

L'analisi ed il tempo

David Holt, Londra

Nella mezz'ora a mia disposizione vorrei dire qualcosa a proposito della riuscita e del fallimento dell'analisi in termini di tempo. E dal momento che il tempo concessomi potrebbe scadere prima che io concluda, anticiperò qui subito quelle che sono le mie conclusioni. Il tempo della psiche ha la forza e la forma di una promessa; se è su questa promessa che dobbiamo lavorare, dovremo allora subordinare i concetti di riuscita e di fallimento al concetto di resistenza. Non userò questa parola — resistenza — nel senso in cui lo intendeva la psicoanalisi classica, e questo deliberatamente: infatti per me l'analisi della psiche si compie insieme, attraverso e all'interno di una resistenza, quella che passa tra il fare una promessa e il venir meno ad essa. Su questa resistenza vanno misurati l'insuccesso e il successo dell'analisi.

Queste sono le mie conclusioni. Il punto di partenza della mia analisi nasce dall'esigenza di trovare un terreno comune di incontro tra la pratica della psicologia junghiana e la più vasta comunità scientifica di cui tutti noi facciamo parte. In tutta l'opera di Jung è presente e fortemente sentito il problema del tempo, dalla constatazione di quello che nel 1912 Jung ha definito « il significato etiologico del presente vissuto » fino ai suoi scritti più tardi sulla sincronicità. Questi concetti sono al centro del mio personale impegno con l'opera di Jung, e del metodo professionale che mi è stato insegnato a Zurigo. Ma nell'applicare questi concetti e nel discuterne l'importanza in varie occasioni e in sedi diverse, sono arrivato alla conclusione che la psicologia junghiana implica un'esperienza del tempo che supera di gran lunga quella di qualunque altra scienza: così il mio pensiero ha chiesto aiuto a quella disciplina che fa del trascorrere del tempo il suo oggetto particolare: la storia. Mi sembra che i filosofi della storia, nell'affrontare il problema del tempo, della storia e dell'azione umana nel tempo abbiano sviluppato concetti che possono avere un'applicazione immediata nella pratica dell'analisi. Le implicazioni di questa nuova consapevolezza storica stanno a poco a poco trasformando l'intero ambito della nostra cultura con una profondità di cui ancora non ci rendiamo conto. Il fulcro di questo mutamento consiste in quella che potremo chiamare, in modo forse un po' semplicistico, la nascosta identità di interpretazione e causa. Nel nostro lavoro questo tipo di identità ci è molto familiare attraverso le quotidiane esperienze della proiezione e del transfert. I filosofi della storia, al pari di noi, si pongono il problema dell'inadeguatezza della tradizionale dialettica domanda-risposta, classica delle scienze naturali, ai fini della comprensione dell'azione umana. A loro, come a noi, è ben noto l'impasse cui tale dialettica sembra portare, insistendo in una sorta di continua « triangolazione » di sé, tale che la interpretazione e la causa

dell'azione sembrano operare insieme per realizzare una terza potenza latente in ambedue. Se vogliamo comprendere questa « triangolazione » dobbiamo porre il problema del tempo al centro del nostro metodo.

Vorrei ora dire qualcosa a proposito delle convergenze che è possibile riscontrare tra un aspetto del pensiero di Jung e un aspetto della filosofia della storia, e lo farò riferendomi appunto alla memoria e alla speranza. Vorrei dimostrare che se vogliamo davvero rendere giustizia ai molteplici aspetti della memoria e della speranza, noi analisti dobbiamo costantemente porci il problema della natura del tempo. La soluzione del problema viene facilitata, secondo me, se proviamo a fare una distinzione tra i due differenti modi in cui viviamo il tempo, cioè la successione e l'intenzione. Quando il tempo è vissuto come successione il nostro interesse è tutto rivolto al cambiamento tra «prima» e «dopo»; viviamo invece l'intenzione come compimento di un principio in vista di una fine. La psicologia e la storia danno ambedue particolare rilievo all'atto che concilia il nostro interesse per il cambiamento con il nostro interesse per il mutamento.

