

Per uno junghismo critico

Mario Trevi, Roma

CULTURA, INDIVIDUO, INDIVIDUAZIONE

« Gli uomini sono naturalmente portati a conservar le memorie delle leggi e degli ordini che gli tengon dentro le loro società ».

Vico, *Scienza Nuova, Degli elementi*, XLV «La storia è un incubo dal quale cerco di svegliarmi».

Joyce, *Ulysses*

A) *Difficoltà e problemi nella definizione di individuo.*

Chiunque abbia letto attentamente la voce « individuo » nelle « definizioni » poste in appendice ai *Tipi Psicologici* [1] si sarà imbattuto in una asserzione che lo avrà costretto a riflettere intensamente. Jung dice: « La natura specifica della psiche individuale appare non tanto nei suoi elementi quanto piuttosto nelle sue configurazioni [*Gebilden*] complesse » (2). Non sono dunque gli *elementi*, più o meno basilari, di quel complicato organismo che chiamiamo « individuo » ad essere individuali, ma è individuale la

(1) C. G. Jung, *Opere*, vol. VI, Torino, Boringhieri, 1969, p. 465.

(2) Il traduttore italiano traduce « *Gebilden* » con « strutture », dando un significato particolarmente « forte » a « *Gebild* ».

loro particolare configurazione o struttura. Solo a questa diamo il nome di *individuo*.

In altre parole, poiché la nostra mente ci porta a concepire l'individuo come un « insieme » (che per ora è preferibile non definire ulteriormente) di elementi come tali non più scomponibili, l'individualità, intesa come essenza dell'individuo, è data dalla particolare configurazione di tali elementi, i quali, in sé, debbono di necessità essere considerati collettivi.

Se cerchiamo di confrontare questa interpretazione dell'asserto junghiano con quanto è detto sotto la voce « individualità », troviamo quest'altra asserzione che sembra confermare la precedente, approfondendola e chiarendola ulteriormente: « Difficilmente si potrà affermare il carattere individuale degli elementi psichici, ma probabilmente solo del loro raggruppamento (*Gruppierung*) e della loro combinazione (*Kombination*) particolare e specifica ». In questa asserzione non solo troviamo la parola « elementi » che già avevamo trovata nell'altra, ma anche l'espressione « combinazione » che apre una prospettiva particolare e in un certo senso singolare. La parola « combinazione » ci rimanda a quella parte della matematica elementare che è il calcolo combinatorio. Sappiamo da tale somma di espedienti aritmetici che è possibile costruire un numero stragrande di unità complesse partendo da un numero discreto di elementi e combinandoli tra loro in tutte le proporzioni possibili.

Jung sembra affermare dunque che nulla di individuale è nell'individuo quanto a elementi, ma individuale è solo la particolare combinazione di tali elementi. I quali, presumibilmente, possono essere presi, per la costruzione di un individuo, in quantità diverse in modo da dar luogo a formazioni [*Gebilden*] complesse, uniche e inconfondibili. L'introduzione della « quantità », nella combinazione di strutture complesse, permette inoltre un numero infinito di possibilità combinatorie, talché l'universo delle individualità psichiche è inconfondibilmente maggiore rispetto al già sterminato universo delle indi-

vidualità biologiche. Quest'ultimo universo è numericamente stragrande ma non infinito, perché gli elementi di base possono essere presi solo in quantità date e stabilite nell'ambito di ciascuna specie.

Il modello dell'individuo che Jung ci propone nelle « definizioni » dei *Tipi psicologici* è perciò un modello combinatorio, o, facendo uso di una parola che si è estesa dalla matematica alla psicologia descrittiva, « fattoriale » (3).

(3) Il *Petit Robert* data dal 1846 l'uso della parola « *factoriel* » nell'analisi combinatoria.

Non ci si accusi, almeno per il momento, di far uso di definizioni storicamente circoscritte nell'evoluzione del pensiero di Jung perché la famosa appendice dei *Tipi psicologici* fu presumibilmente più volte ripresa in esame da Jung man mano che si venivano preparando nuove edizioni del libro del 1921 e si avverte, sia pure per minimi segni, un continuo ripensamento di questo apparato definitorio che avrebbe seguito a presentarsi come base del costrutto teorico di Jung, anche se tale costrutto non costituisce che una parte del suo pensiero.

È doveroso ricordare qui che la parola « configurazione » {*Gebild*} può evocare qualcosa che travalica la mera meccanicità quantitativa del « raggruppamento » [*Gruppierung*] e lascia supporre l'uso almeno implicito del concetto di struttura, per cui l'individuo sarebbe tale (e cioè inconfondibile e unico) non solo per mere differenze proporzionali o quantitative (in cui sia compresa anche la quantità zero) degli elementi collettivi, ma anche per particolari legami strutturali che tali elementi assumono all'interno di ciascun raggruppamento. Le argomentazioni aperte da quest'ultima considerazione devono in questa sede essere messe da parte perché complicherebbero, senza alcuna aggiunta euristica apprezzabile, il discorso e ci distanzierebbero dalla meta che il discorso stesso si propone.

D'altra parte, nelle stesse definizioni citate, Jung fa uso di vocaboli come « singolo » [*Einzelwesen*], « irripetibile » {*einmalige*} e altre espressioni provenienti da una tradizione di pensiero relativo al problema filosofico dell'individuo che ha ben poco a che fare con quella tradizione ora esaminata e che,

agli esiti solo parzialmente contrapposti del « singolo » kierkegaardiano, dell'« unico » stirneriano e dell'« oltreuomo » nietzschiano. Contemporaneamente, attraverso la speculazione di Dilthey, Windelband, Rickert, raggiungerà le problematiche ancora aperte dello storicismo tedesco (Simmel, Meinecke, ecc.).

Jung sembra fondere, nelle sue definizioni, entrambe le tradizioni. Da una parte egli parla di « singolo » e di « irripetibilità », di opposizione irriducibile tra individuale e collettivo, tutte espressioni che rimandano mentalmente a Kierkegaard e alla sua opposizione tra il « singolo » e il « generale » e, più in là, all'ineffabilità dell'individuo con tanto vigore sostenuta da Goethe. Dall'altra parte, erede parziale del positivismo, e pertanto del principio quantificatore e del privilegio della quantità rispetto alla qualità, Jung propone una definizione fattoriale dell'individuo, per cui quest'ultimo si distingue da ogni altro individuo solo per una diversa combinazione quantitativa di elementi basilari in sé universali o collettivi.

Se ci si attiene a quest'ultima definizione risulta per lo meno difficile comprendere l'irriducibilità dell'opposizione tra l'individuo e la sfera onnicomprensiva degli elementi collettivi, poiché appunto l'individuo non è che una « scelta » particolare di elementi di detta sfera. Ma questa « sfera » è anch'essa una somma, sia pure da concepire come particolarmente strutturata, di elementi collettivi, in sé universali e in ogni caso « ripetibili ». La difficoltà concettuale che così si è messa in luce deve non solo essere accettata come tale ma approfondita, affinché la si possa risolvere percorrendo vie che Jung non poteva percorrere a causa, se non altro, della sua determinazione storica.

Certo, se ci è concessa la banalità dell'esempio, un insieme sterminato ma finito di palline appartenenti a un numero limitato di specie differenti è diverso da un insieme minore di palline tratto a caso dal primo insieme, ma tale diversità sembra essere fondata sulla quantità e sulla diversa proporzione delle

specie, non sulla qualità, come vorrebbe il principio di individuazione che da Duns giunge fino a Kierkegaard (e al quale anche Jung idealmente aderisce). L'insieme minore, l'individuo, è scomponibile in elementi di base perfettamente riportabili agli elementi di base che compongono il tutto, vale a dire l'insieme sterminato da cui eravamo partiti. L'« ineffabilità » dell'individuo scompare: l'individuo è descrivibile, per mezzo dell'analisi combinatoria, come una sommatoria di elementi in sé conoscibili.

Resta, è vero, come prima si è indicato, quell'incognita della « configurazione » (*Gebild*) accennata nella definizione junghiana. Ma essa è appunto accennata e non approfondita. Si potrebbe pensare che ogni insieme discreto di elementi collettivi, proprio perché tali elementi sono presi in proporzioni diverse, presenti una struttura (intesa semplicemente come relazione interna degli elementi) diversa e inconfondibile. Ma tale ipotesi apre molti problemi, primo tra tutti, quello della « struttura » assunta dagli elementi di base nell'insieme sterminato da cui eravamo partiti.

A parte queste difficoltà — e altre ancora che il lettore potrebbe individuare — si vedrà che la conservazione della concezione junghiana dell'individuo come combinazione di elementi collettivi, nonostante la sua probabile derivazione positivista, apre una considerazione dinamica del concetto di individuo stesso e innesca una dimensione del concetto di individuazione che resta implicita o inespressa in Jung.

B) *Difficoltà e problemi nella definizione di collettivo*

L'individuo non si oppone logicamente a « collettivo », come è uso affermare in tanto gergo junghiano scritto e orale, per la semplice ragione che « individuo » è sostantivo e « collettivo » è aggettivo. L'opposto di « collettivo » è « individuale » e la definizione junghiana di « collettivo » tratta quest'ultimo appunto come aggettivo. Questa osservazione — che solo

apparentemente è d'ordine scolastico e di livello banale — ci permetterà di argomentare che nelle « definizioni » junghiane manca il vero opposto, grammaticale e logico, di individuo. Questo opposto va cercato — e in queste pagine si tenterà di trovarlo — in una nozione che possa risolvere anche la difficoltà or ora evidenziata nella definizione di individuo e in quella sostanzialmente analoga di individualità.

Si potrebbe legittimamente affermare che il corrispettivo sostantivale dell'aggettivo « collettivo » sia « psiche collettiva », espressione che peraltro non è rintracciabile nelle « definizioni » dei *Tipi psicologici*. Vi è rintracciabile invece l'espressione « psicologia collettiva » con il significato tutto junghiano non di « scienza della psiche collettiva » ma di « insieme delle manifestazioni collettive della psiche ». (Il lettore di Jung ben conosce i due significati della parola « psicologia » che si alternano nel testo junghiano: « scienza della psiche » e « manifestazione della psiche », o, se vogliamo, « discorso sulla psiche » e « discorso della psiche ». Questo slittamento semantico non costituisce però un difetto del testo di Jung, ma, al contrario, la premessa di quel dissolversi di ogni « discorso sulla psiche » nel « discorso della psiche » che costituisce uno dei risultati più originali e fecondi della meditazione junghiana).

