e parlare di una sfera psicoide significa perciò pensare a una zona alla quale si possano estendere analogicamente le funzioni tipiche della psiche. La nozione usata da Bleuler andrebbe tuttavia secondo Jung epurata della caligine derivante da un insostenibile organicismo, che finisce in effetti per ridurre la psicoide a «un nome collettivo (*Sammelbegriff*) per definire quei processi principalmente sottocorticali, nella misura in cui riguardano funzioni di adattamento (*Anpassungsfunktionen*) di tipo biologico» 71, 368.³³¹

Ora, nonostante la severa critica mossa da Jung all'organicismo di Bleuler – di cui adesso diremo –, lo spunto che l'allievo ha mutuato dall'antico Direttore sembra essere superiore a quanto egli consapevolmente riconosca: l'idea di un'estensione analogica della funzione del pensiero, in particolare della sua tensione finalistico-creatrice, al di là dei limiti della coscienza è effettivamente comune a entrambi, mentre, oltre a ciò, anche la nozione junghiana d'archetipo risulta molto simile all'idea bleuleriana di una psiche arcaica e collettiva, sebbene deorganicizzata. Intendo dunque sostenere che Jung, accentuando con validissime ragioni l'elemento che (forse da sempre) lo portava a staccarsi da Bleuler non ha invece, a quanto mi consti, mai adeguatamente riflettuto su quanto in realtà gli

³³¹ La psicoide viene infatti definita da Bleuler come «die Summe aller zielgerichteten und gedächtnismäßigen und nach Lebenerhaltung strebenden körperlichen inkl. zentralnervösen Funktionen (mit Ausnahme derjenigen Rindenfunktionen, der wir von jeher gewohnt sind, als psychisch zu bezeichnen).» E. Bleuler op.cit., p. 11.. Più oltre essa si precisa come: «Körperpsyche des einzelnen Individuums und Phylopsyche zusammen bilden wieder eine Einheit, die gerade in unserer jetzigen Betrachtung am meisten benutzt werden muß, und vielleicht am besten mit dem Namen der *Psychoide* bezeichnet wird. Gemeinsam ist der Psychoide und der Psyche [...] die Zielstrebigkeit und die Benutzung früherer Erfahrungen zum [...] Erreichen des Ziels, was Gedächtnis (Engraphie und Ekphorie) und Assoziation, also etwas dem Denken Analoges in sich schließt.» E. Bleuler op. cit. p. 33.

fosse debitore.³³²

Il disappunto di Jung nei confronti del suo antico maestro è dunque legato alla presenza di pregiudiziali ancora troppo organicistiche quali la psiche corticale o quella sottocorticale (*Rinden- und Hirnstammseele*); Bleuler sarebbe dunque ancora legato alla convinzione che le funzioni cerebrali corrispondano alle diverse zone del cervello, mentre per Jung sono invece le funzioni che creano l'organo, che lo conservano e lo modificano. Per questa via si giunge a considerare come psichiche semplicemente le manifestazioni di un'attività finalistica svolta dalle componenti organiche, mentre per lo *psicologo* Jung ciò che interessa è la totalità dell'evento, inclusiva tanto dei fenomeni considerati solamente vitali (*bloße Lebenserscheinungen*) quanto di quelli relativi all'anima (*seelische Vorgänge*). Se infatti si deve riconoscere che è difficile immaginare la natura di una funzione psichica indipendentemente dal suo organo, si deve d'altro canto riconoscere che noi effettivamente viviamo il processo psichico senza minimamente rappresentarci il suo rapporto con tale substrato organico. È dunque opportuno che lo psicologo rinunci a una terminologia derivata dall'anatomia.

³³² Lo stesso Jung, in rare occasioni, pur senza analizzarne i motivi specifici, lo ha enfaticamente dichiarato. Ecco due esempi: «Ich bin ein Schüler Bleulers und hatte durch meine Untersuchungen über experimentelle Psychologie bereits in der Wissenschaft einen Namen, als ich für Freud eintrat und recht eigentlich die Diskussion eröffnete» JB1, 161-162, 29.5.1933 . «Non solo ho un debito profondo con la psichiatria, ma le sono anche rimasto interiormente sempre vicino, in quanto sin dall'inizio dei miei studi sono stato assorbito dal problema quanto mai generale di conoscere da quale strato della psiche provenissero le idee così sconvolgenti della schizofrenia. Gli interrogativi che ne derivavano mi hanno apparentemente portato lontano dalla psichiatria clinica e mi hanno fatto girare tutto il mondo. Tuttavia in questi viaggi avventurosi ho scoperto tante cose, che al Burghölzli non avrei mai immaginato; ma l'acuto metodo d'osservazione che ho imparato colà, mi ha accompagnato ovunque e mi ha aiutato ad avere una comprensione obiettiva dei contenuti psichici di altre culture» JB2, 197, 19.8.1950. È quest'ultima una lettera al figlio di Eugen, Manfred Bleuler, in cui Jung aveva esordito affermando che tutto ciò che ha fatto nella sua ricerca scientifica ha avuto inizio proprio al Burghölzli.

Una volta eliminato il referente organicistico, rimane però ciò che a nostro avviso costituisce l'elemento essenziale della intuizione di Bleuler: il meccanismo degli istinti è analogo a quello delle funzioni superiori e coscienti. *Natura non facit saltus*. Lo studio dello psichico e dell'inconsciamente psichico (*unbewußt Psychisches*) possono far capo alla medesima epistemologia, e questo consente, in definitiva, di parlare di una molteplicità di soggetti anche all'interno della stessa personalità, della presenza anche di altri sistemi psichici. Ciò ha per Jung conseguenze assolutamente fondamentali per l'antropologia filosofica: «un secondo sistema psichico esistente accanto (*neben*) alla coscienza – indifferentemente dalle proprietà che noi sospettiamo – ha un significato assolutamente rivoluzionario (*revolutionierende*), allorché a causa di esso potrebbe venir cambiata alla radice la nostra immagine del mondo (*Weltbild*). Se fossimo anche solo capaci di trasferire (*überleiten*) nell'io-coscienza (*Ich-Bewußtsein*) le percezioni (*Perzeptionen*) che hanno luogo in un secondo sistema psichico, con ciò si darebbe la possibilità di inauditi allargamenti dell'immagine del mondo.» 71, 369.

Il raddoppiamento del soggetto andrà perciò a ripercuotersi sull'immagine del mondo, come si dovrà necessariamente arguire se risulterà dimostrata l'ipotesi dell'inconscio, se cioè determinati contenuti inconsci si lasceranno trasformare in contenuti coscienti, ossia quando si riuscirà a integrare (*integrieren*) nella coscienza le alterazioni provenienti dall'inconscio (manifestazioni spontanee, sogni, fantasie, complessi ecc.).

Istinto, volontà, libertà: il tetto dell'anima

La questione più sopra posta da Jung si è storicamente presentata come modalità di rapporto fra gli istinti e la volontà cosciente. Hanno aperto la strada, su tutti, le posizioni di

Freud e Janet.

Freud ha messo in luce un legame inevitabile dei contenuti inconsci con la sfera pulsionale, intesa fondamentalmente – in linea con la teoria moderna della secrezione interna o teoria ormonale – come funzione ghiandolare (*Drüsenfunktion*). Jung non è per nulla d'accordo, in quanto a suo avviso gli istinti non posseggono un significato solamente fisiologico ma anche psicologico.

Di grande utilità per difendere tale valenza psicologica è invece la teoria di Janet, in particolare la distinzione fra «partie supérieure et inférieure d'une fonction».³³³ La base meramente istintuale o pulsionale controllerebbe infatti la «partie inférieure» della funzione, mentre la «partie supérieure» corrisponderebbe alla parte prevalentemente psichica della stessa. La parte inferiore è la parte relativamente immutabile e automatica della funzione e possiede un aspetto inconfondibilmente fisiologico (è legata, dice Jung, agli ormoni, ha il carattere dell'obbligatorietà ecc.), mentre quella superiore è la parte arbitraria e mutevole che perde il carattere dell'obbligatorietà in quanto può essere assoggettata all'arbitrio (*Willkür*), il quale la può piegare anche a un uso antitetico rispetto all'impulso originario.³³⁴

Ciò che Jung intende dunque sostenere adattando concetti altrui alle proprie esigenze è che sebbene i processi psichici

³³³ Pierre Janet, *Les névroses*, Paris, 1909, pp. 384 ss

³³⁴ 71, 376. Janet afferma: «Quand une fonction s'exerce depuis longtemps elle contient des parties qui sont très anciennes, très faciles et qui sont représentées par des organes très distincts et très spécialisés [...] ce sont là les parties inférieures de la fonction. Mais je crois qu'il y a aussi dans toute fonction des parties supérieures consistant dans l'adaptation de cette fonction à des circonstances plus récente, beaucoup moins habituelles, qui sont représentées par des organes beaucoup moins différenciés.» P; Janet, *op. cit.*, p. 384. Come si vede, l'affinità con la concezione junghiana secondo cui la coscienza adatta l'attività psichica al presente, mentre una ripetitività ancestrale si configura a guisa di istinto è notevole.

siano in qualche modo legati a un sostrato organico e quindi siano per certi aspetti interpretabili anche come risultato dell'azione di pulsioni fisiologiche, ciò che lo psicologo assume come *fenomeno psichico* non è per nulla riconducibile a quella sfera: «L'anima (*Seele*) come tale non può essere spiegata in base al chimismo fisiologico, perché essa è con la "vita" in generale, l'unico fattore naturale che può convertire ordini sottoposti alle leggi naturali, vale a dire statistici, in stati "superiori" ossia innaturali (*unnatürliche*), in antitesi con la legge dell'entropia dominante la natura inorganica.» 71, 375.

Il dinamismo psicologico junghiano è dunque qui ribadito a chiare lettere, con l'aggiunta di un'importante notazione: esistono nell'uomo anche pulsioni anti-entropiche, istinti spirituali – potrei dire – che esorcizzano quei «Todestriebe» o impulsi verso l'inorganico che – parrebbe forse sullo stimolo fornito da Sabine Spielrein e sviluppando comunque la nozione junghiana di catabasi o ritorno alla madre come anche quella bleuleriana di ambivalenza – Sigmund Freud aveva attorno al 1920 posto alla base (dialettica) della sua antropologia.³³⁵

³³⁵ Sulla complessa questione della genesi, in Freud, degli istinti di morte, oltre che a EP 464-473, rinvio a Maurits Katan, *Precursors of the Concept of the Death Instinct*, in *Psychoanalysis. A General Psychology*, a cura di R. M. Loewenstein, L. M. Newman, M. Schur, A. J. Solnit, New York, 1966, pp. 86-103; Antonio Lambertino *Psicoanalisi e morale in Freud*, Napoli, Guida, 1987, pp. 284-308.

Un'anticipazione della nozione freudiana – qui peraltro da Jung già disinnescata e ricompresa in un'antropologia dello sforzo e dell'abnegazione – si potrebbe a mio avviso trovare in questo passo junghiano, risalente al 1912: «al mattino della vita l'uomo si separa dolorosamente dalla madre per elevarsi lottando alla sua altezza, il suo peggiore nemico non lo trova davanti a sé ma lo porta in sé: il desiderio mortale del proprio abisso (*tödliche Sehnsucht nach dem eigenen Abgrund*), di affogare nella propria sorgente, di essere ingoiato dalla madre. [...] Questa morte non è un nemico esterno, ma la propria aspirazione interiore alla quiete e alla profonda pace del non-essere. [...] se si ferma troppo a lungo in questo luogo di riposo e di pace, lo coglie il torpore e il veleno del serpente lo paralizza per sempre. Se vuole vivere, deve lottare e *sacrificare la sua nostalgia per il passato*, per giungere alla propria altezza. E una volta giunto all'altezza meridiana, deve *sacrificare anche il suo amore per la propria altezza*, perché non gli è dato di restare.» WSL 335.

Lo psichico si caratterizza pertanto per una emancipazione (*Emanzipation*) della funzione dalla forma istintuale (*Instinktform*), vale a dire dalla sua obbligatorietà: «la condizione (*Kon-dition*) o qualità psichica inizia là dove la funzione comincia ad affrancarsi (*lösen*) dal suo condizionamento (*Bedingtheit*) esterno e interno e diventa capace di una piú ampia e piú libera applicazione (*erweiterter und freierer Anwendung*), cioè quando si accinge a dimostrarsi accessibile alla volontà motivata da altre fonti.» 71, 377.

Anche questo passo è della massima importanza; esso mette in chiara luce quel nesso fra psicologia, antropologia e morale che costituisce l'ossatura della proposta di lettura che andiamo esponendo in questa ricerca. Si tratta allora di stabilire che cosa propriamente inneschi o, altrimenti, come si attivi il momento cruciale della *liberazione*, cioè dello svincolamento dalla coazione arcaica; è qui, del resto, che si gioca l'incrocio fra le due prospettive da Jung adombrate dalle quali guardare e comprendere i fenomeni umani: quella fisiologico-pulsionale³³⁶ o quella eminentemente psicologica, a suo modo imparentata con tutta una tradizione in senso lato spiritualista, ma qui riformulata in termini alquanto personali, anche perché figlia, come s'è abbondantemente visto, di un'esigenza teorica sorta dal vivo di questioni antropologiche concrete e massimamente determinate: come posso aiutare questo essere umano qui, che ora mi sta vicino e che adesso mi chiede soccorso?

Seguiamo allora il meditato itinerario junghiano, volto a mostrare da una lato la convertibilità delle due prospettive – di modo che nessuna delle due debba esser considerata una confu-

³³⁶ Nessuna intenzione vi è in chi scrive di ingabbiare Freud in un simile riduzionismo, qui estremizzato da Jung per mere esigenze espositive; che Freud si sia interrogato sulla libertà lo mostra con chiarezza e puntuali riferimenti testuali Antonio Lambertino nella già menzionata opera *Freud e la morale*.

tazione dell'altra – ma anche tutto improntato a mostrare, comunque, la maggiore adeguatezza – e, direi, anche anche l'autonomia – del punto di vista «psicologico» (cioè spirituale) per comprendere e poter conseguentemente interferire col, orientare il «divenire dell'anima». La prospettiva meccanico-fisiologica, infatti, non tien conto della libertà.

Man mano che ci si approssima alla «parte superiore» della funzione, nota Jung, s'accentua la liberazione (*Befreiung*) dalla sfera puramente istintuale, sino a raggiungere un punto in cui l'energia applicata alla funzione non è piú orientata verso il senso originario (*ursprünglicher Sinn*) dell'impulso e trapassa in una forma spirituale (*geistige Form*). Notiamo a margine che ciò che muta nel passaggio dalla pulsione fisiologica alla libera applicazione spirituale sono allora propriamente le «forme d'applicazione (*Anwendungsformen*)» dell'energia.

La conseguenza piú vistosa dell'ultimo passaggio è che il senso (*Sinn*) o fine (*Zweck*) dell'impulso non è per nulla univoco (*eindeutig*), poiché in esso può esser nascosto (*verborgen*) un senso finale (*Zwecksinn*) diverso da quello biologico e quindi non predeterminato, destinato a divenir visibile solo «nel corso dello sviluppo (*im Laufe der Entwicklung*)»³³⁷, vale a dire nel passaggio alla funzione superiore (applicazione superiore dell'energia). E questa indeterminatezza e indeterminabilità dei fini, che come s'è visto costituisce un punto fondamentale guadagnato da Jung contro il teleologismo da lui stesso in precedenza sostenuto

³³⁷ Effettivamente questa nozione di «Entwicklung» rimane qui indeterminata. Boringhieri traduce «evoluzione» (JO 8, p. 201), forse con l'intento di evocare affinità bergsoniane, che esistono e che sono state riconosciute da Jung stesso. Tuttavia, sarei piú propenso a ritenere Jung non si riferisca mai realmente a una storia filogenetica, la quale, come ho già affermato sopra, ha tutta l'aria d'essere una storia fantastica, avente perciò il valore di narrazione. Le funzioni superiori, differenziando le forme d'applicazione dell'energia costituiscono pertanto uno sviluppo rispetto a quelle impulsive inferiori.

(ma in cui talvolta sembra anche ricadere), comporta anche una seconda conseguenza capitale: la necessità di circoscrivere lo psichico non solo «nach unten», verso il basso, ma anche «nach oben», verso l'alto, verso la sfera puramente spirituale, poiché la coscienza non può approdare nemmeno a una chiara e globale visione simultanea della totalità psichica, dal suo passato come del suo futuro.³³⁸ Infatti l'orizzonte d'esercizio specifico dello psichico è essenzialmente caratterizzato dal fatto che la funzione può, come s'è visto, venir a un certo punto deviata (*abbiegen*) dall'intervento della volontà (*Wille*), ma quest'ultima è definita come un *limitato* importo d'energia (*beschränkter Energiebetrag*) a libera disposizione (*zu freier Verfügung*) della coscienza per modificare le funzioni rispetto al loro decorso pulsionale; ma la volontà non potrà che agire, appunto, solo fino a dove la coscienza giunge col suo raggio d'attenzione, oltre il quale l'applicazione libera svanisce di nuovo.³³⁹

Ora, l'intervento della volontà si rende necessario per il fatto che gli istinti non sono fra loro ben armonizzati ab origine³⁴⁰ e quindi possono entrare fra di loro in conflitto: «un impulso disturba (*stört*) e rimuove (*verdrängt*) l'altro, e benché gli impulsi considerati nel loro insieme rendano possibile l'esistenza (*Dasein*) dell'individuo, tuttavia il loro carattere di cieca obbligatorietà (*blinder Zwangcharakter*) è spesso causa di reciproci danni.» 71, 378. Pertanto la differenziazione della funzione dalla pulsionalità coattiva alla utilizzabilità volontaria (*willkürliche Verwendbarkeit*) è comunque di fondamentale importanza per la conservazione dell'esistenza, anche se in con-

³³⁸ 71, 377.

³³⁹ 71, 379.

³⁴⁰ Jung in precedenza aveva parlato di un'armonia arcaica originaria, ma delle funzioni psicologiche, non delle pulsioni animalesche di cui sta parlando ora. Non riscontro contraddizione fra le due prese di posizione.

creto tale sviluppo in senso spirituale comporta al contempo un aumento della possibilità di collisioni al proprio interno, cioè di quelle dissociazioni che mettono sempre in forse l'unitarietà della coscienza.

Resta però che quando supera la sua soglia inferiore lo psichico si svincola dal fine originario dell'istinto; l'istinto costituisce dunque solo fino a un certo punto il motivo della volontà (*Willensmotive*) – la quale possiede *anche* un principio biologico, ma che è solo *sino a un certo punto* «durch Instinkte motiviert» – in quanto ora lo psichico ne ribalta la signoria, ponendo, grazie a una *modificazione della forma d'applicazione*, gli stessi istinti al servizio di nuove determinazioni o motivazioni che non hanno più niente più a che fare con la carica pulsionale.

Spostandosi da questo punto inferiore, l'arco dello psichico e della volontà si proietta quindi *sú sú* sino alle rarefatte regioni dello spirito, sulle quali però l'anima cessa di avere alcun potere; potere del resto che non era completo nemmeno nei confronti dell'istinto, il quale poteva essere trasformato ma non strappato a forza (*erzungen*), non estirpato. D'altronde, tanto poco è nota la base organico-materiale (*organisch-stoffliche Basis*) della psiche, quanto poco è nota la forma spirituale in cui essa trapassa verso l'alto.

Continuismo psichico

Si tratta a questo punto di approfondire il rapporto o meglio la continuità che è stata sin qui da Jung stabilita fra determinanti pulsionali sconfinanti nel fisiologico, azione libera della volontà coadiuvata dalla coscienza e nuova istintualità spirituale che sfiora dal lato opposto la banda di frequenza delle attività psichiche (ma che parimenti si sottrae al controllo della volontà libera, cioè conscia).

Fatto salvo questo continuismo, si deve infatti riconoscere

una differente fenomenologia dei processi inconsci rispetto a quelli consapevoli. Tendono infatti i primi a mantenere la loro forma originaria (*ursprüngliche Form*), e con essa il loro carattere coattivo e non influenzabile (*unbeeinflussbarer Zwangscharakter*) tipico dell'automatismo. Un carattere che si trova ottimamente espresso nella nozione di «Numinosität» di Rudolf Otto, la quale esprime anch'essa una condizione sottratta all'arbitrio cosciente (*bewußte Willkür*) e caratterizzata piuttosto da uno stato di commozione (*Ergriffenheit*), di dedizione priva di volontà (*willenlose Ergebenheit*).

Quando invece i complessi entrano nella coscienza essi perdono tale carattere numinoso e automatico, diventano correggibili (*korrigierbar*) e suscettibili di trasformazione (*Umgestaltung*): essi «depongono il loro involucro mitologico (*mythologische Hülle*), si aguzzano (*sich zuspitzen*) personalisticamente (*personalistisch*), finiscono (*hineingeraten*) nel processo di adattamento (*Anpassungsprozeß*) che si verifica nella coscienza, si razionalizzano (*sich rationalisieren*), tanto che diventa possibile un confronto dialettico (*dialektische Auseinandersetzung*).»³⁴¹

Tutto questo significa che i processi inconsci si svolgono a un livello energetico diverso rispetto a quelli consci, un livello al quale si manifestano le caratteristiche tipiche degli impulsi.³⁴² L'opposizione inconscio/conscio è dunque quella tra automatismo e volontà libera, anche se non si potrà mai parlare di un passaggio dall'una all'altra condizione considerate in senso assoluto. Ed è proprio questo intreccio un punto di snodo del ra-

³⁴¹ 71, 384. L'emergere (schizofrenico) di un complesso da un frammento autonomo e scisso di personalità non sortisce tuttavia lo stesso effetto, in quanto il complesso non viene nei casi patologici posto a confronto con l'io.

³⁴² Ogni spostamento in questa direzione, commenta Jung, potrebbe essere visualizzato con l'immagine di uno spostamento verso la banda rossa dello spettro dei colori, paragone che può risultare doppiamente significativo in quanto il rosso è da sempre anche il colore che significa la sfera emotiva e istintuale.

gionamento junghiano, che gli consentirà di affrontare anche la questione della pluralità dei soggetti piú sopra impostata: «io faccio (*ich Tun*)» e «io sono cosciente di fare (*ich bin mir bewußt, was ich tun*)» sono due fenomeni psicologici ben diversi, ma spesso cosí intrecciati che risulta difficile distinguerli: «vi è una coscienza in cui prevale (*überwiegen*) l'inconscio, cosí come vi è una coscienza in cui la consapevolezza (*Bewußtheit*) domina (*dominieren*). Questo paradosso diventa immediatamente comprensibile non appena ci si convinca che non esiste contenuto conscio di cui si possa affermare con certezza che esso è totalmente conscio per qualcuno» 71, 385.

Per raggiungere infatti una tale trasparenza assoluta sarebbe necessaria un'irrapresentabile totalità (*unvorstellbare Totalität*) della coscienza, e questa a sua volta presupporrebbe una totalità (*Ganzheit*) o completezza (*Vollständigkeit*) dello spirito umano davvero impensabili (*undenkbare*). D'altro canto, con ogni probabilità, non esiste nemmeno uno psichico inconscio (*unbewußtes Psychisches*) che non sia al tempo stesso conscio, anche se questo è molto piú difficile stabilirlo in quanto l'io conscio non ha relazioni dirette con i contenuti psichici inconsci; è però probabile che questi ultimi determinino diversi aspetti della vita conscia senza che la coscienza se ne renda conto, senza che, cioè, essi siano in qualche modo consaputi.

L'io crepuscolare o della «coscienza approssimativa»

Torniamo ora ai rapporti tra psicoide, psiche e coscienza. La psicoide è la sfera dei riflessi istintuali. La psiche è invece caratterizzata dall'allentamento dei legami coartanti e da una recessione crescente dei processi meccanici a favore di modificazioni scelte (*gewählte Modifikationen*). Ma la psiche può essere conscia o inconscia; e questo significa perciò che l'attività selettiva può svolgersi dentro la coscienza o fuori di essa. Una scelta

operata fuori dalla coscienza è un processo, spiega Jung, analogo alla coscienza (*bewußtseinähnlich*), grazie a cui un contenuto è presente come se (*wie wenn*) fosse rappresentato (*vorgestellt*) o cosciente (*bewußt*).

Non si deve però interpretare direttamente questo fenomeno come la presenza di un secondo io; la dissociazione della personalità può certo accadere, ma è un fenomeno alquanto raro. È invece la nozione di io che va a questo punto ripensata, e va ripensata ad esempio introducendo un terzo stato a mezzo fra il conscio e l'inconscio: lo «approximatives Bewußtsein».³⁴³

Ne risulta una nuova fenomenologia dell'io, che non è piú signore assoluto al centro del proprio regno, e che si avvia invece verso i margini. Un'immagine efficace sarebbe a questo riguardo quella di un'isoletta o piuttosto di un arcipelago sperso nell'oceano.

L'io dunque, non viene certo dissolto, ma non è piú l'origine, il fondamento, il soggetto autotrasparente cosí come affermato in certa filosofia moderna. Del resto tale lateralizzazione dell'io è un fenomeno tipico delle manifestazioni piú arcaiche dell'attività psichica: «il complesso dell'io perde già considerevolmente significato a un livello umano (*menschliche Stufe*) un po' piú primitivo, e la coscienza ne viene modificata (*verändern*) in maniera caratteristica. Soprattutto cessa di essere riflessa (*reflektiert*). Se osserviamo a fondo i processi psichici nei vertebrati superiori e specialmente negli animali domestici, incontriamo fenomeni analoghi-alla-coscienza (*bewußtsseinähnliche Erscheinungen*) che non consentono però di supporre l'esistenza di un io.» 71, 387.

Lo psichico non corrisponde dunque all'io cosciente. La luce della coscienza possiede del resto molti gradi di luminosità

³⁴³ 71, 387.

(*Helligkeitsgrade*), così come il complesso dell'io ha molti gradi di accentuazione (*Betonung*). Certo, vi è un progresso e uno sviluppo dell'umanità, ma questo è ben lungi da significare uno schiarimento assoluto della sostanza psichica a sé stessa: «A livello animale e primitivo regna una semplice *luminositas* ancora quasi indistinguibile dalla chiarezza di frammenti dissociati dell'io (*dissoziierte Ichfragmente*), così come a livello infantile e primitivo la coscienza non è un'unità, non venendo ancora centrata (*zentrieren*) da un consolidato (*festgefügten*) complesso dell'io, ma si accende (*aufflachen*) ora qui ora là, dove eventi, istinti e affetti interni ed esterni la destano. A questo livello la coscienza ha ancora un carattere insulare o meglio di arcipelago (*archipelagisch*).» 71, 387.

Non si deve del resto credere che le cose cambino poi di molto, dopo aver attraversato anche tutti i gradi della consapevolezza umana: anche al suo livello massimo la coscienza non è ancora una totalità completamente integrata (*völlig integrierte Ganzheit*) e rimane comunque capace di un ampliamento indefinito (*unbestimmte Erweiterung*): «Isole affioranti, se non interi continenti, possono ancora sempre essere aggiunte (*hinzufügen*) alla coscienza moderna [...]. Sarà quindi bene pensare la coscienza dell'io come circondata da molte piccole luminosità.» 71, 387. Di qui l'idea junghiana di uno sconfinamento oltre lo psichico anche dal lato superiore, di cui s'è detto sopra.

Prototipi alchemici e proiezioni astrologiche

Tracciata la nuova geografia dell'io, Jung si sofferma ora sull'ipotesi delle luminosità multiple (*multiple Luminositäten*) per valutare l'eventuale portato euristico anche in senso metapsicologico e simbolico. Come s'è visto, la concezione dell'io-arcipelago è basata sullo stato analogo-alla-coscienza dei contenuti inconsci; ora, la scommessa di Jung è che questa sorta di co-

scienza crepuscolare risulti idonea a spiegare anche tutto un altro ordine di fenomeni vale a dire, in primis, la capacità simbolica ovvero la capacità di un'ermeneutica delle immagini portatrici di un significato simbolico (che si presentano nei sogni, nelle fantasie visive, in documenti storici o in altro ancora) che le è strattamente connessa.

I prototipi di tali rappresentazioni simboliche e allo stesso tempo l'ipotiposi della connessa ermeneutica simbolica si trovano proprio nelle rappresentazioni alchemiche delle scintille, che compaiono spesso come illusioni visive scaturenti dalla sostanza arcana e che corrispondono secondo Jung al «lumen naturae» che illumina la coscienza, cioè alle luminosità in germe che traspaiono dalle tenebre dell'inconscio; si tratta perciò di simboli della stessa attività coscienziale secondo la fenomenologia che Jung va qui delineando.

In Khunrath³⁴⁴ le *scintillae* si presentano propriamente come «Forme Rerum essentiales», tanto che Jung è portato a identificarle con le idee platoniche, sempre che si considerino queste ultime come un'espressione filosofica degli archetipi psicologici. Ne scaturisce un'importante corrispondenza fra *luminositas* e *numinositas*, cioè fra coscienza e affetto, che trova conferma anche in Paracelso: ««Und als wenig im menschen etwas sein mag on das götlich numen, als wenig mag auch im menschen sein on das natürlich numen. dan numen und lumen müssen den menschen vollkommen machen, die zwei stück alein.»³⁴⁵.

Anche Gerhard Dorn nel *Theatrum Chemicum*, fornisce un'interpretazione psicologica delle scintille: esse sono luce che brilla in noi ma che non deriva da noi, bensí da colui a cui ap-

³⁴⁴ In *Von hylealischen Chaos*, Magdeburg, 1597, p. 216

³⁴⁵ Paracelso, *Philosophia sagax* in *Sämtliche Werke*, Hg. von Karl Sudhoff und Wilhelm Matthiesen, München u. Berlin, Olbenburg Verlag, XII, p. 231; anche *Bücher und Schriften*, Hg. von Johannes Huser, Basel, X, p. 206.

partiene la luce e che si è degnato di erigere la sua dimora in noi: «Hinc eam lucem plantavit in nobis, ut in eius lumine qui lucem inaccessibilem inhabitat, videremus lumen: hoc ipso quoque caeteras eius praecelleremus creaturas: illi nimirum similes hac ratione facti, quod *scintillam sui luminis* dederit nobis. Est igitur veritas *non in nobis querenda, sed in imagine Dei quae in nobis est.*».³⁴⁶

Ed è appunto grazie a questa *imago Dei*, che è poi il «Sol invisibilis» di Paracelso,³⁴⁷ a cui anche Dorn deve molto, che è data la luce all'uomo interiore (*inwendiger Mensch*) o corpo interiore (*innerer Leib*): la costellazione degli archetipi. Una costellazione evidentemente panoptica, i cui mille astri sono mille occhi, come quelli del mitico Argo, non a caso talvolta interpretato anche come simbolo del cielo stellato. Ma una costellazione al tempo stesso aionica e sincronica, secondo un'identificazione dell'onniveggente con il tempo, che Jung collega all'interpretazione degli occhi delle quattro ruote del carro di Yahve in Ez 1 e che si

³⁴⁶ Lazarus Zetznerus, *Theatrum chemicum*, Argentorati, 1659, I, p. 460; cfr. 71, 389.

³⁴⁷ È questo il motivo per cui Paracelso definì l'astronomia «pietra angolare (*Eckstein*)» di ogni verità e madre di tutte le arti (*muter anderer kunsten aller*), facendo degli stessi Apostoli degli astrologi. Jung stesso tenta di cavalcare questi nessi psicologici nascosti: la stella cometa del Cristo, è l'unica scintilla o monade che corrisponde ad un simbolo del Sé (Lettera di Ignazio d'Antiochia agli Efesini, 19,1); e di nuovo con Paracelso: l'uomo stesso è un astro, come confermerebbe l'Evangelista Matteo: «Voi siete la luce del mondo» Mt 5, 14.