II

Un uomo di 31 anni una volta sognava di essere interrogato da detectives che cercavano di costringerlo a confessare un delitto — non specificato — di cui egli si sapeva completamente innocente; un terribile senso di colpa stava insorgendo, e l'atmosfera da incubo sempre crescente raggiunse l'acme quando egli all'improvviso proruppe nel grido: « Non ricordo ». Con quel grido ammetteva di aver commesso il delitto e accettava come vero il ricordo dei detectives. Come risultato della confessione lui stesso ricordava — sempre nel sogno — di essere tenuto come un neonato urlante nelle immense mani di suo padre, e di odiare, odiare, odiare mentre avrebbe dovuto amare.

Un sogno del genere è evidentemente tipico del materiale in base al quale gli analisti della psiche hanno sviluppato le loro varie teorie sulla resistenza alla spiegazione causale del comportamento umano. Le lezioni del 1912 in cui Jung usa l'espressione « il significato etiologico del presente » (che fa da titolo soltanto nella versione inglese del testo) sono dedicate al problema di come si debba interpretare tale materiale. Da allora esperienze di questo tipo, sia nei sogni che negli stati di veglia, sono state ampiamente discusse, sia nell'ambito psicologico professionale sia al di fuori.

Il mio interesse nel sogno che ho riportato sopra si limita ora alla parola « ricordo ». Un ricordo esso stesso, questo sogno usa la parola ricordo in modo strano. Voglio fare qualche considerazione su questo uso.

Il protagonista del sogno ricordava, nel momento in cui confessava di non avere memoria: nell'attimo stesso in cui rinunciava al suo legame privato con il **suo** passato, accettava il ricordo dell'investigatore come valido per lui stesso. Come dobbiamo comportarci con questa resa della memoria che, rinunciando a sé stessa, stabilisce il ricordo? Ci troviamo davanti al superamento dell'amnesia infantile sotto la guida di un inquisitore più esperto, che ha già da sé, di persona, imparato a sollevare il velo che ci separa dagli eventi determinanti della nostra infanzia? Oppure si tratta — come molti nemici della psicoanalisi saranno pronti a sostenere — dell'educazione di una memoria artificiale: un genere di educazione familiare a quelle culture in cui il ricordo pubblico del passato è gestito da una casta di sacerdoti e di burocrati appositamente allenata per questo?

La mia tesi è che il problema della vera e della falsa memoria, oppure del ricordo spontaneo e del ricordo artificiale sboccano tutti in un altro, maggiore problema, che è quello della distinzione del ricordo dalla storia. Nella storia il presente possiede del passato un tipo di conoscenza che è precluso al ricordo. Possiamo chiamare questa conoscenza arti-

ficiale, se vogliamo, ma dovremo riconoscere che l'interpretazione dell'azione come **successione** nel tempo si fonda proprio sulla resistenza di un altro genere di tempo, un tempo che non « continua dopo ».

III

Nel Settecento era ancora ragionevole trattare la storia come una raccolta di ricordi; ora non è più così. Negli ultimi duecento anni gli storici hanno scoperto valida anche per la loro disciplina una verità da lungo tempo familiare alla teoria e alla pratica della legge: che chi non era presente al fatto può nondimeno conoscere quel fatto in un modo precluso a chi invece vi era presente.

Il fatto di cui lo storico si occupa deve essere ricostruito per essere conosciuto; può essere ricostruito soltanto entrando nei pensieri di quelli che hanno compiuto quell'azione, pensando, cioè, i loro pensieri di nuovo. Già dal primo livello della ricerca storica la domanda: Che cosa è successo veramente? si risolve nella più complessa problematica delle relazioni tra pensiero e azione. Cosa credevano di fare? Come ciò che pensavano eguagliava ciò che facevano? E come lo scarto tra il pensiero e l'azione ci mette in grado di sapere adesso ciò che è accaduto allora? Questa problematica in tre stadi condiziona inevitabilmente la nostra comprensione dell'azione; l'azione non è mai un dato di fatto, mai un fenomeno chiuso e compiuto; è per natura infinitamente aperto. Nel tribunale della storia, come in ogni tribunale, il bisogno di arrivare ai fatti è secondario rispetto a un impulso più radicale: la necessità di persuadere che ogni azione è qualcosa « di cui bisogna rispondere ».