Il concetto di « psiche collettiva » ricorre solo poche volte nel testo stesso dei *Tipi psicologici* (5) e innumerevoli volte nel volume VII delle Opere. È probabile che alla formazione del concetto, oltre che ovvie derivazioni da Lévy-Bruhl e da Durkheim, siano confluite le ricerche di Le Bon e di Tarde sulla « psicologia delle masse ». Apparentemente la « psiche collettiva » può essere assunta come l'opposto logico dell'« individuo » junghiano. Ma appare evidente il pericolo di mantenere sia l'espressione in sé sia l'uso che Jung ne fa. La « psiche collettiva » si propone infatti come un'entità astratta, non derivabile dall'esperienza e non esente da implicazioni metafisiche. Quando noi tentiamo di togliere a « psiche

(5) C. G. Jung, *Opere*, vol. VI, op. cit., pp. 92 e 261.

collettiva » la sua inevitabile connotazione di ipostasi metafisica — insostenibile nell'ambito di un discorso psicologico coerente — essa si riduce all'indicazione dell'insieme delle configurazioni collettive rintracciabili nella psiche dell'individuo (non degli « elementi » che, per definizione, sono sempre collettivi). Ma a questo punto l'espressione stessa di « psiche collettiva » rappresenta un peso non solo inutile ma anche pericoloso. Ciò che si dà alla nostra osservazione è sempre la psiche dell'individuo, mai una supposta psiche del gruppo, della nazione o dell'umanità. Anche i fenomeni di identificazione collettiva descritti dalla « psicologia delle masse » non implicano di necessità il concetto di psiche collettiva e la moderna psicologia sociale, così utile nella ricerca antropologica, non ha alcun bisogno di ricorrere alla nozione di « psiche collettiva »: la psicologia sociale è improntata coerentemente a modelli dinamici attraverso i quali si rende perspicua l'adesione dell'individuo a comportamenti di gruppo in determinate situazioni empiricamente constatagli. Vedremo come lo scopo principale, anche se non unico, di queste pagine sia quello di trovare l'opposto [*Gegensatz*] di « individuo » in una realtà estremamente complessa ma empiricamente constatabile e in ogni caso priva di connotazioni metafisiche.

Tornando alla definizione junghiana di « collettivo », si avverte che essa è strettamente legata al pensiero di Lévy-Bruhl, per il ricorso esplicito al concetto di *représentations collectives* e, verosimilmente ma implicitamente, attraverso Lévy-Bruhl, all'insegnamento di Durkheim. Ma la definizione non è esente, a ben vedere, dall'influsso di Bastian e dei suoi *Elementar-gedanken* (idee elementari). A Bastian peraltro Jung si rifarà esplicitamente per la definizione della parte inconscia degli elementi collettivi della personalità (6).

Indipendentemente dai riferimenti storici espliciti o impliciti della voce « collettivo » delle « definizioni » junghiane, possiamo mettere in evidenza una difficoltà non trascurabile contenuta in quella stessa voce. Dice Jung: « Chiamo collettivi tutti quei con-

(7) C. G. Jung, *Opere*, vol. VI, *cit.*, p. 429.

tenuti psichici che non sono peculiari [*eigentumlich*] di un solo individuo ma contemporaneamente di molti individui: cioè di una società, di un popolo, o dell'umanità » (7). Il termine « contenuto » [*Inhalt*] è generico e può legittimamente riferirsi sia a « elementi » in qualche modo atomici, non ulteriormente divisibili, che a concrezioni particolari di tali elementi. La distinzione è doverosa perché noi sappiamo, dalle definizioni di « individuo » e di « individualità », che il contenuto *elementare* non è affatto individuale, bensì collettivo.

Se vogliamo dunque conservare una qualche coerenza al discorso di Jung dobbiamo supporre che, in questo contesto, per « contenuti » egli intenda concrezioni particolari di elementi, perché altrimenti non si potrebbe parlare di « contenuti psichici peculiari di un solo individuo » e contrapporli idealmente a « contenuti psichici non peculiari di un solo individuo ».

Se noi passiamo, per pura consequenzialità logica, da concrezioni discrete di elementi agli elementi stessi, non possiamo più chiamare collettivi i contenuti psichici pertinenti a molti individui (società, popolo o umanità) perché altrimenti cadremmo in una tautologia: tali contenuti elementari sono « collettivi » già in quanto pertengono all'individuo. Ricordiamo che l'individuo è, per definizione, composto di contenuti elementari collettivi, aggregati secondo proporzioni diverse.

Jung non sembra tener conto di questa difficoltà e non distingue tra contenuti elementari (collettivi sia nell'individuo che nelle varie istanze del sociale) e aggregati di elementi, ovviamente diversi e inconfrontabili se considerati nell'ambito dell'individuo o nell'ambito di una qualsiasi istanza sociale o comunitaria. A rigore, volendo rispettare le definizioni junghiane, l'individuo è sempre una « porzione » discreta di quel supposto *totum* di elementi fondamentali che, pur nella sua perenne diversificazione, ininterrottamente costituisce il « contenuto » dell'umanità. Ci si permette qui di sottolineare l'importanza che, nella definizione junghiana, appaiano con-

cetti come « gruppo » (molti individui), « società », « popolo » e « umanità » che sono specifici di un ambito di riferimento antropologico o sociologico. Questa « apertura » junghiana su una considerazione d'ordine antropologico faciliterà il perseguimento dello scopo che in queste pagine ci si propone.

Cade infine qui forse opportuno segnalare una curiosità che può sfuggire al lettore delle « definizioni » e che può avere più di un significato nell'esplorazione del pensiero junghiano. La definizione di « collettivo » termina con un rimando alla definizione dell'opposto (ofer *Gegensatz zu Kollektiv*) che è « individuale » {*individuell*}, ma invano si cercherebbe nell'appendice ai *Tipi psicologici* la definizione di « *indi viduell* ».

C) Difficoltà e problemi nella definizione di individuazione

La centralità del concetto di individuazione nel pensiero junghiano deve essere continuamente sottolineata proprio per demistificare l'immagine corriva e ingannatrice di uno Jung psicologo dell'inconscio collettivo.

Sembra inutile segnalare qui la contrapposizione tra la dimensione statica e naturalistica del concetto di inconscio collettivo e la concezione dinamica e pertinente alle scienze della cultura del concetto di individuazione. Sarà invece utile ricordare, in questo particolare contesto, che, a parte il generale interesse ermeneutico della psicologia analitica, la sua intrinseca ricchezza euristica riposa quasi esclusivamente sul tema dell'individuazione e su quello del simbolo, inteso coerentemente come attività e non come fatto o prodotto.

Rifacendoci ancora alle « definizioni » poste in appendice ai *Tipi psicologici* noi troviamo nel testo di Jung, relativo al concetto di individuazione, più di un problema di difficile soluzione. Dapprima infatti ci viene proposta una concezione dinamica di individuazione in quanto processo di differenziazione dalla « psi-

cologia collettiva », che qui va intesa evidentemente non come « scienza della psiche », ma come modalità d'essere della psiche, o, se si vuole, non come discorso sulla psiche ma come discorso della psiche. « L'individuazione è in generale il processo di formazione e di caratterizzazione dei singoli individui, e in particolare lo sviluppo dell'individuo psicologico come essere distinto dalla generalità, dalla psicologia collettiva. L'individuazione è quindi un processo di differenziazione che ha per meta lo sviluppo della personalità individuale » (8).

(8) C. G. Jung, op. cit., p. 463. A parte qualche difficoltà lessicale che si risolve con l'analisi del contesto immediato e di quello globale, questa parte della definizione non presenta particolari problemi: essa lueggia l'individuazione come processo dinamico incentrato sull'operazione della differenziazione: individuarsi significa differenziarsi da modelli, schemi comportamentali, ideali e forme di vita collettivi. In questa parte della definizione si parla di « sviluppo della personalità individuale » e anche questa espressione può essere assunta nel suo significato dinamico implicante la *formazione* di alcunché di nuovo rispetto alla matrice collettiva, dovuta al processo di inculturazione, che si deve supporre alla base di ogni individualità. Ma subito dopo si dice: « L'individualità è però già data tisticamente e fisiologicamente e si esprime analogamente anche nel suo aspetto psicologico ». Questa frase contiene più concetti — e più problemi — di quanto il lettore disattento potrebbe supporre. Innanzitutto vi è implicita un'analogia — nel senso forte della parola — tra individualità corporea e individualità psichica. Tale analogia potrebbe essere dettata dall'esigenza del tutto rispettabile di superare le conseguenze derivate, nell'antropologia filosofica moderna, dalla scissura cartesiana tra *res extensa* e *res cogitane* (9), ma sembrerebbe invece, nel contesto junghiano, di matrice squisitamente positivistica e non tiene conto di una fondamentale differenza quantitativa che, almeno da un punto di vista fenomenico, si traduce in una irriducibile differenza qualitativa: la scarsa (sebbene non nulla) plasticità

(9) U. Galimberti, // *corpo*, Milano, Feltrinelli, 1983.

dell'individuo fisico e l'enorme plasticità dell'individuo psichico. In secondo luogo questa parte della definizione da per scontato il fatto che l'individualità psichica è « già data », dunque già completamente presente, almeno nella sua realtà potenziale, alla nascita dell'individuo.

A parte la difficoltà di dimostrare tale asserzione, essa entra in contrasto con il succitato concetto di « formazione » qualora si assuma quest'ultimo concetto in un autentico significato dinamico. Non si tratta infatti, stando alla definizione junghiana, di « formare » alcunché di nuovo, ricavandolo dalla immensa matrice delle determinazioni collettive ma, tutt'al più, di liberare qualcosa di « già formato », di separare dalla scorie degli elementi collettivi non pertinenti qualcosa che è già dato all'inizio in una sua chiusa ed esaurita fattualità.

Per approfondire tale posizione junghiana ci conviene utilizzare parti della definizione di « individuo ». Qui si dice: « L'individuo (psicologico) o l'individualità psicologica esiste inconsciamente a priori, coscientemente invece soltanto nella misura nella quale sussiste la consapevolezza di un peculiare modo di essere, ossia nella misura nella quale sussiste una consapevole differenza da altri individui »(10). E ancora: « Insieme con l'individualità fisica, e come suo elemento correlativo, è data anche l'individualità psichica, però, come si è detto, dapprima inconsciamente » (11).