Quanto a Paracelso, questo anticipatore della psicologia dell'inconscio, Jung ne conclude che nella sua riflessione «la caratteristica visione degli alchimisti – le scintille brillanti nella nera sostanza arcana – si trasforma nello spettacolo (*Anblick*) del “firmamento interiore” e dei suoi astri. Egli considera la psiche oscura (*dunkle Psyche*) come un cielo notturno disseminato di stelle, i cui pianeti e costellazioni di stelle fisse rappresentano gli archetipi in tutta la loro luminosità e numinosità. Il cielo stellato è in realtà il libro aperto della proiezione cosmica (*kosmische Projektion*), della riflessione dei mitologemi (*Wiederspiegelung der Mythologeme*); degli archetipi appunto. In questa visione astrologia e alchimia, i due antichi rappresentanti della psicologia dell'inconscio collettivo si pongono la mano.» 71, 392.

esprime nell'importantissimo mitologema dell'*ouroboros*.³⁴⁸

Il chi della «rappresentazione inconscia»

Torniamo ora al problema dell'identificazione o meno di psiche e coscienza; come si diceva, se si identifica l'origine (inferiore) della psiche con l'avvenuta emancipazione dalla forza coattiva impulsuale necessaria per attivare una volontà libera, sembrerebbe giocoforza ammettere la coincidenza di coscienza e psiche (non si darebbe infatti scelta libera senza previa rappresentazione del fine). Ora, riflette Jung, il problema della distinzione fra coscienza e psiche assume invece una configurazione del tutto nuova se si mostra che la volontà è in grado di agire anche su contenuti inconsci.

Si tratta allora di tornare sulla distinzione fra lo psichico e l'istinto. Ora, anche lo psichico, proprio come la dimensione biologica, presenta secondo Jung chiare tracce della sua storia evolutiva; anch'esso mantiene perciò una qualche relazione con la radice istintuale, che si tratta appunto di indagare.³⁴⁹

Jung prosegue quindi sulla falsariga della considerazione analogica. Si deve ammettere che sul piano biologico non si incontrano mai impulsi amorfi, poiché gli impulsi vitali hanno sempre la forma della situazione in cui si realizzano, si attivano cioè entro un quadro (*Bild*) che è loro specifico: tolte le condizioni ambientali del loro ripetitivo esercizio le pulsioni biologiche non si verificano mai. Da notare come in questo contesto

³⁴⁸ «L'oujrobovro" significa in Orapollo eternità (*aion*) e cosmo. Dall'identità dell'onniveggenza (*Allessehenden*) con il tempo si spiegherebbero gli occhi sulle ruote della visione di Ezechiele ([citazione di Ez 1,18, con indicazione Ez 1,21, sbagliata]). Dobbiamo menzionare qui, per il suo significato particolare, l'identificazione della costellazione onniveggenza (*allsehende Konstellation*) col tempo; essa accenna (*deutet*) alla relazione del mondo archetipo (*mundus archetypus*) dell'inconscio col "fenomeno (*Phänomen*)" del tempo, cioè alla sincronicità di eventi (*Ereignisse*) archetipici». 71, 394.

³⁴⁹ 71, 398.

etologico (Jung esemplifica col comportamento di una formica tagliafoglie) Jung abbia comunque già introdotto quello che si potrebbe ritenere il concetto chiave della sua antropologia: quello d'immagine. Ho preferito tuttavia tradurre con «quadro»³⁵⁰ per rimarcare la differenza che anche sullo stesso piano etologico si dà fra la rappresentazione dell'ambiente capace di innescare un istinto in un animale e l'effetto attivato da un archetipo – cioè, come si vedrà tra breve, dell'immagine dell'istinto – in un essere umano.

Ora, anche l'uomo «ha in sé tipi istintuali a priori (*a priori Instinkttypen*) che sono causa e pre-condizione (*Anlaß und Vorlage*) delle sue attività, nella misura in cui egli funziona istintivamente.» (71, 398). Vi è cioè una pulsionalità tipica della specie, che spinge l'individuo a comportarsi in modo specificamente umano; ma che al contempo fissa confini ben precisi anche alle possibilità del suo arbitrio (*Willkür*), che sono appunto tanto più limitate (tanto più quanto più ci si approssima all'arcaico).³⁵¹

A questo punto Jung presenta un'importante notazione che viene come a confermare la nostra ipotesi più sopra avanzata circa il carattere fittizio della proto-teoria evolutiva junghiana. Bisogna infatti intendersi, egli asserisce, su cosa esattamente significhi definire il modello di comportamento come un residuo arcaico ancora oggi presente; non si tratta affatto, egli spiega, di una dimensione passata, superata – storica, aggiungerei –, non si tratta cioè «soltanto di relitti (*Relikte*) o residui ancora presenti (*vorhandene Reste*) di tipi antecedenti di funzione (*frühere Funktionsweisen*) ma di regolatori della sfera pulsionale (*Regulatoren der Triebshäre*) che sono sempre presenti e biologicamente indispensabili.» 71, 398.

³⁵⁰ Analoga la scelta di Silvano Daniele nella traduzione Boringhieri (JO 8, p. 218).

³⁵¹ *Trieb und archaischer Modus koinzidieren im biologischen Begriff des pattern of behaviour.*» 71, 39, 48.

Il fatto notevole è perciò che tale spinta istintuale si estende (*sich erstrecken*) in realtà a tutto l'ambito della psiche, che è piú esteso di quello della coscienza; semplicemente, quando si entra nella sia pur relativa sfera d'esercizio della libera volontà, il carattere di incondizionatezza (*unbedingtheit*) viene progressivamente meno. L'impulso, in altri termini, in quanto impulso comunque umano, investe l'intera regione della psiche e tende perciò a penetrare anche nelle regioni gestite dalla volontà, cioè nella coscienza. E non appena si affaccia appunto alla coscienza, subisce tuttavia una trasformazione, nel senso indicato. La coscienza perciò si presenta come una sorta di «Umgestalter des ursprünglichen Tribbildes» (71, 399). Con questo risulta secondo Jung spiegato anche il motivo per cui ogni discorso teorico sugli istinti umani incontra sempre notevoli difficoltà: a causa di questa trasformazione operata dalla coscienza, è assai piú difficile per l'uomo, rispetto agli altri animali tracciare tipi di istinto ben definiti.

Si tratta a questo punto di stabilire le modalità di una tale trasformazione, e qui si inserisce il discorso sulle immagini degli istinti, cioè sugli archetipi. Ora, «gli archetipi, nella misura in cui intervengono (*eingreifen*) a regolare, a modificare e a motivare nella configurazione (*Gestaltung*) i contenuti della coscienza, si comportano come istinti.» 71, 404. E Jung dice di non aver trovato sino a questo momento (1954) nessun argomento che contraddica seriamente la possibilità che «le tipiche immagini di situazione (*typische Situationsbilder*) che questi principi formali collettivi (*kollktive Formprinzipien*) sembrano rappresentare non siano alla fin fine assolutamente identiche (*überhaupt identisch*) alle forme pulsionali (*Triebgestalten*), ossia ai modelli di comportamento (*patterns of behaviour*).» 71, 404.

Forse il termine identità non è qui usato in senso metafi-

sico, poiché; come abbiamo già abbondantemente visto, Jung non ha mai avuto realmente intenzione di ricondurre la dimensione spirituale al piano biologico. Prendiamola perciò come espressione di un'analogia di procedimenti: gli archetipi agiscono spontaneamente, proprio come gli istinti animali quando si presenta il quadro ambientale a cui sono collegati.

Ora, nel fatto che gli archetipi attivino spontaneamente dei contenuti di coscienza, si cela un'importantissimo passaggio per l'itinerario teorico che andiamo costruendo, in quanto, non essendo poi automatica la sintesi dell'attività di coscienza con i contenuti che essi le offrono, si presenta allora all'uomo il dovere, mediante atteggiamento volontario, di sostenere e dare spazio a quella fonte archetipica di significato. E si apre così quella finestra fra etica e antropologia che ci sembra appunto uno dei tratti salienti del lungo itinerario terico di Jung.

Tale dovere – precedenza da Jung definito «biologische Pflichten» – mi pare si possa esprimere come un'esigenza di trasformazione dell'istinto dal suo interno, che non provochi cioè scissioni e lacerazioni nell'animo umano. L'attività archetipale è infatti azionata impulsivamente, proprio come i *patterns of behaviour* organizzano una reazione di adattamento a una determinata situazione ambientale; e quindi si può parlare di un tipo d'attività istintuale. Però, come s'è visto (71, 403), quando l'attività (fantastica) è appunto di tipo archetipico l'immagine che scaturisce rende utilizzabile il materiale presente nella coscienza a scopi ulteriori – sempre specificamente umani – che mi pare si possano definire in senso lato *spirituali*. Si tratta pertanto di un movimento (dialettico, non storico, come potrebbe sembrare) che, attivato dal e riempito dell'impulso, opera uno scarto verso un'autonomizzazione della volontà.

Tale conquista della libertà non può però che essere affidata alla responsabilità dell'uomo, che deve appunto accompa-

gnare e direi coltivare gli istinti spirituali volti a mettere spontaneamente ordine nel cieco caos delle pulsioni. Ma non è questo un terreno su cui Jung abbia effettivamente proceduto, spesso impegnato a rispondere a obiezioni dei suoi interlocutori e comunque poi attratto da altri temi, su tutti per quanto concerne la problematica etica quello dell'integrazione del male.

Egli si è limitato, pertanto, a quella che si potrebbe definire *un'estetica della libertà*, ovvero alla ricerca di quei concreti percorsi nel cui solco fosse possibile vivere un'incremento del gradiente di libertà, tali sentieri essendo le immagini, e, prima ancora di esse, le determinanti formali archetipiche. Un'altra tappa, dunque (di natura affettiva, però, non cognitiva), nella sua fenomenologia dello spirito: «l'affiorare (*Auftauchen*) degli archetipi ha infatti un carattere dichiaratamente numinoso, che va definito, se non magico (*magisch*), francamente come spirituale (*geistig*). [...] Questo aspetto merita la definizione di "spirituale" per eccellenza (*"geistig" par excellence*).» 71, 405.³⁵²

³⁵² 71, 405. Nei sogni o nelle formazioni fantastiche, nota Jung, l'archetipo appare spesso proprio come nella forma di uno spirito (*in der Gestalt eines Geistes*) o di un fantasma (*Spuk*). Ed è attraverso queste immagini che comincia ad attivare il suo effetto numinoso sulle persone, la cui coscienza magari continua a rimaner chiusa entro un rigido sistema razionalistico: «la sua numinosità ha spesso una qualità mistica e un effetto analogo sull'animo (*Gemüt*). Esso mobilita visioni (*Anschauungen*) filosofiche e religiose proprio in persone che a torto si credono lontanissime da simili attacchi di debolezza. Spesso preme verso il suo scopo con passionalità inaudita (*unerhörte Leidenschaftlichkeit*) e con inflessibile costanza, e trascina nel suo incantesimo il soggetto che, nonostante opponga spesso una difesa disperata, non può liberarsene (*lösen*) e alla fine non vuole più liberarsene. Non lo vuole perché quest'esperienza (*Erlebnis*) comporta il raggiungimento di una pienezza di senso (*Sinnerfülltheit*) ritenuta fino a quel momento impossibile.» 71, 405.

Ma nelle persone che invece si ritraggono (è questione di coraggio) di fronte a questa potente numinosità la ricerca di queste cose all'interno di sé stessi genera spesso molta angoscia (*Angst*). Spesso perciò la gente preferisce affidarsi ad una parola magica (*Zauberwort*) che rompa l'incantesimo (*Bann*), accodandosi a formule «che rimano sempre in -ismus e agiscono con successo proprio sugli uomini che hanno cattivo accesso alle cose interiori e che si allontanano (*abirren*) al massimo dai loro fondamenti istintuali (*Instinktgrundlage*) [chiudendosi] nel mondo veramente caotico (*chaotisch*) del conscio collettivo (*kollektives Bewußtsein*).» 71, 405.

Istinti spirituali: dialettica della libertà

Senza queste ultime precisazioni risulterebbe forse incomprendibile l'affermazione apparentemente paradossale secondo cui «a dispetto, o forse proprio a causa (*trotz oder vielleicht gerade wegen*), della sua affinità (*Verwandtschaft*) con l'istinto (*Instinkt*), l'archetipo rappresenta l'elemento proprio dello spirito (*eigentliches Element des Geistes*).» 71, 406.

Ora, se l'archetipo si configura come l'elemento proprio dello spirito e presenta però al tempo stesso un'essenziale analogia con gli istinti, questo non significa affatto per Jung una mera coincidenza di archetipo e istinto. L'archetipo infatti si presenta piuttosto, oserei dire – l'espressione non è junghiana, ma mi pare da Jung ben accuratamente preparata – come un *istinto dello spirito*.³⁵³ In tal modo la contraddizione non è comunque tolta, in quanto anche quest'ultima formula è ossimorica: istinto dello spirito significa infatti un istinto fondamentalmente libero, nel senso che l'archetipo è pulsione che costringe, pur senza costringere necessariamente in un'unica direzione preordinata. Se coadiuvato dalla coscienza dà luogo ai più raffinati prodotti culturali.

Ecco allora venir allo scoperto l'originario orientamento etico dell'antropologia junghiana. Leggiamo infatti: «l'archetipo è spirito o non-spirito (*Geist oder Ungeist*), e ciò che in fin dei conti esso si rivelerà (*sich herausstellen*) dipende perlopiù dall'atteggiamento (*Einstellung*) della coscienza umana.» 71, 406. Spirito e istinto sono infatti due fenomeni psichici fra loro

³⁵³ Più oltre Jung afferma: «L'istinto ha due aspetti: da un lato viene vissuto come dinamica fisiologica (*physiologische Dynamik*), dall'altro le sue molteplici forme (*Gestalten*) entrano come immagini e nessi d'immagini (*Bildzusammenhänge*) nella coscienza e dispiegano effetti numinosi (*numinose Wirkungen*) che sono o sembrano essere in nettilissima opposizione rispetto agli istinti fisiologici (*physiologische Triebe*).» 71, 414.

opposti,³⁵⁴ ma fanno capo a un'unica sorgente, a quella stessa natura pulsionale che è in fin dei conti l'essenza umana.

Eppure, che ci sia un'evoluzione dall'uno all'altro dipende fondamentalmente dalla presenza della coscienza cioè dal fatto che essa collabori al processo di costruzione del senso attuale sulla base della propulsione inconscia del senso ancestrale. È perciò la coscienza nella sua originaria dimensione pratica (volontà) – in definitiva – ciò che trasforma l'istinto in spirito, ciò che incanala l'evoluzione verso un (non *il*) bene, cioè verso un valore positivo, mettendo al bando un (non *il*) male, cioè il valore negativo. Ma questo sviluppo comporta che anche il male appartenga ai possibili, altrimenti lo spirito non potrebbe opporsi all'istinto. Lo spirito maligno, il demonio, è perciò una contraddizione vivente, un nato-morto o morto-nato che dir si voglia: la rappresentazione dell'assenza, senza la quale la presenza stessa non sarebbe rappresentabile. La contraddizione è dunque viva.

La metafisica di Jung ha dunque forti aspetti eraclitei: «[...] “les extrêmes se touchent”. In quanto correlativi i due opposti formano un tutt'uno, e non già nel senso che l'uno possa venire dedotto dall'altro, ma nel senso che ognuno coesiste accanto all'altro come nelle rappresentazioni che ci facciamo a proposito dell'antitesi che è alla base dell'energetismo psichico.» 71, 406. Ed ancora: «un essere (*Sein*) senza opposizione (*Gegensätzlichkeit*) è completamente impensabile, poiché la sua presenza (*Vorhandensein*) non potrebbe in generale venir appurata.» 71, 414.

Anche lo spirito è perciò buono e al tempo stesso cattivo, come l'istinto che è cattivo e al tempo stesso buono; l'importante

³⁵⁴ «Archetipo e istinto formano i massimi opposti pensabili, e lo si può constatare facilmente paragonando un uomo dominato dall'istinto con un uomo in preda allo spirito.» 71, 406.

è infatti che vi sia un dislivello energetico, . L'energia psichica può di principio scaturire dall'equilibrio di opposti diversissimi. E la prima opposizione nella fenomenologia dello spirito è certamente quella fra pulsione e immagine: «l'uomo si ritrova perlomeno come un alcunché che viene spinto (*Getriebenes*) verso una qualche cosa e, al tempo stesso, come un alcunché che si rappresenta (*Vorstellendes*) qualche cosa» 71, 406. Senza una tale opposizione niente potrebbe essere percepito come reale, poiché non vi sarebbe tensione fra rappresentazione e azione e dunque non vi sarebbe energia rappresentativa (psichica) e nemmeno un contenuto da rappresentare.

Ma ecco che l'immagine, non appena si fa rappresentazione dell'istinto si fa ipso facto spirito. Compare così l'opposizione spirito-impulso (*Geist-Trieb*), che è poi secondo Jung anche quella più generale,³⁵⁵ un a-priori antropologico. Vi sarà infatti colui al quale sembrerà che in questa opposizione sia l'istinto il fattore più importante, poiché esso solo costituisce la fonte di ogni realtà; e vi sarà invece chi, sotto l'influsso archetipico suscumerà completamente l'istinto nello spirito, occultando grottescamente l'istintualità che sta invece, in ogni caso, alla radice anche del suo atteggiamento. Il prevalere dell'uno o dell'altro di questi due estremi dipende essenzialmente dal tipo psicologico, ma evidentemente il fenomeno umano, nella sua essenza, non cambia: «i processi psichici appaiono equilibri energetici (*energetische Ausgleiche*) tra spirito e impulso, dove in un primo tempo rimane completamente oscuro se un processo possa essere definito spirituale (*geistig*) o istintuale (*triebhaft*).» 71, 407. Questo momento dell'indistinzione o, meglio, della sintesi è, secondo l'interpretazione che andiamo proponendo, appunto l'immagine dell'istinto o archetipo.

³⁵⁵ Essa «ha il vantaggio di ricondurre a un denominatore comune il maggior numero degli eventi psichici più importanti e complicati.» 71, 407.

La coscienza moderna³⁵⁶ oscilla dunque fra questi e tanti altri estremi; è inevitabile che si organizzi secondo una determinata unilateralità, che potrà essere eliminata solo mediante la cosiddetta realizzazione dell'ombra (*Realisierung des Schattens*), solo mediante la realizzazione della parte inferiore della personalità (*inferiorer Persönlichkeitsteil*). Ma la cosa è secondo Jung alquanto rara. E proprio questa necessaria unilaterizzazione risulta essere il motivo per cui secondo Jung «il confronto con l'archetipo o con l'istinto rappresenta un problema etico di prim'ordine» a cui l'individuo non dovrebbe disattendere. Invece il confronto con l'inconscio è generalmente avvertito come problema solo da coloro che cominciano a presentare macroscopici sintomi, e di conseguenza la stragrande maggioranza delle persone vivono senza sentire minimamente la necessità di mettersi in relazione con la propria ombra. Difficilmente esse potranno realizzare pienamente la loro individualità.

Istinto e volontà di senso: la coscienza d'immagine

Jung torna quindi al tema che costituisce un po' il filo conduttore di questo saggio, e cioè il rapporto / differenza fra istinto e spirito o archetipo. L'archetipo è assolutamente naturale, nel senso che è una condizione naturale che spinge l'uomo a compiere atti o a pronunciare parole piene di senso (*sinnvoll*) senza però che ne debba essere consapevole. La coscienza infatti non scalfisce o condiziona il senso degli eventi archetipici; perciò, sostiene Jung, vi sono fondati motivi per credere che tutte le funzioni che oggi ci appaiono cosce un tempo erano inconse, ma agivano comunque all'incirca come se fossero coscienti.

Ma allora, ci si chiederà a questo punto, se tutto ciò che

³⁵⁶ In 138 JGW 11, 427, 676 Jung usa l'espressione «modernes Unbewußtes» in riferimento alla simbologia alchemica confrontata con l'inconscio dell'autore dell'apocrifo veterotestamentario Libro di Enoch.

l'uomo produce in materia di fenomeni psichici esisteva già prima in veste di incoscienza naturale, qual è la funzione adattativa della coscienza, che cosa ha apportato di nuovo? O, ancor più radicalmente, ha proprio apportato qualcosa di nuovo?

Jung fornisce a questo punto una risposta sintetica e molto chiara: la coscienza impedisce che gli istinti vengano in conflitto fra di loro, cosa che effettivamente accadrebbe (spesso a danno della stessa esistenza) se si stesse al loro automatismo: «la coscienza al contrario rende possibili operazioni ordinate di adattamento, permette cioè di frenare gli istinti, e non può quindi venir meno. Proprio il fatto che l'uomo possessa la capacità di coscienza lo rende uomo.»

Ora, se si considera che la liberazione dall'automatismo istintuale può accadere proprio dell'effetto innescato dall'immagine dell'istinto attivata dall'archetipo, si può a questo punto riconoscere che l'elemento specificamente umano consiste per Jung propriamente nell'immagine; o, ancor meglio, nella coscienza dell'immagine, che è un confronto ed una sintesi con le sorgenti archetipiche del senso spirituale (anche se di principio la sintesi può avvenire o comunque cominciare ad avvenire anche senza l'apporto della volontà cosciente): «L'archetipo in quanto immagine dell'istinto (*Bild des Treibes*) è psicologicamente un fine spirituale (*geistiges Ziel*), verso il quale la natura dell'uomo preme.» 71, 415. E, per questo, l'immagine dell'istinto «non si scopre sulla banda rossa ma sulla banda violetta della scala dei colori» (71, 414).

L'archetipo è dunque violetto, soggiunge Jung – un colore indubitalmente mistico e liturgico – non blu (colore dell'aria e del cielo), come ci si potrebbe aspettare per opposizione al rosso del sangue e dell'istinto; e questo perché il violetto, benché nello spettro sia un colore in sé, è in realtà composto di blu e di rosso, la qual cosa esprime simbolicamente il fatto che l'archetipo «non

è soltanto immagine in sé (*Bild an sich*), ma al tempo stesso anche *dynamis* che si manifesta nella numinosità, nella forza fascinatrice dell'immagine archetipica.» 71, 414.³⁵⁷

L'archetipo mette dunque in campo un senso nello stesso momento in cui stimola un effetto e cioè agisce come valore sentimentale (*Gefühlswert*): «in quanto fattore numinoso (*numinoser Faktor*), l'archetipo determina il modo e il decorso della configurazione (*Gestaltung*) con un'apparente presapere (*Vorwissen*) o nel possesso a priori del fine.» 71, 411. Ma questo sapere possiede appunto una valenza al tempo stesso pratica (di qui anche i corollari etici) filtrata attraverso il sentimento: la passione dà a conoscere il fine verso cui va orientato il processo di individuazione, che viene ad essere un compito per l'io che voglia reggere il confronto coi Numi.

L'elemento innato teoretico, l'archetipo, non è dunque per nulla disgiunto dall'elemento innato pratico, l'istinto: l'uomo non solo fa ma anche conosce quel che fa. Solo su questa base può permettersi di fare o non fare, di fare in un modo o in un altro, secondo quanto la sua specifica individualità delibera. Ed è pure per questo che «la realizzazione (*Realisierung*) e l'assimilazione (*Assimilation*) dell'istinto non si verifica mai all'estremità rossa, ossia sprofondando nella sfera istintuale, ma soltanto mediante l'assimilazione dell'immagine che significa ed evoca al tempo stesso anche l'istinto, ma lo fa in forma completamente diversa da quella che incontriamo al livello biologico.» 71, 414.

Ora, se l'assimilazione dell'archetipo si verifica all'estremità violetta della banda psichica, questo non ci dice

³⁵⁷ «Benché si tratti, d'accordo, di una semplice analogia (*Analogie*) sono tuttavia tentato di raccomandare al mio lettore l'immagine di questo colore viola come un cenno chiarificatore circa la parentela interna (*innere Verwandtschaft*) dell'archetipo col suo contrario. La fantasia degli alchimisti ha cercato di esprimere questo mistero naturale (*Naturgeheimnis*), non certo facile da comprendere, con un altro simbolo non meno eloquente, l'ourobóros, il serpente che si morde la coda.» 71, 416.

ancora nulla sull'archetipo in sé (*Archetypus an sich*), sulla natura dell'archetipo. Quest'ultimo infatti, se valgono le immagini sinora messe in campo da Jung, si situa in realtà nella sfera ultravioletta, cioè al di fuori dell'orizzonte di rappresentabilità da parte della psiche. È invisibile: «Le rappresentazioni archetipiche [...] sono configurazioni estremamente varie che rimandano a una forma fondamentale in sé inintuibile (*an sich unanschauliche Grundform*). Questa forma fondamentale è caratterizzata da certi elementi formali e da certi significati di principio che però si lasciano afferrare solo approssimativamente.» 71, 417. L'archetipo appartiene perciò alla sfera di ciò che Jung ha definito psicoide, mentre «ogni intuizione (*Anschauung*) di un archetipo è già conscia e quindi si distingue, in misura indeterminabile da ciò che ha dato motivo all'intuizione» 71, 417.

Il fatto però che l'archetipo non sia in sé rappresentabile non vuol dire non che sia scientifico parlare di archetipi. Secondo Jung infatti: «Quando la psicologia ipotizza in base alle sue osservazioni l'esistenza di certi fattori psicoidi irrepresentabili si comporta in linea di principio allo stesso modo della fisica quando costruisce un modello di un atomo.» 71, 417. Come in fisica il problema diventa perciò quello di cercare di affidarsi a un modello matematico basato su fattori invisibili e irrepresentabili, il che corrisponde alla ricerca di un termine di misura per misurare le quantità psichiche.

E ciò secondo Jung, sebbene la psicologia non possenga comunque una matematica che sia sempre uguale a sé stessa, in qualche modo può essere fatto se si considerano gli effetti (*Wirkungen*) degli archetipi, vale a dire le rappresentazioni archetipiche (*archetypische Vorstellungen*), il cosiddetto motivo (*Motive*) o mitologema (*Mythologem*).

Jung ha in tal modo altresì trovato un altro motivo – il parallelismo tra fisica e psicologia – per affermare una modalità

del rapporto fra psiche e materia, che potrebbero infatti non essere altro, asserisce, che «due aspetti diversi di una stessa cosa» (71, 418).

Del resto, così come l'infrarosso psichico cioè la psiche istintuale biologica, trapassa a poco a poco nei processi fisiologici vitali e quindi nel sistema di condizioni chimiche e fisiche, allo stesso modo l'ultravioletto psichico, che pur si manifesta psichicamente, non è di natura psichica bensì spirituale: «poiché il loro [degli archetipi] essere in sé e per sé è per noi inconscio ed essi tuttavia vengono sperimentati come qualcosa di spontaneamente attivo (*spontanes Wirksames*), non possiamo che definire la loro natura, in base al loro principale effetto, come "spirito (*Geist*)"» 71, 420.

Allo stesso modo in cui l'istinto biologico è radicato nell'organismo materiale e con la sua natura psicoide trascende lo psichico gettando un ponte verso la materia in generale, così anche l'archetipo si proietta oltre lo psichico e getta un ponte verso lo spirituale.

La due dimensioni psicoidi si intersecano invece sul terreno psichico, e cioè nella rappresentazione archetipica (*archetypische Vorstellung*) o nella sensazione istintuale (*Triebempfindung*); in simili contenuti consci materia e spirito (*Stoff und Geist*) si fronteggiano e si fanno sperimentabili nella sfera psichica; 71, 420.

L'uomo massa

La psiche del resto si presenta anche come un elemento perturbatore delle leggi naturali del cosmo, come capace cioè di intervenire nell'ordinamento naturale esistente. Hiroshima fu una catastrofe puramente psichica. Deve pertanto esservi un luogo in cui entra in relazione con essa.

Il discorso poi si sposta sui rapporti fra coscienza collettiva

e inconscio collettivo. Jung afferma: «Quando la coscienza soggettiva preferisce le rappresentazioni della coscienza collettiva e si identifica con esse, i contenuti dell'inconscio collettivo vengono rimossi.» 71, 425. E la carica energetica sottratta ai contenuti rimossi si somma a quella del fattore che ha causato la rimozione che può allora assumere carattere fanatico. Così ad esempio, «maggiore è la carica della coscienza collettiva, più l'io perde la sua importanza pratica. Esso viene in un certo qual modo assorbito dalle opinioni e dalle tendenze della coscienza collettiva: il risultato è l'uomo massa (*Massenmensch*), sempre vittima di un qualche "ismo".» 71, 425.³⁵⁸ La coscienza soggettiva si identifica cioè con quella collettiva e genera così una psiche di massa (*Massenpsyche*), con la sua inarrestabile tendenza alle catastrofi (*Katastrophenneigung*). Allora, soggiunge Jung «Per sfuggire a questa terribile minaccia la coscienza soggettiva deve evitare l'identificazione con la coscienza collettiva (*kollektives Bewußtsein*) in modo tale che riconosca sia la propria ombra (*Schatten*) sia l'esistenza e il significato degli archetipi. Gli archetipi rappresentano una protezione efficace contro la strapotenza della coscienza sociale e della psiche di massa corrispondente.» 71, 426.

Religione comunitaria e responsabilità dell'io

Ora, la religione (Jung si riferisce qui al cristianesimo per lo più europeo) in tutto questo costituisce un caso a sé, in quanto è vero che i suoi simboli esprimono gli archetipi originariamente operanti, ma la confessione, cioè la professione di fede si impone in realtà al singolo come un sistema codificato e riconosciuto dalla collettività e rientra perciò fra i fenomeni della coscienza collettiva.

³⁵⁸ Un tale impedimento allo sviluppo spirituale si dà anche nel caso di un'identificazione assoluta dell'individuo con una verità unilaterale di tipo religioso.

Ma nonostante questo, finché esiste una «coscienza ecclesiastica comunitaria (*kirchliches Gemeinschaftsbewußtsein*)» capace di render conto delle determinanti archetipiche sussisterà una difesa (*Schutz*) sufficientemente efficace contro l'inflazione (*Inflation*) dell'io. «Ma se l'ecclesia e il suo eros materno vengono meno l'individuo rimane indifeso e viene consegnato a un qualunque -ismo collettivo e alla psiche di massa che esso comporta. Decade a un'inflazione sociale o nazionale (*soziale oder nationale Inflation*) e, questo in modo tragico, con lo stesso atteggiamento psichico (*seelische Einstellung*) col quale prima ha appartenuto a una Chiesa.» 71, 426.

Le idee religiose nella loro realtà psicologica non si basano dunque solo sulla tradizione e sulla fede, come credono i più, ma «traggono origine dagli archetipi, la cui “scrupolosa osservanza (*sorgfältige Beachtung*)” (religere!)³⁵⁹ costituisce l'essenza (*Wesen*) della religione.» 71, 427.

Gli archetipi infatti sono continuamente presenti (*vorhanden*) e attivi (*wirksam*) e di per sé non avrebbero bisogno di alcuna fede (*Galuben*), bensì del sapere (*Wissen*) attorno al loro senso (*Sinn*) e di un saggio timore (*weise Scheu*) che non perda mai di vista (*aus dem Augen verlieren*) il loro significato (*Bedeutung*).

³⁵⁹ Questo verbo non era in uso nel latino classico, mentre Giacomo Devoto fa derivare l'etimo del termine religione dal suo quasi omografo *relego* (*relegere*) col significato di “raccolgere”, raccolta di formule e atti rituali”. Il dizionario etimologico tedesco Duden fa derivare il termine “Religion” dal latino “religio, -onis”, che significa *scrupolosità, timore religioso*. Lo stesso vale per l'aggettivo *religiosus -a, -um* e per l'avverbio *religiose*.