Questo dover rispondere delle azioni richiede tempo per esplicitarsi, anzi riposa sulla capacità di arrestare il tempo affinché la risposta data possa ricostruire l'azione reale. Il metodo dello storico è un susseguirsi ritmico di domande e risposte. Il tempo

che scandisce questo ritmo nasce da uno iato tra passato e presente, giacché sfrutta il fatto che, benché passato e presente siano continui, devono pur essere in un certo senso discontinui perché il presente possa avere il tempo di conoscere il passato.

C'è effettivamente un punto critico nel mio tentativo di istituire una relazione tra la storia e l'analisi della psiche. La storia, come la psiche, si pone come un problema che ci fa riflettere proprio perché l'alterità che oppone l'« allora » all'« adesso » viene presa più seriamente della continuità tra i due. Quando leggiamo un libro di storia, come quando leggiamo la narrazione di un caso analitico, ci si presenta una successione di avvenimenti. Ma lo storico ricostruisce tale successione per mezzo di un metodo che sfrutta uno iato o un'incrinatura nella sua esperienza della successione, così da poter avere « ora » una conoscenza immediata del passato, senza che essa gli venga mediata dai tempi intermedi. Per questo immediato confronto del passato prossimo con il presente in atto, il metodo storico ci introduce ad un'esperienza del tempo che è totalmente diversa da quella presupposta, ad esempio, dalle teorie dell'evoluzione biologica.

Questo tempo « storico » è riflessivo. Le relazioni tra passato e presente si annodano in ambedue le direzioni: non si tratta solo di un'iniziativa presa nel presente che richiama in vita un avvenimento del passato. Infatti l'evidenza del passato suscita interrogativi rivolti al presente, e il dialogo tra presente e passato nasce da una proprietà comune ad ambedue; come ha sottolineato un filosofo della storia, la conoscenza storica « è quella particolare forma di ricordo in cui l'oggetto del pensiero presente è il pensiero passato, e la frattura tra passato e presente è colmata non solo dalla capacità del pensiero presente di pensare il passato, ma anche dalla capacità del pensiero passato di rinascere nel presente ».

Questo movimento oscillatorio costituisce la storia. Si tratta di un'azione riflessiva che, permettendo al

tempo di scorrere tra due presenti, fissa l'azione al di là del fluire del tempo. È proprio su quest'esperienza dell'azione al di fuori della successione temporale che voglio richiamare l'attenzione, mettendo a confronto la storia e il ricordo di fronte ad un pubblico di psicologi praticanti.

Tuttavia, da quando Hegel per primo ha cominciato a battersi con questi problemi è diventato evidente che non sarà facile definire il preciso rapporto che lega l'azione come momento di una successione temporale al resoconto dell'azione che costituisce la storia. Non c'è accordo tra gli storici e tra i filosofi della storia riguardo al modo di descrivere questa connessione. Ma per gli psicologi, che lavorano con le casualità della successione autobiografica a mio avviso c'è un insegnamento estremamente utile da ricavare dalle argomentazioni portate dagli storici negli ultimi due secoli, ed è questo: quando noi cerchiamo di « rendere conto di un'azione » la resistenza che costituisce il confine tra conscio e inconscio è determinata da qualcosa che non è né il ricordo né la repressione del ricordo. È determinata dalla nostra capacità di sperimentare il tempo non solo come un medium attraverso il quale la realtà viene agita, ma come agente esso stesso sulla realtà.

IV

Questo mi porta al nucleo essenziale del mio discorso; mi sembra infatti che la distinzione tra tempo come medium e tempo come agente sia essenziale per la comprensione della psicologia junghiana. È proprio questa distinzione che giustifica e controlla l'interpretazione della biografia in termini di mito. Tra il tempo della biografia e il tempo del mito viviamo il tempo della storia. Nella storia noi siamo consapevoli del tempo non solo come di un trascorrere da un « prima » a un « dopo », ma anche come costante presenza di una attività che riflette quel flusso. Se interpretiamo questa attività come una

resistenza che deve essere superata perché il tempo scorra più facilmente, distruggiamo una tensione che è inerente all'essere. Perché il nostro essere comprende tanto lo scorrere del tempo, quanto la capacità di rifletterne il flusso, ed è proprio questo duplice atteggiamento nei confronti del tempo che ci fa arrivare a comprendere l'identità nascosta tra interpretazione e causa in cui la psiche agisce.