Anche qui si utilizza l'analogia tra individualità fisica e individualità psichica che avevamo trovato nella definizione di « individuazione », ma, in più, si fa uso del concetto di inconscio per chiarire in che modo l'individualità, pur essendo « già data », non può considerarsi attuale bensì soltanto potenziale. L'individualità, dunque, è « già data », ma è inconscia:

il processo di individuazione consiste (e si riduce) nel portare a coscienza questo « già dato ». Il passaggio implicito dalla potenza all'atto è tutto determinato dal passaggio dallo stato inconscio a quello cosciente.

Jung è consapevole di dovere qui stabilire un colle-

(10) C.G. Jung, *op. cit.*, p. 465.

(11) C.G. Jung, *ibidem*.

gamento tra i due aspetti originari dell'individualità: quello dell'essere incluso nella matrice collettiva (si veda la definizione di « individuazione ») e quello dell'essere inconscio. Il legame è dato dal concetto di « identità ». Nella definizione di « individuo » si dice: « L'identità dell'individualità con l'oggetto rivela chiaramente il carattere inconscio di quest'ultima ». Nella definizione di « individuazione » si dice:

(12) C.G. Jung, op. *cit.*, p. 464.

« L'individuazione coincide con l'evoluzione della coscienza dall'originario stato di identità » e si rimanda direttamente a questo concetto e alla sua definizione (12). L'analisi particolareggiata di quest'ultima « definizione » esulerebbe dal compito che qui ci si è prefisso. Basterà, ai fini di quel che ora si vuole esaminare, la proposizione junghiana: « L'identità consiste innanzitutto in una uguaglianza inconscia con gli oggetti » (13) e il richiamo a Lévi-Bruhl (14) per interpretare l'identità come un residuo della primordiale mancanza di distinzione psichica tra soggetto e oggetto. Con il rimando al concetto di identità l'individuazione si configura come un processo di differenziazione che sottrae, per così dire, l'individualità « già data » allo stato di identità inconscia in cui essa è fusa con l'insieme degli elementi collettivi « oggettivamente » intesi, vale a dire come concreti oggetti costituenti il « mondo » del soggetto in fieri. Soggettività e *Umwelt*, se ci è concesso per un momento di servirci di un vocabolo estraneo a Jung, sono originariamente identici e solo un processo di « costituzione » reciproca trasforma tale fusione in una « relazione ».

(13) C.G. Jung, op. *cit.*, p. 451.

(14) *Ibidem*.

Il concetto di identità approfondisce la definizione di individuazione ma non ne muta sostanzialmente il suo assunto teoretico fondamentale: l'individuo è « già dato » — o « già costituito » — e l'unica trasformazione autentica che l'individuazione comporta è il passaggio dallo stato inconscio allo stato cosciente.

Ci si deve sforzare di comprendere le ragioni di questa impostazione junghiana: se ne possono intravedere almeno due. In primo luogo Jung teme che

la psicologia dell'individuazione venga confusa con un generico individualismo, vale a dire con la creazione di una personalità arbitraria il cui unico valore stia nell'essere « differente », nel mero « essere particolare ». Dice infatti Jung: « L'individuazione è sempre più o meno in contrasto con le norme collettive, giacché essa è separazione e differenziazione dalla generalità e sviluppo del particolare, non però di una particolarità *cercata* (gesuchten), bensì di una particolarità già a priori fondata nella disposizione naturale » (15). Al fine di evitare lo scoglio di un individualismo arbitrario, Jung opta per l'ipotesi di un'individualità precostituita. Vedremo come in questo problema tanto antico quanto profondamente radicato nel pensiero antropologico non si evita Scilla se non a rischio di cadere in Carriddi.

(15) C.G. Jung, *op. cit.*, p. 464.

È doveroso tuttavia ricordare che Jung è qui sensibilissimo alla problematica etica, che invano si pensa possa essere evitata dallo psicologo, e scrive una profondissima pagina d'interesse antropologico sul rapporto tra norma e individuo, culminante nella proposizione comprensiva: « *Quanto più l'uomo è sottoposto a norme collettive, tanto maggiore è la sua immoralità individuale* » (16) che fonda una volta per tutte l'eticità dell'individuazione.

In secondo luogo sembra che Jung tenti qui, sia pure implicitamente, di fornire un'interpretazione psicologica (o psicologistica) del famoso dettato nietzschiano " diventa ciò che sei », il quale è volutamente espresso nella forma del paradosso, indicando un aspetto contraddittorio e critico dell'esistenza, non pensabile secondo le categorie logiche normalmente in uso. Sembra inutile segnalare la contraddizione insolubile tra « essere » e « diventare »: nell'ambito di una filosofia dell'esistenza, qual è in fondo la lunga meditazione di Nietzsche, il paradosso deve rimanere tale perché indica uno di quei nodi dell'esistenza stessa che si situano al di là del pensiero razionale. Jung tenta di risolvere il paradosso: l'individuo è « già dato », il « diventare » è tuttavia legittimo se letto in chiave di passaggio dall'inconscio al conscio, che è, in ultima istanza, passaggio dallo

(16) *Ibidem* (in corsivo nel testo).

stato di identità con l'oggetto che avvolge la soggettività a uno stato di disidentificazione della stessa. Quali che siano le ragioni per cui Jung da per scontata (e inappellabile) la datità dell'individuo, il suo essere precostituito rispetto al divenire dell'esistenza singola e di quella sociale, possiamo ora evidenziare una particolare « povertà » nella definizione junghiana di individuazione. Se ci è consentita, per un momento, una analogia geometrica, si direbbe che Jung veda l'individuazione solo come un processo « verticale » per cui « ciò che è già dato » passa appunto, secondo una direttiva unica, metaforicamente intesa dal basso verso l'alto, dall'inconscio al conscio, e ignori del tutto quella che potremmo chiamare la direzione orizzontale dell'individuazione, vale a dire la ricchezza inesauribile degli scambi con il mondo circostante, la fondamentale costitutività dell'incontro e del dialogo e, infine, l'abissale (abisso = senza fondo, senza fondamento) imprevedibilità degli esiti ultimi del diventare individuo.

Riassumendo i risultati di queste analisi tutt'altro che esaustive delle definizioni junghiane di *individuo*, di *collettivo* e di *individuazione*, possiamo elencare una breve serie di problemi che attendono una soluzione:

- 1) L'individuo è definito sia come singolo irripetibile secondo la tradizione filosofica che va da Duns a Kierkegaard, sia come aggregato e particolare combinazione di elementi collettivi: come tale l'individuo si distingue da ogni altro non per gli elementi in sé ma per le « configurazioni complesse » in cui tali elementi si aggregano;
- 2) L'individuo esiste (inconsciamente) a priori e deve considerarsi come alcunché di « già dato » o precostituito;
- 3) « Individuale » si oppone a « collettivo », in senso strettamente aggettivale, ma, ove si voglia evitare il ricorso all'ambiguo concetto di « psiche collettiva », frutto di un'inconsapevole ipostatizzazione metafisica, noi non troviamo un opposto logicamente accettabile di « individuo »;

4) L'individuazione è definita come processo di differenziazione, ma si riduce, nella sua essenza, alla illuminazione cosciente dell'individualità già data inconsciamente;

5) Il bisogno di tener fede ad una individualità non arbitrariamente costruita porta Jung alla trascuranza di quella che s'è convenuto chiamare direzione orizzontale dell'individuazione e che può risolversi, come vedremo, nel complesso rapporto tra individuo e cultura.

D) *Individuo e cultura*

Le difficoltà (e i problemi connessi a tali difficoltà) ora ora rilevati sembrano far capo ad un deficit lessicale e concettuale del pensiero di Jung, in parte, ma solo in parte, giustificato dalla collocazione storica dello psichiatra zurighese. Manca a Jung, sia nelle definizioni dei *Tipi psicologici* sia, in seguito, nel lungo e travagliato svolgimento del suo pensiero, un adeguato concetto di cultura.

Non che in Jung manchino numerosissimi riferimenti a questo concetto. Quel che manca semmai è una adeguata distinzione tra i concetti, per altro confusi anche presso altri autori tra la fine e il principio del secolo, di « civiltà » e « cultura » e, soprattutto, manca un'adeguata indagine fecalizzata sulla natura della cultura in quanto termine di riferimento obbligatorio di una psicologia che — per sua peculiarità inconfondibile — trae alimento dalla problematica antropologica. Per non parlare poi della confusione, in cui talvolta Jung sembra incappare, tra cultura in senso descrittivo (il significato che qui ci interessa e che è strettamente legato all'antropologia) e la cultura in senso valutativo, vale a dire nel senso di ricchezza intellettuale di un individuo o di un gruppo, in altre parole, *paideia*, *humanitas*, educazione. Basti rimandare, a questo proposito, alla pur bella pagina di « Energetica dell'anima » (17) in cui il concetto di cultura (in senso descrittivo) è avvicinato tout court a quello di educazione in senso valutativo. Cade qui

opportuno osservare che, nella stessa pagina, Jung parla di « cultura individuale »: l'espressione presenterebbe un'evidente contraddizione qualora a cultura si desse il significato descrittivo e antropologico. Non esiste, in questo senso, una cultura individuale. E questo proprio per le ragioni implicite nelle definizioni di « individuo » e di « individualità » che prima si sono prese in considerazione. Si può parlare invece, con le dovute cautele, di cultura dell'individuo (idiocultura), indicando però con questa espressione solo l'insieme degli elementi collettivi appartenenti ad una cultura definita ed effettivamente osservabile, a seguito del processo di inculturazione (o eventualmente di acculturazione), di un singolo individuo. L'evoluzione del concetto di cultura, nell'ambito di studi ad esso più pertinente che è quello dell'antropologia culturale, è assai lungo, complesso e controverso. Ne si può affermare che si sia oggi pervenuti a una definizione unitaria e universalmente riconosciuta: basti pensare alla ancor viva e ormai secolare discussione che attorno a questo concetto si è tenuta nell'ambito della scuola antropologica americana o in quello più ristretto dell'antropologia sociale inglese (18). Ai fini peraltro modesti di quanto qui si vorrebbe mostrare e tenendo presente il valore tutto strumentale di queste precisazioni, converrà attestarci, per mera comodità espositiva, su una definizione generica ma comprensiva di cultura,

(18) Si rimanda qui alle fondamentali opere di Kluckhohn e Kroeber, e di Kroeber, per la formazione storica del concetto di cultura, ma anche alle opere degli etnologi e degli antropologi della scuola americana come Boas, gli stessi Kroeber e Kluckhohn, Lowie, Benedici, Mead, Wissler, White, Murdock, Sapir, Herkovits, Bidney, così come ai funzionalisti inglesi quali Radcliffe - Brown e Malinowski, e infine a studiosi di incerta collocazione (psicologia, antropologia, etnologia) come Kardiner e Linton, peraltro classificati solitamente nella corrente di « cultura e personalità ».

intendendola come l'insieme strutturato dei modelli comportamentali, dei valori, delle istituzioni simboliche e di quelle funzionali alla sussistenza che viene trasmesso attraverso l'educazione e l'apprendimento e che ha la tendenza a conservarsi pur non sottraendosi ad una continua trasformazione che, a seconda delle situazioni storico-ambientali, può essere rapida, lenta o anche lentissima.