Il fatto che Jung abbia aggiunto fra parentesi il verbo latino «religere» mi spinge dunque a tradurre l'espressione tedesca «sorgfältige Beachtung» anziché con «attenta considerazione» come si legge nell'edizione italiana delle *Opere* (JO 8, p. 238), con «scrupolosa osservanza». La questione non è certo marginale, poiché ne va di quella che Jung qui indica come l'essenza della religione: la «considerazione» richiede infatti un atteggiamento cosciente, mentre l'«osservanza», implica solo un'obbedienza a forze determinanti che di principio possono anche coartare dall'inconscio. E questa potrebbe essere, nell'ottica di Jung, la differenza fra la religione e la psicoterapia.

tung); 71, 427. Tutto ciò, senza comunque dimenticare che gli archetipi oltre ad essere di grande aiuto possono costituire un grave pericolo. Fatto sta, comunque, che la massificazione della psiche (*Vermassung der Seele*) che deriva dalla dimenticanza, dall'inosservanza (*Nichtbeachtung*) dell'archetipo, conclude Jung, «distrugge (*zerstören*) il senso (*Sinn*) dell'individuo e quindi anche il senso della cultura (*Kultur*) in generale.» 71, 427. Le forze distruttive possono prendere il sopravvento e portare alla catastrofe.

L'integrazione (*Integration*) dei contenuti inconsci provoca invece un'evoluzione (*Entwicklung*) della psiche che significa il divenir totale dell'uomo psichico (*Ganzwerdung der psychischen Menschen*); 71, 430.

Nel nuovo insieme che si genera, tuttavia, l'io occuperà un posto diverso, che si può definire decentrato se confrontato con la condizione precedente. Non accade infatti una mera assimilazione di alcune parti inconscie della personalità dell'io già esistente, non si tratta di un mero far coscienza (*Bewußtmachen*), poiché l'integrazione comporta una vera e propria alterazione dell'io: «L'io può conservare la sua struttura, ma viene quasi spinto da parte rispetto alla posizione centrale e dominante che occupava prima, e si trova ad assumere il ruolo dello spettatore passivo al quale mancano i mezzi necessari per far valere la propria volontà in tutte le circostanze». Si genera in altri termini «una figura (*Gestalt*) che in qualche modo supera l'io per estensione (*Umfang*) e intensità (*Intensität*).» (71, 430), nel senso che l'io rinuncia a far valere una volontà troppo egocentrica, persuadendosi di quanto sia meglio il retrocedere in secondo piano piuttosto che scatenare una lotta senza uscita nella quale presumibilmente avrebbe la peggio. La volontà, che non è altro che l'energia disponibile all'io, si sottomette dunque a quella nuova figura totalitaria (*neue ganzheitliche Gestalt*) che

Jung ha denominato sé (*Selbst*).

Se invece l'io volesse mantenersi nell'illusione di un io dominante dovrebbe a questo punto identificarsi col sé, ma ciò comporterebbe una notevole inflazione dell'io e il prodotto non sarebbe una totalità cosciente (*bewußte Ganzheit*) ma solo una totalità precosciente (*vorbewußte Ganzheit*), il che comporta che anche lo stesso sé si esprima a un livello piú primitivo, cioè a un «niveau mental» inferiore. Ma una tale sopraffazione dell'io da parte dei contenuti inconsci e la sua identificazione con la totalità precosciente possiede un'enorme virulenza psichica e una elevata capacità di contagio. Essa può provocare gli effetti piú nefasti, come insegnano le recenti vicende del mondo germanico.

Jung commenta: «Questi sviluppi vanno perciò osservati attentamente e richiedono una sorveglianza quanto mai accurata. Vorrei raccomandare a chi è minacciato da queste tendenze di appendere al muro un'immagine di san Cristoforo e di meditarvi sopra.» 71, 431. Le analogie patologiche del processo di individuazione non sono affatto le uniche; esistono infatti nella storia dello spirito anche tante altre illustrazioni positive del nostro processo. Esse si trovano nella mistica tanto orientale quanto occidentale; San Giovanni della Croce ha parlato ad esempio a questo riguardo della notte oscura dell'anima.

Appare dunque evidente che il processo di individuazione non coincide affatto col divenire cosciente, come molti hanno interpretato. L'io deve invece imparare a instaurare il giusto rapporto col sé, dimensione nella quale trova posto anche il mondo.

CAPITOLO 6

LIBERTÀ DELL'INDIVIDUO E COLPA COLLETTIVA

Psicologia della colpa

Scintilla del male e colpa collettiva

1945: *nach der Katastrophe*,³⁶⁰ dopo la catastrofe, da Jung peraltro già prevista sin dall'epoca della Prima guerra mondiale. L'ormai settantantenne fondatore della psicologia analitica sente dentro di sé che deve prendere posizione sull'olocausto europeo, sente che la sua voce si deve sollevare; quantomeno per cominciare a fare qualcosa affinché simili stragi non accadano più, affinché nevrosi collettive come quelle che hanno condotto a questo inutile sacrificio possano essere prevenute o altrimenti curate. La catastrofe è stata infatti psicologica e perciò – secondo quanto abbiamo visto nei primi due capitoli – in radice morale; solo in un secondo momento si è tradotta nelle guerre e poi nell'eccidio etnico.

Jung non esita a prendere subito posizione: di fronte a tutto quanto è accaduto, *ogni* tedesco, e forse anche *ogni* europeo, deve prendere atto di essersi macchiato di una *colpa collettiva* (*Kollektivschuld*), di aver preso comunque parte all'evento aberrante e di esserne perciò in qualche modo responsabile. Non

³⁶⁰ È questo il titolo di un importante scritto junghiano, apparso originariamente sulla «Neue Schweizer Rundschau», Neue Folge XIII/2, Zürich, 1945, pp. 67-88, poi riedito in *Aufsätze zur Zeitgeschichte*, Zürich, 1946, infine riprodotto in: 107 JGW 10, 219-244, 400-443. JO 10,2, pp. 11-37.

importa se non si è messo concretamente mano a operazioni esecrande e se adesso ci si presenta invece col dito puntato accusatore, in cerca a tutti i costi di un gerarca nazista colpevole; anzi, proprio tale atteggiamento colpevolizzante non ha altro scopo che di cercare di nascondere a sé stessi la propria responsabilità. Infatti, si chiede Jung, perché tale volontà di trasparenza viene sbandierata solo adesso, quando tutto è finito e non si può fare più niente? perché non ci si è messi ad accusare anche prima, quando metodi e finalità della politica nazionalsocialista erano già ben evidenti e si capiva benissimo dove si andava a parare?

La colpa collettiva è un concetto psicologico da Jung definito come «la presenza irrazionale di un senso di colpa (*Schuldgefühl*) (o della certezza di colpa) o di una colpa obiettivamente presunta (o di una imputata compartecipazione a una colpa).» 107, 403. Si tratta perciò di una tragica fatalità che colpisce tutti, i giusti quanto gli ingiusti, e che perciò, come una sorta di ancestrale impurità magica (*magische Unreinheit*), si situa al di là del bene e del male. Si tratta, in altri termini, di un colpevolezza che non comporta alcun verdetto e nessuna condanna, poiché è semplicemente un fenomeno psichico, ascrivibile a una sorta di collegamento inconscio esistente fra tutti gli uomini.³⁶¹

Un crimine, infatti, è sempre capace di accendere il fuoco del male (*Feuer des Bösen*), che sempre arde nei recessi dell'animo: «Già Platone sapeva che la vista del brutto (*Häßliches*) produce qualcosa di brutto nell'anima. Ci si sdegna contro l'assassino e se ne invoca il castigo, e si è tanto più decisi, accaniti, spietati in questo, quanto più corposa è la scintilla (*Funke*) del male che arde nell'anima. È un fatto innegabile che la mal-

³⁶¹ «[...] ognuno è collegato (*verbunden*), tramite il suo inconscio esser-uomo (*unbewußtes Menschsein*), a tutti gli altri» 107, 408.

vagità (*Böses*) altrui diventi quanto prima la nostra malvagità, poiché essa rinfocola di nuovo la malvagità nella nostra anima» 107, 408. Addirittura, Jung sostiene che ogni crimine accende in un qualche cantuccio dell'anima un segreto compiacimento (*Genugtuung*); non è del resto lontana l'epoca in cui anche nella nostra vecchia Europa si affittavano le finestre affacciate sulle piazze per assistere a esecuzioni capitali con tanto di tamburi e coreografia. Così, non appena i criminali nazisti cominciavano a venire allo scoperto, lo sdegno si riversava tutto su di loro e l'atteggiamento di colpevolizzazione dell'altro sortiva l'effetto di alleggerire (*erleichtern*) psicologicamente la situazione: si sapeva con certezza da che parte stesse l'ingiustizia e questo provocava quel tipico piacere suscitato dal male. Tutti, invece, erano a loro modo responsabili.

Colpa, responsabilità e palingenesi

Come s'è visto, Jung è dunque convinto che la catastrofe europea abbia radici psichiche e che, in forza di un legame inconscio fra tutti gli uomini, tutti ne siano per certi aspetti responsabili. Si tratta allora di seguire la fenomenologia del *Kollektivschuld* che egli mette in campo per motivare una simile presa di posizione; al fondo, come si può ben intuire, sta la questione dell'unità dell'io, del suo rapporto con l'inconscio e con le radici istintuali; la questione, cioè, a cui Jung ha dato il nome di *Auseinandersetzung* con le forze archetipiche o di *Individualisationsprozess* della singola personalità. Ed è su questo piano, del resto, che secondo Jung si gioca, in nuce, anche la questione politica del rapporto fra il cittadino e il suo stato, la cui ideologia è capace di esercitare la stessa coazione sui singoli uomini esercitata su di essi dall'inconscio sovraperonale.

Il vero è proprio antidoto nei confronti della catastrofe è infatti per Jung costituito dal rapporto con le proprie radici,

dall'espletamento dei propri doveri, dal riconoscimento delle proprie necessità vitali. Quanto quarant'anni prima, con mo-
venze che ho piú sopra definito georgiche e rousseauiane, Jung
attribuiva all'urbanizzazione dei ritmi di vita, ora lo ascrive
all'invasione da parte dello stato di sfere sempre piú ampie della
vita personale e spirituale del singolo. Ciò, pur comportando no-
tevoli meriti, conduce d'altro canto anche a forme di immoralità
diffusa: «Il continuo espandersi dell'assistenza statale, mentre è
da un lato una cosa certamente bella, dall'altro però presenta
una grande pericolosità (*Bedenklichkeit*), poiché sottrae la
responsabilità individuale e produce esseri infantili e pecore.
[...] Si deve fare in modo che il cittadino conservi in tutte le cir-
costanze il proprio istinto di autoconservazione, perché l'uomo,
una volta staccato dalla radice nutritiva (*ernährende Wurzel*)
dei propri istinti, diviene un pallone in balía di tutti i venti; al-
lora non è piú altro che un animale malato, demoralizzato
(*demoralisiert*) e degenerato (*degeneriert*), e può ristabilire una
condizione di salute solo tramite una catastrofe.» 107, 413.

La catastrofe viene dunque ad essere un tentativo apocalit-
tico e palingenetico messo in atto da individui dimidiati e spos-
sessati della propria peculiarità, della propria dimensione ar-
chetipico-spirituale, cioè della propria interiorità individuale. Ed
è allora su questo piano che Jung coinvolge tutti gli europei,
giudicati tutti ugualmente responsabili: non solo i tedeschi de-
vono smettere di accusare altri tedeschi, ma piú in generale gli
europei non devono accusare altri europei, poiché hanno
anch'essi fortemente contribuito al tentativo di recidere ogni
fermento spirituale nell'uomo. Anziché perseverare nel rinfac-
ciare ad altri i loro errori è invece certamente piú opportuno co-
minciare ciascuno a riconoscere la propria colpa.

La colpa sta dunque nell'aver volutamente annullato le
forze archetipiche di natura mitologica e religiosa, nell'aver

voluto cancellare l'immagine psichica di Dio. Quest'ultima è perciò ritornata sul soggetto rendendolo simile a Dio, inflazionando con ciò il valore circoscritto dell'individualità in quello d'una realtà sovraperonale e infinitamente potente: l'Europeo è divenuto perciò arrogante e, negando la propria particolarità, ha risvegliato al tempo stesso anche tutto il male che stava depositato nel fondo dell'animo e che lo ha dissociato. Sono state sottratte alla cristianità l'antica autorità e la forza-guida che avevano in passato saputo indicare cosa fosse giusto o ingiusto; è stata distrutta la metafisica a cui tale possibilità era ancorata. Ora è la forza brutta che decide ogni cosa.³⁶²

Ora, costruire su principi falsi non ha alcuna efficacia, e la palingenesi deve perciò passare attraverso una rinnovata psicologia che sappia indicare ciò di cui le forze psichiche hanno bisogno: innanzi tutto, in questo momento storico (1945), il riconoscimento indiscusso della propria colpa, che sembra a Jung il migliore modo per rispondere a quei doveri biologici che sono il riconoscimento e l'integrazione dell'ombra: «Non è veramente cosa dappoco venire a sapere la propria colpa e il proprio male [...]. L'essere consapevoli della colpa ha cioè il vantaggio di porsi nella posizione di poter cambiare e migliorarsi. Ciò che permane nell'inconscio non si modifica – com'è noto – mai, e solo [quando è entrato] nella coscienza lascia che gli si apportino correzioni psicologiche. La coscienza della propria colpa può diventare dunque il più potente stimolo morale (*gewaltigster moralischer Antrieb*).» 107, 440.

Il nesso che stringe in uno morale e responsabilità si fa dunque sempre più saldo: il riconoscimento di una colpa inconscia, non certo giuridicamente perseguibile, ma pur foriera di nefaste conseguenze non solo psicologiche, potrebbe riattivare la

³⁶² 107, 438-439.

stessa radice inconscia degli stimoli morali, connaturati all'essere umano, provocando con ciò un ampliamento dell'orizzonte spirituale. Il senso di colpa svolge perciò una funzione evidentemente rigenerante: «Senza colpa non si dà purtroppo né alcuna maturazione psichica, né alcun ampliamento (*Erweiterung*) dell'orizzonte spirituale. Cosa disse Meister Eckhart?: “per questo Dio infligge piú di frequente la miseria dei peccati (*das Sündenelend*) proprio a quegli uomini che ha voluto destinare a grandi cose.”³⁶³» 107, 440.

Jung è consapevole di aver con tutto questo indicato solo un primo passo, storicamente imprescindibile, ma non per questo sufficiente allo scopo: comprendere e accettare la colpa non esaurisce certo il problema, poiché occorre assolutamente andare avanti, aprirsi con le proprie forze la strada a un rinnovamento spirituale che possa mostrare all'uomo come in definitiva sia possibile vivere riadattandosi a sempre nuove contingenze psicologiche, ma senza pretendere di esorcizzare definitivamente il male, senza scivolare in quella leggerezza che, sul piano psicologico, potrebbe derivare dal credere che esso sia ontologicamente un nulla.³⁶⁴ Si tratta, in altri termini, di imparare a vivere nonostante la presenza del male (*trotz dem Bösen leben*

³⁶³ Meister Eckhart, *Schriften und Predigten*. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und hg. von Herman Bütter, Jena 1909-12², II, p. 22.

³⁶⁴ 107, 443. Jung, com'è noto, nell'*Antwort auf Hiob*, 1952 (138 JGW 11, 363-471, 553-758) e nell'importante dibattito con Victor White (cfr. almeno la premessa junghiana a V. White, *God and the Unconscious*, originale tedesco in 133 JGW 11, 313-323, 449-467) sviluppa una sorta di anti-teodicea in cui afferma la presenza reale del male, colpevolizzando per esso anziché l'uomo l'inconscietà di Yahweh prima dell'Incarnazione. Il portato di quest'affermazione è tuttavia psicologico, non ontologico; in una lettera del gennaio 1956 Jung infatti afferma: «[...] io ho criticato l'idea della *privatio boni*; poiché essa non si accorda con le conoscenze psicologiche, l'esperienza psicologica mostra che a tutto quello che noi chiamiamo bene si contrappone un altrettanto sostanziale cattivo o male.» Lettera inviata da Jung a «Pastoral Psychology», esclusa tanto da JB/JL quanto da JGW; la sua versione italiana, da cui ho tratto la citazione si trova in JO 11, pp. 451-453. Non ho potuto ancora controllare l'originale.

zu können), considerando altresí che – in definitiva – tale presenza aumenta, non diminuisce le responsabilità individuali.

Coscienza, civiltà, religione

La meditazione che Jung consegna a quella sorta di testamento spirituale che è il saggio *Gegenwart und Zukunft*, 1957³⁶⁵ costituisce la naturale prosecuzione della riflessione sulla colpa collettiva. Gli sviluppi della civiltà europea nell'ultimo decennio non sono infatti andati nella direzione auspicata nel 1945: la fenomenologia dello *Zeitgeist* non presenta sostanziali differenze rispetto al decennio precedente, quando Jung invitava al pentimento, cioè a prender coscienza di quanto si fosse stati inconsciamente partecipi ai crimini, anche senza aver concretamente preso parte attiva ad essi. La questione, che si ripresenta ancora con la stessa coerenza, è perciò quella del rapporto fra coscienza individuale e determinanti inconse collettive, segnatamente di una mancanza di vissuto spirituale.

Oggi, a metà degli anni Cinquanta – riflette Jung – è in atto un processo culturale di massificazione (*Vermassung*), in cui l'interesse dell'individuo tende a dissolversi in quello astratto e collettivizzato (*kollektivisiert*) dello stato. Ciò inibisce la differenziazione morale e spirituale dell'individuo, che si assuefà a pensieri e logiche collettivi, divenendo sempre incerto nel suo giudizio personale. Ed anche il senso di responsabilità si allontana sempre piú dagli ardui compiti individuali che, sempre piú semplificati, vengono invece ricondotti a poche istanze che rispondono a una mera esigenza di adattamento collettivo.

Non si è dunque verificato quel recupero del senso religioso

³⁶⁵ 110 JGW 10, 275-336, 488-588. Saggio originariamente edito come *Sonderbeilage* di «Schweizer Monatshefte», XXXVI/12, Zürich, März, 1957 e presso Rascher, 1957.

e inclusivamente mitico³⁶⁶ che a Jung sembrava potesse riequilibrare l'orientamento dello spirito europeo. Anzi la logica specificamente burocratica così come si va affermando negli stati europei tanto orientali quanto occidentali tende proprio al contrario a scalzare le religioni, proprio in quanto queste costituiscono sistemi che forniscono all'individuo le possibilità di giudizio e di libera decisione, e con esse la possibilità di difesa dalle circostanze spersonalizzanti del mondo esterno.³⁶⁷

Non si tratta evidentemente di un passaggio del tutto scontato, visto che Jung ha velocemente assimilato la logica degli stati affiliati alla Nato con quelli aderenti all'allora recente Patto di Varsavia; una spiegazione di ciò potrebbe consistere nel fatto che Jung pare stia mettendo qui in campo una sorta di psicologia della «guerra fredda», la quale in effetti potrebbe valere indistintamente per entrambi i blocchi. Ma ciò che a noi interessa per ora caretizzare è innanzi tutto il ruolo da Jung attribuito alla religione per la rifondazione della moralità dell'individuo e, inclusivamente, anche la funzione che possono svolgere a questo scopo la società e la prassi politica.

Moralità e trascendenza: l'imitatio Christi

Cominciamo da alcune obiezioni: anche le religioni fanno riferimento a un'autorità, a un divino condizionamento (*Gottbedingtheit*) che può arrivare, proprio come accade nel caso della mentalità collettiva (*Kollektivmentalität*), persino a estraniare l'individuo dal mondo, sottraendogli il giudizio e la libera decisione. In secondo luogo, la religione può di principio arrivare anche a un compromesso con questo modello di stato totalitario proprio sul piano dei convincimenti collettivi da insufflare negli individui.

³⁶⁶ Cfr. sopra, *Introduzione*, n. 9.

³⁶⁷ 110, 506.

Per rispondere a tali obiezioni Jung comincia col distinguere fra «Konfession», termine col quale si deve intendere solo la fissazione dogmatica di un certo convincimento collettivo, e «Religion», che esprime invece «una relazione soggettiva con certi fattori metafisici ossia extramondani». ³⁶⁸ È evidentemente in questo secondo caso che si libera il portato positivo del fenomeno religioso, quel carattere, cioè, sul quale risulta secondo Jung possibile fondare i principi di una morale non astratta e convenzionalistica ma ben radicata nelle forze istintuali dell'uomo. L'etica vigente, invece, ha secondo Jung smarrito il contenuto e il senso della relazione a un'autorità trascendente, eliminando al contempo ogni responsabilità individuale di fronte a Dio e approdando necessariamente a una morale meramente convenzionale.

L'autentica esperienza religiosa fornisce invece alla morale un fondamento *dinamico*, non certo traducibile in formule o principi fissi definitivamente codificabili. Tale fondamento si limita infatti a configurare delle responsabilità individuali, le quali s'impongono proprio in forza di quella tensione continua che si dà nella contesa fra il complesso dell'io e una forza psicologica a esso trascendente, da Jung identificata nell'archetipo del *Selbst*, ma storicamente già chiaramente configuratasi all'interno del movimento della *devotio moderna* come esigenza dell'*imitatio Christi*. Una moralità che è dunque strutturalmente connessa con la fondazione antropologica dell'individuo, fondazione che, spiega Jung, «dipende unicamente dalla relazione dell'individuo verso un'istanza non mondana (*nicht-weltliche Instanz*), ove criterio determinante non è il professar con le

³⁶⁸ «[...] eine subjektive Beziehung zu gewissen metaphysische, das heißt extramundanen Faktoren». Più oltre: «il senso (*Sinn*) e lo scopo (*Zweck*) di una religione consistono nella relazione dell'individuo con Dio (cristianesimo, ebraismo, islam) oppure nel cammino verso la liberazione (*Pfade zur Erlösung*) (buddhismo).» 110, 507.

labbra una certa fede, ma il fatto psicologico che la vita dell'individuo non è realmente determinata soltanto dall'io e dai suoi giudizi (*Dafürhalten*) o da determinanti sociali (*soziale Determinanten*), ma in misura non minore da un'autorità trascendente (*transzendente Autorität*). Non sono gli elevati principi-guida etici (*etische Leitsätze*), né le professioni ortodosse (*orthodoxe Bekenntnisse*), che fondano (*begründen*) l'autonomia e la libertà dell'individuo, ma soltanto la coscienza empirica (*empirisches Bewußtsein*), ossia l'esperienza inequivocabile di una personalissima e reciproca relazione (*allerpersönlichste wechselseitige Beziehung*) fra l'uomo e un'istanza extramondana (*extramundane Instanz*), che fa da contrappeso "al mondo e alla sua ragione"» 110, 509.

Questo passo pare proprio fondamentale, in quanto l'empirismo che ha sempre animato l'opera di Jung mostra qui chiaramente la sua intenzione verso un orizzonte di senso che lo trascende: se è vero che egli muove sempre e solo a partire da referti d'esperienza (criterio al quale evidentemente non si sottrae nemmeno l'etica), non appena ci si interroghi sul tipo di realtà oggetto d'esperienza, subito ci si avvede del carattere metafisico – «extramondano», come Jung preferisce esprimersi – di tale realtà: il complesso dell'io sente su di sé forti incombenze, l'onere di confrontarsi con l'immanente trascendenza che lo abita, visto che solo sulla base di una tale *Auseinandersetzung* si può ritagliare lo spazio esistenziale d'esercizio per la sua conaturata libertà.

La libertà e l'autonomia morale dell'uomo sono dunque fondate su un paradosso: solo decidendo di obbedire a chi comanda sulla base di forze di gran lunga trascendenti la volontà cosciente, l'io può cominciare a sperimentarsi come libero; basta però che tale coazione provenga dalla costellazione dello spirito

– cioè dalla costellazione ultravioletta della psicoide³⁶⁹ – e che venga altresí integrata dalla volontà gestita dall'io cosciente, che venga resa disponibile ad essa. Ma questo dipende, come s'è abbondantemente visto, dalla responsabilità individuale, cioè dal dovere dell'individuo di essere pienamente sé stesso, senza perdersi in semplificanti e meno faticose, nonché – appunto – deresponsabilizzanti soluzioni collettive.

L'antropologia di Jung giunge dunque dopo decenni d'esperienze e d'infaticabile lavoro quasi a condensarsi in un motto: rispetto, confronto con e integrazione di tutti i possibili soggetti della vita psichica di un individuo;³⁷⁰ e poi lavoro, fatica, abnegazione in questo confronto, senza dei quali all'uomo d'oggi non è concesso muovere nemmeno un passo verso la conoscenza di sé, verso la differenziazione dell'io e il reperimento di un equilibrio tra la Scilla della cieca pulsionalità animalesca e la Cariddi del puro invasamento spirituale spersonalizzante.

Psicologia dell'esperienza religiosa

Riferimento ad altro

Il legame col divino rende dunque l'uomo autonomo e capace di scelta libera, lo scioglie cioè dai condizionamenti mondani e dalle istanze determinanti collettive. La dialettica con le forze numinose tipica dell'esperienza religiosa costituisce perciò il vero e proprio baluardo dell'individuo, che non potrà mai realizzare autenticamente sé stesso se non in una fondante rela-

³⁶⁹ Per la nozione junghiana di psicoide, ripresa da Eugen Bleuler, e per il paragone con lo spettro dei colori cfr. sopra. il paragrafo *I soggetti del soggetto: das Seelenähnliche*, cap. 5, pp. 240-246.

³⁷⁰ Per la questione della pluralità dei soggetti nell'individuo cfr. il paragrafo citato alla nota precedente.

zione ad *altro* : «Così come l'uomo in quanto essere sociale (*soziales Wesen*) non può vivere a lungo senza un legame con la società (*Gesellschaft*), così l'individuo non troverà mai la sua effettiva legittimazione esistenziale (*wirkliche Daseinsberechtigung*) e la sua autonomia spirituale e al tempo stesso morale se non in un principio extramondano, che sia in grado di mettere su un piano di relatività l'influsso eccessivo dei fattori esterni. L'individuo che non è ancorato (*verankert*) in Dio non sarà in grado di resistere al potere fisico e morale del mondo basandosi soltanto sul proprio giudizio personale (*persönliches Daführhalten*). A tal fine l'uomo ha bisogno della evidenza (*Evidenz*) della sua interna, trascendente esperienza (*innere, transzendent Erfahrung*), che sola può difenderlo dallo scivolare, altrimenti inevitabile, verso la massificazione.» 110, 511.

È dunque solo nella dialettica dell'io e del non-io psicologico che l'individuo può differenziarsi e costituirsi a soggetto autonomo di giudizio e volontà. La religione struttura un meccanismo psichico, un andirivieni fra le sparse scintille coscienziali, il quale abilita l'«arcipelago dell'io» a coordinare l'attività di questo plesso eterogeneo di tendenze all'azione e alla riflessione, plesso che solo grazie a questa guida può aumentare la sua coesione e farsi, almeno tendenzialmente, individuo: «la religione, quale attenta osservazione e considerazione di certi fattori invisibili e incontrollabili, è un comportamento istintivo (*instinktive Haltung*) caratteristico dell'uomo, le cui manifestazioni possono essere seguite lungo tutta la storia dello spirito umano. Esso serve manifestamente a conservare l'equilibrio psichico (*psychisches Gleichwicht*), poiché l'uomo naturale possiede un'altrettanto naturale conoscenza del fatto che la sua funzione di coscienza può essere attraversata in qualsiasi momento, dall'interno come dall'esterno, da fattori non controllabili. Perciò egli ha sempre avuto cura che ogni decisione di qualche impor-

tanza venisse sorretta da opportuni provvedimenti di natura religiosa.» 110, 512.

Religione, stato, società

Ora, è evidente che questa esigenza di un riferimento trascendente insito nell'uomo può essere facilmente sfruttata per attivare funzioni anche non strettamente in linea con l'interesse dell'individuo. Anzi, niente sembrerebbe più facile, visto che si tratta di un'innata tendenza alla sottomissione. Lo stato a organizzazione dittatoriale del XX secolo costituisce secondo Jung una perfetta esemplificazione di una tale perversione: sfruttando la degenerazione della confessione religiosa dopo la critica illuminista, viene operata semplicemente la sostituzione di Dio con lo stato, e l'individuo viene fatto annegare in un'astratta nozione di comunità (*Gemeinschaft*) che lo priva della sua responsabilità e della sua dignità.³⁷¹ Da una simile società non ci si può certo aspettare un progresso sul piano della morale e dello spirito degli individui.

Ora, se così stanno le cose, a nulla varranno contro questi regimi nemmeno gli appelli all'idealismo dei valori, alla ragione, alle belle virtù, pur con tutto l'entusiasmo che può essere profuso a loro sostegno. Alla radice sta infatti un fenomeno religioso deformato e perciò l'antidoto dovrebbe essere ricercato in una fede, cioè in un fattore non-razionale e molto coinvolgente sul piano affettivo, ma in una fede non materialistica come quella in

³⁷¹ Il passaggio dal culto di Dio al culto dello stato sembra a Jung molto semplice: «Chi ha sempre imparato a sottomettersi incondizionatamente a una fede collettiva e con ciò a rinunciare all'eterno diritto alla sua libertà (*ewiges Recht seiner Freiheit*) e al suo dovere ugualmente eterno di responsabilità personale (*ebenso ewige Pflicht seiner individuellen Verantwortung*), questi potrà, rimanendo fermo al suo atteggiamento, con la stessa fede e la stessa assenza di critica (*Kritiklosigkeit*), imboccare anche una direzione opposta se al suo asserito idealismo venga sostituita un'altra convinzione (*Überzeugung*) possibilmente tangibilmente "migliore".» 110, 523.

voga (Jung scrive nel 1956) nelle dittature dell'Est europeo. Una tale convinzione cominciava secondo Jung larvamente a far capolino nei paesi occidentali, ma stentava molto ad affermarsi poiché, in fondo, era in essi che affondava le sue radici lo stesso patrimonio ideologico culturale di quei regimi dittatoriali. Anche in Occidente si dimentica infatti l'esperienza interiore, minando con ciò alle sua base la fede religiosa e con essa l'individuazione.³⁷² E non si pensi qui alla «Konfession», che della fede è mero surrogato, ma all'autentica esperienza religiosa, senza la quale la fede non fornisce all'individuo l'orientamento di cui ha bisogno, e secondo Jung anche diritto.³⁷³

³⁷² «La fede non è un sostituto sufficiente dell'esperienza interiore, e dove quest'ultima manca, anche una fede forte, scesa meravigliosamente quale *donum gratiae*, può altrettanto meravigliosamente scomparire. Si designa, è vero, la fede come la propria esperienza religiosa, ma non si pensa che in realtà essa è un fenomeno secondario (*sekünderes Phänomen*) che perciò si fonda (*beruht*) su qualcosa che è a noi primariamente capitato (*zustoßen*), che ci ha instillato "pistis", ossia fiducia (*Vetrauen*) e lealtà.» 110, 521.