Ma se possiamo distinguere queste due modalità del tempo analizzando le relazioni tra presente e passato, rimane ancora insoluto un altro problema, assai più pressante, quello del presente e del futuro. Possiamo applicare e confermare come valida quest'analisi anche al nostro modo di vivere il rapporto tra presente e futuro? A questo punto mi sembra opportuno completare con un'analisi della speranza la nostra analisi del ricordo.

Non è facile sviluppare una scienza basandosi su termini così sfuggenti e inattendibili come quelli che ci offre la speranza.

Forse è questa una delle ragioni per cui alla perenne ispiratrice dell'azione umana non è assegnato un ruolo fondamentale nella teoria psicoanalitica. Tuttavia, nella pratica, la speranza è un fattore su cui lavoriamo quotidianamente. Non può presentarsi nessuna situazione che non abbia una componente di speranza, e ciò che noi facciamo della nostra speranza determina le nostre azioni. È necessario quindi integrare la nostra teoria e la nostra pratica tenendo conto della speranza, e in questo credo che lo studio della storia possa aiutarci mostrandoci come quello che ho prima chiamato resistenza possa andare inteso come l'interdipendenza tra tempo e speranza.

Dal punto di vista della filosofia della storia dobbiamo riconoscerei eredi di due diverse concezioni del tempo: una è quella greca, l'altra è quella giudaico-cristiana. La concezione del tempo dei Greci è molto affine a quella del mito: come nel mito, infatti, il tempo è un fenomeno naturale, è ciclico come le stagioni, non ha principio ne fine. La concezione giudaico-cristiana, invece, ha consapevolmente ope-

rato il distacco dal tempo del mito: la storia viene concepita come più vicina all'autobiografia che al mito; il tempo non è un fenomeno naturale, ma è creato, e in quanto tale ha un inizio assoluto e una fine assoluta.

Sul piano intellettuale questa distinzione è ampiamente riconosciuta: ciò che non viene capito con altrettanta facilità è che, in seguito alla secolarizzazione delle credenze mitiche e religiose avvenuta nel corso degli ultimi tre secoli, la realtà psichica di tale distinzione può assai facilmente restare inconscia. È questa realtà che dobbiamo essere in grado di analizzare se vogliamo rendere giustizia alla vera natura della speranza. Altrimenti la nostra esperienza di essa resterà determinata da una scelta che non siamo consapevoli di aver compiuto. Perciò se ci manteniamo all'interno della tradizione che io ho definito greca, considereremo la speranza come derivata da quanto ci succede nel tempo: ma se ci rifacciamo alla tradizione giudaico-cristiana, allora la nostra speranza sarà confidata in un potere che crea tanto il principio che la fine. In questo caso, non è il tempo che, tra la nascita e la morte, completa la nostra vita a insegnarci la speranza, perché, è esso stesso sostenuto dalla speranza.

Questa distinzione tra una speranza che viene fatta derivare dall'esperienza, e che perciò può sempre essere smentita da ciò che viene dopo, e una speranza che invece sostiene essa stessa la cornice entro cui l'esperienza si svolge ed è perciò essa stessa la prova di ciò che accadrà, mi sembra fondamentale per l'analisi della psiche. Essa infatti ci rende possibile di individuare un'interdipendenza tra speranza e tempo proprio nel cuore del nostro metodo: il nostro modo di considerare il tempo condiziona il nostro modo di considerare la speranza, e viceversa. È proprio a causa della sua stretta dipendenza dal tempo che la speranza appare così poco degna di fede, ma è precisamente in questa interdipendenza che la psiche si scopre capace di trasformare la successione in intenzione, e l'intenzione in successione. Quando la nostra speranza

nel trascorrere del tempo viene meno dobbiamo domandarci se questo indebolimento, dopotutto, non possa svelarci un nuovo tipo di speranza: una speranza che è tutta, letteralmente **nell'unione** di un principio e di una fine che trascende tutto ciò che accade nel tempo che fra di essi intercorre. E quando, per qualche ragione, abbiamo paura di ricordare il passato, dobbiamo domandarci fino a che punto questa paura è stata appresa: la paura che non possa esserci una speranza che trascende il succedersi degli eventi.