Questa definizione lascerebbe insoddisfatto o anche scandalizzato più di un antropologo ma può essere considerata, pur nella sua povertà, sufficiente al discorso che qui si porta avanti e che è di pertinenza psicologica e non antropologica.

Poiché non dobbiamo dimenticare l'intento relativa-

mente modesto per cui si è preso in considerazione, in queste pagine, il complesso e controverso concetto di cultura, non si insisterà sul fatto che questa è ben altro che mero aggregato di forme e di contenuti ma un « sistema » o « struttura » per cui ogni elemento è connesso ad ogni altro con un legame funzionale talché la variazione di un solo elemento comporta la trasformazione — talvolta impercettibile, talvolta macroscopica — di tutto il sistema. L'aggettivo « strutturato » connesso al generico sostantivo « insieme » nella definizione provvisoria ora proposta dovrebbe avere appunto l'intento di indicare la natura sistemica della cultura.

Quel che qui è necessario sottolineare è che tale insieme di elementi viene trasmesso attraverso l'apprendimento e l'educazione (o processo di inculturazione) e che il destinatario unico di tale trasmissione è l'individuo, sia pure considerato non in un astratto isolamento ma nella fitta rete delle sue relazioni sociali. La parola « società », d'altra parte, è stata esclusa dalla definizione sia perché le strutture sociali possono essere viste, in una prospettiva psicologica, come il prodotto della cultura e non viceversa, sia perché *cultura* e *società* non possono distinguersi che per astrazione di comodo, e rappresentano piuttosto *modi* diversi (e reciprocamente integrantisi) di lumeggiare uno stesso fenomeno globale: la vivente realtà della comunità umana nelle sue dinamiche e nelle sue diversificazioni continuamente rinnovantisi (19).

Si trascura, in questo contesto, di prendere in considerazione il fatto che la « cultura », così intesa, non è in realtà che una comoda astrazione linguistica. Basterà ricordare che, a rigore, non si dovrebbe mai parlare di « cultura » ma sempre ed esclusivamente di « una cultura », perché, all'osservazione concreta dell'antropologo, si offre sempre un particolare insieme di elementi o di forme storicamente, etnologicamente e geograficamente determinato e inconfondibile con ogni altro insieme del genere. Ma, a parte la considerazione del fatto che nessuna cultura è isolata dal contesto delle altre e che quindi, al

(19) C. Tullio-Altan, *Antropologia*, Milano, Feltrinelli, 1983, p. 150. *Manuale di antropologia culturale, Teoria e metodo*, Milano, Bompiani, 1971, *passim*.

di là di ogni cultura determinata, è doveroso riferirsi al concreto e mobile dialogo delle culture nella duplice dimensione sincronica e diacronica, sembra lecito, in una visuale d'ordine psicologico, usare la parola « cultura » senza alcun aggettivo qualificativo o articolo indeterminato per indicare quello sfondo di carattere collettivo che sempre occorre tener presente perché la stessa nozione di individuo non si vanifichi in una astrazione tanto inutile quanto inafferrabile.

Sarà tuttavia utile ricordare qui che non solo « la cultura » rimanda, nella considerazione antropologica, sempre a una determinata cultura, ma che l'« intera » cultura è sempre un composto di sottoculture che continuamente si diversificano e si sovrappongono (20). A parte queste precisazioni, inevitabilmente troppo scarse, quel che qui interessa è aver cercato di individuare nella cultura quel corrispettivo di individuo che si adegui all'opposizione aggettivale tra collettivo e individuale così ricorrente in Jung.

(20) Z. Harris, riportato da C. Kluckhohn e A. L. Kroeber, // *concetto di cultura* (1963), Bologna, Il Mulino. 1982, p. 337.

La cultura, in questo contesto, va intesa come quel « totum » di elementi collettivi che vengono trasmessi, attraverso il processo di inculturazione, all'individuo assunto nel complesso delle sue relazioni sociali, ove, con l'espressione generica « elementi collettivi » si intendano — secondo la definizione sommaria sopra proposta — non solo le forme simboliche (linguaggio, mito, religione, arte, filosofia, scienza), i valori e le istituzioni ma anche i modelli di comportamento (cognitivi, operativi e valutativi) e pertanto aspetti squisitamente psicologici. Da questo punto di vista l'individuo (junghianamente inteso, come si è visto, anch'esso quale insieme di elementi collettivi) è determinato dalla cultura. Anche se si vedrà, in queste stesse pagine, come tale definizione del rapporto tra cultura e individuo sia del tutto parziale, essa appare per ora utile al fine di comprendere la formazione dell'individuo, in quanto insieme di elementi collettivi, attraverso il processo di trasmissione culturale o inculturazione.

Va da sé che l'individuo, in questa prospettiva, non può contenere tutti gli elementi della cultura e costi-

tuirà sempre una selezione (determinata da una molteplicità di fattori per ora da lasciare imprecisati) degli elementi collettivi inclusi nella cultura. Questa selezione costituisce già di per sé la condizione dell'unicità e dell'irripetibilità dell'individuo.

Nel modello ora proposto del rapporto cultura-individuo si evidenzia, per il momento, il fatto che l'individuo è il *prodotto* della cultura. Poiché però nel complesso concetto di individuo umano vanno compresi elementi appartenenti di diritto alla natura biologica dell'uomo (corporeità e istinti) sarà sempre bene intendere, in questo contesto, l'individuo sotto il profilo psicologico (cautela peraltro più volte adottata da Jung) pur non volendo in alcun modo ignorare con ciò il complicato problema della stretta connessione — ed eventualmente della intrinseca continuità — tra corpo e psiche.

Sotto il profilo psicologico la concreta corporeità dell'individuo e la sua natura istintuale vengono assunti sotto le nozioni di pulsioni e di bisogni suscettibili di essere plasmati dalla cultura, talché, anche nel più completo rispetto della base « naturale » dell'individuo umano, ogni aspetto della natura si arricchisce di una determinazione culturale che non solo plasma e trasforma quello stesso aspetto ma continuamente lo diversifica nel corso della storia. È ben vero che l'uomo condivide con gli animali fondamentali pulsioni istintuali intese alla conservazione dell'individuo e della specie, ma, al livello dell'uomo, la necessità naturale diventa « figura » della cultura. L'uomo è l'animale che ha bisogno di imparare dalla cultura persino le modalità di soddisfazione dell'istinto che è inteso alla conservazione della specie.

E) *Utilità e uso del modello linguistico saussuriano:
langue e parole*

Se la proposta ora avanzata di considerare la cultura, estensivamente intesa, come il corrispettivo « collettivo » dell'individuo junghiano ha una qualche validità (talché sia reso comprensibile l'apparente

paradosso per cui l'individuo è completamente composto di elementi collettivi) occorrerà tuttavia cercare un rapporto tra cultura e individuo non d'ordine puramente meccanico o astrattamente quantitativo ma capace di render conto sia dell'unicità dell'individuo sia della produttività di questo nei confronti della cultura.

Si tenterà qui di far uso, a tal fine, del modello saussuriano di *langue* e *parole* che, proposto al principio del nostro secolo, tanta parte ha avuto nel rinnovamento degli studi linguistici che caratterizza gli ultimi decenni della nostra età.

Per Saussure quell'universale fenomeno umano che è il *linguaggio* e che fonda probabilmente la specificità dell'uomo nel seno della natura si comprende solo a patto di distinguere in esso due aspetti irriducibili l'uno all'altro: la *langue* (come insieme codificato dei vocaboli, delle regole fonetiche, grammaticali e sintattiche che strutturano l'apparato lessicale nonché dell'universo dei nessi semantici che — in un dato momento storico — connettono i vocaboli o i loro raggruppamenti a determinati significati) e la *parole* (come concreta espressione individuale che, attingendo all'immenso tesoro della *langue* e declinandolo in modi singoli e irripetibili, rende attuale il linguaggio e ne rappresenta anzi l'unico veicolo e l'unica autentica espressione: « l'esecuzione non è mai fatta dalla massa, l'esecuzione è sempre individuale » (21).

La distinzione saussuriana non solo rende obbligatoria la differenziazione tra una linguistica della *langue* e una linguistica della *parole*, portando una volta per tutte chiarezza in un confuso settore dello studio del linguaggio, ma è suscettibile di applicazioni straordinariamente euristiche, soprattutto nel campo della linguistica diacronica.

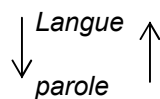
La *langue*, pur potendosi di volta in volta sorprendere in una fissità di comodo che ne rende possibile lo studio dell'aspetto sincronico, è in realtà in continua trasformazione come la più superficiale osservazione del fenomeno del linguaggio dimostra, ma la causa ultima di tale vitalità riposa esclusivamente nella

(21) F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, Bari, Laterza, 1968, p. 23.

parole. È questa che, con la inesauribile ricchezza delle invenzioni metaforiche, determina la continua variazione della *langue* a livello semantico o, con arbitri fonetici, peraltro plurideterminati, comporta quella continua morte e nascita del vocabolo che costituisce la vitalità della *langue* al livello di significante. È la *parole*, in altri termini, che vivifica continuamente la *langue* e ne comporta quella continua ristrutturazione per cui la variazione di un elemento o di un numero discreto di elementi implica la variazione, sia pure impercettibile, di tutti gli altri. " Nella storia di ogni innovazione si riscontrano sempre due momenti distinti: 1. il momento in cui sorge presso gli individui; 2. il momento in cui è diventata un fatto di lingua, esteriormente identico, ma adottato dalla collettività » (22).