La fede costituisce dunque il naturale sviluppo di un tipo di cultura che coltivi l'interiorità e che sappia instillare un senso di responsabilità e con esso un'eticità. Questo, conclude Jung, non deve peraltro condurre a un conflitto insanabile col sapere razionale, in quanto il contenuto dell'esperienza religiosa non va interpretato ai sensi della dottrina confessionale, bensì in senso simbolico; se ad esempio si intende l'affermazione (*Aussage*) della Resurrezione di Cristo in senso non letterale ma simbolico, «essa è suscettibile di varie interpretazioni che non collidono col sapere e non pregiudicano neanche il senso di tale affermazione» 110, 521. Simbolico non significa non veritiero, e perciò che Cristo sia *veramente* risorto non è una verità che debba far scattare una reazione da parte della ragione; è dunque secondo Jung auspicabile che si comincino a interpretare simbolicamente i mitologemi cristiani, anziché distruggerli. Sulla questione della «verità» della Resurrezione del Cristo importanti spunti filosofici si trovano in Maurizio Ferraris, *Estetica razionale*, Milano, Cortina, 1997.

³⁷³ Jung parla, come s'è visto, di un «diritto alla libertà» (110, 523), a cui fa comunque da contraltare il «dovere della responsabilità individuale»; ma diritti e doveri dell'individuo in condizioni di collettivizzazione scompaiono entrambi. Mi pare perciò legittimo estendere il diritto asserito da Jung anche all'esperienza religiosa, la quale secondo il nostro Autore gioca appunto un ruolo fondamentale proprio in funzione di un concreto esercizio della libertà.

Cristianesimo e psicoterapia

Ora, in questa dialettica fra «Konfession» e «Religion» il cristianesimo assume secondo Jung un ruolo peculiare, direi paradigmatico: «diversamente dalle altre religioni, proprio il cristianesimo insegna un simbolo che ha come contenuto la condotta di vita individuale di un Uomo e Figlio dell'uomo e concepisce questo processo d'individuazione (*Individuationsvorgang*) addirittura come incarnazione e rivelazione di Dio stesso. Con ciò al divenire sé stesso (*Selbstwerdung*) dell'uomo spetta un significato la cui portata non è forse ancora stata valutata correttamente.»³⁷⁴ *L'imitatio Christi* costituirebbe dunque un fondamentale modello psicoterapeutico, tanto che la figura dello psicologo del profondo s'approssima alquanto a quella del Pastore cristiano (Sacerdote, Padre, *Priest, Pastor, Vicar, Minister, Pfarrer, Pfarrerin* ecc.), anche se quest'ultimo, secondo Jung, ha in realtà sempre la tendenza a metter mano, al momento decisivo della sua cura d'anime, al metro delle sue premesse confessionali, mentre il medico psicoanalista punta più decisamente all'autonomia morale dell'individuo e si manifesta assai più rispettoso nei confronti degli impulsi individuali, anche se anarchici. Ma i rapporti fra cristianesimo e psicoterapia restano comunque molto stretti, visto che viene qui attribuita al medico la funzione d'avvocato nei confronti degli impulsi individuali analoga alla funzione del Paraclito, da Jung in diversi altri luoghi esplicitamente ricordato: «costa solitamente molta fatica aiutare i moti individuali (*individuelle Regungen*) ad arrivare a coscienza, e ancor più a farli arrivare a

³⁷⁴ In originale «[...] im Unterschied zu anderen Religionen gerade das Christentum ein Symbol lehrt, das die individuelle Lebensführung eines Menschen und Menschensohnes zum Inhalt hat und diesen Individuationsvorgang sogar als Inkarnation und Offenbarung Gottes selber auffaßt. Damit fällt der Selbstwerdung des Menschen eine Bedeutung zu, deren Tragweite wohl noch kaum richtig eingeschätzt worden ist.» 110, 529.

compimento (*Durchführung*). E là dove gli impulsi (*Antriebe*) individuali hanno trasgredito gli ordinamenti in modo piú ardito e sconsiderato, il medico deve difendere l'individualità dal goffo intervento della miopia, della malvagità (*Ruchlosigkeit*) e del cinismo del soggetto.» 110, 534.

L'individuo dovrà perciò prima vivere i propri impulsi e poi valutarli; il suo giudizio potrà a questo punto coincidere con un'opinione collettiva, ma questo è qualcosa di ben diverso dall'adeguarsi a una concezione collettiva assunta come pre-giudizio. Per questa via, infatti, una società si disindividualizza e sebbene sia certamente corretto per una società difendersi contro gli eccessivi soggettivismi, una società di persone disindividualizzate risulta certamente molto piú esposta all'intervento di individualità malvage,³⁷⁵ risulta fundamentalmente indifesa contro gli interventi di persone avidi di potere.

Se dunque il singolo non è realmente rinnovato nello spirito, non può rinnovarsi neppure la società. Non bastano secondo Jung le leggi o i giudici a rinnovare la moralità di un popolo: è necessario l'impegno coinvolgente basato su un'abnegazione totale degli educatori degli individui. Si tratta però prima di tutto di sapere ciò di cui l'individuo ha bisogno, ed è questo in definitiva il motivo per cui Jung ha ritenuto necessario elaborare una visione complessiva ed essenziale dell'uomo. Ma, giunto ormai alla fine del suo itinerario di ricerca, e sulla scorta di un'antropologia ormai chiaramente delineatasi, si chiede a questo punto quale strada sia da percorrere (per l'uomo europeo, almeno) in vista di tale rinnovamento.

Una cosa è certa: il rinnovamento non può esse mutuato

³⁷⁵ 110, 535. Esistono secondo Jung «ruchlose Individualitäten» (110, 535), cioè comportamenti malvagi in senso assoluto, ed anche la tirannide è a suo avviso da giudicare di per sé stessa immorale e malvagia: «[...] jede Tyrannis in sich selber unmoralisch und ruchlos ist» 110, 539.

dall'esterno (nemmeno se si segue una religione) ma dev'essere acquistato a costo di sforzi e di sofferenze nell'interiorità della psiche individuale. Esso deve inoltre passare attraverso una presa di coscienza dei diversi fattori che si riferiscono alla propria psiche: se infatti la coscienza dell'io vuole assumere la direzione e il coordinamento di tutti i moti psichici deve ovviamente cominciare col rendersi conto di tutte le potenze inconsce che la abitano; deve sperimentarle oppure possedere un simbolo numinoso che le esprima e le costringa alla sintesi.

Ora, il simbolo cristiano – è secondo Jung giocoforza riconoscerlo – oggi (1956) ha perso la capacità di operare in questa direzione; eppure, egli precisa, «con questo non vogliamo affatto dire che il cristianesimo sia finito (*erledigt*). Al contrario io sono convinto che non il cristianesimo, ma la sua concezione (*Auffassung*) sino ad ora e la sua interpretazione (*Interpretation*), tenendo conto dell'attuale situazione del mondo, sono antiquate. Il simbolo cristiano è un essere vivo (*lebendiges Wesen*) che porta in sé i germi di un sviluppo ulteriore (*weitere Entfaltung*). Esso potrà continuare a svilupparsi (*sich entwickeln*) [...] se noi possiamo deciderci a rimeditare più radicalmente (*gründlicher nachdenken*) ancora una volta sulle premesse cristiane. Ma per questo si esige un atteggiamento completamente diverso rispetto a quello che l'uomo ha avuto sino ad oggi verso l'individuo, ossia verso il microcosmo del nostro io.» 110, 542.

Jung, un medico e psicologo laico ed evangelico, sta dunque rivendicando un'adeguazione della religione cristiana al mondo contemporaneo, alla nuova condizione psicologica e sociologica dell'uomo moderno: «Mentre oggi l'uomo può meditare (*nachdenken*) su tutte le "verità" che gli offre lo stato di massa e comprenderle (*begreifen*), l'accesso alla comprensione religiosa (*religiöses Verständnis*) gli è reso molto difficile per mancanza di spiegazioni. "Capisci quello che stai leggendo? Quegli rispose: E

come lo potrei, se nessuno mi istruisce?»³⁷⁶ 110, 544

Antropologia della secolarizzazione

Jung prova a questo punto a stabilire cosa manchi alla condizione spirituale dell'uomo d'oggi affinché egli possa tornare a operare una comprensione della simbologia religiosa. La diagnosi, come s'è visto, aveva tempo addietro preso le mosse dall'illuminismo e dal suo prodotto psicologico, la rivoluzione francese, «eine Revolution der Geister».³⁷⁷ È in quel momento che la vittoria della dea ragione ha cominciato a inibire altre funzioni, provocando uno sbilanciamento che ha generato uno stato nevrotico collettivo. Ora Jung non torna su tali radici storiche e si limita a sottolineare come l'insorgere di una simile nevrosi provochi a sua volta l'attivazione di fantasie inconse di tipo infantile. Queste sono ovviamente normali nei bambini, per i quali costituivano una sorta di esercizio preliminare a future attività di coscienza; fantasie di questo tipo sono del resto presenti in tutti gli adulti, solo che non vengono attivate se non quando il decorso normale dell'esperienza psichica incontra un particolare ostacolo.

Jung recupera a questo punto la sua teoria della forma dell'istinto elaborata nel corso degli anni '10 e da noi più sopra commentata nei capitoli 2 e 3: le fantasie dei bambini non sono altro che «l'immaginazione corrispondente agli impulsi istintivi (*die den instinktiven Antrieben entsprechende Imagination*)», visto che la forma degli istinti, quando viene rappresentata appare come immagine che esprime icasticamente l'essenza dell'impulso istintivo (... *Bild welches das Wesen des instinktives Antriebes anschaulich ausdrückt*).

³⁷⁶ La citazione di Jung ovviamente è dagli Atti degli Apostoli, 8, 30-31 e il dialogo è quello fra Filippo e l'eunuco etiope.

³⁷⁷ 97, 22.

Si tratta di una dotazione biologica – presente perciò anche negli altri esseri animali (Jung ridescrive qui il caso della farfalla americana della yucca) – che struttura una corrispondenza fra la percezione di una situazione ambientale e l'attivazione di un impulso. Nell'uomo tuttavia, grazie alla sua notevole capacità di trasformare l'ambiente, tale processo assume evidentemente una configurazione specifica, in quanto, fatta salva la costanza del dinamismo istintuale archetipico, si tratta continuamente di riadattare le funzioni psicologiche ad un ambiente anche completamente differente. È su questa base perciò che Jung può affermare che «la conoscenza umana consiste essenzialmente nell'adattamento vigente (*jeweilige Anpassung*) delle nostre forme rappresentative originarie date a priori (*a priori gegebene urtümliche Vorstellungsformen*)». Le condizioni attuali costituiscono dunque la variabile, mentre le determinanti archetipiche sono l'elemento costante. Non sarà dunque raro il caso in cui si verificherà una discrasia tra questi due fattori, dove quello più cogente è generalmente il mondo attuale, le cui esigenze tendono a rimuovere le tendenze istintuali.³⁷⁸ Perciò, ammonisce Jung, «l'afflusso della dinamica istintiva (*instinktive Dynamik*) alla nostra vita attuale deve rimanere attivo, la qual cosa è assolutamente necessaria per la conservazione della nostra esistenza (*Dasein*), poiché è anche altrettanto necessario che noi trasformiamo (*umgestalten*) le forme archetipiche a noi disponibili in rappresentazioni che corrispondano all'esigenza del presente (*Gegenwartsforderung*).» 110, 548.

Quando dunque il nostro ambiente – leggasi anche, ma non solo, ambiente *psicologico* –, si modifica, diventa necessario fare in modo che i prototipi archetipici, le forme originarie scovre di contenuto, non attivino immagini obsolete, ma che la loro azione

³⁷⁸ Il caso contrario, invece, è ancora più grave in quanto genera una condizione psicotica.

sia orientata nella stessa direzione imposta dalle nuove esigenze esistenziali, sia cioè in linea con le attuali esigenze esteriori. Le forze psicologiche ancestrali, che Jung continua comunque a chiamare «condizioni biologiche (*biologische Voraussetzungen*)», non possono tuttavia essere trascurate, onde evitare i pericoli più sopra segnalati; perciò risulta sempre necessario mantenere desto un ponte di collegamento con l'uomo originario (*ursprünglicher Mensch*) cioè con quei percorsi archetipici di senso che si sono incisi nella struttura cerebrale (sic!) a seguito della realizzazione di un adattamento spirituale alle condizioni di epoche passate e che fanno ormai parte della dotazione innata istintuale degli individui.

A questo scopo non sarà fuori luogo – anche se non costituisce comunque la soluzione più auspicabile, poiché si tratta secondo Jung solo di un tentativo di sfuggire all'abisso della disperazione nichilistica (*Abgrund nihilistischer Verzweiflung*) –, nemmeno continuare a rimanere legati alle rappresentazioni religiose di cinque secoli fa: tali rappresentazioni infatti, pur essendo con ogni probabilità ormai alquanto difformi all'ambiente psicologico effettivo dell'uomo del XX secolo, istituiscono in ogni caso quel collegamento con la dimensione archetipica che deve contribuire a orientare l'esperienza di una personalità. Non coglie dunque per niente nel segno la critica razionalistica che taccia di concretismo miope l'atteggiamento religioso, pensando boriosamente che la fede debba lasciar il posto al sapere (*Wissen*). La separazione tra fede e sapere è anzi proprio il «sintomo della scissione della coscienza (*Bewußtseinspaltung*) che caratterizza lo stato spirituale alienato (*gestörter Geisteszustand*) dei tempi nuovi.» 110, 552.

Qualsiasi soluzione relativa al problema dell'adeguamento dei simboli religiosi alla realtà psicologica attuale, non potrà dunque sottovalutarne l'importanza, ritenendo ad esempio che

possano essere sostituiti da altro; si tratterà invece di avviare quella trasformazione dei simboli che li renda capaci di adeguare le forme rappresentative archetipiche alla percezione presente. E questo, considerando che il mito, come s'è detto, costituisce una parte integrante di tutte le religioni.³⁷⁹

Proprio il mito sembra inoltre a Jung lo strumento adeguato a porre rimedio a un altro degli stigmi di questa nostra epoca, vale a dire a quel colossale movimento di secolarizzazione e spersonalizzazione del Logos che ha fatto smarrire il senso originario cristiano della Parola. Vigè oggi, infatti, una sorta di «signoria della parola (*Herrschaft des Wortes*)», dove però il verbo ha ormai perso quella sua forte valenza antropologica che aveva raggiunto con l'Incarnazione del Figlio: «la parola, che fu originariamente un messaggio dell'unità degli uomini e della loro unificazione (*Vereinigung*) nella figura di un grande Uomo, è diventata nella nostra epoca fonte di sospetto e di sfiducia di tutti contro tutti.» La fede nella «parola» diventa credenza nella parola (*Wortgläubigkeit*) e la fede stessa diventa slogan, capace di ogni inganno: «la credulità nella parola è uno dei nostri peggiori nemici, ma anche il mezzo d'informazione a cui sempre di nuovo s'appella il nevrotico per convincere o vanificare l'avversario.» 110, 555. Venuto meno il suo originario legame con la Persona divina, la parola ha conseguentemente perso tutta la sua valenza archetipica cioè il suo legame con impulsi spirituali originari; essa non è perciò più capace di legare gli uomini o, meglio, lo fa solo in modo inautentico, in quanto viene usata semplicemente per cercare di esercitare un influsso coattivo, per sedurre, non per stimolare nell'altro quel riorientamento spirituale finalizzato alla conquista dell'autonomia mo-

³⁷⁹ «[...] der Mythos ein integrierender Bestandteil aller Religionen und darum im Prinzip überhaupt nicht ohne Beschädigung der Glaubensaussage auszuschließen ist.» 110, 551.

rale che è invece lo scopo della cura junghiana dell'anima.

Medicina dell'anima

Da quanto sinora visto Jung deduce alcuni importanti corollari che gli consentono di tornare sulla questione dell'analisi, la quale, come s'è visto nei primi capitoli, aveva in origine stimolato la sua stessa ricerca antropologica. Anche la psicoanalisi sembrerebbe infatti doversi difendere dal pericolo di una secolarizzazione della parola: «si crede che per portare sulla via giusta si debba “solo dire” che cosa uno “dovrebbe” fare. Ma che essa possa o voglia farlo è poi un altro paio di maniche.» 110, 555. Lo psicoterapeuta invece ben sa che per entrare in relazione con l'individualità dell'altro uomo deve anzitutto far emergere la disposizione spirituale, personale e intima di questi. Anzi, il medico possiede anche un vantaggio sull'educatore o sul «directeur de conscience», poiché la sua obiettività scientifica, che non deve escludere nulla, «gli consente di vedere il suo paziente non soltanto come una personalità umana, ma anche come un antropoide, che come un animale è dominato dalla sua corporeità (*Körperlichkeit*).» 110, 555. Ciò significa occuparsi anche del mondo inconscio degli impulsi nascosti sotto la soglia della coscienza, come la *concupiscentia* (*Begehrlichkeit*, *Sexualität*), la *superbia* (*Stolz*, *Machttrieb*).

È dunque proprio lo psicoterapeuta, il medico dell'anima, colui che può venire a contatto con le più profonde esigenze morali dell'uomo, colui che può mettere a nudo la pulsionalità originaria ereditata e ovviare ad ogni deviazione da questa; con la precisazione, non certo inessenziale, che questo ritorno alla natura non significa per nulla la soppressione di ogni giudizio morale (*moralische Beurteilung*), in quanto riaprire agli istinti le porte della loro spontaneità creativa significa al tempo stesso salvaguardarli nella loro ricchezza e differenza, difendere gli uni

dai soprusi degli altri. E con ciò il giudizio (etico) si fa necessario per evitare che gli istinti fra loro collidano, per evitare, dice Jung, una «Triebkollision».

Opacità dell'autocoscienza

Ora, la possibilità di una collisione deriva secondo Jung dalla presenza di un'accentuata capacità di apprendimento (*Lernfähigkeit*) tipica dell'uomo, grazie alla quale l'istinto subisce modificazioni e differenziazioni che possono arrivare anche a provocare una dissociazione dalla sua forma originaria: «nulla allontana l'uomo dal progetto fondamentale (*Grundplan*) dei suoi istinti piú della sua capacità d'apprendimento, che si rivela come una vera e propria spinta (*Drang*) a una progressiva trasformazione dei comportamenti umani. A tale capacità sono in primo luogo da ricondurre il cambiamento delle condizioni di vita e lo sviluppo di nuovi adattamenti che la civiltà porta con sé. Con ciò essa è anche la fonte dei molteplici disturbi e difficoltà psichici, causati dal progressivo allontanamento dell'uomo dal suo fondamento istintuale (*Instinktgrundlage*), cioè dal suo sradicamento (*Entwurzelung*) e dalla sua identificazione con la conoscenza cosciente di sé (*bewußte Kenntnis seiner selbst*), cioè con la coscienza sotto esclusione dell'inconscio.» 110, 557. E quanto piú si perseguono ramificazioni degli istinti, tanto piú difficilmente si riesce a risalire alle propulsioni originarie sia dell'attività spirituale che del comportamento umano.

Siamo cosí tornati a dover fare i conti col radicamento biopsicologico della coscienza, da Jung, come s'è ampiamente visto, utilizzato per render conto dell'attuale orientamento della psiche collettiva. Nell'ultima citazione Jung ha tuttavia aggiunto un elemento nuovo: lo sradicamento dalla propria base istintuale è da porre in rapporto col privilegiamento della conoscenza cosciente e dunque della coscienza, con esclusione perciò della —

aggiungo – *conoscenza* inconscia. Questo comporta una conseguenza basilare per l'antropologia filosofica, in quanto da ciò segue che l'uomo moderno conosce sé stesso soltanto nella misura in cui può acquisire conoscenza cosciente di sé. Ma secondo Jung sono stati proprio la conoscenza teorizzata all'epoca della rivoluzione scientifica e il dominio del mondo circostante conseguito sulla sua base i fattori che hanno consigliato e suggerito all'uomo una modificazione delle sue tendenze istintive originarie che l'hanno fatto sbilanciare verso la razionalità. Una decisione (inconscia), questa, di natura pragmatica che comporta però elevati costi, se è vero che l'elaborazione concettuale razionalistica importa un compito talmente esigente e la cui realizzazione è così vantaggiosa che l'uomo in un certo senso si dimentica di sé stesso: «egli perde di vista la sua natura istintiva originaria e pone al posto della sua effettiva essenza (*wirkliches Wesen*) la concezione (*Auffassung*) che ha di sé stesso. In tal modo egli entra inavvertitamente in un mondo di concetti (*Begriffswelt*) in cui i prodotti della sua attività cosciente sostituiscono progressivamente la vera realtà (*eigentliche Wirklichkeit*).» 110, 557.

Sorge così il conflitto fra conscio e inconscio, fra spirito e natura, sapere e fede; si genera in altri termini una scissione nell'essenza dell'uomo (*eine Spaltung seines Wesens*) che diventa patologica se la coscienza perde completamente la capacità di badare alla natura istintiva o se il caso lo richiedesse anche di reprimerla.

Di fronte a questo stato di cose l'uomo si è mostrato molto ingenuo; ha creduto infatti di poter individuare tutti i mali solo all'esterno di sé, pensando che una brusca rivoluzione politico-sociale – non interiore, dunque –, potesse risolvere ogni problema, incluso appunto quello della scissione della personalità. Ma elevare ciò che stava in basso e abbassare ciò che stava in

alto senza affrontare di petto i veri problemi spirituali di un'epoca si dimostra sterile, se non controproducente. Perciò, sinché la coscienza dell'uomo attuale continua a rimaner attaccata agli oggetti esterni e alla ragione che li calcola, senza riservare attenzione all'interiorità e riconciliarsi così coi suoi istinti, l'inconscio continua a rimanere ignorato e perciò libero di coartare le coscienze. A questa coscienza sfugge perciò in definitiva l'essenza dell'uomo.

Vantaggi dell'uomo religioso

L'uomo aperto all'esperienza religiosa, invece, è sempre stato sotto l'influsso dell'inconscio, sebbene abbia sempre attribuito a questo fatto il titolo di «Gewissen», giudicando poi tale coscienza morale col metro etico tradizionale, e cioè mediante una grandezza collettiva facente capo alla Chiesa a cui appartiene. Ora, argomenta Jung, sinché l'individuo può conservare la sua fede tradizionale e sinché i suoi tempi non esigono un'affermazione più energica dell'autonomia individuale, questa situazione non desta fundamentalmente problema. Non appena invece fa la sua comparsa l'uomo mondano (*weltlicher Mensch*) o l'uomo-massa tutto orientato su fattori esterni e assolutamente mal disposto nei confronti delle convinzioni religiose tradizionali, le cose cambiano sensibilmente.³⁸⁰ Lo stesso credente viene infatti a questo punto messo sulla difensiva, dovendo giustificare la sua fede che ha ormai perso il *consensus omnium*; egli dovrà basare il proprio credo sul sentimento (*Gefühl*), al fine di raggiungere quella certezza che potrà difenderlo come singolo dalla dissoluzione nella massa e schiudergli al contempo l'autentica esperienza religiosa, la quale necessita, come ormai si può concludere, una conoscenza di sé non più circoscritta a ciò

³⁸⁰ 110, 563.

che la coscienza pragmaticamente (e forse pigramente) *vuole* vedere, ma estesa anche al profondo e alla propria ombra, con i quali invece si *deve* confrontare: «al problema dell'esperienza religiosa si può dare una risposta positiva soltanto se l'uomo è disposto ad accogliere l'esigenza di sottoporsi a un rigoroso esame e di procedere nella conoscenza di sé stesso. Se darà seguito a tale proposito, che dipende dalla sua volontà, egli non solo potrà scoprire molte verità su sé stesso, ma otterrà anche un vantaggio psicologico: riuscirà a dedicare a sé stesso un'attenzione impegnata e un interesse partecipe.» 110, 565.

L'uomo religioso, in definitiva, acquisisce dunque un consistente vantaggio (*Vorteil*) sull'uomo-razionale o sull'uomo-massa, in quanto possiede perlomeno un'idea sufficientemente chiara della fondatezza della sua esistenza soggettiva nella relazione con Dio. Conclusione, questa, che si raggiunge ancora su un piano puramente formale, prima cioè di dover prendere posizione ontologicamente sull'origine di ciò che alla psiche appare come *rappresentazione di Dio* ; ciò che a Jung innanzi tutto consta è infatti che l'uomo dal suo Dio viene afferrato (*ergriffen*), in modo tale che Dio diventa per lui oggetto d'esperienza così evidente che non abbisogna di prove antropomorfe. Per chi prova l'esperienza religiosa, infatti, la domanda su Dio si presenta in definitiva come «una domanda oziosa e che si risponde da sé attraverso la sconvolgente numinosità soggettiva dell'esperienza vissuta (*Erlebnis*).» 110, 567.

Ora, tale vantaggio dell'uomo religioso si configura altresì come un privilegio di tipo antropologico, in quanto è proprio attraverso un'esperienza di Dio ben radicata nell'inconscio che l'uomo può avviare una conoscenza di sé stesso che possa fungere da guida al suo processo di individuazione. E Jung, appunto, così commenta il precedente passaggio: «è una vera sfortuna che proprio l'unica esperienza fondante (*begründende Er-*

lebnis) l'esistenza individuale sembri aver origine proprio attraverso un mezzo che è certamente oggetto di generale pregiudizio». ³⁸¹ L'inconscio continua infatti a sembrare ai più, al massimo un residuo di animalità che a nulla può giovare all'uomo contemporaneo. Quasi più nessuno sembra più capace di trarre le debite conseguenze dall'esempio di S. Paolo sulla via di Damasco.

Male, autoconoscenza e Zeitgeist

Jung non ha per nulla intenzione di scadere in un vacuo moralismo, limitandosi per esempio a dettare ai suoi contemporanei i compiti loro assegnati dai tempi; egli sta invece cercando di tracciare un abbozzo della situazione psicologica mondiale, affidandosi per la traduzione concreta dei suoi consigli alla speranza che esistano uomini intelligenti e di buona volontà. ³⁸² Ma questo non significa che il compito non sia comunque arduo e che le responsabilità non siano altissime. Anche l'esperienza religiosa dell'uomo d'oggi non può infatti non essere segnata da tutti i fenomeni psicologici ed etici che più sopra abbiamo con Jung caratterizzato come «Kollektivschuld». Viene perciò a tema la questione del male, sulla quale qui ora ci soffermiamo solo quel tanto che basta per ultimare l'itinerario sin qui percorso all'interno dell'antropologia filosofica di Jung.

Non bisogna dunque dimenticare – ribadisce Jung – che il male alberga dentro di noi e che ogni uomo, in quanto partecipa della natura umana, è compartecipe anche delle efferatezze da altri uomini compiute: tutti sono criminali in potenza, e manca solo l'occasione propizia per esser trascinati anche noi nella gora

³⁸¹ «[...] ist es geradezu ein Unglück, daß das die individuelle Existenz einzig begründende Erlebnis augerechnet in einem Medium, das des allgemeinen Vorurteils sicher ist, seinem Ursprung zu nehmen scheint.» 110, 567

³⁸² 110, 570.

infernale. Sarà perciò bene possedere un'adeguata immaginazione del male (*Imagination im Bösen*), di modo che lo si possa integrare nella nostra coscienza. Il trascurare le premesse della propria natura, come s'è visto, rende invece atti a divenirne semplice strumento.

Si comprende a questo punto l'esito del lungo giro compiuto da Jung attorno alla psicologia dell'uomo contemporaneo, con l'insistita denuncia della perdita dell'introspezione: tale perdita annulla la facoltà di trattare col male (*mit dem Bösen umgehen*), di confrontarci con l'altro volto dell'uomo.³⁸³ Il bipolarismo si dà infatti già dentro di noi, ed è proprio per questo che siamo portati a proiettare tutto il male nascosto nel recesso dell'animo sul nostro vicino: «l'idea di dover rispondere personalmente di simile responsabilità sarebbe insopportabile, e quindi si preferisce localizzare il male in singoli malfattori o in gruppi, lavarsene le mani e ignorare la generale potenzialità al male (*Potentialität zum Bösen*).» 110, 573.

Ora, s'è già sopra fatto cenno alla nota critica junghiana, esposta principalmente nell'*Antwort auf Hiob* (1952) alla dottrina cristiana della *privatio boni*, la quale porterebbe a suo avviso a svalutare il portato psicologico del confronto col male. Ebbene, il senso dell'anti-teodicea junghiana mi pare vada proprio soppesato in funzione della proposta di un riorientamento spirituale delle coscienze con cui di fatto si chiude il lunghissimo itinerario di pensiero del medico di Küsnacht. Egli lascia qui intendere, infatti, che non è comunque fuori luogo seguire la visione cristiana che ascrive il male al demonio, poiché anche per Jung la fonte del male sta, come l'esperienza mostra, proprio nell'inconscio tendenzialmente dominatore e originariamente bipolare. Ciò comporta il duplice vantaggio di liberare la co-

³⁸³ 110, 572.

scienza umana da una responsabilità troppo grave, e di offrire una valutazione esatta del fatto che l'uomo è molto più la vittima della sua costituzione psichica che non l'arbitrario inventore di essa.³⁸⁴

Il rimedio al bipolarismo politico (e psicologico) dei suoi tempi non può dunque che rinvenirsi in una presa di coscienza del fatto che tutto quanto divide gli uomini è in realtà basato sulla scissione degli opposti che giace al fondo dell'anima umana.³⁸⁵ La pigrizia (*Bequemlichkeit*) e la mancanza di responsabilità morale impediscono invece all'uomo di guardarsi dentro, e lo inducono a perseverare con le sue proiezioni che non fanno altro che ricaricare quell'impulso al male di cui siamo tutti portatori. Di contro a ciò, solo l'autocritica, solo l'avvedersi dell'ombra può generare quella modestia (*Bescheidenheit*) necessaria per riconoscere l'imperfezione in noi stessi, nella nostra intima costituzione.³⁸⁶ E con l'ombra si scoprono gli istinti, col loro correlato mondo d'immagini che ne accompagna il dispiegamento e grazie al quale se ne può dunque tener desto il portato antropologico, cioè la capacità di realizzare la pienezza d'esistenza, la corrispondenza di comportamento, senso originario e affetti.³⁸⁷ E perfezionare l'individuo fa altresì aumentare la capacità di difesa contro l'atomizzazione della società che rien-

³⁸⁴ 110, 573.

³⁸⁵ 110, 575.

³⁸⁶ «Einsicht in den Schatten führt zu jener Bescheidenheit, die zur Anerkennung der Unvollkommenheit notwendig ist.» 110, 579.

³⁸⁷ «Di fronte a questo pericolo [l'atomizzazione dell'uomo massa] la società libera (*freie Gesellschaft*) ha bisogno di un mezzo connettivo di natura affettiva (*Bindmittel affektiver Natur*), cioè di un principio come quello rappresentato dalla *caritas*, dall'amore cristiano del prossimo. Ma è proprio l'amore per l'altro uomo (*die Liebe zum Mitmenschen*) a soffrire maggiormente per la mancanza di comprensione causata dalle proiezioni. È perciò del massimo interesse per la società libera dedicarsi da un punto di vista psicologico alla questione delle relazioni umane, poiché da esse dipende la sua propria connessione (*Zusammenhang*) e perciò anche la sua forza. Dove cessa l'amore cominciano la potenza, la violenza e il terrore.» 110, 580.

tra nella logica della collettivizzazione,³⁸⁸ la quale impone che gli individui vivano nel bisogno che solo essa stessa sia legittimata ad appagare.