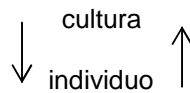
D'altra parte non bisogna dimenticare che la *parole* non potrebbe esplicitarsi senza attingere a quell'immenso deposito che è la *langue*, ne che, nella concretezza del fenomeno dell'inculturazione, è la *langue* che, trasmessa attraverso l'educazione e l'apprendimento, crea le premesse del fenomeno individuale e creativo della *parole*. Possiamo dire, parafrasando un detto famoso, che nulla è nella *parole* che prima non sia stato nella *langue*, ma dobbiamo subito aggiungere che nulla si trasforma nella *langue* che non sia dovuto alla perenne forza inventiva della *parole*. Possiamo così giungere a proporre, attingendo con una certa libertà da Saussure, un semplice schema che deve essere accolto come mero suggerimento euristico e non come modello esaustivo di un fenomeno ben altrimenti complesso:

(22) F. De Saussure, op. cit., p. 119.



dove le due frecce con direzione inversa suggeriscono non solo la duplice influenza che le due parti del linguaggio, secondo la distinzione saussuriana, determinano reciprocamente, ma anche come l'universo collettivo della *langue* determini la *parole* indi-

viduale, e questa, appunto nella sua individualità, determini a sua volta la *langue* come fenomeno collettivo. Cercavamo uno schema capace di render conto del rapporto tra cultura e individuo una volta che si fosse assunta la cultura come quel corrispettivo « collettivo » dell'individuo junghiano capace di render conto del paradosso definitorio per cui l'individuo non è che un aggregato particolare di elementi collettivi. Con tutte le cautele del caso, possiamo utilizzare lo schema dedotto da Saussure al rapporto cultura-individuo:



tale schema rende conto del fatto che se, da una parte, l'individuo è il prodotto della cultura (essendo niente altro che il risultato dell'inculturazione), dall'altro lo stesso individuo è *anche* produttore di cultura, essendo il responsabile ultimo di ogni vitalità della cultura stessa, allo stesso modo che la *parole* saussuriana è la responsabile ultima della vitalità della *langue*.

Vale forse la pena di ricordare che il duplice influsso non si limita a un momento della vita dell'individuo (errore in cui sembrano cadere gli antropologi della corrente di cultura e personalità) ma che — anche ammettendo fasi privilegiate per il fenomeno dell'inculturazione — tale influsso si esercita lungo tutto il corso della vita individuale: in ogni momento dell'esistenza dell'individuo la cultura « forma » l'individuo stesso e questo « trasforma » la cultura. La storicità di quest'ultima è così posta in relazione alla concreta vitalità dell'individuo anch'esso calato nella storia, vale a dire in una situazione sempre rinnovantesi che al contempo lo determina e lo sollecita. Lo schema rende conto della duplice posizione dell'individuo di fronte alla cultura: il suo essere contemporaneamente prodotto e produttore (23). Lo schema rende conto altresì del fatto che l'individuo è bensì tributario della cultura (l'individuo può essere sempre

(23) Questa terminologia è dedotta dal pensiero di C. Tullio-Altan nel suo impiego di categorie antro-

considerato come il risultato di una particolarissima scelta di elementi tuttavia collettivi appartenenti alla cultura), ma, nel suo iter individuativo, giunge a porsi di fronte alla cultura come creatore della stessa, o, più concretamente, come « aggiunta » originale alla cultura. S'intravede così un modo particolare di intendere il significato dell'individuazione junghiana. Tale modo schiude una prospettiva antropologica che, pur gremita di problemi per ora non del tutto risolvibili, ha il merito, come si spera di mostrare in queste pagine, di collocare la psicologia analitica, in quanto essenzialmente psicologia dell'individuazione, nell'ambito di una comprensione dinamica, globale e tuttavia aperta del mondo umano.

Cade tuttavia qui l'opportunità di ricordare che lo schema ora proposto, evidente se applicato alle culture superiori e soprattutto alla cultura — genericamente intesa — del mondo moderno caratterizzato da rapidi mutamenti, è meno evidente nelle culture primitive per il loro carattere di conservatività e di relativa staticità. Ma si ricordi altresì che nessuna cultura è concepibile fuori della storia o, in termini saussuriani, nessuna cultura è esente di dimensione diacronica.

Si potrebbe giustamente osservare che *una* determinata cultura può subire trasformazioni parziali o globali (e finanche la radicale trasformazione della totale scomparsa) a causa di fenomeni extraindividuali come conflitti tra culture, guerre, sopraffazioni, assimilazioni, catastrofi naturali, mutamenti profondi delle condizioni economiche ecc. E indubbiamente queste possibilità devono essere contemplate nella considerazione diacronica delle culture. Ciò non toglie tuttavia validità allo schema sopra proposto ove si tenga presente la necessaria astrazione per cui possiamo parlare di « cultura » in generale. Se una determinata cultura è suscettibile di mutamenti radicali a causa di fenomeni extraindividuali, la « cultura », intesa come insieme delle condizioni che fanno da sfondo alla vita dell'individuo, non solo non potrebbe perire che con la totale scomparsa degli individui

pologiche marxiane e de-weyane. Si vedano soprattutto i libri fondamentali di Tullio-Altan, *Manuale di antropologia culturale* e *Antropologia, op. cit.*

che la incarnano, ma conserva una sua intrinseca vitalità solo a causa dell'apporto individuale.

A ben vedere, tutti i fenomeni di trasformazione extraindividuali sopra accennati si servono del veicolo dell'individuo — persino nell'atto supremo della scomparsa fisica di quest'ultimo — per agire sulla cultura. Non importa se alcuni di tali fattori si manifestano con una rapidità tale da rendere difficile l'osservazione della *mediazione* individuale, la quale tuttavia sempre è rintracciabile in una attenta considerazione diacronica della cultura.

F) Limiti dell'uso del modello linguistico

Benché il linguaggio sia un fattore della cultura e probabilmente il suo fattore fondamentale e benché si sia resa oggi addirittura possibile l'ipotesi (o il sospetto) che la cultura altro non sia che un aspetto del linguaggio, ogni estrapolazione di un modello linguistico rispetto alla sua sede originaria presenta indubbi limiti e pericoli, e suscita naturali perplessità. Il rapporto di reciprocità e di mutua determinazione di *langue* e *parole* che può legittimamente dedursi dalle premesse saussuriane non può servire, senza problemi, come modello della reciprocità tra cultura e individuo.

1) Innanzitutto l'analogia, esprimibile classicamente con la proporzione *langue: parole* = cultura: individuo, è tutt'altro che perfetta. La *parole* è bensì individuale, ma è un *atto* e non un *ente*. Come tale rappresenta la concretezza vivente della *langue*, che solo nella *parole* si esprime. La *langue* in sé sarebbe muta e priva di espressione se non si declinasse nella ricchezza continuamente differenziantesi della *parole*, la quale tuttavia è pur sempre aspetto del più universale fenomeno del linguaggio.

Potremmo forse migliorare l'analogia sostituendo a « individuo » l'espressione « idiocultura » (cultura dell'individuo) e riusciremmo forse, con questo espediente, a rendere più omologhi ai primi i termini del secondo rapporto. Ma, a parte la scarsa perspicuità

del vocabolo, l'idiocultura, che ha il vantaggio di indicare con forza l'appartenenza delle forme comportamentali, espressive e ideative dell'individuo alla cultura genericamente intesa, non connota la vivente concretezza del singolo né si adatta ad alludere a quest'ultimo quale autentico produttore di cultura. Potremmo, d'altra parte, togliere a « individuo » ogni stretta connotazione ontologica e dissolverlo nell'insieme delle sue funzioni. Quest'ultimo espediente, consentito non solo da tanta filosofia contemporanea ma anche da buona parte del pensiero strettamente psicologico, renderebbe senz'altro più omologhi i quattro termini dell'analogia. Resterebbe purtuttavia qualche dubbio, tutt'altro che trascurabile, circa la congruenza tra un « individuo » così rigorosamente deontologizzato con l'individuo del discorso junghiano da cui siamo partiti ed entro cui dobbiamo rimanere.

2) D'altra parte si è già visto che, benché la relazione-opposizione individuo-società presenti una maggiore coerenza logica, non si può sostituire, nella proporzione analogica sopra indicata, il vocabolo « società » a quello di « cultura » non solo perché, nel contesto di quanto qui si viene dicendo, le forme della vita sociale debbono per ora essere considerate al di dentro del più vasto concetto di cultura, ma anche perché solo il concetto di cultura sembra rispondere all'esigenza — implicitamente postulata nelle definizioni junghiane — di contemplare una « somma » potenziale di tutti gli elementi collettivi da cui estrarre quegli insiemi discreti che costituiscono gli individui.

3) Il modello di reciprocità dedotto dalla distinzione saussuriana di *langue* e *parole* presenta un'operatività specifica, assumibile come tale solo nell'ambito della dinamica del linguaggio. Se la *parole* è l'unica vera responsabile della diacronia della *langue* — come sembra potersi chiaramente dedurre dal discorso saussuriano — i dinamismi impliciti nella determinazione della *langue* da parte della *parole* sembrano di gran lunga più semplici (e soprattutto più esplorabili) dei dinamismi impliciti nella determinazione della cultura da parte dell'individuo. Benché la

continua e sorprendente produttività della *parole* sia comprensibile solo mediante una spontaneità inconscia, l'apparato inconscio che è alla base della produttività dell'individuo è straordinariamente più complesso e incomparabilmente più ignoto dell'analogo apparato che dobbiamo supporre alla base della produttività della *parole*.

Nonostante queste perplessità ed altre ancora di cui il lettore dovrà perdonare l'omissione della stessa enunciazione, l'analogia tra il rapporto di reciprocità di *langue* e *parole* e quello di cultura e individuo sembra potersi mantenere, una volta che si siano prese le debite cautele nei confronti di ogni analogia. Questa non deve mai essere presa in considerazione al pari di qualcosa di costrittivo e perciò di distorcente, come un concetto o un giudizio scorretti, ma, nella sua vitalità essenzialmente metaforica, deve essere considerata come una fonte di suggerimenti che, indicando nuovi collegamenti, cancella rapidamente l'origine stessa dell'indicazione. Nell'attività scientifica (24) la metafora può essere a sua volta metaforizzata come un generoso consigliere di investimenti finanziari che si sottrae rapidamente alla nostra presenza dopo che il suggerimento è stato tradotto in atto.

(24) R. Boyd, T.S. Kuhn, *La metafora nella scienza*, Milano, Feltrinelli. 1983.

G) *Individuazione: individualità « già data » e individualità arbitraria*

Lo schema saussuriano di *langue* e *parole*, applicato analogicamente e con il massimo delle cautele possibili al rapporto tra cultura e individuo, non solo rende conto della relazione di mutua determinazione tra la prima e il secondo, ma fornisce anche un'immagine efficace di quella direzione *orizzontale* dell'individuazione che è del tutto assente nella concezione junghiana della stessa.

Si è visto che Jung cerca di evitare lo scoglio dell'individualismo, vale a dire della costruzione di una individualità arbitraria che abbia la sua giustificazione soltanto in un'originalità fine a se stessa, con l'an-

corare l'individuazione alla « esplicitazione » di una individualità « già data » (25). Tale individualità deve essere solo portata dallo stato inconscio allo stato conscio. In tal modo la *datità* dell'individuo esclude ogni processo concretamente storico nel contatto e nello scambio con la cultura (mediato dalle infinite interazioni sociali) e rende difficile persino la comprensione del processo di *differenziazione* sul quale tuttavia Jung fonda l'individuazione stessa.

(25) C.G. Jung, *op. cit.*, p. 465.

Ma l'individuo è concreta realtà storica che si costituisce, si trasforma (e si de-costituisce) anche nel continuo scambio con la cultura, la quale è a sua volta realtà storica in perpetua trasformazione, essendo tale trasformazione dovuta, in ultima istanza, proprio all'apporto creatore degli individui. Lo scambio tra individuo e cultura, d'altra parte, rimane espressione astratta finché non si assume l'individuo nel complesso tessuto delle sue relazioni sociali, nel continuo essere aperto all'altro e nell'inesauribile dialogo che costituisce appunto l'individuo come individuo concreto.

Non si vuole qui negare la possibilità di una originaria costituzione dell'individualità, la quale può essere legata (come Jung più volte lascerebbe intendere) alla preformata struttura biologica (« L'individualità è però già data tisticamente e fisiologicamente e si esprime analogamente anche nel suo aspetto psicologico ») (26), ma si vuole rivendicare la natura altamente plastica dell'individualità psichica e il suo continuo essere al contempo prodotto e produttrice di cultura.

Sembrirebbe dunque che Jung, sensibilissimo, al contrario di quel che comunemente si crede, alla problematica etica, abbia paventato — nella concezione dell'individuazione — soprattutto l'arbitrarietà della formazione dell'individuo e abbia perciò saldamente legato quest'ultimo ad una sorta di *prestituzione*, talché l'individuazione stessa si riduca appunto all'esplicitazione di tale prestituzione.

(26) G.C. Jung, *op. cit.*, p. 463.

In tal modo viene però sacrificato quell'elemento di *novità* e di *libera aggiunta* che caratterizza il formarsi dell'individuo nel vivo processo della cultura

e che rende conto della produttività dell'individuo rispetto alla cultura stessa.

Se vogliamo accogliere nella sua pienezza euristica il concetto di individuazione, che costituisce il perno del pensiero junghiano, dobbiamo rinunciare alla garanzia fittizia della *datità* dell'individuo e concepire quest'ultimo come novità e rischio, apertura (sia pure non incondizionata, ma sempre « in situazione ») e scacco, possibilità positiva di costituirsi come produttore di cultura e possibilità negativa di rimanere perennemente prodotto della cultura.

L'individuazione, così concepita, si situa tra due rischi fondamentali, che vanno accettati proprio perché — in quanto rischi — costituiscono l'individuazione stessa nella sua dignità di ricerca *non garantita*. Da una parte sta il rischio della *datità* assoluta, che ridurrebbe l'individuazione alla mera esplicitazione del già dato, dall'altra sta il rischio dell'arbitrarietà assoluta, che ridurrebbe l'individuazione alla costruzione gratuita di un individuo senza alcuna possibilità concreta di produttività positiva.

L'individuo non è garantito né dalla sua origine né dal suo fine: esso si costituisce e deconstituisce continuamente a contatto e nell'interscambio con gli altri individui in quel vivente magma che è la cultura. Il suo stretto inserimento nella cultura, che continuamente lo splasma, garantisce la sua storicità ma non ne determina la passività. Se l'individuo deve continuamente porsi problemi di opposizioni laceranti e di sintesi componenti (come, nell'esperienza clinica, Jung ha ben visto) è appunto perché la cultura che lo plasma si costituisce anche come minaccia alla sua creatività, come mortificazione e reificazione, come assoggettamento e spegnimento. D'altra parte la cultura (e la società che ne è l'aspetto più cospicuo) si costituisce anche come stimolo del nuovo, dell'invenzione e dell'aggiunta libera ma non gratuita. La cultura forma l'individuo e ne è trasformata. L'individuo è tale solo se si costituisce come produttore di cultura (dove per produzione va inteso anche e soprattutto l'atto di smascheramento di una cultura costrittiva e mor-

tificante). Il cammino — pur sempre *non garantito* dell'individuo (e fatto di ripensamenti, indugi, bivi paralizzanti e ritorni) — è quello che va dal suo essere prodotto della cultura al suo esserne produttore. Questa direzione *orizzontale* dell'individuazione non deve in alcun modo esautorare quella che abbiamo chiamato direzione *verticale* dell'individuazione stessa e che costituisce il massimo interesse di Jung. In quest'ultima può avere enorme valore euristico la *fictio* psicologica della dattità dell'individualità, purché non sia intesa come verità concettuale ma come suggestione metaforica. L'individuazione indubbiamente può essere visualizzata *anche* come scoperta di una costituzione o struttura originaria, e tale scoperta implica a sua volta la dimensione dell'inconscio. Quest'ultimo però non deve essere concepito come mero nascondimento o oscuro ricettacolo (benché questo aspetto non gli possa in alcun modo essere negato, secondo una prospettiva possibile di accostamento e di esplorazione). Esso è anche e soprattutto lo spazio mentale del pensiero simbolico, vale a dire di quell'attività che, risolvendo opposizioni laceranti in antinomie operanti (27) e elaborando incessantemente progetti capaci di schiudere la possibilità del *nuovo* e del *non ancora*, consente all'uomo di costituirsi appunto come libera aggiunta e produttività.

La ricchezza dell'attività simbolica che — a livello prevalentemente inconscio — caratterizza la vita dell'individuo è la più palese testimonianza delle lacerazioni e delle sintesi che l'inconscio sopporta e crea nel suo continuo interscambio con la cultura. L'attività simbolica è il necessario *correlato* della natura problematica del rapporto tra il singolo e la sua matrice culturale e il *fondamento* di ogni autentica soluzione.

Il difficile non sta nel concepire l'individuazione come metafora della esplicitazione del già dato, il difficile sta nel congiungere tale metafora (in sé legittima per il suo valore altamente euristico) con l'interazione (orizzontale) tra individuo e cultura, con quella circolarità tra l'uno e l'altra che il modello

(27) K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo* (1919), Roma, Astrolabio, 1950, p. 280.

linguistico saussuriano ci ha consentito di comprendere meglio.

Ora siamo forse in grado di riassumere provvisoriamente la problematica aperta da Jung con il concetto di individuazione. Se per individuazione intendiamo soprattutto il processo per cui, attraverso la differenziazione, ci si costituisce come individui, occorre evitare di cercare la *garanzia* dell'individuo stesso in una *datità* precostituita: l'individuo è il suo divenire e non ha altra garanzia oltre quella di *poter* passare dalla condizione di prodotto della cultura alla condizione di produttore della stessa. La natura dell'individuo è il suo stesso diventare tale, ma non in una astratta solitudine bensì nella continua interazione con la cultura che lo produce.

Ecco perché, mentre occorre prendere attente distanze critiche nei confronti della *datità* dell'individuo che abbonda nelle definizioni junghiane, si può accettare l'apparente stranezza di un individuo tutto costituito di elementi collettivi, che in un primo tempo ci era sembrata di derivazione positivista e di impostazione quantitativa. Tale apparente stranezza rende conto della stretta connessione tra individuo e cultura così come della complessa interazione tra i due. Non c'è elemento dell'individuo che non appartenga alla cultura ma non c'è movimento della cultura che non venga elaborato nel vivente organismo dell'individuo. Sotto la protezione e il distanziamento del gioco, possiamo dire: *nihil est in individuo quod prius non fuerit in cultu, sed nihil fit in cultu quod prius factum non sit in individuo* (28). Peraltro questo *factum sit* schiude prospettive immense sulla problematica dell'individuo. Da una parte l'individuo si costituisce come tale passando da uno stato di indifferenziazione a uno stato di differenziazione (junghianamente, da uno stato di identità inconscia a uno stato di disidentificazione conscia); dall'altro l'individuo si costituisce nel periglioso e controverso passaggio dallo stato di « fatto » della cultura allo stato di « fattore » della stessa (29). Sono così meglio evidenziate le due direzioni dell'individuazione, quella verticale e quella orizzontale,

(28) Per la relativa assenza del moderno concetto di cultura nell'antichità classica, si deve ricorrere al vocabolo « cultus » che ha tra i numerosi referenti anche quello assai prossimo alla nostra «cultura» (« Belgae ... a cultu atque humanitate provinciae longissime absunt », Cesare, *De bello gallico*, I, 1. (Ma si veda anche Cicerone, in vari contesti).

(29) C. Tullio-Altan [*Manuale di antropologia cul-*

ed è possibile por mente al delicato punto di *intersezione* delle due direzioni. La dimensione inconscia della personalità deve essere vista, nella sua natura di produttrice di simboli nel senso specifico e junghiano della parola, come la matrice ultima anche se non esclusiva di entrambe le direzioni e come lo spazio della difficile multipla intersezione delle stesse.

H) *Circularità e individuazione*

La circolarità tra cultura e individuo, ora messa in luce, potrebbe essere considerata come un Circolo vizioso, talché il nostro pensiero sia costretto ad arrestarsi nell'apparente paradosso o nella concreta aporia di una cultura che crea l'individuo e dell'individuo che crea una cultura.

Ad una attenta considerazione l'apparente circolarità viziosa si spezza, e perciò si dissolve, ove appunto l'individuo non venga assunto falsamente in una chiusa dattità o in una inesorabile e astorica fissità, ma sempre e concretamente come il frutto di un processo di individuazione che continuamente lo trasforma da prodotto in produttore, da passivo strumento di perpetuazione della cultura, conclusamente foggato dalla cultura stessa, ad attivo strumento di trasformazione dei modelli, delle forme e dei valori che costituiscono la cultura. Tale processo è il più complesso (e in parte insondabile) tra quelli proposti dalla psicologia che s'impenna sul concetto di inconscio e che permea il sentire antropologico del nostro secolo.