Le immagini che l'ombra proietta devono dunque essere comprese nella loro capacità di gettare luce su noi stessi, sulla nostra intima natura culturale (l'immagine) e al tempo stesso biologica (l'istinto), realizzando così un'autoconoscenza (*Selbsterkenntnis*) che può a sua volta, grazie all'inconscio legame fra tutti gli uomini, avviare anche la trasformazione di altri individui, che si orientano così anch'essi verso l'autonomia morale.³⁸⁹

Si può infatti secondo Jung parlare di un inconscio spirito del tempo (*unbewußter Zeitgeist*) che compensa la presa di posizione della coscienza e anticipa a mo' di presentimento (*ahnungsweise*) le modificazioni future. Chi fa fortemente leva su un tale *unbewußten Zeitgeist* sono ad esempio gli artisti, – Jung pare stia qui parlando degli esponenti della cosiddetta arte d'avanguardia –, i quali, ben al di là di ogni intenzionalità estetizzante, tentano in realtà una sorta di educazione psicologica del loro pubblico volta a far abbandonare il riferimento all'oggetto per far dirigere l'intenzione coscienziale verso il caos, per il momento però a loro ancora oscuro, dei presupposti soggettivi. Secondo Jung l'arte non sarebbe infatti ancora stata capace di mettere luce in quel caos, non sarebbe cioè riuscita a scoprire ciò che può veramente unire gli uomini e dare espres-

³⁸⁸ «La massificazione non ha affatto l'intenzione di favorire la reciproca comprensione e le relazioni degli uomini, ma tende piuttosto all'atomizzazione, ossia all'isolamento dell'anima (*seelische Vereinsamung*) dell'individuo. Quanto più irrelati sono gli individui, tanta più stabilità guadagna l'organizzazione statuale, e viceversa.» 119, 577.

³⁸⁹ «[...] ogni uomo che ha trovato la comprensione (*Einsicht*) nel proprio fare e attraverso ciò un accesso all'inconscio esercita inintenzionalmente (*unabsichtlich*) un effetto (*Wirkung*) sul proprio ambiente. [...] Si tratta di un influsso involontario sull'inconscio degli altri, in un certo senso un prestigio inconscio (*unbewußtes Prestige*)» 110, 583.

sione alla totalità della psiche; con la sua tendenza nichilistica alla dissoluzione, l'arte contemporanea continuerebbe dunque a svolgere funzione soprattutto negativa, rimanendo al confine fra il sintomo di una disposizione al tramonto e il simbolo di rinnovamento del mondo.³⁹⁰

Eppure l'arte, la grande arte (*große Kunst*), ha invece sempre attinto la sua fecondazione (*Befruchtung*) dal mito e ancora dovrà farlo, visto che il mito costituisce la «manifestazione piú originaria dello spirito umano (*ursprünglichste Manifestation des menschlichen Geistes*)». Manca però ancora qualcuno che abbia saputo chiaramente indicare il mito moderno, ed anzi sembrano a Jung ancora troppo pochi coloro che sono disposti a capire che proprio il mito – così ben conservato ad esempio dallo stesso cristianesimo – è ancora oggi il fattore che può indicare all'uomo la giusta strada per la ricerca interiore.

Sembra dunque che, proprio come agli inizi dell'èone cristiano, anche oggi una diffusa arretratezza e indifferenziazione *morale* non si adegui alla notevole evoluzione scientifica, tecnica, politica e sociale. Ed è questo il motivo ultimo per cui Jung si è incessantemente sforzato di far capire ai suoi contemporanei che – in definitiva – l'ago della bilancia non può che essere l'individuo, il quale sebbene oggi forse piú che mai conteso da forze spersonalizzanti collettive, potrebbe invece cominciare a riconquistare la propria identità anche solo rivivendo l'esperienza mitica e religiosa³⁹¹ della sua tradizione, purché lo spirito con cui si attinge dalla tradizione resti sempre e comunque orientato alla creazione del nuovo.

³⁹⁰ 110, 585.

³⁹¹ Cfr. sopra nota 17.

CONCLUSIONE

Jung è un autore molto noto in campo mondiale: sono venti le lingue in cui è stata tradotta almeno una sua opera, mentre il corpus principale dei suoi scritti in più di venti volumi esiste in duplice edizione inglese e tedesca, tradotto quasi interamente in italiano e in gran parte anche in francese; cospicuo anche il corpus spagnolo, e da segnalare sono infine le numerose traduzioni in giapponese, ebraico, russo. Verso la fine degli anni '50, quando la sua fama raggiunse forse l'apice un suo discorso venne radiodiffuso contemporaneamente addirittura in trenta lingue. La penetrazione culturale, almeno per quanto concerne l'attività editoriale, sembra dunque notevole; ma anche sul piano della storia delle idee, il peso dell'eredità junghiana - come è stato già chiaramente mostrato - si fa sentire nei più svariati campi culturali, dalla psicoanalisi alla fisica, dalla filosofia e psicologia della religione alla mitologia, iconologia, alle arti; in rari casi persino nella politica e nell'economia.

La mia dissertazione non ha inteso tuttavia trarre un bilancio di questa notevole fortuna. Si è invece concentrata su ciò che mi è parso stare alla base della complessa visione dell'uomo elaborata da Jung, vale a dire il carattere prettamente dinamico dell'individuo, che Jung ha cercato di comprendere nella sua tensione progettante il nuovo più che nel suo ancoramento al passato e al determinismo dalla storia vissuta pregressa. Alcune funzioni psicologiche sono sembrate svolgere ruolo centrale in questa antropologia; su tutte mi pare si possa motivatamente mettere al centro l'attività immaginativa, capace di disvelare alla psiche il

senso originario dell'esperienza (interiore quanto esteriore) ma essenzialmente legata - ciò è di primaria importanza - anche alle sfere affettiva e volitiva. Si tratta pertanto di un nucleo teoretico, denso di fondamentali implicazioni filosofiche, valenza che ritengo sia necessario esplicitare senza farsi troppo condizionare dalle dichiarazioni d'intenti junghiane che, per una sorta di idiosincrasia, hanno sempre messo al bando ogni intento filosofico, nascondendosi dietro il pretesto dell'indagine rigorosamente empirica. In realtà, come ritengo di aver messo sufficientemente in luce Jung ha sviluppato una vera e propria antropologia e segnatamente un'antropologia filosofica.

Fantasia e libertà

Ho nominato l'immaginazione; ma, piú precisamente, il termine maggiormente usato da Jung è «Phantasie», che vanta ca 450 occorrenze nei *Gesammelte Werke*, di contro alle 90 del radicale imag- (Imagination = 30, aktive Imagination = 54, imaginative Tätigkeit = 5). Anche fantasia continua però a designare una «Tätigkeit», molto vicina alla «aktive Imagination». Ciò viene confermato anche via negationis in quanto quando la fantasia si coniuga in «passive Phantasie» non cessa per questo d'esser un prodotto, in questo caso dell'intuizione inconscia.

Non sarà tuttavia la mera oscillazione terminologica a farci intravedere in Jung un euristico sdoppiamento nell'endiadi phantasia-imaginatio; oscillazione del resto non certo nuova e che - com'è noto - ne cela una che va ben oltre il piano semantico, feconda di importanti conseguenze: da un lato (phantasia) una compromissione col dato empirico, una traccia, un carattere icnico - come potrei dire; dall'altro (imaginatio) un'accentuazione in senso fattivo, nel senso di una composizione o ricomposizione, destinata a operare un euristico sconfinamento entro un orizzonte spirituale.

Tornando a Jung, riteniamo si possa caratterizzare la sua nozione di immaginazione – che compare soprattutto nella specificazione di «aktive imagination» – come una possibilità di regressione, cioè di contatto con la potente carica affettiva delle immagini originarie o archetipi e la fantasia come una produzione, un lavoro volto a imprimere la forma nella materia, volto cioè a modellare quell'archetipo (che però, per evitare equivoci, potrebbe a questo punto esser detto pre-archetipo) col quale l'immaginazione stabilisce invece il contatto. L'immaginazione si configurerebbe perciò piuttosto come una forza, mentre la fantasia come l'utilizzo della forza per modellare l'informe.

L'informe è dunque originario, ma il suo rapporto con la coscienza umana non può che essere mediato dalla sua proiezione in una forma; forma che però è a sua volta immagine, immagine di un originale assente, che dunque è presente in quanto assente – e che potremmo perciò dire assolutamente trascendente; (della sua natura Jung non indaga, poiché gli basta mettere a fuoco il referto del suo effetto psicologico).

Fantasia e immaginazione figurano dunque come due anime di un unico processo: quello che rintraccia l'origine del senso, e che consiste in un'attività, una poiesis – teoretica però – per la quale si potrebbe avanzare la designazione di *Urtat*. E lo schiarirsi del senso, nel venire a figura dell'engramma ancestrale (l'archetipo, che in sé stesso è amorfo) è per Jung l'atto antropologico per eccellenza: è qui infatti che si avvia il superamento della dimensione istintuale tipica all'arcaico. È qui che si avvia quell'itinerario di liberazione dall'automatismo che rende dell'uomo quel produttore di cultura che propriamente è.

Energia dell'istinto: dalla quantità alla qualità

Operata questa prima esplicitazione, scendo ora nel merito di una seconda questione, un vero e proprio punto di snodo dell'antropologia junghiana, anche in funzione della sua valenza strettamente epistemologica: la questione dell'«Energetik der Seele».

A Jung sta a cuore un progetto di fondo: quello di scoprire i mezzi per ovviare alle molteplici forme di condizionamento che impediscono in quest'epoca una piena maturazione dell'individuo. Egli muove dal presupposto che esistono degli istinti, i quali si configurano come schemi di comportamento innati, presenti in ogni individuo. Questi stanno all'origine di ogni atto psichico così come di ogni volizione.

Gli impulsi però, se lasciati a loro stessi, arrivano a confliggere l'un con l'altro, tanto che se non ci fosse la possibilità di una loro trasformazione l'adattamento dell'uomo al suo ambiente sarebbe un fenomeno altamente improbabile. L'uomo si è infatti potuto adattare solo in quanto alcuni istinti, entrando nella sfera della coscienza, possono essere gestiti dalla volontà dell'io. La volontà attiva infatti una *trasformazione della pulsione* tale per cui essa stimola a soddisfare scopi sempre più differenziati, più lontani dall'orientamento arcaico e quindi più peculiari a un determinato individuo. Obiettivi che Jung definisce in senso lato come spirituali.

Ciò che viene attivato, in altri termini, è una modificazione delle forme di applicazione dell'impulso primigenio; ciò è possibile, spiega Jung, poiché in realtà «il senso (*Sinn*) o il fine dell'istinto (*Zweck des Triebes*) non è affatto una cosa univoca, poiché nell'istinto può essere celato un senso finale (*Zwwecksinn*), diverso da quello biologico, che viene alla luce soltanto nel corso dell'evoluzione» (71, 377). Si tratta perciò di istinti spirituali, spiega Jung, destinati anche a sfiorare la limitata banda d'azione della co-

scienza (volontà) dal lato ultravioletto (sovraconscio), non da quello infrarosso (pulsione corporea). E sono proprio questi conati spirituali a costituire lo specifico dell'uomo; ogni singolo individuo poi potrà farli fruttare come meglio crede, anche in considerazione del suo tipo psicologico.

Ora, quello che voglio sottolineare è che l'ipotesi energetica viene introdotta da Jung per rendere ragione del fatto che l'uomo non è per nulla scisso dall'influsso delle forze archetipiche, le quali non vanno combattute, ma al contrario sfruttate. Lo spirito non è in lotta con la carne, della quale costituisce invece la completa realizzazione.

È infatti a questi impulsi spirituali che si deve la forza d'integrazione dell'io, la ricerca di un'unità e di una realizzazione sul piano degli scopi a cui tutto il complesso antropologico tende. La funzione su cui fa leva questo orientamento o riorientamento dell'individuo è la volontà, definita infatti come «una forma d'energia capace di sopraffarne o se non altro di influenzarne un'altra. [...] una somma limitata d'energia di cui la coscienza può disporre liberamente» (71, 379). In quanto legata alla coscienza, la volontà è pur sempre schiacciata da due lati - l'inferiore e il superiore -, ma al suo livello quantico energetico specifico è dotata di una propria autonomia.

Istinto, coscienza e spirito non differiscono dunque per natura, ma derivano dall'attivazione a diversi livelli di una stessa energia. Non si danno pertanto mutamenti qualitativi, ma solo quantitativi: differenze di potenziale d'energia, salti quantici, attraverso i quali le funzioni psicologiche si differenziano e possono perciò, favorire - sempre che attuino una mutua collaborazione - l'attività individualizzante gestita dal complesso dell'io.

L'energetica è perciò la dialettica grazie alla quale la qualità (apparente), trapassa in quantità. Jung insiste infatti sul fatto che anche quando si scende a livelli energetici inferiori le funzioni psi-

cologiche rimangono pur sempre le stesse, poiché si modifica semplicemente il modo d'applicazione dell'energia. Ai livelli inferiori, e, parimenti, anche a quelli superiori, tuttavia, la coscienza si spegne, e l'orientamento si consegna al fallace automatismo: scompare la forma e resta l'affetto, cioè la pura forza, ancora non soggetta alla volontà. Affetti troppo forti formano con estrema facilità dei complessi che trascinano l'arcipelago dell'io alla deriva.

Ora, in tutto questo, il fatto centrale è che l'assimilazione dell'istinto avviene per mezzo dell'immagine. L'immagine viene quindi ad essere il luogo nel quale si entra in contatto con tutto ciò che trascende l'individuo, con l'ancestrale organico che però è al tempo stesso anche super-organico, in quanto sorgente anche delle forze spirituali. L'accesso alle forme passa attraverso la costruzione dell'immagine, la quale appunto rappresenta, ma non *rappresenta-qualcosa* (di determinato). Ci si potrebbe perciò limitare a designare questa azione originaria come presentazione, lasciando rappresentazione per stadi maggiormente definiti del processo.

L'archetipo, come s'è detto, non è una forma, poiché costituisce invece l'energia di attrazione che porta alla forma, un binario di trasformazione dell'energia che grazie appunto all'intervento produttivo della fantasia rende conoscibile ciò che altrimenti si dà solo come *costitutivo legame d'attrazione*.

La fantasia comincia dunque la sua attività a livelli d'energia ancora troppo bassi perché la coscienza possa entrare in azione; ed ecco perché la coscienza si trova proiettata in un mondo in cui il senso sembra in un certo modo già dato, tanto che sorge l'esigenza di riappropriarsene. Oppure ci si perde in esso, o in quanto ci si adegua a quanto tutti già fanno, pensano e dicono sulla base della funzione più differenziata (divenendo così «kollektiv angepaßt») o perché ci si pone autisticamente al centro, dimenticando il proprio rapporto strutturale e fondante con l'in-conscio collettivo. Ed è allora in questi casi che l'attivazione della fantasia tende a ristabilire

un equilibrio fra individuale e collettivo, tale per cui l'origine si dia a conoscere, nei limiti entro i quali gli apparati di cui l'uomo è dotato lo rendono possibile. E cioè a partire dall'immagine.

Giunti pertanto a metà della vita – ne conclude Jung – si può ricominciare a dare ascolto alle immagini; la qual cosa non significa certo tornare bambini, o cadere in balia delle fantasie che allora si destarono. Si tratta invece di un confronto, serio, difficile e altamente impegnativo, con ciò che sorge dal profondo dell'animo umano, con la figura di ciò che ha eternamente senso e che si consegna alla responsabilità dell'uomo, affinché tutti i singoli rivoletti individuali possano esserne costantemente irrorati: «Lo spirito finito – potrei concludere riprendendo una citazione schilleriana di Jung – è quello che non diventa attivo se non per mezzo della passività, che solo attraverso i limiti giunge all'assoluto e, solo in quanto riceve materia, agisce e forma.» (F. Schiller, *Briefe...*, XIX).

È quella di Jung una psicologia, dunque, che lambisce e per certi aspetti anche si sovrappone a diverse concezioni filosofiche, anche se – a detta dell'autore – si è costruita in radicale autonomia, come riflessione empirica su un materiale sperimentale sempre di prima mano. Un'esperienza psicologica, psichiatrica e psicoterapeutica dunque che ha portato l'uomo a interrogarsi su se stesso, facendo emergere – *von Tiefen* appunto – un nucleo teoretico ben caratterizzato e fecondo che può poi essere messo a confronto con innumerevoli disegni e proposte antropologiche implicitamente o esplicitamente filosofici.

Consta quindi la propensione teoretica dell'indagine di Carl Gustav Jung, medico e psichiatra che tuttavia indaga l'essenza dell'uomo secondo modalità che più si avvicinano all'indagine concettuale filosofica che al modo di procedere delle scienze naturali; questo, paradossalmente, nonostante le reiterate dichiarazioni o meglio professioni di rigoroso empirismo formulate da Jung ogni qual volta tenesse a precisare la metodologia del suo lavoro.

D'altro canto, il fatto che Jung a questo scopo si tuffi a capofitto entro alcune tradizioni psicologiche, simboliche, scientifiche sommerse (gnosi, mistica, alchimia) della nostra civiltà, non lo allontana – come anche avrebbe potuto – dal riferimento alla realtà concreta della prassi.

Come uomo di cultura Jung si ispira ad un ideale di *miserericordia* che forse ha qualcosa di specificamente cristiano; la mia ricerca non ha mirato tuttavia a valutare dal punto di vista teologico l'interpretazione del cristianesimo offerta in diverse opere da Jung, la quale, del resto, non è nemmeno un'interpretazione complessiva ed è invece sempre legata alle specifiche esigenze della sua metapsicologia. L'antropologia filosofica di Jung ruota infatti attorno all'esigenza da lui fortemente sentita sin da quando nel dicembre del 1900 comincia a lavorare all'Ospedale psichiatrico Burghölzli di Zurigo di prestare un aiuto alla persona che soffre, di venire incontro all'altro aiutandolo ad attivare in proprio quel patrimonio innato di pulsioni spirituali che giace al fondo dell'anima.

Su questa base Jung non si stanca mai di elaborare un ideale di *saggezza*, che sappia indicare all'uomo – all'uomo del XX secolo, in rapporto con un determinato *Zeitgeist* – la strada per conquistare la propria autonomia morale, la quale si realizza solo quando si pervenga innanzi tutto a un'autoconoscenza integrale, non cieca cioè rispetto a tutte le pulsioni, incluse perciò anche quelle più riprovevoli e controproducenti, e in secondo luogo quando si maturi la capacità di adattare velocemente questa potente spinta pulsionale al continuo cambiamento dell'ambiente psicologico, cioè allo «spirito del tempo». Solo in questo modo l'individuo, risponde al suo connaturato *dovere* nei confronti di sé stesso, quello di liberarsi continuamente per il proprio futuro, evitando da una lato che la sua pregressa esperienza lo costringa in qualche modo a scontare pene che ormai il tempo avrebbe potuto cancellare e impedendo dall'altro che faccia propria l'esperienza altrui (quella *adattata*, col-

lettiva), mai vissuta in prima persona e perciò né fino in fondo compresa né rispondente alle sue piú intime finalità esistenziali.

Ma la questione degli istinti e delle determinanti istintuali archetipiche porta Jung a soffermarsi piú specificamente sull'essenza dell'uomo, la quale viene fondamentalemente identificata nelle sue funzioni psicologiche. Queste hanno un destino che si potrebbe chiamare epocale. Assecondando infatti l'orientamento della realtà psichica a far emergere un complesso che svolga ruolo egemone, lo «Ich-Komplex», le funzioni psicologiche tendono a differenziarsi tanto fra di loro quanto al proprio interno. In tal modo però la loro mutua collaborazione non è garantita, poiché quando una funzione comincia a svolgere un ruolo di prim'ordine nell'adattare l'ente uomo al divenire dell'ambiente essa comincia a sottomettere le altre, inibendone la possibile differenziazione. Tale la spiegazione fornita da Jung dell'eccesso di razionalismo riscontrato nella mentalità dei suoi tempi: la ragione sin dai tempi dell'idealismo tedesco si era caricata di forti responsabilità teoretiche e metateoretiche, alle quali non aveva però poi saputo rispondere.

A questo riguardo ho tuttavia riscontrato dei limiti, tipici di rei, nella teoresi junghiana. Egli infatti né si rende conto che sta in realtà sviluppando una *filosofia della storia* – o quand'anche se ne fosse reso conto non lo esplicita – né d'altro canto sviluppa realmente in senso storico queste sue intuizioni, mantenendo sempre di fatto un atteggiamento ambiguo nei confronti del passato storico e ancestrale dell'umanità, del quale spesso tratta anche con un lessico mutuato dalla biologia ma piegato ad altre esigenze.

Potrebbe aver influito la figura di Jacob Burckhardt, cosí centrale nell'ambiente di Basilea, dove Jung visse e studiò prima di trasferirsi definitivamente a Zurigo e ai cui inediti egli aveva accesso grazie a conoscenze personali e dal quale, come già ho avuto occasione di notare Jung mutua la nozione di «ürtumliche Bilder» che coincide concettualmente con quella di «Archetypus». Consta

in ogni caso un uso affatto peculiare del referente storico-ancestrale da parte di Jung: esso funge da base teoretica per scavare all'interno dell'essenza dell'uomo, allo scopo di indicare la via per un riorientamento spirituale degli individui che sappia scoprire il giusto mezzo fra passioni sociali e amore di sé. Ho analizzato in proposito il rapporto con Friedrich Schiller, dal quale ritengo che l'antropologia di Jung debba molto. In particolare, ho notato quanto intensamente abbia agito l'idea di una sintesi degli istinti opposti da attuarsi in funzione di un ritiro dell'investimento energetico nei loro confronti; ciò corrisponde infatti a quanto Jung, come psicoanalista, denominava «Regression», ma fornisce appunto a tale nozione una valenza affatto diversa e certamente meglio rispondente a riflessioni di carattere latamente culturale e filosofiche. Sempre da Schiller Jung mutua anche alcuni schemi di ragionamento che poi applica alla sua lettura dei rapporti fra antropologia e politica nella sua epoca.

CONTRIBUTO BIBLIOGRAFICO

Premessa

Il presente contributo bibliografico risponde alla duplice esigenza di sciogliere le sigle contenute nel testo e di presentare la bibliografia utilizzata nel corso della ricerca. Esso è diviso in due sezioni, la prima dedicata agli scritti junghiani, la seconda alla letteratura critica sulla psicologia analitica.

Come si è già ricordato nel corso della *Premessa* (pp. 5-10) Carl Gustav Jung scrisse principalmente in tedesco, altre volte in inglese (soprattutto lettere a corrispondenti di lingua inglese) raramente in francese. Gran parte degli scritti sono contenuti nei primi 18 voll. (alcuni dei quali in più tomi) dei *Gesammelte Werke*; il Bd. 19 contiene una *Bibliographie*, il 20 il *Gesamtregister*. Questa edizione comparve per la prima volta a partire dal 1958 presso Rascher di Zürich (a cui è poi succeduto Walter) ricalcando la precedente edizione inglese (*The Collected Works of C. G. Jung* Princeton University Press e Routledge and Kegan Paul), iniziata nel 1953 dalla Bollingen Foundation e approvata da Jung. Essa prevede una scansione tematica, con la tendenza a dedicare tomi o volumi a specifici temi come gli scritti psichiatrici, la riflessione sulla civiltà in transizione etc., anche se un tale intento non è poi così immediatamente realizzabile. Nel caso di scritti più volte rielaborati da Jung, fatte salve alcune eccezioni, viene generalmente riportata solo l'ultima versione pubblicata.

Al fine di identificare ciascuno scritto singolarmente, senza limitarmi a ricordare il volume in è raccolto ho deciso di numerare progressivamente gli scritti così come si succedono nel piano editoriale di questa comunque meritoria edizione; a questa numerazione è legato l'elenco della prima sezione (che si riferisce soltanto agli scritti considerati per il presente lavoro). La

seconda sezione contiene una bibliografia alfabetica sulla psicologia analitica distinta in monografie e contributi su periodici.

.Scritti di Jung

a) corrispondenza volumi-numeri progressivi

I.....	1-9	XI.....	130-145
II.....	10-28	XII	146-148
III	29-37	XIII.....	149-153
IV.....	38-53	XIV,1	154
V	54	XIV,2	154
VI.....	55-59	XIV,3	154
VII.....	60-63	XV.....	155-163
VIII.....	64-82	XVI	164-176
IX,1.....	83-95	XVII.....	177-184
IX,2.....	96	XVIII,1 ...	185-216
X.....	97-129	XVIII,2 ...	217-322

b) elenco progressivo (solo *Gesammelte Werke /Collected Works*)

Band I

- 1 JGW 1, 1-98, 1-150: *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultur Phänomene*, Leipzig, Oswald Mutze, 1902. È la tesi di laurea in medicina. JCW traducono dalla prima edizione del 1902, posseduta dalla Bodleian Library di Oxford; JGW, riporta invece un'edizione successiva che presenta qualche lieve modifica nella conclusione.
- 2 JGW 1, 99-102, 151-165: *Über hysterisches Verlesen. Eine Erwiderung an Herrn Hahn (praktizierender Arzt in Zürich)*, in «Archiv für die gesamte Psychologie», III, 4, Leipzig, 1904, pp. 347-350.
- 3 JGW 1, 103-115, 166-186: *Kryptomnesie*, in «Die Zukunft», Berlin, XIII, 1905, pp. 325-334. JGW riportano una versione leggermente ritoccata da Jung stesso. JCW traduce invece dall'originale.
- 4 JGW 1, 117-145, 187-224: *Über manische Verstimmung*, in «Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und psychischgerichtliche Medizin», Berlin, 61, 1903, pp. 15-39.

- 5 JGW 1, 147-167, 226-300: *Ein Fall von hysterischen Stupor bei einer Untersuchungsgefangenen*, in «Journal für Psychologie und Neurologie», Leipzig, I, 1902, pp. 110-122.
- 6 JGW 1, 169-201, 301-355: *Über Simulation von Geistesstörung*, «Journal für Psychologie und Neurologie», Leipzig, II, 1903, pp. 181-201.
- 7 JGW 1, 203-221, 356-429: *Ärztliches Gutachten über einen Fall von Simulation geistiger Störung*, in «Schweizerische Zeitschrift für Strafrecht, Bern, 17, 1904, pp. 55-75. È la perizia relativa al caso già commentato psicologicamente anche in *Über Simulation von Geistesstörung*, 1903 (6 JGW 1).
- 8 JGW 1, 223-233, 430-477: *Obergutachten über zwei widersprechende psychiatrische Gutachten*, in «Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform», Heidelberg, II, 1906, pp. 691-98.
- 9 JGW 1, 235-237, 478-484: *Zur psychologischen Tatbestandsdiagnostik*, «Centralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie» Berlin u. Leipzig, XXVIII, 1905, pp. 813-818.

Band II

- 10 JGW 2, 13-213, 1-498: *Experimentelle Untersuchung über Assoziationen Gesunder*, in collaborazione con Franz Riklin, in «Journal für Psychologie und Neurologie», Leipzig, III, 1904, pp. 55-83, 145-164, 238-308; IV, 1905, pp. 24-67, 109-123; anche in: *Diagnostische Assoziationsstudien*, Leipzig, Barth, I, 1906, I Beitrag.
- 11 JGW 2, 214-238, 499-559: *Analyse der Assoziationen eines Epileptikers*, in: «Journal für Psychologie und Neurologie», V, 2, Leipzig, 1905, pp. 73-90; anche in: *Diagnostische Assoziationsstudien*, Leipzig, Barth, I, 1906, III Beitrag. 12JGW 2, 239-288, 560-638: *Über das Verhalten der Reaktionszeit beim Assoziationsexperimente*, in: «Journal für Psychologie und Neurologie» VI, 1, Leipzig, 1905, pp. 1-36; anche in: *Diagnostische Assoziationsstudien*, Leipzig, Barth, I, 1906, IV Beitrag. È la Habilitationsschrift di Jung, cioè la dissertazione di dottorato, ottenuto nel 1905 presso la Cattedra di Psichiatria dell'Università di Zurigo.
- 13 JGW 2, 289-307, 639-659: *Experimentelle Beobachtungen über das Erinnerungsvermögen*, in «Centralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie», XXVIII, Berlin u. Leipzig, 1905,

- pp. 653-666. 14 JGW 2, 308-337, 660-727: *Psychoanalyse und Assoziationsexperiment*, in «Journal für Psychologie und Neurologie, VII, 1-2, Leipzig, 1905, pp. 1-24; anche: *Diagnostische Assoziationsstudien*, I, 1906, VI Beitrag.
- 15 JGW 2, 338-374, 728-792: *Die psychologische Diagnose des Tatbestandes*, in: «Schweizerische Zeitschrift für Strafrecht», Bern XVIII, 1905, pp. 369-408; poi in: «Juristische-psychiatrische Grenzfragen», Halle, IV, 1906, pp. 3-47; edito anche in volume separato: Zürich u. Leipzig, Rascher 1906¹, 1941².
- 16 JGW 2, 375-428, 793-862: *Assoziation, Traum und hysterischen Symptom*, in «Journal für Psychologie und Neurologie», VIII, 1-2, Leipzig, 1906, pp. 25-60. Anche: *Diagnostische Assoziationsstudien*, II, Leipzig, Barth, 1909, Beitrag VIII.
- 17 JGW 2, 429-446, 863-917: *Die psychopathologische Bedeutung des Assoziationsexperimentes*, Öffentliche Antrittsvorlesung, gehalten von C. G. Jung als Privatdozent an der Universität Zürich am 21. Oktober 1905, in «Archiv für Kriminal-Anthropologie und Kriminalistik», XXII, 2-3, Leipzig, 1906, pp. 145-162. È la lezione inaugurale tenuta da Jung all'Univ. di Zurigo.
- 18 JGW 2, 447-460, 918-938: *Über die Reproduktionsstörungen beim Assoziationsexperiment*, in «Journal für Psychologie und Neurologie», IX, 4, Leipzig, 1907, pp. 188-197. Anche: *Diagnostische Assoziationsstudien*, II, Leipzig, Barth, 1909. Beitrag IX.
- 19 JGW 2, 461-487, 939-998: *Die Assoziationsmethode*, I^a Conferenza tenuta nel settembre 1909 in tedesco da Jung alla Clarke Univ.; l'originale è manoscritto tedesco; questo testo è stato però conosciuto soprattutto nella versione inglese apparsa su «American Journal of Psychology», Worcester, XXI, 1910 e contemporaneamente nel volume celebrativo dell'Università. Venne inserito poi nei *Collected Papers on Analytical Psychology*, 1916.
- 20 JGW 2, 488-500, 999-1014: *Die familiäre Konstellation*, II^a conferenza di Jung nel settembre 1909 alla Clarke Univ.; essa riprende il precedente *Associations d'idées familiares*, in «Archives de Psychologie» (Ginevra), VII, 26, 1907, pp. 160-168.
- 21 JGW 2, 503-511, 1015-1035: *Über die psychophysischen Begleiterscheinungen im Assoziationsexperiment*; originale in

- inglese, non è stato trovato alcun manoscritto tedesco; il tedesco dei JGW è perciò traduzione dall'inglese *On the Psychological Relations of the Association Experiment*, in «The Journal of Abnormal Psychology», Boston, I, 1907, pp. 247-255. JCW 2, 483-491, 1015-1035.
- 22 JGW 2, 512-575, 1036-1179: *Psychophysische Untersuchungen mit dem Galvanometer und dem Pneumographen bei Normalen und Geisteskranken*, traduzione da: *Psychological Investigations with the Galvanometer and Pneumograph in Normal and Insane Individuals*, (in collaborazione con Frederick Peterson) in «Brain, A Journal of Neurology», XXX, 118, London, July 1907, pp. 153-218. Uscito nello stesso anno come volumetto a parte; JCW 2, 492-553, 1036-1179. Il coautore F. W. Peterson (1859-1938) era professore di psichiatria alla Columbia University, New York e nel 1909 avrebbe tradotto in inglese con A. A. Brill *Über Psychologie der Dementia praecox* (29 JGW 3).
- 23 JGW 2, 576-604, 1180-1311: *Weitere Untersuchungen über das galvanische Phänomen, Pneumographen und die Respiration bei Normalen und Geisteskranken*, traduzione da originale inglese: *Further Investigations on the Galvanic Phenomenon and Respiration in Normal and Insane Individuals*, in «The Journal of Abnormal Psychology», II, Boston, 1907-08, pp. 189-217. In collaborazione con Charles Ricksher (1879-1943), allora medico assistente al Danvers Insane Hospital di Hathorne, Massachusetts. JCW 2, 554-580, 1180-1311.
- 24 JGW 2, 607-609, 1312-1315: *Statistisches von der Rekruten- aushebung*, in «Correspondenz-Blatt für Schweizer Ärzte», Basel, XXXVI, Febr. 1906, pp. 129-130.
- 25 JGW 2, 610-620, 1316-1347: *Neue Aspekte der Kriminalpsychologie. Ein Beitrag zur Methodik der psychologischen Tatbestandsdiagnose*. Esisteva l'originale tedesco, poi perduto; si è perciò dovuto tradurre dell'italiano in cui l'articolo è originariamente stato tradotto: *Le nuove vedute della psicologia criminale*, «Rivista di Psicologia applicata», vol. 4, Bologna 1908, pp. 287-304; JO 2,2, pp. 371-387 ritocca tuttavia la traduzione del 1908.
- 26 JGW 2, 621, 1348: *Die an der psychiatrischer Klinik in Zürich gebräuchlichen psychologischen Untersuchungs-*

- methoden*, «Zeitschrift für angewandte Psychologie», III, Leipzig, 1910, p. 390.
- 27 JGW 2, 622-628, 1349-1356: *Ein kurzer Überblick über die Komplexlehre*; costituisce il testo inviato da Jung per un Convegno tenutosi a Sidney nel settembre 1911, a cui non ha però personalmente partecipato. La relazione fu letta in apertura e poi pubblicata negli Atti: *Australasian Medical Congress, Transactions of the Ninth Session*, II, part 8, pp. 835-839, riportata con solo qualche ritocco stilistico in JGW 4, 598-604, 1349-1356. Nella versione inglese Jung utilizza per la prima volta (a quanto mi consta) l'espressione «analytical psychology» per designare la propria psicologia. JGW riportano il testo di una copia tedesca (non è certo però che sia di mano junghiana) che è stata in seguito ritrovata; traducono però anche aggiunte e varianti presenti nel testo inglese, il quale porta il titolo *On the Doctrine of Complexes*.
- 28 JGW 2, 629-638, 1357-1388: *Zur psychologischen Tatbestandsdiagnostik. Das Tatbestandsexperiment im Schwurgerichtsprozeß Näf*, in «Archiv für Kriminologie», C, Leipzig, 1937, pp. 123-130.

Band III

- 29 JGW 3, 1-170, 1-316: *Über die Psychologie der Dementia Praecox. Ein Versuch*, Halle a. S., Carl Marhold, 1907; il *Vorwort* è fuori paragrafazione.
- 30 JGW 3, 171-198, 320-387: *Der Inhalt der Psychose*, in *Schriften zur angewandten Seelenkunde*, III, a cura di S. Freud, Leipzig u. Wien, Franz Deuticke, 1908; è il testo di una lezione universitaria tenuta il 16 gennaio 1908 al Municipio di Zurigo. La seconda edizione, stesso editore, 1914 aggiunge una *Vorrede* e un *Nachtrag* (cfr. 30 bis).
- 30 bis JGW 3 199-215, 388-424: *Über das psychologische Verständnis pathologischer Vorgänge* comparso come appendice alla II ed. di *Der Inhalt der Psychose*, Leipzig u. Wien, Franz Deuticke, 1914² (dove compare anche una *Vorrede zur zweiten Auflage*: JGW 3, 173-175, 317-319); si tratta di una versione tedesca leggermente ampliata della conferenza *On Psychological understanding* tenuta il 24 luglio 1914 presso la Psycho-Medical Society di London, edita in questa versione

- originaria sul «Journal of Abnormal Psychology», Boston, vol. 9, 1915. JCW 3, 179-193, 388-424 ritraduce dal testo rivisto tedesco, ma riporta anche alcuni passi originali del discorso in inglese del 1914.
- 31 JGW 3, 217-224, 425-437: *Kritik über E. Bleuler: Zur Theorie des schizophrenen Negativismus*, in «Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen», III, Wien u. Leipzig, 1911, pp. 469-474.
- 32 JGW 3, 225-234, 438-465: *Über die Bedeutung des Unbewußten in der Psychopatologie*. Edizione riveduta e ampliata del testo tedesco utilizzato da Jung per una conferenza pronunciata in inglese presso la *Section of Neurology and Psychological Medicine* durante l'assemblea annuale della *British Medical Association*, Aberdeen, luglio 1914: *On the Importance of the Unconscious in Psychopathology*, «British Medical Journal», vol. 2, 1914, pp. 964-966; JCW 3, 203-210, 438-465 ritocca il testo della conferenza sulla base dello stesso canovaccio tedesco.
- 33 JGW 3, 235-252, 466-495: *Über das Problem der Psychogenese bei Geisteskrankheiten*, traduzione dall'inglese della conferenza *On the Problem of Psychogenesis in Mental Disease* tenuta a Londra presso la sezione di psichiatria dell'assemblea annuale della *Royal Society of Medicine* l'11 luglio 1919; l'originale fu poi edito in: *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, XII, 9, 1919, pp. 63-76 e con qualche ritocco formale è stato riportato in: JCW 3, 211-225, 466-495.
- 34 JGW 3, 253-259, 496-503: *Geisteskrankheit und Seele*, edito col titolo *Heilbare Geistesranke? Organisches oder funktionelles Leiden*, in «Berliner Tageblatt», 189, 21 aprile, 1928. Il titolo indicato nei JGW è quello del manoscritto originale.
- 35 JGW 3, 261-281, 504-541: *Über die Psychogenese der Schizophrenie*, traduzione da una conferenza tenuta in inglese il 4 aprile 1939 alla Sezione di Psichiatria della *Royal Society of Medicine* dal titolo *On the Psychogenesis of Schizophrenia*; fu edita in: «Journal of Mental Science», LXXXV, 358, London, 1939, pp. 999-1011 e poi riprodotta in JCW 3, 233-249, 504-541.
- 36 JGW 3, 283-291, 542-552: *Neuere Betrachtungen zur Schizophrenie*, in «Universitas, Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur», XIV, Stuttgart, 1959, pp. 31-38; traduzione

autorizzata da Jung di un intervento scritto in inglese ma trasmesso radiofonicamente il 16 dicembre 1956 contemporaneamente in trenta lingue dalla «Voice of America», emittente legata alla United States Information Agency. Il titolo originale dell'intervento junghiano è: *The Frontiers of Knowledge and Humanity's Hope for the Future*; esso fu edito privatamente in «Analytical Psychology Club Bulletin», Vol. 19, n. 4 (aprile 1957), supplemento pp. 1-8 e quindi riportato in JCW 3, 250-255, 542-552.

- 37 JGW 3, 291-312, 553-584: *Die Schizophrenie*, in «Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie», LXXXI, Zürich 1958, pp. 163-177; conferenza letta dal Dr. Dieter Baumann, nipote dell'autore, al II Congresso internazionale di Psichiatria, Zurigo, settembre 1957.

Band IV

- 38 JGW 4, 3-10, 1-26: *Die Hysterielehre Freuds, eine Erwiderung auf die Aschaffenburgsche Kritik*, in «Münchener Medizinische Wochenschrift» LIII, 47, November 1906, pp. 2301-2302.
- 39 JGW 4, 11-28, 27-63: *Die Freudsche Hysterietheorie*, Conferenza tenuta al I Congresso internazionale di Psichiatria e Neurologia, Amsterdam, settembre 1907, poi edita in «Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie», XXIII, 4, Berlin, 1908, pp. 310-322.
- 40 JGW 4, 29-40, 64-94: *Die Traumanalyse*, traduzione da *L'Analyse des rêves*, in «Année psychologique», XXV, Paris, 1909, pp. 160-167.
- 41 JGW 4, 41-57, 95-128: *Ein Beitrag zur Psychologie des Gerüchtes*, in «Zentralblatt für Psychoanalyse», I, 3, Wiesbaden, 1910-11, pp. 81-90.
- 42 JGW 4, 59-69, 129-153: *Ein Beitrag zur Kenntnis des Zahlentraumes*, in «Zentralblatt für Psychoanalyse», I, 8, Wiesbaden, 1910-11, pp. 567-572.
- 43 JGW 4, 71-93, 154-193: *Morton Prince M. D. «The Mechanism and Interpretation of Dreams». Eine Kritische Besprechung*, in: «Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen», III, Wien u. Leipzig, 1911, pp. 309-328.
- 44 JGW 4, 95-100, 194-196: *Zur Kritik über Psychoanalyse*, in:

- «Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen», II, Wien u. Leipzig, 1910, pp. 743-746. 45 JGW 4, 101-106, 197-202: *Zur Psychoanalyse*, «Wissen und Leben» intervento richiesto dal Direttore della Periodico in risposta alle polemiche sollevate a Zurigo contro la psicoanalisi. Lo scritto di Jung porta data 28 gennaio 1912. 46 JGW 4, 107-255, 203-522: *Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie*, 9 conferenze tenute in inglese da Jung alla Fordham University di New York nel settembre 1912. L'inglese è traduzione da un originale tedesco edito nel 1913 («Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen», V, 1913; anche separatamente: Zürich, Rascher, 1913¹, 1955² con lievi modifiche; JGW riportano questa seconda edizione). JCW 4, 83-226, 203-522 riportano il testo inglese del 1912 (dal titolo *The Theory of Psychoanalysis*), ma considerano anche le modifiche apportate da Jung per l'edizione tedesca del 1955.
- 47 JGW 4, 259-273, 523-556: *Allgemeine Aspekte der Psychoanalyse*, originale tedesco di *Psycho-Analysis*, conferenza tenuta in inglese il 5 agosto 1913 presso la Psycho-Medical Society di Londra ed edita in *Transactions of the Psycho-Medical Society*, Cockermouth, 1913; riedita quindi nei *Collected Papers on Analytical Psychology*, London, 1916 e successive. JCW 4, 229-242, 523-556 ritraducono però dal manoscritto tedesco originario e presentano infatti il saggio sotto il titolo: *General Aspects of Psychoanalysis*.
- 48 JGW 4, 277-286, 557-575: *Über Psychoanalyse*, traduce la conferenza *On Psychoanalysis*, tenuta in inglese prima alla New York Academy of Medicine l'8 ottobre 1912 e poi ripetuta al *17th International Medical Congress di Londra*, 6-12 agosto 1913, ed edita in *Collected Papers on Analytical Psychology*, 1916 e successive; il testo, rivisto sul piano stilistico, compare in JCW 4 243-251, 557-575 col titolo *Psychoanalysis and Neurosis*; L'edizione tedesca traduce dalla versione inglese rivista ma torna al titolo della conferenza originale.
- 49 JGW 4, 287-331, 576-669: *Psychotherapeutische Zeitfragen: Ein Briefwechsel zwischen C. G. Jung und R. Loÿ*; originariamente apparso a cura del Dr. R. Loÿ, Franz Deuticke Verlag, Wien u. Leipzig, 1914.

- 50 JGW 4, 333-344, 670-692: *Vorreden zu den Collected Papers on Analytical Psychology*, edited by Dr. Constance E. Long, London Baillière, Tindall & Cox, 1916¹, 1917², 1920³; anche: New York, Moffat Yard, 1920. Raccolta dei principali scritti junghiani per la quale Jung scrive una premessa per la prima ed una per la seconda edizione. Solo per quest'ultima è stato ritrovato un manoscritto originario tedesco.
- 51 JGW 4, 345-370, 693-744: *Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen*, in «Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, I, Wien u. Leipzig, 1909, pp. 155-173. Edizioni separate: Wien u. Leipzig, Franz Deuticke Verlag alle date: 1909, 1914, 1917, 1927; nuova edizione rielaborata: Zürich, Rascher Verlag, 1949. È quest'ultima la stesura riportata nei JGW.
- 52 JGW 4, 371-382, 745-767: *Einführung zu W. M. Kranefeldt «Die Psychoanalyse»*; il sottotitolo di quest'opera di Kranefeldt è *Psychoanalytische Psychologie*, Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1930.
- 53 JGW 4, 385-393, 768-784: *Der Gegensatz Freud und Jung*, edito per la prima volta sulla «Kölnische Zeitung», Köln, 4. u. 7. Mai, 1929, poi ripreso in C. G. Jung *Seelenproblem der Gegenwart. Vorträge und Aufsätze*, (Psychologische Abhandlungen III) Zürich, Rascher, 1931, pp. 65-75; nuove edizioni: 1933, 1939, 1946, 1950; su quest'ultima, che è completamente riveduta, si basano i JGW.

Band V

- 54 JGW 5, 8-561, 1-685: *Symbole der Wandlung. Analyse der Vorspiels zu einer Schizophrenie*. È la IV edizione, decisamente rielaborata di: *Wandlung und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, Wien u. Leipzig, Franz Deuticke, 1912¹, 1925², 1937³. La IV edizione modifica dunque il titolo, ed anche l'editore, che diviene: Zürich, Rascher, 1952.

Band VI

- 55 JGW 6, 1-529, 1-857: *Psychologische Typen*; si tratta della nona edizione dell'opera, solo leggermente riveduta rispetto alla prima edizione: Zürich, Rascher, 1921.
- 56 JGW 6, 533-543, 858-882: *Zur Frage der psychologische*

Typen, 1913. Relazione tenuta in tedesco al IV Convegno psicoanalitico di Monaco 7-8 settembre 1913, ma pubblicata originariamente in francese: *Contribution à l'étude des types psychologiques*, «Archives de Psychologie de la Suisse romande» Ginevra, XIII, 52, 1913 pp. 289-299. JGW riportano il tedesco originario.

- 57 JGW 6, 544-558, 883-914: *Psychologischen Typen*; relazione tenuta al *Congrès international de Pédagogie*, Territet / Montreux, 1923, poi edita in «Zeitschrift für Menschenkunde», I, 1, 1925, pp. 45-65.
- 58 JGW 6, 559-576, 915-959: *Psychologische Typologie*; relazione tenuta alla Conferenza degli Psichiatri svizzeri, Zurigo, 1928, edita in C. G. Jung, *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zürich, Rascher, 1932, pp. 115-143.
- 59 JGW 6, 577-590, 960-987: *Psychologische Typologie*; saggio originariamente apparso in «Süddeutsche Monatshefte», XXXIII, 5, Februar 1936, pp. 264-272.

Band VII

- 60 JGW 7, 11-125, 1-201: *Über die Psychologie des Unbewußten* è la V edizione di *Die Psychologie der unbewussten Prozesse*, 1917 (a sua volta rifacimento e sviluppo di *Neue Bahnen der Psychologie*, 1912; cfr. oltre 62 JGW 7). La II edizione è del 1918, la III del 1926 modifica il titolo: *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben*, mentre la IV apporta solo alcuni ritocchi. Con la V ed. il titolo diviene: *Über die Psychologie des Unbewussten*. Quest'ultima stesura (assieme alle prefazioni alle precedenti edizioni, piú quella alla traduzione ungherese uscita nel 1948) è riportata nei JGW; la stesura del 1917 fu tradotta in inglese, comparando nella seconda edizione del 1917 dei *Collected Papers on Analytical Psychology* in sostituzione di *Neue Bahnen der Psychologie*.
- 61 JGW 7, 127-247, 202-406: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, è la II edizione dell'opera uscita col medesimo titolo Zürich, Rascher Verlag, 1928¹, 1935². Lo scritto del 1928 era a sua volta una rielaborazione di *La structure de l'incoscient*, 1916 (cfr. 63 JGW 7).
- 62 JGW 7, 251-274, 407-441: *Neue Bahnen der Psychologie*, edito su «Raschers Jahrbuch für Schweizer Art und Kunst», Zürich, III, 1912, pp. 236-272. Una versione inglese compare

nei *Collected Papers*, I ed. 1916. È il primo nucleo di *Die Psychologie der unbewussten Prozesse*, Zürich, Rascher, 1917 (che infatti lo sostituisce nella seconda edizione dei *Collected Papers*), riedito poi come poi *Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben*, 1926 e quindi come *Über die Psychologie des Unbewussten*, 1943 (cfr. sopra 60 JGW 7).

- 63 JGW 7, 275-320, 442-521: *Die Struktur des Unbewussten*; conferenza tenuta nel 1916 alla «Zürcher Schule für Analytische Psychologie», pubblicato inizialmente in francese: *La structure de l'incoscient*, su «Archives de Psychologie de la Suisse romande» XVI, Ginevra, 1916, pp. 152-179, poi in inglese nella II ed. dei *Collected Papers* L'originale tedesco è stato rinvenuto, assieme ad una seconda stesura sempre tedesca. JGW seguono per esteso questa seconda stesura, riportando in nota i brani omissi o modificati della prima. Questo testo costituisce il prototipo della prima parte di *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, 1928 (cfr. sopra 61 JGW 7).

Band VIII

- 64 JGW 8, 13-78, 1-130: *Über die Energetik der Seele*, originariamente edito con questo titolo nella serie *Psychologische Abhandlungen*, II, Zürich, Rascher, 1928. Uscì poi in versione leggermente rielaborata: *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume* (*Psychologische Abhandlungen* II) Rascher, Zürich, 1948; quest'ultima viene riportata nei JGW, col titolo però delle prima edizione. 65 JGW 8, 79-108, 131-193. *Die transzendente Funktion*, scritto nel 1916 ma pubblicato per la prima volta in traduzione inglese: *The Transcendent Function*, Translated by A. R. Pope, Edited and Published by the Students Association, C. G. Jung-Institut, Zurich, June, 1957; l'originale tedesco viene leggermente rivisto e pubblicato in: *Geist und Werk. Aus der Werkstatt unserer Autoren. Zum 75. Geburtstag von Dr. Daniel Brody*, Zürich, Rhein-Verlag, 1958, pp. 3-33.
- 66 JGW 8, 109-123, 194-219: *Allgemeines zur Komplextheorie*, Antrittsvorlesung tenuta alla Eidgenössische Technische Hochschule di Zurigo il 5 maggio 1934 col titolo *Über Komplextheorie*. Edita nella serie *Kultur- und staatswissenschaftliche Schriften der ETH*, XII. Aarau, Sauerländer, 1934.

- Nuova ed. lievemente ritoccata: *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, (Psychologische Abhandlungen, II), Zürich, Rascher, 1948, pp. 119-143.
- 67 JGW 8, 125-133, 220-231: *Die Bedeutung von Konstitution und Vererbung für die Psychologie*, in: «Die medizinische Welt. Ärztliche Wochenschrift», III, 47, Berlin, November 1929, pp. 1677-1679.
- 68 JCW 8 135-148, 232-262: *Psychologische Determinanten des menschlichen Verhaltens*, Manuskript, 1936. Manoscritto tedesco per una Conferenza pronunciata in inglese (*Psychological Factors Determining Human Behaviour*) alla «Tercentenary Conference of Arts and Science, Harvard University», edita in *Harvard Tercentenary Publications*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1937, e poi in JCW 8, 114-125, 232-262. La stesura originaria tedesca è stata pubblicata per la prima volta in C. G. Jung, *Zum Wesen des Psychischen*, Olten, Walter, 1973, pp. 47-62.
- 69 JGW 8, 148-160, 263-282: *Instinkt und Unbewusstes*, contributo presentato in traduzione inglese presso il Bedford College dell'Università di Londra nel luglio 1919 al simposio organizzato dalle *Aristotelian Society*, *Mind Association* e *British Psychological Society* dal titolo *Instinct and the Unconscious*. Editato prima in inglese in: «British Journal of Psychology», X, 1, London, 1919, pp. 15-26. Il manoscritto originale tedesco (ora con lievi modifiche nei JGW) fu stampato in *Über die Energetik der Seele*, (Psychologische Abhandlungen II), Zürich, Rascher, 1928, pp. 185-199.
- 70 JGW 8, 161-182, 263-342: *Die Struktur der Seele*, inizialmente comparso col titolo *Die Erdbedingtheit der Psyche*, in *Mensch und Erde hrsg. von Graf Hermann Keyserling*, Darmstadt, Otto Reichl, 1927, pp. 83-137. Lo scritto su *La struttura dell'anima* copre circa una metà della pubblicazione citata che è stata successivamente spezzata in due blocchi, il secondo dei quali assunse il titolo *Seele und Erde* (98 JGW 10). Entrambi vennero ripubblicati (con qualche ritocco) in *Seelenproblem der Gegenwart*, (Psychologische Abhandlungen, III), Zürich, Rascher, 1931. Un compendio di questi due scritti si trova anche in «Europäische Revue» IV, 1 pp. 27-387 e 2, pp. 125-135, Berlin, 1928.
- 71 JGW 8, 183-261, 343-442: *Theoretische Überlegungen zum*

- Wesen des Psychischen*, originariamente edito in: *Von den Wurzeln des Bewußtsein. Studien über den Archetypus*, (Psychologische Abhandlungen, IX), Zürich, Rascher, 1954, pp. 497-608. Riprende e amplia *Der Geist der Psychologie in Eranos-Jahrbuch*, 1946, Zürich, Rhein-Verlag, 1947, pp. 385-490.
- 72 JGW 8, 263-308, 443-529: *Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes*; pubblicato per la prima volta in traduzione inglese, col titolo *The Psychology of Dreams*, in *Collected Papers on Analytical Psychology*, ed. by C. E. Long, London, Ballière, Tindal and Cox, 1916, pp. 299-311. L'originario manoscritto tedesco, leggermente ritoccato da Jung, è stato in seguito pubblicato in *Über die Energetik der Seele* (Psychologische Abhandlungen II), Zürich, Rascher, 1928, pp. 112-184.
- 73 JGW 8, 308-327 530-569: *Vom Wesen der Träume*, in «Ciba Zeitschrift», IX, 99, Basel, Juli 1945, pp. 3546-3557. Ripreso con modifiche in *Über psychische Energetik der Seele und das Wesen der Träume*, (Psychologische Abhandlungen II) Zürich, Rascher, 1948, pp. 227-257.
- 74 JGW 8, 329-348, 570-600: *The Psychological Foundations of Belief in Spirits*; conferenza tenuta alla British Society for Psychical Research, 4 luglio 1919, edita in *Proceedings of the Society for Psychical Research*, XXXI, 79, London, 1920, pp. 75-93. Edizione tedesca del manoscritto originario col titolo *Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens*, in: *Über die Energetik der Seele*, (Psychologische Abhandlungen II, Rascher, Zürich, 1928, pp. 200-224; rielaborato e ampliato in: *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume* (Psychologische Abhandlungen, II), Rascher, Zürich, 1948, pp. 277-311.
- 75 JGW 8, 349-369, 601-648, *Geist und Leben*, conferenza tenuta il 29 ottobre 1926 presso la *Literarische Gesellschaft Augsburg*, originariamente edita in «Form und Sinn», II, 2, 1926, pp. 33-44 e poi in *Seelenprobleme der Gegenwart* (Psychologische Abhandlungen III), Zürich, Rascher, 1931, pp. 369-400.
- 81 JGW 8, 457-553: *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, in: *Naturerklärung und Psyche* (Studien aus dem C. G. Jung-Institut, IV), Zürich, Rascher, 1952, pp.

1-107; (del volume è coautore Wolfgang Pauli, del quale compare il saggio *Der Einfluß archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler*).

Band IX,1

- 83 JGW 9,1, 11-51, 1-86: *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*, scritto che risale a un intervento tenuto con lo stesso titolo al Convegno di Eranos del 1934 (in: «Eranos-Jahrbuch, 1934», pp. 179-229), poi rielaborato e pubblicato in *Von den Wurzeln des Unbewußten. Studien über den Archetypus* (Psychologische Abhandlungen IX), Zürich, Rascher, 1954, pp. 1-56.
- 84 JGW 9,1, 53-66, 87-110: *Der Begriff des kollektiven Unbewussten*, traduzione da una conferenza dal titolo *The Concept of the Collective Unconscious* tenuta presso l'Albertnethian Society, Londra 19 ottobre 1936, originariamente edita in «St. Bartholomew's Hospital Journal», XLIV, 3, 1936 pp. 46-49 e XLIV, 4, 1937, pp. 64-66; il testo fu poi leggermente ritoccato per l'edizione nei JGW 9,1, 42-53, 87-110.
- 85 JGW 9,1, 67-88, 111-147: *Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes*, pubblicato per la prima volta in «Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete einschließlich der medizinischen Psychologie und psychischen Hygiene», IX, 5, Leipzig, 1936, pp. 259-274. Ripubblicato in *Von der Wurzeln des Bewußtsein. Studien über den Archetypus* (Psychologische Abhandlungen, IX), Zürich, Rascher, 1954, pp. 57-85.
- 86 JGW 9,1, 89-123, 148-198: *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*, pubblicato la prima volta in «Eranos Jahrbuch 1938», pp. 403-443, e quindi riveduto dall'autore in: *Von der Wurzeln des Bewußtsein. Studien über den Archetypus*, (Psychologische Abhandlungen, IX), Zürich, Rascher, 1954, pp. 87-135.
- 87 JGW 9,1, 125-161, 199-258: *Über Wiedergeburt*, pubblicato per la prima volta col titolo *Die verschiedenen Aspekte der Wiedergeburt* in «Eranos-Jahrbuch 1939», pp. 399-447. Una versione rivista e ampliata è stata in seguito pubblicata in *Gestaltungen des Unbewussten*, (Psychologische Abhandlung VII), Zürich, Rascher, 1950, pp. 37-91.
- 90 JGW 9,1, 221-269, 384-455: *Zur Phänomenologie des Geistes*

im Märchen, rielaborazione dello scritto precedentemente intitolato *Zur Psychologie des Geistes* («Eranos Jahrbuch 1945», pp. 385-448), pubblicata in: *Symbolik des Geistes. Studien über psychisches Phänomenologie* (Psychologische Abhandlungen VI), Zürich, Rascher, 1948, pp. 3-67.

- 93 JGW 9,1, 309-372, 525-626: *Zur Empirie des Individuationsprozesses*, rielaborazione e ampliamento del saggio apparso col medesimo titolo in «Eranos Jahrbuch 1933», pp. 201-214 e originariamente edito in: *Gestaltung des Unbewußten* (Psychologische Abhandlungen VII), Zürich, Rascher, 1950, pp. 93-186.

Band IX,2

- 96 JGW 9,2 , 9-284, 1-429: *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst*; si tratta dei capitoli scritti da Jung (pp. 1-384) del volume – del quale è coautrice Marie-Louise von Franz – *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte* (Psychologische Abhandlungen VIII), Zürich, Rascher, 1951. Qui convergevano alcuni scritti junghiani già pubblicati (*Schatten, Animus, und Anima*) in «Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde und deren Grenzgebiete», I, 4, 1948, pp. 295-307 e *Über das Selbst*, in «Eranos Jahrbuch 1948», pp. 285-315), ma il materiale è in gran parte nuovo.

Band X

- 97 JGW 10, 464-72, 548-58: *Über das Unbewusste* originariamente edito in: «Schweizerland. Monatshefte für Schweizer Art und Arbeit», Zürich, IV, 9, 1918, pp. 464-472 e IV, 11-12, 1918, pp. 548-558.
- 98 JGW 10, 43-65, 49-103: *Seele und Erde*, contributo comparso originariamente nel 1927 (cfr. sopra 70 JGW 8).
- 107 JGW 10, 219-244, 400-443: *Nach der Katastrophe* originariamente comparso in «Neue Schweizer Rundschau», Neue Folge XIII, 2, Zürich, 1945, pp. 67-88; riedito in *Aufsätze zur Zeitgeschichte*, Zürich, Rascher, 1946, pp. 73-116.
- 110 JGW 10, 275-336, 488-588: *Gegenwart und Zukunft*, originariamente edito come *Sonderbeilage* di «Schweizer Monatshefte», XXXVI, 12, Zürich, März, 1957, pp. 5-55; anche: Zürich, Rascher, 1957.
- 112 JGW 10, 475-495, 825-857: *Das Gewissen in psychologischer*

- Sicht*, conferenza preparata da Jung per il Wintersemester 1957-58 del C. G. Jung-Institut e letta per lui dal Dr. Franz Riklin; edita poi in *Das Gewissen* (Studien aus dem C. G. Jung-Institut, VII), Zürich, Rascher, 1958, pp. 185-207.
- 113 JGW 10, 497-510, 858-886: *Gut und Böse in der analytischen Psychologie*, in *Gut und Böse in der Psychotherapie. Ein Tagungsbericht*, hrsg. von Wilhelm Bitter, Stuttgart, 1959, pp. 29-42. È il resoconto redatto da Gebhard Frei, e rivisto da Jung, di uno spontaneo intervento di quest'ultimo nel corso di una riunione dell'Associazione di Stoccarda *Arzt und Seelsorger* nella primavera del 1958.
- 119 JGW 10, 563-574, 981-1001: *Die Träumende Welt Indiens*; traduzione di un saggio originariamente scritto e comparso in inglese, col titolo *The Dreamlike World of India*, in «Asia», XXXIX, 1, New York, 1939, pp. 5-8.

Band XI

- 130 JGW 11, 17-125, 1-168: *Psychologie und Religion*, riproduce l'opera del 1940 *Psychologie und Religion. Die Terry Lectures 1937 gehalten an der Yale University*, Zürich, Rascher, il quale a sua volta riprendeva e ampliava la traduzione (di Felicia Froboese e Toni Wolff) delle lezioni scritte e tenute in inglese da Jung alla Yale University, New Haven nel 1937 (edite come *Psychology and Religion*, New Haven, Yale Univ. Press, 1938; anche: London, Oxford Univ. Press, 1938). JCW 11, 3-105, 1-168 non ripropone solo il libro edito in inglese nel 1938 ma collaziona con l'edizione riveduta tedesca del 1940.
- 133 JGW 11, 313-323, 449-467: *Geleitwort zu Victor White: Gott und das Unbewusste*; Zürich, Rascher, 1957; la prefazione (che compare alle pp. xi-xxvi dell'opera citata) fu scritta in tedesco, ma uscì prima in inglese, contestualmente all'edizione originale inglese del libro di V. White (*God and the Unconscious*, Dallas, Spring Publications, 1952).
- 138 JGW 11, 363-471, 553-758: *Antwort auf Hiob*, originariamente edito con lo stesso titolo presso Zürich, Rascher, 1952; JGW (il volume XI uscì nel 1963) riportano la nuova edizione (anch'essa Zürich, Rascher) con alcune aggiunte del 1961.

Band XIII

149 JGW 13, 11-63, 1-84: *Kommentar zu "Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, originariamente apparso in Richard Wilhelm - C. G. Jung *Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch*, München, Dornverlag, 1929. R. Wilhelm traduce qui *T'ai I Chin Hua Tsung Chih'* mentre Jung premette allo scritto un commento «europeo». Nella II edizione del 1938 vengono aggiunti una *Premessa* e un *Necrologio* di Richard Wilhelm scritti da Jung. La V edizione del 1957, oltre a queste aggiunte, include anche la traduzione di un altro testo cinese di Liu Hua Yang, dal titolo *Hui Ming Ching (Das Buch von Bewußtsein und Leben)*, una prefazione di Salomé Wilhelm e un'appendice al commento junghiano contenente dieci esempi di Mandala europei disegnati da pazienti di Jung. È da quest'ultima edizione che i JGW traggono quanto riportano, cioè il commento junghiano a *T'ai I Chin Hua Tsung Chih'* e la prefazione alla seconda edizione del 1938.