Da un punto di vista generale — e necessariamente sommario — tale processo consiste nel passaggio da uno stato di passività inconscia ad uno stato di attività cosciente, da una strutturazione « ricevuta » degli elementi collettivi trasmessi dalla cultura a una strutturazione « scelta » degli stessi elementi, da una condizione di fattualità, in cui è possibile soltanto l'adattamento alla cultura e alla società, a uno stato di iniziativa in cui è possibile non solo la critica della cultura e della società (momento de-ideo-

urale e Antropologia, cit.) direbbe: dall'inerzia della personalità di base alla creatività della personalità autentica. Ma non si può senza perplessità acconsentire alla terminologia dell'antropologo italiano perché l'un termine è desunto dalla problematica degli studiosi americani della corrente di cultura e personalità e l'altro da un vocabolario che dovrebbe almeno risalire a Jaspers e allo Jaspers filosofo più che a quello psicopatologo. (L'introduzione della polarità autentico-inautentico risale a *Psicologia delle visioni del mondo*, 1919).

logizzante) ma altresì la *libertà da* le imposizioni restrittive che coartano l'individualità e la *libertà di* costituire le condizioni di espressione creativa dell'individualità stessa (momento poetico).

La straordinaria ricchezza simbolica caratterizzante l'immaginazione inconscia che accompagna (e probabilmente in gran parte determina) il processo di individuazione è solo un aspetto della più vasta ricchezza immaginale dell'uomo e comunque testimonia — se assunta in questa prospettiva — di non far parte di una sovrastruttura aleatoria, fittizia e in fondo inutile, ma, al contrario, di una struttura fondamentale, capace di determinare proprio quelle condizioni che costituiscono l'individuo come produttore di cultura. La vita immaginale dell'uomo è parte della struttura e non della sovrastruttura.

Quale che sia lo stato attuale della comprensione del processo di individuazione, si può affermare che è questo (purché assunto nella sua dimensione autentica di possibilità e non in una falsa dimensione di necessità naturalistica: atto rischioso e non fatto garantito) che spezza la circolarità altrimenti viziosa di cultura e individuo: l'individuo che la cultura produce è radicalmente altro rispetto all'individuo che produce cultura.

Cade qui opportuno osservare — sia pure brevemente — che la circolarità di cultura e individuo, impostata, come qui si è fatto, sulla nozione junghiana di individuo quale configurazione [*Gebild*] di elementi in sé collettivi, potrebbe indurre il falso schema di un passaggio meramente meccanico di aspetti elementari della cultura all'individuo e da questo a quella senza alcuna trasformazione di questi stessi aspetti.

Dovremmo al contrario insistere sul fatto che forme o contenuti della cultura, diventando elementi costitutivi dell'individuo (in quel processo di inculturazione che abbiamo supposto continuo e non consegnato solo a momenti privilegiati dell'esistenza individuale), diventano altresì elementi della vita psichica, forme e contenuti della psiche dotati di un dinamismo e di collegamenti tutt'affatto diversi da

quelli assunti nella cultura. Viceversa, nel passaggio opposto, elementi della vita psichica, elaborati all'interno di quel complesso laboratorio che è l'individuo, tanto più se correttamente assunto nella molteplicità delle sue relazioni sociali, vengono a far parte della cultura non senza un'adeguata trasformazione.

Potremmo dire che nella circolarità di cultura e individuo si verifica un continuo processo di psicizzazione di elementi della cultura e di culturizzazione di elementi dell'individuo. L'apparente — e foneticamente sgradevole — gioco lessicale apre in realtà prospettive complesse che pertengono sia al campo della psicologia che a quello dell'antropologia. Tali prospettive — che qualsiasi lettore può immaginare sconfinite — non possono essere prese in adeguata considerazione in questa sede. Basterà aver segnalato il problema e aver indicato la sua vastità.

Un solo esempio — desunto dal più facile campo di osservazione, che è quello della creatività religiosa — sarà sufficiente a fornire un'immagine della fecondità dell'osservazione. L'immaginazione religiosa della personalità mistica non sorge ovviamente *ex nihilo* ma sempre sulla base degli elementi forniti dalla tradizione culturale, e tuttavia può svilupparsi, in un determinato soggetto, con una forza e una profondità inventiva senza pari. All'interno dell'evoluzione psichica di tale soggetto gli elementi squisitamente religiosi si strutturano in particolari configurazioni [*Gebilden*] con elementi etici, metafisici, poetici e immaginali di straordinaria potenza. Ove il soggetto sia capace, con parole, con scritti o con qualsiasi altra testimonianza della sua vita interiore, di trasmettere agli altri, almeno in parte, le proprie intuizioni, queste si struttureranno, all'interno del tessuto culturale, secondo *Gebilden* di tutt'altra natura, assumendo magari il carattere di forme dogmatiche e stabilendo stretti rapporti con il culto, l'etica di gruppo, il sistema già acquisito di credenze religiose, le forme sociali e persino l'economia (M. Weber) che caratterizzano la cultura in cui quelle stesse intuizioni sono state accolte.

D'altra parte non c'è forma teologica acquisita dalla cultura che, passando da questa, nel processo di inculturazione, all'individuo, non si configuri secondo strutture immaginali ed emozionali tipiche di quell'individuo stesso e non segua, all'interno di questo, quella continua trasformazione che la vita psichica individuale di necessità le impone, rinnovandosi e riconfigurandosi fino al caso limite di una nuova e originalissima intuizione religiosa.

l) *Cultura come repressione e cultura come oblio e memoria*

Sembra a questo punto opportuno ricordare come nella tradizione occidentale esista da sempre, e mostri oggi un particolare vigore, una corrente di pensiero che guarda alla cultura soprattutto sotto il profilo del suo aspetto repressivo nei confronti dell'individuo.

Questo atteggiamento ha radici lontane, probabilmente nell'umanesimo sofistico, soprattutto di stampo trasimacheo, e trova il suo moderno codificatore in Hobbes, la cui visione, al contempo realistica e pessimistica, guarda alla cultura (sia pure esclusivamente sotto il profilo del sociale e del politico) come allo strumento repressore della naturale istintività anarchica dell'uomo. Da questo punto di vista la cultura, nella forma specifica dell'istituzione statale, « divora » ogni libertà originaria dell'individuo per dar luogo a un ordine legale che ne garantisce la sicurezza e, in ultima analisi, la sopravvivenza. Nel profondo realismo di Hobbes la cultura è al contempo sopraffazione e garanzia dell'uomo: questo, accettando la cultura, rinuncia ad ogni sua libertà per avere in cambio una parziale sicurezza. L'uomo sopravvive alla distruzione connessa alla sua ferinità istintiva rinunciando ad ogni libertà naturale: il passaggio dalla natura alla cultura è rinuncia, privazione e accettazione « civile » della repressione. Questo assunto pessimistico, arricchendosi della speculazione dei moralisti del Sei e Settecento, sfocia nella

grande fioritura dell'atteggiamento « demistificatorio » del XIX secolo, già presente nell'accusa rousseauiana alla civilizzazione dell'uomo, e produce quella « filosofia del sospetto » che ha le massime espressioni in Marx, in Nietzsche e in Freud.

Il primo vede la cultura come possibile veicolo dell'ideologia, vale a dire di quella distorsione della concezione del sociale e del mondo in generale che è posta al servizio della conservazione del potere economico nelle mani della classe dominante: la cultura è sopraffazione mascherata da norma etica e da pensiero scientifico.

Il secondo vede la cultura come mascheramento e costrizione della ricchezza istintiva dell'uomo, come inganno pedagogico al fine della conservazione del dominio del « mediocre », infine come menzogna interessata a reprimere ogni possibilità di avvento di un uomo reintegrato nella forza creativa della sua istintività.

Il terzo vede la cultura come sistema repressivo per mezzo del quale l'uomo rinuncia alla sua pienezza istintiva in cambio di una sicurezza fondatrice del sociale. La cultura è codificazione della repressione e l'istanza suprema della formazione del « rimosso », vale a dire di quel dualismo che scinde la mente dell'uomo stesso in pensiero conscio e accettato e in pensiero inconscio e rifiutato. Il « disagio della civiltà », progressivo e irreversibile, è l'unico possibile destino dell'uomo. Il pessimismo di Hobbes diviene severo profetismo ormai privo di ogni speranza. La concezione della cultura come repressione si manifesta ai nostri giorni (secondo una prospettiva del tutto sommaria e provvisoria) nella considerazione sempre più penetrante e agguerrita della curvatura ideologica della cultura (corrente marxista della critica degli apparati ideologici e Scuola di Francoforte) e nella applicazione etnologica e antropologica della concezione di Freud. Questa applicazione assume a sua volta due direzioni relativamente ben distinguibili: da una parte il vigoroso tentativo di Roheim di interpretare ogni tipo di cultura come sistema di condizionamenti repressivi e il più cauto tentativo

degli antropologi d'impostazione freudiana della corrente di cultura e personalità (Kardiner, Linton), di vedere nelle varie culture le conseguenze delle « istituzioni primarie » con cui il bambino viene condizionato alla repressione dell'istintività. Dall'altra il profetismo nella liberazione istintuale di N. Brown e di Marcuse, qui accostati per mera comodità di raggruppamento nonostante le sottili cautele distintive e la scrupolosa metodologia francofortese del secondo rispetto alla pur generosa ingenuità del primo. Questo breve e arbitrario excursus del pensiero che vede la cultura come sistema repressivo era necessario in un discorso che s'incentra nella continua correlazione e nella reciprocità condizionatrice di individuo e cultura. Certamente il momento repressivo della cultura non può essere in alcun modo ignorato, e non mancano in Jung asserti in tal senso, persino nelle « definizioni » di cui sopra ci siamo serviti:

« L'individuazione è sempre più o meno in contrasto con le norme collettive, giacché essa è separazione e differenziazione dalla generalità e sviluppo del particolare » (30). Dove dietro l'espressione parziale « norme collettive » possiamo leggere il più ampio concetto di « cultura » intesa come sistema di elementi collettivi che determinano l'esistenza individuale. Manca tuttavia in Jung quella concezione pessimistica della cultura che abbiamo visto avere il suo capostipite moderno in Hobbes e il suo maestro contemporaneo in Freud.

Non è un caso, in tal senso, che il pensiero di Jung sia stato accostato a quello di Vico, perché in quest'ultimo l'uscita dell'uomo *dall'ingens sylva* della barbarie non è vista come rinuncia e costrizione ma come trasformazione fondatrice di quell'insieme di condizioni civili che è la cultura estensivamente intesa. Hobbes e Vico fondano, all'interno di un arco di tempo relativamente breve, due prospettive opposte della civiltà e della cultura.

Indipendentemente dall'atteggiamento particolare di Jung, la considerazione dell'aspetto repressivo della cultura deve permanere come uno stimolo imprescindibile e straordinariamente fecondo in ogni valu-

(30) C.G. Jung, *Opere*, vol. VII, *cit.*, p. 463.

fazione critica del rapporto tra individuo e cultura. Indubbiamente la cultura è *anche* mascheramento e repressione e, nella polarità di individuo prodotto della cultura e individuo produttore di cultura, dobbiamo intendere il primo anche sotto il profilo della repressione e il secondo come quel consapevole separatore tra una repressione accettabile perché fondatrice del *civis* e una repressione inaccettabile perché mortificatrice dell'uomo. Se l'individuazione comporta la produzione di cultura, essa comporta altresì (e prima di tutto) la capacità distintiva tra cultura repressiva e cultura come alveo protettore dell'individuo e pertanto, come s'è già detto, della possibilità di trasformazione e di rinnovamento della cultura stessa.

D'altra parte la capacità repressiva della cultura non è consegnata soltanto alla curvatura ideologica che la distorce ne all'inibizione dell'istinto e pertanto a produzione dell'inconscio come deposito del rimosso (aspetto che Jung sembra sempre accettare, sia pure con qualche occasionale dimenticanza) ma anche a un continuo movimento di esaltazione e periferizzazione — o oblio — di forme, valori, modelli di comportamento, visioni del mondo ecc. che ogni osservatore della cultura in prospettiva diacronica non può non osservare. Tale movimento di esaltazione e di oblio non può essere riportato — secondo una concezione strettamente causale — ad una sola motivazione esclusiva, ma ha anche il proprio fondamento maggiore in quella libertà di scelta e ricombinazione — a sua volta riconducibile a processi individuativi inconsci — esercitata dall'individuo in quanto base ultima di ogni movimento trasformativo della cultura.

L'esaltazione e l'oblio delle forme culturali facenti parte della dinamica della cultura si riflettono nel momento dell'individuo come prodotto della cultura. Da tale punto di vista la cultura è « repressiva » anche e soprattutto perché foggia l'individuo solo secondo le forme dominanti del canone culturale di un dato momento storico. L'individuo è sempre prodotto di un momento particolare e perciò di una partico-

lare configurazione della stessa cultura. Ma — e qui sta il punto più delicato della questione — la cultura, essendo vivente organismo e perciò conservazione del passato e *memoria*, foggia bensì l'individuo secondo il suo canone conscio ma trasmette al contempo all'individuo stesso anche il deposito intero delle sue forme e perciò pure di quelle obliate e occultate al di sotto della dominanza storica del canone culturale momentaneamente accettato.

La cultura non è mera aggregazione fortuita di forme ma anche possibilità di dialogo tra forme presenti e tra forme trascorse e perciò continuo processo ermeneutico di queste ultime e continua germinazione di forme nuove. Dimodoché l'individuo riceve dalla cultura una doppia eredità: quella delle forme, dei valori e dei modelli consci e quella delle forme, dei valori e dei modelli sommersi trasmessi dalla natura di « memoria » della cultura stessa. Sembra inutile aggiungere, a questo punto, che il veicolo fondamentale della cultura, in quanto memoria, è il linguaggio, vivente terreno di conservazione e di dialogo, di comprensione e di interpretazione. Così come sembra inutile ricordare che ogni forma della cultura è, in ultima istanza, foggata dall'individuo assunto ovviamente e concretamente nella costante interazione sociale con altri individui.

Così, da questo punto di vista, l'individuo, nel continuo interscambio con la cultura, stabilisce, cosciente o inconscio che ne sia, un colloquio con ogni altro individuo del passato che, in quanto individuo produttore, ha lasciato la sua impronta nella cultura. La cultura come memoria plasma la memoria inconscia dell'individuo e pertanto gli trasmette un tesoro immenso di stimoli alle sue possibilità creative. I cosiddetti archetipi non sono che le forme obliate del canone culturale. Le dinamiche — che possiamo intuire drammatiche e complesse — stabilentisi tra l'io plasmato dalla cultura e le forme obliate della cultura stessa costituiscono un capitolo ancora in parte inesplorato della psicologia analitica, impedita, in questa esplorazione, dal canone culturale della concezione archetipica.

Lungi dal non tener conto dell'aspetto repressivo della cultura, Jung sembra aggiungere alla repressione culturale rivolta alla natura pulsionale dell'uomo (che giustifica la *presenza* dell'inconscio personale, sempre dovuto, freudianamente, alla rimozione) un altro tipo di repressione culturale dovuto alla plasmazione dell'individuo da parte di quella particolare configurazione assunta dalla cultura in un determinato momento storico. Tale plasmazione non sarebbe in sé repressiva se non per il fatto che la cultura, selezionando nel tempo modelli di comportamento, forme, valori, visioni del mondo e ideali di vita, plasma l'individuo sempre secondo un canone ristretto rispetto alle possibilità sia della stessa cultura che dell'individuo.

Tali possibilità non sono mai « date », ma, pur nei limiti della natura fisica dei condizionamenti economico-ambientali e dei bisogni fondamentali dell'uomo, si diversificano senza alcuna autentica possibilità né di elencazione esaustiva né di previsione. Il processo che porta l'individuo dalla condizione di essere plasmato dalla cultura alla condizione di plasmare — sia pure per minimi apporti innovativi — la cultura stessa è il processo dialettico tra conservazione della somma delle forme culturali in atto e esplicitate e l'innovazione mediante la creazione di forme culturali nuove elaborate dall'individuo, mediante un'attività simbolica autonoma, nelle tensioni drammatiche e nelle risoluzioni sintetiche dovute al contrasto tra la ricchezza delle forme implicite nell'individuo e la relativa povertà delle forme esplicite della cultura. S'intravede qui tutta la portata dell'attività simbolica junghianamente intesa come attività di sintesi e di progetto.

La repressione che la cultura esercita sull'individuo non è pertanto solo quella rivolta alle pulsioni istintuali né solo quella dovuta all'ideologia come verità distorta e falsa coscienza, ma anche quella dovuta alla intrinseca povertà selezionatrice della cultura implicita raccolta in nuce nella vita mentale conscia e inconscia dell'individuo.

Ponendoci da questo punto di osservazione, la cul-

tura deve però essere vista, per coerente completezza, sia sotto il profilo della *repressione* che sotto il profilo della dialettica di *oblio e memoria* dove a quest'ultima parola diamo il significato completo di conservazione del passato che permette l'anticipazione del futuro, di custodia delle forme vissute che legittima la creazione delle forme non ancora vissute. Ogni rivoluzione autentica è ripensamento del passato obliato e creazione di un futuro inesplorato.

L) *Significato antropologico dell'individuazione*

Da quanto si è venuto fino ad ora dicendo dovrebbe essere relativamente facile giungere ad una conclusione fondamentale: sia quella che si è chiamata la direzione verticale dell'individuazione sia quella che si è chiamata la direzione orizzontale della stessa ne sono garantite ne, tanto meno, offrono garanzie nei confronti della soluzione dei problemi della cultura e della società.

Abbiamo visto come Jung, nel timore che l'individuazione portasse nella direzione di un individualismo arbitrario, abbia cercato di ancorare un processo ad un *già-dato*, con il sussidio del concetto di inconscio. Ma abbiamo visto altresì come la concezione di una individualità *già-data*, sia pure inconscia, esautori la concezione dinamica dell'individuazione e riduca quest'ultima all'unica dimensione della scoperta (scoprire = dis-coprimento) di una fattualità in sé chiusa e esaurita, incapace di scambio e di arricchimento, incapace di autentico dialogo fondatore e trasformatore.

Si è visto anche che la direzione orizzontale dell'individuazione, implicita nella concezione *combinatoria* e *fattoriale* dell'individuo in Jung, comporti bensì un continuo scambio tra cultura e individuo, talché l'una si arricchisce continuamente dell'apporto dell'altro in una reciprocità inarrestabile. Ma il momento dell'individuo *produttore* non garantisce di per sé il valore della trasformazione apportata dall'individuo stesso. Ogni apporto di *nuovo* alla cultura è legato

al rischio e alla possibilità di scacco: il valore si costituisce *dopo* la trasformazione. Non anticipandola, non può garantirla.

Ne la direzione verticale ne quella orizzontale dell'individuazione garantiscono dunque la positività della trasformazione della cultura. Ciò che invece l'individuazione permette è la liberazione sia da una concezione pessimistica della cultura vista unicamente come repressione della natura istintiva dell'uomo (che conduce all'immobilismo di un adattamento mortificato), sia da una concezione ugualmente pessimistica della cultura vista unicamente come ideologia (che si ribalta in un ottimismo utopistico-messianico tanto solenne quanto ingenuo). L'individuazione — se correttamente intesa — comporta sia l'assunzione individuale della vita pulsionale, riscattata dalla repressione esercitata dalla cultura, sia la liberazione dalla *falsa coscienza* determinata dalla curvatura ideologica della cultura. E ciò perché l'individuazione è innanzitutto assunzione critica che evita gli opposti pericoli di una sottomissione passiva e di un rifiuto pregiudiziale e irriflesso.

Se l'individuazione non garantisce (così come non è garantita, conservando sempre il suo significato di rischio) non per questo essa non svolge un fondamentale compito antropologico. Essa, che, dal punto di vista dell'individuo astrattamente inteso, può essere considerata meta e conclusione dei fini psicologici, dal punto di vista della cultura e della società, può essere considerata la premessa indispensabile del costituirsi dell'uomo come individuo responsabile della storia dell'uomo stesso. Dove responsabilità non annulla il rischio del fallimento e della sconfitta, ma colloca tale rischio in quell'orizzonte di possibilità dischiuso dalla coscienza liberata. Qui sta il significato antropologico dell'individuazione.

Cade allora opportuno ricordare a questo punto il posto che la psicologia analitica può occupare nell'ambito dell'antropologia contemporanea. In quanto essenzialmente psicologia dell'individuazione, la psicologia analitica, evitando ogni gratuito ottimismo, ogni messianesimo utopico, rappresenta il momento

del tentativo di riscatto dell'uomo dai condizionamenti della cultura esplicita e di quella implicita, il momento del tentativo di una libertà non garantita, e perciò sempre da riconquistare, costantemente da sottrarre a quella non-libertà che è anche non-verità, e pertanto nascondimento e menzogna.

Ma proprio per questo la psicologia analitica deve combattere contro la menzogna specifica che l'insidia, cioè la postulazione di verità già date nel livello inconscio della vita psichica e la postulazione di un individuo preconstituito come garanzia contro il rischio della libertà.