Band XV

160 JGW 15, 75-96, 97-132: *Über die Beziehungen der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk*, Conferenza tenuta presso la *Gesellschaft für Deutsche Sprache und Literatur*, Zürich, maggio 1922, poi ripetuta presso il *Psychologischer Club* di Zurigo; originariamente edita in «Wissen und Leben», XV, Zürich; 1922, n. 19, pp. 914-925 e n. 20, pp. 964-975; anche in: *Seelenprobleme der Gegenwart* (Psychologische Abhandlungen, III), Zürich, Rascher, 1931, pp. 40-73.

161 JGW 15, 97-120, 133-162: *Psychologie und Dichtung*; originariamente comparso in: Emil Ermatinger, *Philosophie der Literaturwissenschaft*, Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1930, pp. 315-330, poi rivista e ampliata in: *Gestaltung des Unbewußten*, (Psychologische Abhandlung, VII), Zürich, Rascher, 1950, pp. 5-36. Quest'ultima stesura è quella riportata nei JGW, ove viene inserito anche il testo per una premessa inedita trovato fra i manoscritti di Jung.

162 JGW 15, 121-149, 163-203: «*Ulysses*». *Ein Monolog*; originariamente pubblicato in: «Europäische Revue», VIII, Berlin, September 1932; poi in *Wirklichkeit der Seele. Anwen-*

dungen und Fortschritte der neueren Psychologie, (Psychologische Abhandlungen, IV), Zürich, Rascher, 1934, pp. 132-169.

- 163 JGW 15, 151-157, 104-204: *Picasso*; originariamente apparso in «Neue Zürcher Zeitung» CLIII, 2, 13 novembre 1932; poi in *Wirklichkeit der Seele. Anwendungen und Fortschritte der neueren Psychologie*, (Psychologische Abhandlungen, IV), Zürich, Rascher, 1934, pp. 170-179.

Band XVI

- 165 JGW 16, 15-32, 1-27: *Grundsätzliches zur Praktischen Psychotherapie*; conferenza tenuta presso la Società di Medicina di Zurigo nel 1935; originariamente edita in «Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete einschließlich der medizinischen Psychologie und psychischen Hygiene», VIII, 2, 1935, pp. 66-82.
- 176 JGW 16, 167-319, 353-539: *Die Psychologie der Übertragung. Erläutert anhand einer alchemistischen Bilderserie*, originariamente edito presso Zürich, Rascher, 1946.

Band XVII

- 177 JGW 17, 11-58, 1-97 *Über Konflikte der kindlichen Seele*. È la terza lezione a Worcerster (Clarke Univ.) nel 1909, edita originariamente in «Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen», II, 1910, pp. 33-58; ebbe edizioni separate (Wien u. Leipzig, Franz Deuticke) nel 1910 e 1916 (con nuova premessa), poi ancora con premessa e integrazioni, presso Rascher, Zürich, 1939, infine con altri piccoli ritocchi in *Psychologie und Erziehung*, Rascher, Zürich, 1946, pp. 125-181, versione riportata nei JGW.

Band XVIII/1

- 213 JGW 18,1, 457-460, 1034-1040: *Zwei Briefen zur Psychoanalyse*; si tratta di due lettere inviate da Jung alla redazione della «Neue Zürcher Zeitung» all'occasione della polemica scoppaiata a Zurigo sulla psicoanalisi; esse s'intitolano *Psychoanalyse* e *Zur Psychoanalyse* e vengono pubblicate rispettivamente il 10 e il 17 gennaio 1912 («Neue Zürcher Zeitung» CXXXIII, 38 72).

Band XVIII/2

- 239 JGW 18,2, 556-557, 1234-37: *Vorwort zu Erich Neumann, Ursprungsgeschichte des Bewußtsein* Zürich, Rascher, 1949, pp. 1-2.
- 300 JGW 18/2, 829-931, 1730-1736: *Vorwort zu Rose Mehlich «I. H. Fichtes Seelenlehre und ihre Beziehung zur Gegenwart;* Zürich u. Leipzig, Rascher, 1935, pp. 7-11.
- 321 JGW 18,2, 889, 1825: *Vorwort zu Psychologische Abhandlungen, I*, hrsg. von C. G. Jung, Wien u. Leipzig, Franz Deuticke, 1914, p. 1.

Letteratura secondaria sulla psicologia analitica

a) Monografie

- A *Critical Dictionary of Jungian Analysis*, by Andrew Samuels, Bani Shorter, Fred Plaut, Routledge & Kegan Paul, 1986; tr. it. *Dizionario di Psicologia analitica*, Milano, Raffaello Cortina, 1987.
- Abt, Theodor *Progress Without Loss of Soul. Toward a Wholistic Approach to Modernisation Planning*, Wilmette, Illinois, Chiron Publications, 1989.
- Antonelli, Giorgio *La profonda misura dell'anima: relazioni di Jung con lo gnosticismo*, Napoli, Liguori, 1990.
- Antonelli, Giorgio *Psicologia della profezia*, Roma, Di Renzo Editore, 1993.
- Aurigemma, Luigi *Il segno zodiacale dello Scorpione*, Torino, Einaudi, 1976. Aurigemma, Luigi *Prospettive junghiane*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.
- Aversa, Luigi *Interpretazione e individuazione. Progetto ermeneutico per una psicologia analitica*, Roma, Borla, 1987.
- Baudouin, Charles *L'Oeuvre de Jung et la psychologie complexe*, Paris, Payot, 1963; tr. it. *L'opera di Jung*, Milano, Garzanti 1987.
- Benedetti, Gaetano *Jung e la schizofrenia*, in *Jung e la cultura europea*, 1974 (cfr. oltre).
- Bennet, Edward A. *C. G. Jung*, Barrie and Rockliffe, London, 1961; tr. it. *C. G. Jung*, Roma, Ubaldini, 1967.
- Bennet, Edward A. *What Jung Really Said*, London, Macdonald, 1966; n. ed.: Schocken, NY, 1983.
- Bennet, Edward A. *Meetings with Jung. Conversations Recorded During the Years 1946-1961*, Zürich, Daimon, 1982.
- Bertoletti, Paolo *Mito e simbolo: gli strumenti della psicologia analitica*, Bari, Dedalo, 1986.
- Blatter, Bosco-Johannes *Tiefenpsychologische Aspekte seelischer Gesundheit bei S. Freud, A. Adler, C. G. Jung*, Zürich, ADAG, 1987.
- Blomeyer, Rudolf *Der Spiele der Analytiker. Freud, Jung und die Analyse*, Olten u. Freiburg i. B., Walter, 1982. Bodkin, Maud *Archetypal Patterns in Poetry. Psychological Studies of Imagination*, London, Oxford University Press, 1934. Bodkin, Maud *Studies of Type-Images in Poetry, Religion and Philosophy*, London, Oxford University Press, 1951.

- Böhler, Eugen *Psychologie des Zeitgeistes*, Bern u. Frankfurt a. M., Verlag Herbert Lang & Cie. AG, 1973. Brome, Vincent *Jung: Man and Myth*, London, Macmillan Limited, 1978; tr. it. *Vita di Jung*, Torino, Boringhieri 1994.
- Brooke, Roger *Jung and Phenomenology*, London and New York, Routledge, 1993.
- Bürgy, Martin J.-P. *Sartre versus C. G. Jung. Beiträge der Philosophie zur Neuformulierung der Jungschen Tiefenpsychologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996.
- Burnham, John C. *Jelliffe: American Psychoanalyst and Physician and His Correspondence with Sigmund Freud and C. G. Jung*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.
- C. G. Jung. *Einblick in Leben und Werk*, Zürich, 1963.
- C. G. Jung and the Humanities. *Toward a Hermeneutics of Culture*, ed. by Karin Barnaby and Pellegrino D'Acerno, London, Routledge, 1990. C. G. Jung. *La dimensione psichica*, a cura di Luigi Aurigemma, Torino, Boringhieri, 1978.
- Calvesi, Maurizio *Duchamp invisibile. La costruzione del simbolo*, Roma, Officina Edizioni, 1975.
- Carl Gustav Jung*, a cura di Michel Cazenave, Paris, Cahier de L'Édition de l'Herne, 1984.
- Carotenuto, Aldo *Senso e contenuto della psicologia analitica*, Torino, Boringhieri, 1990² (1977¹).
- Carotenuto, Aldo *Diario di una segreta simmetria: Sabrina Spielrein tra Jung e Freud*, Roma, Astrolabio, 1980; tr. ted. ampliata con altri passi originali: *Tagebuch einer heimlichen Symmetrie. Sabina Spielrein zwischen Jung und Freud*, Kore, Freiburg i. Br., Verlag Traute Hensch, 1986. Carotenuto, Aldo *Jung e la cultura italiana*, Roma, Astrolabio, 1981.
- Carotenuto, Aldo *La colomba di Kant. Problemi di transfert e controtransfert*, Milano, Bompiani, 1986.
- Carotenuto, Aldo *La chiamata del diamon. Gli orizzonti della verità e dell'amore in Kafka*, Milano, Bompiani, 1989.
- Carotenuto, Aldo *Le rose della mangiatoia. Metamorfosi e individuazione in Apuleio*, Milano, Cortina, 1990.
- Carotenuto, Aldo *Jung e la cultura del XX secolo*, Milano, Bompiani, 1995.
- Cinque, Giampiero *Jung e il simbolo*, Marina di Piatti (Me), Pungitopo, 1989. Clarke, John J. *In Search of Jung. Historical and Philosophical Enquires*, London and New York, Routledge, 1992.

- Clarke, John J. *Jung and Eastern Thought. A Dialogue with the Orient*, London and New York, Routledge, 1994; tr. it. *Jung e l'Oriente. Alla ricerca dell'uomo interiore*, Genova, ECIG, 1996.
- Conger, John P. *Jung and Reich: The Body as a Shadow*, Berkeley (California), North Atlantic Books, 1988. *Conversation with Carl Jung and Reactions from Ernst Jones*, Princeton, Nostrand, 1964; tr. it. *Psicoanalisi o psicologia analitica?*, Roma, Newton Compton, 1974.
- Dallet, Janet *Active Imagination in Practice*, in *Jungian Analysis*, edited by Murray Stein, La Salle & London, Open Court, 1982. *Das C. G. Jung Lesebuch*, ausgewählt und herausgegeben von Franz Alt, Olten, Walter, 1994⁷.
- Dehing, Jeff *Deux modes de pensée. Freud et Jung*, in: *Carl Gustav Jung*, a cura di Michel Caezenave 1984 (cfr. sopra).
- Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*, hrsg. vom Psychologische Club, Zürich, Berlin, Springen, 1935. Dieckmann, Hans *Archetypische Symbolik in der modernen Kunst*, Hildesheim, Gerstenberg, 1981. Dieckmann, Hans *On the Theory of Complexes*, in *Archetypal Processes in Psychotherapy*, edited by Nathan Schwartz-Salant and Murray Stein, Wilmette, Ill., Chiron, 1987.
- Donn, Linda *Freud and Jung. Years of Friendship, Years of Loss*, New York, Charles Scribner's Sons, 1984; tr. it. *Freud e Jung. Anni di amicizia, anni di distacco*, Milano, Leonardo, 1989. *Dopo Jung*, Milano, Angeli, 1980.
- Doran, Robert M. *Subject and Psyche*, Milwaukee Wisconsin, Marquette University Press, 1994².
- Dyre, Donald R. *Cross-Currents of Jungian Thought. An annotated Bibliography*, Boston & London, Shambhala, 1991. Edinger, Edward Ferdinand *Ego and Archetype Individuation and the Religious Function of the Psyche*, New York, Putnam's Sons, 1973.
- Edinger, Edward Ferdinand *Melville's Moby-Dick: A Jungian Commentary. An American Nekyia*, New York, New Directions, 1975¹, 1995².
- Edinger, Edward Ferdinand *The Christian Archetype. A Jungian Commentary on the Life of Christ*, Toronto, Inner City Books, 1978.
- Edinger, Edward Ferdinand *The Creation of Consciousness. Jung's Myth for Modern Man*, Toronto, Inner City Books, 1984.
- Edinger, Edward Ferdinand *Anatomy of the Psyche; Alchemical Symbolism in Psychotherapy*, La Salle, Ill., Open Court, 1985. E
- Edinger, Edward Ferdinand *Encounter with the Self; a Jungian Commentary on William Blake's "Illustration on the Book of Job"*, Toronto, Inner City Books, 1986.

- Edinger, Edward Ferdinand *The Bible and the Psyche. Individuation Symbolism in the Old Testament*, Toronto, Inner City Books, 1986; tr. it. con prefazione di Antoni Gentili e glossario junghiano di Darly Sharp *I simboli e gli eroi di Jahweh. Psicoanalisi della Bibbia da Adamo al Messia*, Como, Red, 1987.
- Edinger, Edward Ferdinand *The Christian Archetype. A Jungian Commentary on the Life of Christ*, Toronto, Inner City Books, 1987.
- Edinger, Edward Ferdinand *Goethe's Faust: notes for a Jungian Commentary*, Toronto, Inner City Books, 1990.
- Edinger, Edward Ferdinand *The Living Psyche. A Jungian Analysis in Picture*, Wilmette, Ill., Chiron, 1990.
- Edinger, Edward Ferdinand *Transformation of the God-Image. An Elucidation of Jung's Answer to Job*, Toronto, Inner City Books, 1992.
- Edinger, Edward Ferdinand *The Eternal Drama. The Inner Meaning of Greek Mythology*, Boston, Shambhala, 1994. Edinger, Edward Ferdinand *The Mystery of the Coniunctio. Alchemical Image of Individuation. Lectures transcribed and edited by Johan Dexter Blackmer*, Toronto, Inner City Books, 1994.
- Edinger, Edward Ferdinand *Transformation of Libido. A Seminar on C. G. Jung's "Symbols of Transformation"*, Los Angeles, C. G. Jung Bookstore, 1995.
- Edinger, Edward Ferdinand *The Mysterium lectures. A Journey Through C. G. Jung's Mysterium Coniunctionis*, Toronto, Inner City Books, 1995.
- Edinger, Edward Ferdinand *The Aion Lectures. Exploring the Self in C. G. Jung's "Aion"*, Toronto, Inner City Books, 1996. Edwards, Michel *Aesthetics and Individuation*, Diploma Thesis, C. G. Jung Institute, Zürich, 1990.
- Eissler, Kurt Robert *Psychologische Aspekte des Briefwechsels zwischen Freud und Jung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1982.
- Epstein, Gerald *Waking Dream Therapy. Dream Process as Imagination*, New York, Human Sciences Press, 1981.
- Essays on Jung and the Study of Religion* edited by Luther H. Martin, James Goss, Lanham, New York, University Press of America, 1985.
- Evers, Tilman *Mythos und Emanzipation. Eine kritische Annäherung an C. G. Jung*, Hamburg, Junius Verlag, 1987.
- Fellini, Oria *La simbolica junghiana. Appunti di psicologia analitica*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1989. Fierz-David, Linda *The Dream of Poliphilo. The Soul in Love*, Dallas, Spring Publications, 1987.

- Fordham, Frieda *An Introduction to Jung's Psychology*, Harmondsworth (Middlesex, England), Penguin Books Ltd., 1953; tr. it. con *Presentazione* di Carlo Jandelli *Introduzione a C. Gustav Jung*, Firenze, Editrice Universitaria, 1968 (1961¹).
- Fordham, Frieda *Jungian Psychotherapy*, New York, J. Wiley & Sons, 1968; tr. it. *La psicoterapia junghiana*, Roma, Astrolabio, 1981.
- Franz, Marie Luise von *A Psychological Interpretation of the Golden Ass of Apuleius*, New York, Spring Publications, 1970; tr. it. *L'asino d'oro*, Torino, Bollati Boringhieri, 1985.
- Franz, Marie-Louise von *Puer Aeternus*, Boston, Sigo Press, 1970; tr. it. *L'eterno fanciullo: l'archetipo del Puer Aeternus*, Como, Red, 1989.
- Franz, Marie-Louise von *C. G. Jung: sein Mythos in unserer Zeit*, Frauenfeld, Huber, 1972; tr. it. *Il mito di Jung*, Torino, Boringhieri, 1978.
- Franz, Marie-Louise von *On Divination and Synchronicity*, Toronto, Inner City Books, 1980; tr. it. *Le tracce del futuro, divinazione e tempo*, Como, Red Edizioni, 1986.
- Franz, Marie-Louise von *Psyche und Materie*, Einsiedeln, Daimon Verlag, 1988; tr. it. *Psiche e materia*, Torino, Boringhieri, 1992.
- Frey-Rohn, Liliane *Von Freud zu Jung. Eine vergleichende Studie zur Psychologie des Unbewussten*, Olten, Walter, 1969; tr. it. *Da Freud a Jung*, Milano, Cortina, 1984.
- Frey-Rohn, Liliane *The Shadow Revealed in the Works of F. Nietzsche*, in Hilde Kirsch (editor) *The Well-Tended Tree: Essays into the Spirit of Our Time*, New York, G. P. Putman's Sons for the C. G. Jung Foundation, 1971.
- Galimberti, Umberto *Psichiatria e fenomenologia*, Milano, Feltrinelli, 1994³ (1979¹).
- Galimberti, Umberto *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Milano, Feltrinelli, 1990³(1984¹).
- Gemelli, Agostino *Psicologia e religione nella concezione analitica di C. G. Jung*, Milano, Vita e Pensiero, 1955.
- Gess, Heinz *Vom Faschismus zum Neuen Denken. C. G. Jungs Theorie im Wandel der Zeit*, Lüneburg, Zu Klampen, 1994. Girard, Mark *The Capacity of the Analyst to Experience and Differentiate Affect: Using as a Signal in the Countertransference*. Diploma Thesis, C. G. Jung Institute, Zürich, 1993.
- Glover, Edward *Freud or Jung?*, London, Allen & Unwin Ltd.; with a Foreword by James William Anderson, Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1991; tr. it. *Freud o Jung*, prefazione di Elvio Facchinelli, Milano, SugarCO, 1970.

- Godard, Jerry Caris *Mental forms Creating. William Blake anticipates Freud, Jung, and Rank*, Lanham, University Press of America, 1985.
- Haas, Giulio *Die Weltsicht von Teilhard und Jung*, Olten u. Freiburg i. Br., Walter, 1991.
- Hannah, Barbara *Jung: His Life and Work. A Biographical Memoir*, New York, G. P. Putnam's Sons; tr. it. *Vita e opere di C. G. Jung*, Milano, Rusconi, 1996², 1980¹.
- Harre, Klaus *Das Problem der Schuld in der Analytischen Psychologie von C. G. Jung*, Aachen, Dissertationsdruck A. Mainz, 1987.
- Heisig, James W. *Imago Dei. A Study of C. G. Jung's Psychology of Religion*, London, Lewisburg Buchnell University Press, 1979.
- Hillman, James *Emotion: a Comprehensive Phenomenology of Theories and their Meanings for Therapy*, Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1964² (London, Routledge & Kegan Paul, 1960¹).
- Hillman, James *On Psychological Creativity*, Zürich, Rhein-Verlag, 1967.
- Hillman, James *The Myth of Analysis*, Evanston Northwestern University press, 1972; tr. it. *Il mito dell'analisi*, Milano, Adelphi, 1979.
- Hillman, James *Plotinus, Ficino and Vico As Precursors of Archetypal Psychology*, in *Jung e la cultura Europea*, 1974 (cfr. oltre); tr. it. *Plotino, Ficino e Vico, precursori della psicologia degli archetipi*, in Id. *L'anima del mondo...*, 1993 (cfr. oltre).
- Hillman, James *Re-visioning Psychology*, New York, Harper & Row, 1975; tr. it. *Re-visione della psicologia*, Milano, Adelphi, 1983.
- Hillman, James *The Dream and the Underworld*, New York, Harper & Row, 1979; tr. it. *Il sogno e il mondo infero*, Milano, Edizioni di Comunità, 1984 (anche: Milano, Il Saggiatore, 1988).
- Hillman, James *The Thought of the Heart and the Soul of the World*, Dallas, Spring Publications, 1981.
- Hillman, James *C. G. Jung e la teoria archetipica*, in *Problemi di psicologia analitica*, 1983 (cfr. oltre).
- Hillman, James *Healing Fiction*, Dallas, Spring Publications, 1983; tr. it. *Le storie che curano. Freud Jung Adler*, Milano, Cortina, 1984.
- Hillman, James *Intervista su amore anima e psiche*, a cura di M. Beer, Bari, Laterza, 1983.
- Hillman, James *Trame perdute*, Milano, Cortina, 1985.
- Hillman, James *Saggi sul Puer*, Milano, Cortina, 1988.
- Hillman, James *Anima: An Anatomy of a Personified Notion*, Dallas, Spring Publications, 1985; tr. it. *Anima: anatomia di una nozione personificata*, Milano, Adelphi, 1989.
- Hillman, James *Animali del sogno*, Milano, Cortina, 1991.

- Hillman, James *L'anima del mondo e il pensiero del cuore. La tradizione dell'umanesimo italiano alle radici della psicologia analitica*, a cura di Francesco Donfrancesco, *Postfazione* di Paulo Barone, Milano, Garzanti, 1993.
- Hinshaw, Robert *Zur Bedeutung des Bildhaften in der Tiefenpsychologie*, Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich, Zürich ADAG Administration & Druck AG, 1984.
- Hoeller, Stephan A. *The Gnostic Jung and the Seven Sermons to the Dead*, Wheaton, Madra, London, The Theosophical Publishing House, 1982.
- Hogenson, George B. *Jung's Struggle with Freud*, London, University of Notre Dame Press, 1983.
- Holt, David *The Psychology of Carl Gustav Jung. Essays in Application and Deconstruction*, Lewiston - Queenston - Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1992.
- Homans, Peter *Jung in context. Modernity and the Making of Psychology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969; tr. it. *Jung: la costruzione di una psicologia*, a cura di Massimo Cuzzolaro e Giuseppe Zanda, Roma, Astrolabio, 1982.
- Humbert, Élie G. *Carl Gustav Jung*, Paris, Éditions Universitaires, 1983; tr. it. *Carl Gustav Jung. Introduzione ai fondamenti della psicologia del profondo di orientamento filosofico*, Roma, Città Nuova, 1987.
- Humbert, Élie G. *Écrits sur Jung*, Paris, Éditions Retz Nathan, 1993.
- Innocenzi, Roberto *L'immaginazione attiva in C. G. Jung*, Prefazione di Paolo Bertoletti, Roma, Melusina Editrice, 1991.
- Iselin, Hans Konrad *Zum Entstehung von C. G. Jungs «Psychologischen Typen». Der Briefwechsel zwischen C. G. Jung und Hans Schmid-Giusan im Lichte ihrer Freundschaft*, Aarau, Frankfurt a. M. und Salzburg, Verlag Sauerländer, 1982.
- Itinerari del pensiero junghiano*, a cura di Paolo Aite e Aldo Carotenuto, Milano, Cortina, 1989.
- Jacobi, Jolande *Komplex Archetypus Symbol in der Psychologie C. G. Jungs*, Zürich, Rascher Verlag, 1957; tr. it. *Complesso Archetipo Simbolo nella psicologia di C. G. Jung*, Torino, Boringhieri, 1971.
- Jacobi, Jolande *Die Psychologie von C. G. Jung: eine Einführung*, Zürich, Rascher, 1971; tr. it. *La psicologia di C. G. Jung*, Torino, Boringhieri, 1973.
- Jacobsin, Edith *The Affects and their Pleasure-Unpleasure Qualities, in Relation to the Psychic Discharge Processes*, in *Drives, Affects, Behaviour*

- edited by Rudolph M. Loewenstein, preface by Ernest Jones, New York, International Universities Press, 1969³(1953¹).
- Jaffé, Aniela *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé, Zürich, Rascher, 1962; tr. it. dall'edizione inglese (*Memories, Dreams, Reflections of C. G. Jung*, New York, Pantheon Books, 1963) Milano, Rizzoli, 1972 e ss.
- Jaffé, Aniela *Aufsätze zur Psychologie C. G. Jungs*, Zürich, Rascher, 1968; tr. it. *Saggi sulla psicologia di Carl Gustav Jung*, Roma, Edizioni Paoline, 1984.
- Jaffé, Aniela *Aus Leben und Werkstatt von C. G. Jung: Parapsychologie, Alchemie, Nationalsozialismus, Erinnerungen aus den letzten Jahren*, Zürich-Stuttgart, Rascher, 1968.
- Jaffé, Aniela *C. G. Jung. Bild und Wort. Eine Biographie*, Olten und Freiburg i. Br., Walter Verlag, 1980 (1977¹). Engl. transl.: *From the Life and Work of C. G. Jung*, Switzerland, Daimon Verlag, 1989; anche Atrium Pubs, 1989.
- Jaffé, Aniela *Was C. G. Jung a Mystic? And other Essays*, Switzerland, Daimon Verlag, 1989.
- Jung e la cultura europea*, Atti del Convegno tenutosi a Roma, 21-24 maggio 1973, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1974.
- Jung's Challenge to Contemporary Religion* edited by M. Stein, R. L. Moore, Wilmette (Ill), Chiron Publications, 1985.
- Jung, Carl Gustav - Böhler, Eugen *Eine Begegnung in Briefen mit einer Einleitung von Gerhard Wehr*, Zürich, Hochschulverlag an der ETH, 1996.
- Jung, Carl Gustav *Von Leben und Tod, Ausgewählte von Franz Alt*, Olten und Freiburg i. Br., Walter-Verlag, 1992.
- Jung, Carl Gustav *Von Mensch und Gott. Ein Lesebuch. Ausgewählt von Franz Alt*, Olten und Freiburg i. Br., 1989.
- Jung, Emma *Animus und Anima*, Zürich, 1967; tr. it. *Animus e anima*, a cura di Lilly Jung Merker e Elisabeth Ruf, Torino, Boringhieri, 1992.
- Jung, Emma *Ein Beitrag zum Problem des Animus*, in C. G. Jung *Wirklichkeit der Seele*, Zürich 1934; tr. it. in C. G. Jung, *Realtà dell'anima*, Torino, Boringhieri, 1970.
- Jung on Active Imagination. Key readings selected and introduced by Joan Chodorow*, London, Routledge, 1997.
- Jung on Evil*, Edited and with an Introduction by Murray Stein, London, Routledge, 1995.
- Keintzel, Raimar *C. G. Jung. Retter der Religion? Auseinandersetzung mit Werk und Wirkung*, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag und

- Stuttgart, Quell Verlag, 1991. Kerr, John *A most Dangerous Method. The Story of Jung, Freud, and Sabina Spielrein*, New York, Alfred A. Knopf, 1993.
- Kirsch, James *Shakespeare's Royal Self*, New York, G. P. Putnam's Sons, 1966.
- Koelsch, William A. *Incredible Day-Dream: Freud and Jung at Clark, 1909*, Worcester, Mass., The Friend of the Goddard Library, 1984.
- Kress-Rosen, Nicolle *Trois figures de la passion*, Editions arcanes, 1994; tr. it. *La passione di Sabina Freud, Jung e Sabina Spielrein*, Milano, La Tartaruga, 1997.
- Kunz, Martin - Dreifuss, Gustav *Bild & Seele. Phantasie als Lebensgrundlage Bilder aus der Analyse der Malerin Claire Unna*, Zürich, Schweizer Spiegel Verlag, 1986.
- La Forgia, Mauro *Sogni di uno spiritista: empirismo psicologico e parapsicologico in Carl Gustav Jung*, Roma, Melusina, 1991. Lammers, Ann Conrad *In God's Shadow. The Collaboration of Victor White and C. G. Jung*, New York, Mahwah, Paulist Press, 1996.
- Lee, Zuk-Nae *Die Bedeutung des Verstehens in der Psychologie Jungs*, vorgelegt von Zuk-Nae Lee, Zürich, Zentralstelle der Studentenschaft, 1990.
- Lee, Zuk-Nae *C. G. Jung und symbolisches Verstehen. Kernpunkt der Jungschen Psychologie*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 1997.
- Lenz, Hermann *Jung und Alt: Erzählung*, Frankfurt a. M., Insel, 1989.
- Long, Constance E. *Collected Paper on the Fantasy*, London, Baillière, Tindall and Cox, 1929.
- Lopez Pedraza, Rafael *Hermes and His Children*, Dallas, Spring Publications, 1977; tr. it. *Ermes e i suoi figli*, Milano, Edizioni di Comunità, 1983.
- Lo spirito e l'ombra. I seminari di Jung su Nietzsche* a cura di Mario Pezzella, Bergamo, Moretti & Vitali, 1996.
- Màdera, Romano *Dopo la morte*, in *Inconscio e nichilismo*, Pisa, ETS, 1983.
- Màdera, Romano, *Dio e il mondo*, Milano, Coliseum, 1989. Maffei, Giuseppe *Jung*, Roma, Borla, 1989.
- Maffei, Cesare *Tre notti: l'esperienza mistica, psicologica e poetica del negativo*, Milano, Garzanti, 1992.
- Mayo, Donald H. *Jung and Aesthetic Experience. The Unconscious as Source of Artistic Inspiration*, New York, Peter Lang, 1995.
- McCully, Robert S. *Jung and Rorschach. A Study in the Archetype of Perception*, Dallas, Spring Publications, 1987.

- McDougall, Joyce *Theatres of the Body. A Psychoanalytic Approach to Psychosomatic Illness*, New York - London, W. W. Norton & Company, 1989.
- McGowan, Don *What Is Wrong with Jung*, Foreword by Mario Bunge, New York, Prometheus Books, 1994.
- Meier, Carl Alfred *Bewußtsein*, Olten, Walter, 1975; tr. ingl. *Consciousness*, Boston, Sigo Press, 1989.
- Meier, Carl Alfred *Die Empirie des Unbewussten: mit besonderer Berücksichtigung des Assoziationsexperimentes von C. G. Jung*, Zürich-Stuttgart, Rascher, 1968.
- Miller, David - Hillman, James *The New Polytheism*, Dallas, Spring, 1981; *Il nuovo politeismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1983.
- Musatti, Cesare *I rapporti personali Freud-Jung attraverso il carteggio*, in *Riflessioni sul pensiero psicoanalitico*, Torino, Boringhieri, 1976.
- Nagy, Marilyn. *Philosophical Issues in the Psychology of C. G. Jung*, Albany, New York, State University of New York Press, 1991.
- Neumann, Erich *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*, Zürich, Rascher Verlag, 1949 con Premessa di C. G. Jung (cfr. 239 JGW 18,2); tr. it. *Storia delle origini della coscienza*, Roma, Astrolabio, 1978.
- Neumann, Erich *Leonardo da Vinci und der Archetyp der Mutter*, in *Kunst und schöpferisches Unbewusstes*, Zürich, Rascher Verlag, 1954.
- Neumann, Erich *Die Große Mutter*, Zürich, Rhein Verlag, 1956; tr. it. *La Grande Madre*, Roma, Astrolabio, 1981.
- Neumann, Erich *Aus dem ersten Teil des Kafka Kommentars: Das Gericht*, in *Geist und Leben*, Zürich, Rhein Verlag, 1958; tr. it. *Il tribunale: un'interpretazione psicologica de "Il processo" di F. Kafka*, Venezia, Marsilio, 1976.
- Neumann, Erich *Georg Trakl: Person und Mythos*, in *Der schöpferische Mensch*, Zürich, Rascher Verlag, 1959.
- Neumann, Erich *Die archetypische Welt Henry Moores*, Zürich, Rascher, 1961; tr. it. *Il mondo archetipico di Henry Moore*, Torino, Boringhieri, 1962.
- Neumann, Erich *Tiefenpsychologie und neue Ethik*, München, Kindler, 1964; anche Frankfurt a. M., Fischer, 1984.
- Noll, Richard *The Jung Cult: Origin of a Charismatic Movement*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1994. O'Neill, Timothy R. *The Individuated Hobbit. Jung, Tolkien and the Archetypes of Middle-earth*, Boston, Houghton Mifflin, 1979 (anche: London, Thames and Hudson, 1980).
- Oliva, Renato «Hodos Chameliontos». *La via dell'inconscio: W. B. Yeats e C. G. Jung*, Torino, Le Lettere, 1989.

- Orvieto, Paolo - Ajazzi Mancini, Mario *Tra Jung e Freud: psicoanalisi, letteratura e fantasia*. Torino, Le Lettere, 1991. Pagnini, Paola *Marx Heidegger Jung. L'essere, l'anima e la critica dell'economia politica*, Firenze, Atheneum, 1995.
- Pauson, Marian L. *Jung the Philosopher. Essays in Jungian Thought*, New York, Peter Lang, 1988.
- Perry, John Weir *Roots of Renewal in Myth and Madness*, San Francisco, Jossey-Bass Publishers, 1974; tr. it. *Le radici del rinnovamento nel mito e nella malattia mentale*, Napoli, Liguori, 1986.
- Perry, John Weir *The Fair Side of Madness*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1974; tr. it. *La dimensione nascosta della follia*, Napoli, Liguori, 1980.
- Peters, Ugo *Wörterbuch der Tiefenpsychologie*, München, 1978.
- Petrò, Carlo *La psicologia del profondo ed in particolare la psicologia analitica di C. G. Jung e l'igiene mentale*, Cremona, Mangiarotti, 1965².
- Philipson, Morris *Outline of a Jungian Aesthetics*, Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1963. Philp, Howard L. *Jung and the Problem of Evil*, London, Rockcliff, 1959.
- Pintacuda, Luigi *La psicologia religiosa di Karl Jung*, Roma, Ed. Paoline, 1964. *Presenza ed eredità culturale di C. G. Jung*, Milano, Cortina, 1987.
- Problemi di psicologia archetipica* a cura di Luigi Zoja, Napoli, Liguori, 1983.
- Progroff, Ira *Jung, Synchronicity & Human Destiny: Noncasual Dimensions of Human Experience*, tr. it. *Le dimensioni non causali dell'esperienza umana. Jung, la sincronicità e il destino dell'uomo*, Roma, Astrolabio, 1975.
- Psicologia analitica. Fondamenti teorici e ipotesi di sviluppo*, Roma, CIPA, 1985.
- Rocci, Giovanni *C. G. Jung e il suo daímon. Filosofia e psicologia analitica*, Prefazione di Luigi Zoja, Roma, Bulzoni, 1994
- Rocci, Giovanni *Il sacro e l'anima*, Padova, Messaggero di S. Antonio, 1996.
- Robertson, Robin *Beginner's Guide to Jungian Psychology*, York Beach, Main, Nicolas-Hays Inc., 1992.
- Rochedieu, Edmond *C. G. Jung et l'individu dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, Éditions Seghers, 1972; tr. it. *Jung. La vita il pensiero i testi esemplari*, Milano, Edizioni Accademia, 1972.
- Roth, Remo F. *Die Gottsucher. Eine Vereinigung der christlichen Mystik und der Quantenphysik in der Synchronizität C. G. Jungs*, Frankfurt a. M., Haag und Herchen, 1992.

- Salza, Fulvio *La tentazione estetica. Jung: l'arte, la letteratura*, Roma, Borla, 1987.
- Samuels, Andrew *Jung and the Post-Jungians*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985; tr. it. *Jung e i neojungiani*, Presentazione e Appendice di Aldo Carotenuto, Roma, Borla, 1989.
- Samuels, Andrew *The Plural Psyche. Personality, Morality, and the Father*, London and New York, 1989.
- Schmude, Rita *Der Weg zur Individualität. Erziehungsziele und Erziehungsmethoden in der analytischen Psychologie C. G. Jungs*, Bochum, Universitätsverlag Dr. N. Brockmeier, 1991. Schwartz-Salant, Nathan *Archetypal Processes in Psychotherapy*, Wilmette, Ill., Chiron Publications, 1987. Seelig, Amaresh Markus *Das Selbst als Ort der Gotteserfahrung, Eine Vergleich zwischen Carl Gustav Jung und Paul Tillich*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 1995.
- Segal, Robert A. *The Gnostic Jung, selected and introduced by Robert A. Segal*, London, Routledge, 1992.
- Segaller, Stephen - Berger, Merrill *Jung the Wisdom of the Dream*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1989.
- Serrano, Miguel *El círculo hermetico de Hermann Hesse a C. G. Jung*, Santiago, Zig-Zag, 1966; tr. it. *Il cerchio ermetico: Carl Gustav Jung e Hermann Hesse, con un epistolario inedito*, Roma, Astrolabio, 1976.
- Sharp, Daryl, *Jung Lexicon. A Primer of Terms & Concepts*, Toronto, Inner City Books, 1991.
- Singer, Jerome L. *Phantasie und Tagtraum. Imaginative Methoden in der Psychotherapie*, München, Pfeiffer, 1974.
- Singer, June *The Unholy Bible. Blake, Jung and the Collective Unconscious*, Boston, Sigo Press, 1986.
- Steele, Robert S. *Freud & Jung. Conflicts of Interpretation*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982.
- Stern, Paul J. *C. G. Jung. The Haunted Prophet*, New York, Gorge Braziller, 1976; deut. Übersetz. *Jung. Prophet des Unbewussten*, München, 1977.
- Stevens, Anthony *Archetype. A Natural History of the Self*, London, Routledge & Kegan Paul, 1990 (1982¹).
- Stevens, Anthony *On Jung*, London and New York, Routledge, 1990; tr. it. *Su Jung: la nascita e lo sviluppo della psicologia analitica*, Roma, Astrolabio, 1991. Stevens, Anthony *Jung*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

- Stewart, Louis H. *Affect and Archetype in Analysis*, in *Archetypal Processes in Psychotherapy*, edited by Nathan Schwartz-Salant and Murray Stein, Wilmette, Ill., Chiron, 1987.
- Stewart, Louis H. *Affect and Archetype: A Contribution to a Comprehensive Theory of the Structure of the Psyche*, in *Proceedings of the 1985 California spring conference of Jungian analyst and control candidates*, Carmel, California, March 7-10, 1985, Published by the C. G. Jung institute of San Francisco.
- Stewart, Louis H. *Changemakers. A Jungian perspective on sibling position and the family atmosphere*, London and New York, Routledge, 1992.
- Stich, Hans *C. G. Jung und die Transzendenz*, Inaug. Diss, Univ. München, 1983.
- Tedeschi, Gianfranco *Jung-Freud. Un dilemma inattuale*, Roma, Astrolabio, 1979.
- Tenzler, Johannes *Selbstfindung und Gotteserfahrung. Die Persönlichkeit C. G. Jungs und ihr zentraler Niederschlag in seiner komplexen Psychologie*, München, Schöningh, 1975. Terrin, Aldo Natale *New Age. La religiosità del postmoderno*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1993.
- The Archetype of Shadow in a Split World*, Proceedings of The Tenth International Congress For Analytical Psychology, Berlin, 1986 Mary Ann Mattoon editor – Zürich, Daimon, 1987.
- The Father. Contemporary Jungian Perspectives*, Edited and with an Introduction by Andrew Samuels, London Free Associations Books, 1985.
- The power of Imagination. New Methods in Psychotherapy*, edited by Jerome L. Singer and Kenneth S. Pope, New York and London, Plenum Press, 1978.
- Thomas, Ronald Steven *Archipelagos of the psyche: Symbolic action in the psychological anthropology of C. G. Jung*, Ann Arbor, MI, UMI., 1990.
- Thorton, Edward *Jungian Psychology and the Vedanta*, in Aylward James et al., *Spectrum Psychologiae*, Zürich, Rascher-Verlag, 1965.
- Tigue, John W. *The Transformation of Consciousness in Myth. Integrating the Thought of Jung and Campbell*, New York, Peter Lang, 1994.
- Trattato di psicologia analitica*, a cura di Aldo Carotenuto, Torino, UTET, 1992, 2 voll.
- Trevi, Mario - Romano, Augusto *Studi sull'ombra*, Venezia, Marsilio, 1975.
- Trevi, Mario *Interpretatio duplex*, Roma, Borla, 1986. Trevi, Mario *La pluralità delle psicologie del profondo e l'orizzonte ermeneutico della psicologia analitica*, in *La psicologia analitica di fronte alle altre psicologie del profondo*, Verona, Bertani, 1986.

- Trevi, Mario *Metafore del simbolo. Ricerche sulla funzione simbolica della psicologia complessa*, Milano, Cortina, 1986.
- Trevi, Mario *Per uno junghismo critico*, presentazione di Umberto Galimberti, Milano, Bompiani, 1987.
- Trevi, Mario *L'altra lettura di Jung*, Milano, Cortina, 1988. Trevi, Mario *Adesione e distanza. Vol. 1 Una lettura critica de "L'io e l'inconscio" di Jung*, Roma, Melusina, 1991.
- Trevi, Mario *Adesione e distanza. Vol. 2 Una lettura critica dei "Tipi psicologici" di Jung*, Roma, Melusina, 1993.
- Trevi, Mario *Saggi di critica neojunghiana*, Milano, Feltrinelli, 1993.
- Uccelli, Augusta *Jung e Nietzsche. Un intreccio di prospettive, Pensiero ermeneutico e pensiero dialettico*, a cura di Aldo Monti, Genova, La Quercia, 1984.
- Van Meurs, Jos *Jungian Literary Criticism, 1920-1980: An Annotated Critical Bibliography of Works in English*, Metuchen, N.Y., 1 London, The Scarecrow Press, 1988.
- Vandermeersch, Patrick *Unresolved Questions in the Freud/Jung Debate on Psychosis, Sexual Identity and Religion*, Leuven, Leuven University Press, 1991.
- Vatteroni, Chiara *Martha Graham e la Modern Dance*, Venezia, Marislio, 1983.
- Vernette, Jean *Il new Age. All'alba dell'era dell'Acquario*, Cinisello Balsamo, Ed. Paoline, 1992.
- Vitolo, Antonio *Un esilio impossibile. Neumann tra Freud e Jung*, Roma, Borla, 1990.
- Watkins, Mary *Waking Dreams*, Dallas, Spring Publications, 1984³ (1976¹).
- Watkins, Mary *Invisible Guests. The Development of Imaginal Dialogues*, US, The Analytic Press, 1986.
- Wehr, Gerhard *Friedrich Nietzsche. Die Seelenerreter als Wegbereiter der Tiefenpsychologie*, Freiburg, 1982.
- Wehr, Gerhard *Stichwort Damaskuserlebnis. Der Weg zu Christus nach C. G. Jung*, Stuttgart, 1982.
- Wehr, Gerhard *Carl Gustav Jung. Arzt – Tiefenpsychologe Visionär. Eine Bildbiographie*, München, Kösel Verlag, 1985; anche Zürich, SV international / Schweizer Verlaghaus, 1989; tr. franc. *C. G. Jung*, Genève - Lucerne, Editions René Coeckelberghs, 1989.
- Wehr, Gerhard *C. G. Jung. Leben, Werk, Wirkung. Eine Biographie von Gerhard Wehr*, Zürich, Diogenes Verlag, 1985; tr. it. *Jung*, Milano, Rizzoli, 1987.

- White, Victor *God and the Unconscious*, Dallas, Spring Publications, 1952 con premessa di Jung (cfr. 133 JGW 11); tr. it. *Dio e l'inconscio*, Milano, Edizioni Corsia dei Servi, 1957.
- Whitmont, Edward *The Symbolic Quest*, New York, Putnam, 1969; tr. it. *La ricerca simbolica*, Roma, Astrolabio, 1982. Wilmer, Harry A. *Understandable Jung. The Personal Side of Jungian Psychology, written and illustrated by Harry A. Wilmer*, Wilmette, Ill. Chiron Publications, 1994.
- Wolff, Toni *Studien zu C. G. Jungs Psychologie*; Zürich, Daimon, 1981 (1959¹); tr. it. *Introduzione alla psicologia di Jung*, con premessa di Carl Alfred Meier, Bergamo, Moretti & Vitali, 1991.
- Lingering Shadows. Jungians, Freudians, and Anti-Semitism*, edited by Aryeh Maidenbaum, e Stephen A. Martin, Boston - London, Shambhala Publications, 1991; tr. it. *Wotan e Mosè. Jung, Freud e l'antisemitismo*, Milano, Vivarium, 1997.
- Wyss, Dieter *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977⁵; tr. it. *Storia della psicologia del profondo. Sviluppo, Problemi, crisi*, Roma, Città Nuova, 1980, 2 voll.
- Zuanazzi, Giovanni *Il simbolismo del male nella psicologia di Carl Gustav Jung*, in *Simbolo e conoscenza*, a cura di Virgilio Melchiorre, Milano, Vita e pensiero, 1988.
- Zumstein-Preiswerk, Stefanie *C. G. Jung Medium*, München, Kindler Verlag, 1975.
- b) saggi su periodici*
- Abraham, Karl *Kritik zu C. G. Jung «Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie»*, in «Internationale Zeitschrift für Artliche Psychoanalyse», II, 1, 1914; tr. it. *Critica al saggio di esposizione della teoria psicoanalitica di C. G. Jung*, in Id., *Opere*, II, Torino, Boringhieri, 1975.
- Ales Bello, Angela *C. G. Jung e la filosofia*, in «Segni e comprensione», IX, 24, 1995.
- Allein-Dupré, Brigitte *La funzione paterna in Jung*, in «Rivista di Psicologia analitica» 53, 1996.
- Antonelli, Giorgio *Il lapsus di Spinoza*, in «Giornale storico di psicologia dinamica», 27, 1990.
- Antonelli, Giorgio *Anima naturaliter religiosa*, in «Giornale storico di psicologia dinamica», 28, 1990.
- Antonelli, Giorgio *Bildlos*, in «Rivista di psicologia analitica», 42, 1990.

- Antonelli, Giorgio *Il sogno del profeta*, in «Giornale storico di psicologia dinamica», 29, 1991.
- Antonelli, Giorgio *Lo psicoanalista «en artiste»*, in «Giornale storico di psicologia dinamica», XXI, 41, 1997.
- Atwood, George - Stolorow, Robert *Metapsychology, Reification and the Representational World of C. G. Jung*, in «International Review of Psychoanalysis», 4, I, 1975.
- Aversa, Luigi et al. *Le libere associazioni tra naturalismo e psicologia individualistica nel pensiero junghiano*, «Archivio di psicologia, neurologia e psichiatria», L, 1989, 2.
- Barone, Elisabetta *Eranos Tagungen. Dal mito alla filosofia*, in «Filosofia e Teologia», 1, 1995.
- Bassler, Wolfgang *Zur Wissenschaftsmethodik der Psychologie: Dilthey, Nietzsche, Jung*, in «Analytische Psychologie», 3, 1982.
- Boer, C. *Nietzsche's Zarathustra*, in «Spring», 49, 1989. Bucelli, Daniela *Nota su l'empatia e l'immaginazione creativa*, in «Giornale storico di psicologia dinamica», XX, 40, 1996.
- Bucelli, Daniela *L'immaginazione materiale*, in «Giornale storico di psicologia dinamica», XXI, 41, 1997.
- Carotenuto, Aldo *Jung e la letteratura*, «Rivista di psicologia analitica», 30, 1984.
- Carotenuto, Aldo *Note su Nietzsche e Jung*, in «Giornale storico di psicologia dinamica», 16, 1984.
- Carotenuto, Aldo *Eco, profondità, anima*, in «Giornale storico di psicologia dinamica», XX, 40, 1996.
- Carotenuto, Aldo *L'esercizio della fantasia*, in «Giornale storico di psicologia dinamica», XXI, 41, 1997.
- Caruso, Amedeo *Musica per Jung e Freud*, in «Quaderni della cattedra di Psicologia della Personalità e delle Differenze Individuali», 2, 1992, Roma, Kappa.
- Casey, Edward S. *Toward an Archetypal Imagination*, in «Spring», 1974; tr. it. *Verso un'immaginazione archetipica*, «L'immaginale» 2, 1984.
- Concato, Giorgio *La grande e la piccola ragione in Jung*, in «Anima», 11, 1997.
- Cornes, Tristan O. *The Freud-Jung Conflict: Yahweh and the Great Goddess*, in «American Image», 43, 1986.
- D'Alfonso, E. *Appunti per una ricerca sul problema religioso nel pensiero di C. G. Jung*, in «Rivista di psicologia Analitica», 1, 1973.
- D'Aquili, Eugene *The Influence of Jung on the Work of Claude Lévi-Strauss*, in «The Journal of the History of the Behavioural Sciences», 11, 1975.

- De Innocentiis, Maurizio *Secolarizzazione e crisi del soggetto in C. G. Jung*, in «Idee. Rivista di filosofia», 26-27, 1994.
- Devescovi, Pier Claudio *Una conferenza giovanile di Jung*, in «Vita sociale», 3, 1987.
- Devescovi, Pier Claudio *In margine a un passo di Jung*, in «Anima» 3, 1990.
- Donfrancesco, Francesco *Lo sguardo di Jung*, in «L'immaginale», 2, 1984.
- Donfrancesco, Francesco *Mimesis*, in «Anima», 2, 1989.
- Donfrancesco, Francesco *Destino delle passioni*, in «Anima», 4, 1990.
- Dittrich, K. A. *Freud und Jung*, in «Psyche», 42, 1988.
- Eckman, Barbara *Jung, Hegel and the Subjective Universe*, in «Spring», 1986.
- Falcolini, Laurenzia *Il tradimento del corpo*, in «Rivista di psicologia analitica», 42, 1990.
- Fargnoli, L. A. *Cenni sulla questione storico-psicologica della «Rinascita dell'Astrologia»*, in «Giornale storico di Psicologia dinamica», II, 3, 1978.
- Fodor, Nandor *Jung's Sermons to the Dead*, in «Psychoanalytic Review», 51, 1964.
- Giannoni, M. *La poetica visionaria di Jung* «Anima» 4, 1990.
- Giegerich, Wolfgang *Ontogeny = Phylogeny? A Fundamental critique of Erich Neumann's Analytical Psychology*, in «Spring», 1975.
- Goldenberg, Naomi R. *Archetypal Theory after Jung*, in «Spring», 1975.
- Goldwert, Marvin *Toynbee and Jung: The historian and analytical psychology – a brief comment*, in «Journal of Analytical Psychology», vol. 28, n. 4, 1983.
- Groesbeck, C. J. *The Analyst's Myth: Freud and Jung as Each Other's Analyst*, in «Quadrant», 13, 1, 1980.
- Gullotta, Concetto *Affettività e tempo. Dalla psicopatologia alla psicologia analitica*, in «Rivista di Psicologia analitica», 40, 1989.
- Gullotta, Concetto *Jung e la psichiatria*, in «aut aut», 229-230, 1989.
- Heisig, James W. *The VII Sermones: Play and Theory*, «Spring» 1972.
- Heisig, James W. *Jung and Theology: a Bibliographical Essay*, in «Spring», 1973.
- Henderson, J. *Stages of Psychological Development Exemplified in the Poetical Works of T. S. Eliot*, in «Journal of Analytical Psychology», 1, 2 e 2, 1, 1956/57.
- Hillman, James *Why «Archetypal Psychology»?*, in «Spring», 1970.
- Hillman, James *Dionysus in Jung's writings*, in «Spring», 1972.
- Hillman, James *Plotinus, Ficino and Vico as Precursors of Archetypal Psychology*, tr. it. in «Rivista di Psicologia analitica», 2, 1973.

- Hillman, James *Some Early Background to Jung's Ideas. Notes on «C. G. Jung's Medium»* by Stefanie Zumstein-Preiswerk, in «Spring», 1976.
- Hillman, James *The Thought of the Heart*, in «Eranos Jahrbuch», XLVIII, 1979, Frankfurt a. M., Insel Verlag, 1981.
- Hillman, James *Anima mundi: the Return of the Soul to the World*, in «Spring», 1982.
- Hillman, James *De la certitude mitique*, in «Cadmos», 5, 17-18, 1982.
- Hillman, James *Sul bisogno di fondamento*, in «Anima», 1, 1988.
- Hillman, James *Uno sguardo pagano sulla Bibbia. "Psicologia: monoteistica o politeistica?" venticinque anni dopo*, in «Anima», 11, 1997.
- Homans, Peters *Narcissism in the Jung-Freud Confrontations*, in «American Imago», 38, 1981.
- Hubback, Judith *VII Sermones ad Mortuos*, in «The Journal of Analytical Psychology», 11, 1, 1966.
- Ingo, Paola *Estetica e psicoanalisi*, in «Giornale storico di psicologia dinamica», XXI, 41, 1997.
- Innamorati, Mario *La presenza dello Zarathustra di Nietzsche nelle opere di Jung*, in «Giornale storico di psicologia dinamica», 29, 1991.
- Jaffé, Aniela *Le fasi creative nella vita di Jung*, «Rivista di psicologia analitica», 26, 1982.
- Jung*, fascicolo monografico di «aut aut» 229/30, 1989.
- Kadinsky, David *Der Symbolbegriff bei C. G. Jung*, in «Analytische Psychologie», 6, 1, 1975.
- Karawatt, Matteo *Il tema dell'autorealizzazione nelle Upanishad: una lettura in chiave junghiana* in «Rivista di psicologia analitica», 42, 1990.
- Karawatt, Matteo *Appunti di studio sull'immaginazione attiva e le tecniche di meditazione*, in «Giornale storico di psicologia dinamica», XV, 30, 1991.
- Kirsch, J. *Jung's Transference on Freud: Its Jewish Element*, in «American Imago», 41, 1, 1984.
- La Forgia, Mauro *Energia fisica ed energia psichica: lo Jung epistemologico di «Energetica psichica»*, in «Giornale Storico di Psicologia dinamica», 20, 1986.
- La Forgia, Mauro *Immagini dell'inconscio e fisica quantistica*, in «Metaxù», 5, 1987.
- La Forgia, Mauro *Le conferenze di C. G. Jung alla Zofingia (1896-1899). I tratti iniziali di un programma*, in «Giornale storico di psicologia dinamica», XIII, 26, 1989.
- La Forgia, Mauro *Fondamenti e "sfondamenti" culturali alle origini della psicologia junghiana*, in «Psichiatria e Psicoterapia analitica», 9, 1990.

- Lambert, Kenneth *Analytical Psychology and Historical Development in Western consciousness*, in «Journal of Analytical Psychology», 22, 2, 1977.
- Lanini, S. *Filosofia e inconscio* «Immediati dintorni», 1989.
- Leahy, A. J. *Nietzsche interpreté par Jung*, in «Etudes Nietzscheennes», 1, 1, Aix-en-Provence, Société française d'études nietzschéennes, 1948.
- Lehmann, H. *Jung Contra Freud / Nietzsche Contra Wagner*, in «International Review of Psychoanalysis», 13, 1986.
- Lorenzi, Patrizia *La terra della presenza. l'esperienza spirituale della donna*, in «Rivista di Psicologia analitica», 53, 1996.
- Màdera, Romano *L'eterno ritorno, la ripetizione arcaico-infantile, gli archetipi: Nietzsche, Freud, Jung*, in «Rivista di psicologia analitica», 40, 1989.
- Màdera, Romano *Nietzsche e Jung: mitografie e invenzioni del senso perduto*, in «aut aut», 29, 30, 1989.
- Màdera, Romano *La psicoanalisi come sintomo della crisi del patriarcato*, in «Rivista di Psicologia analitica», 53, 1996.
- Manganelli, G. *Jung e la letteratura*, «Rivista di psicologia analitica», 2, 1973.
- Maffei, Giuseppe *Leggendo Jung secondo Lacan*, in «Rivista di psicologia analitica», 2, 1976.
- Maffei, Giuseppe *La concezione del simbolismo in Jung*, in «Quaderni di psicoterapia infantile», 5, 1981.
- Martufi, Silvia *Una lettura di «Risposta a Giobbe» di C. G. Jung*, in «Giornale storico di psicologia dinamica», XIII, 26, 1989.
- Mauron, Charles *Jung et la psychocritique* «Le Disque Vert», 1955.
- McClintock, J. I. *Jack London's Use of Carl Jung's Psychology of the Unconscious* «America Literature», XLII, 1970.
- McCully, Robert S. *Remarks on the Last Contacts Between Freud Jung*, in «Quadrant», 20, 1987.
- Migliorati, Piergiacomo *Modello energetico e lavoro analitico*, in «Psichiatria e Psicoterapia Analitica», IV, 2, 1985.
- Migliorati, Piergiacomo *Modello energetico e trasformazione*, in «Psichiatria e Psicoterapia Analitica», IV, 1, 1987.
- Migliorati, Piergiacomo *L'interpretazione come campo tra soggettività e oggettività*, Relazione al III seminario residenziale AIPA, Forte dei Marmi, 1987.
- Moore, Thomas *Verso una sensibilità mitica*, in «Anima», 11, 1997.
- On Aesthetics and Jung*. «Modern Age», 18, 1974.

- Noll, Richard *Multiple Personality, Dissociation, and C. G. Jung's Complex Theory*, in «The Journal of Analytical Psychology», 34, 4, 1989; tr. it. *Dissociazione, personalità multipla e teoria dei complessi in Jung*, in «Foglio Notizie», 12, 1990, AIPA Editrice.
- Parise, S. *Il tragico in Jung*, «Rivista di psicologia analitica», 36, 1987.
- Pezzella, Mario *La discesa e il ritorno. Il simbolo junghiano e la riflessione sul mito nella cultura tedesca dell'inizio del '900*, in «aut aut», 229-230, 1989.
- Pezzella, Mario *L'archetipo dello spirito e il dionisiaco*, in «Immediati dintorni», 1991.
- Pezzella, Mario *Mitografie dell'attimo*, in «Anima», 11, 1997.
- Pieri, P. F. *Archetipo fra ipotesi e ipostasi*, in «Metaxù», 2, 1985.
- Pignatelli, Marcello *Le tecniche di gruppo in psicologia analitica*, in «Rivista di Psicologia Analitica», I, 2, 1970.
- Quispel, Gilles *Jung und die Gnosis*, in «Eranos Jahrbuch», XXXVII, 1968, Zürich, Rhein-Verlag, 1970.
- Quispel, Gilles *Jung et la gnose*, in Carl Gustav Jung, 1984 (cfr. sopra); tr. it. *Jung e la gnosi*, in «aut aut», 229/30, 1989.
- Rauhala, Lauri *Jung e la fenomenologia*, in «Rivista di Psicologia Analitica», 2, 1973.
- Rocci, Giovanni *Il problema di Dio in Jung*, in «Segni e compresione», IX, 25, 1995.
- Rossini, R. *Jung e la psichiatria moderna*, in «Rivista di Psicologia Analitica», 2, 1973.
- Rudolph, A. W. *Jung and Zarathustra. An analytical Interpretation*, in «Philosophy Today», 18, 1974.
- Salza, Fulvio *Jung e l'immagine*, «Rivista di estetica» 5, 1980.
- Salza, Fulvio *Jung e l'educazione estetica* «Rivista di estetica», II, 1982.
- Salza, Fulvio *Un percorso sdoppiato* «Immediati dintorni», 1990.
- Salza, Furio *L'umiltà del Geist*, in «Immediati Dintorni», 1991.
- Sanford, John A. *Analytical psychology: Science or Religion? An exploration of the Epistemology of Analytical Psychology*, in *The Well-Tended Tree: Essays into the Spirit of our Times* edited by Hilde Kirsch; New York, G. P. Putnam's Sons, 1971; tr. it. *Scienza e religione nella concezione analitica di C. G. Jung*, in «Rivista di psicologia analitica», 1, 1973.
- Schillirò, Cristina *Gli occhi dell'infanzia. Uno sguardo sul tema del bambino interiore nei film di Ingmar Bergman*, in «Quaderni della Cattedra di Psicologia della Personalità e delle Differenze individuali», 2, 1991.

- Schillirò, Cristina *La pulsione creativa: Arte come terapia*, «Giornale storico di Psicologia dinamica», 23, 1988.
- Schillirò, Cristina *Iter perfectionis: arte e iniziazione*, in «Quaderni della Cattedra di Psicologia della Personalità e delle Differenze individuali», 1, 1991.
- Schillirò, Cristina *L'entrata nello specchio: note su Persona' di Ingmar Bergman*, «Giornale storico di Psicologia dinamica», 27, 1990.
- Slochower, Harry *Freud and Yahweh in Jung's Answer to Job*, in «America Imago» 38, 1, 1981.
- Squilloni, Dario *L'uomo impossibile. Nietzsche e la realtà di Dioniso*, in «Immediati Dintorni», 1991.
- Spielrein, Sabine *Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie*, «Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen», III, I, 1911.
- Spielrein, Sabine *Die Destruktion als Ursache des Werdens*, «Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen», IV, I, 1912.
- Steiner, Gustav *Erinnerungen an Carl Gustav Jung. Zur Entstehung der Autobiographie*, in «Basler Stadtbuch. Jahrbuch für Kultur und Geschichte», Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1965.
- Symington, Neville *The Break in the Friendship Between Freud and Jung*, in «The Analytical Experience», 1986.
- Tarnas, R. T. *Uranus and Prometheus*, in «Spring», 1983.
- Taylor, E. *William James and C. G. Jung*, «Spring», 1980.
- Tonelli, Angelo *Abraxas. Riflessioni su 'Septem sermones ad mortuos', I-III, di C. G. Jung* «Giornale storico di psicologia dinamica», 26, 1989.
- Toynbee, Arnold J. *The Value of C. G. Jung's Work for Historians*, in «Journal of Analytical Psychology», 1, 2, 1956.
- Trevi, Mario *Simbolo, progetto, utopia*, «Rivista di psicologia analitica», 1, 1974.
- Trevi, Mario *Psicologia e testimonianza del processo psicologico*, in «aut aut» 253, 1993.
- Trimarco, A. *Jung: arte, linguaggio, archetipi*, «Notiziario di Arte contemporanea», 12, 1974.
- Verdi-Vighetti, Leonardo *La concezione dell'energia in Jung e nella fisica contemporanea*, in «Psichiatria e Psicoterapia Analitica», 1 e 2, 1987.
- Verdi-Vighetti, Leonardo *Appunti su Jung e la nuova fisica*, in «Giornale storico di psicologia dinamica», 27, 1990.
- Vitolo, Antonio *La dimensione sociale in Freud e Jung*, «Rivista di psicologia analitica», 2, 1976.

- Witzig, James S. *Théodore Flournoy: A Friend Indeed*, in «The Journal of Analytical Psychology», 27, 1982.
- Wolff-Windegg, Philipp C. G. *Jung – Bachofen, Burckhardt, and Basel*, «Spring», 1976.
- Wollmann, N. *Freud and Jung Compared on Two Types of Reductionism*, in «The Journal of Analytical Psychology», 27, 1982.
- Wollmann, N. *Contrast Between Jung and Freud; The Intertwining of Life and Theory*, in «The Journal of Analytical Psychology», 29, 1984.
- Woodman, Ross *Nietzsche's Madness as Soul-Making. A View Contra Jung's*, in «Spring», 1986.
- Zolla, Elémire *Carl Gustav Jung ultimo gnostico*, in «Corriere della sera», 7 dicembre 1986.
- Zuanazzi, Giovanni *La concezione del negativo in C. G. Jung* «Rivista di Filosofia neoscolastica», LXXIX, 1987, 3.
- Zucchetti, R. - Aversa, L. *Complesso, simbolo, sintomo fobico*, in «Rivista di Psichiatria e Psicoterapia Analitica», 8, 3, 1989.