È in questo contesto soltanto che io posso comprendere quanto ha scritto Jung a proposito delle pretese di primato della teleologia o dell'etiologia nella spiegazione del presente. Ambedue si esauriscono da sole e servono solamente a vuotare la pienezza di ciò che è, se pensiamo al tempo come a un'entità che ci è data senza tener alcun conto di qualunque nostra attività in esso. Ma ambedue sono giustificate se scegliamo di credere nella nostra possibilità di accedere, attraverso la speranza e la negazione della speranza, all'energia che può sostenere o non sostenere il tempo. La nostra ricerca delle cause, allora, viene assimilata alla realizzazione della speranza, e la psiche si presenta come un interrogativo che si può vivere, ma per cui mai si troverà una risposta: in virtù di che cosa riusciamo a conciliare la successione temporale con il principio e la fine che le nostre azioni sembrano possedere? oppure, più semplicemente: in virtù di che cosa possiamo conciliare il mutare con il compiersi?

V

In virtù della resistenza, secondo me; con questo voglio fin da ora mettere in chiaro che uso questa parola — resistenza — con un significato molto differente da quello con cui se ne serve la psicoanalisi classica. In psicologia, come in storia, dobbiamo dare un'interpretazione a vicende di cui siamo anche gli attori. La nostra interpretazione si muove tra un

« adesso » e un « allora », ma la convenzione grazie alla quale pensiamo all'« allora » come a un « prima e dopo » fa velo al nostro interesse per un « allora » di altro genere, un « allora » che sempre è principio e fine contemporaneamente. Questo interesse deriva (e ci condanna) da un'intenzione di cui necessariamente non siamo consapevoli all'interno del fluire del tempo; così, tentando di interpretare le nostre vicende dall'interno dei nostri ruoli di attori, incontriamo una resistenza che sempre si ricostituisce come matrice delle vicende e del loro intreccio.

Proprio analizzando la costante presenza di questo tipo di resistenza, sono arrivato a dare tanto peso al concetto di promessa: perché mi sembra che proprio considerando la promessa così come la sperimentiamo nella vita di tutti i giorni, riusciamo ad avvicinarci alla comprensione del nostro problema:

come, cioè, la stessa forza che si oppone all'interpretazione di una vicenda sia anche quella che regge le fila dell'azione. Questa forza ha due caratteristiche:

si muove, ma il suo movimento è contenuto tra i due estremi inamovibili di un principio e una fine che essa stessa si pone; proprio come una promessa che supera il trascorrere del tempo, ma tuttavia ha bisogno che il tempo trascorra per potersi realizzare. Ed esiste solamente perché può essere negata: proprio come una promessa, viene mantenuta proprio perché può essere infranta.

Nelle nostre vite questa forza si dispiega quando il ricordo e la speranza individuali vengono meno in presenza del ricordo e della speranza transpersonali. Jung ci ha insegnato ad analizzare la psiche in termini di interazione tra la biografia individuale e il mito transpersonale. Ci ha insegnato a domandarci se la nostra amnesia del tempo che abbiamo conosciuto non possa celare un'anamnesi dei tempi che abbiamo conosciuto. Ma la storia ci insegna che quando invociamo in questa maniera epoche sconosciute per interpretare la epoca che conosciamo, la distinzione tra amnesia e anamnesi si risolve in una distinzione di genere completamente diverso: la distinzione tra una speranza che è appresa per mezzo

dell'esperienza, e una speranza senza la quale non si può dare alcuna esperienza. Jung ci ha mostrato nel suo lavoro condotto sugli archetipi e sul rapporto tra inconscio individuale e inconscio collettivo il modo di analizzare la tensione tra questi due differenti tipi di speranza, e tra i loro, differentissimi, corrispondenti antitetici. Questa tensione, questa energia psichica, diventa attuale per noi quando riconosciamo che la vita ha verso il tempo una sorta di obbligazione, che è non soltanto passiva, ma anche attiva; che la vita è legata alla promessa di convertire l'uno nell'altro il trascorrere e il permanere del tempo.

Questa promessa di convertire il permanere del tempo nel suo trascorrere è, a mio avviso, la presenza della psiche. Ogni metodo professionale che pretenda di analizzare la psiche deve trovarsi legato a questa promessa, cosicché la resistenza che si sviluppa tra lo stringere la promessa, e il suo scioglimento determina i tempi del nostro lavoro. È analizzando questa resistenza che potremo contribuire al consolidarsi dei fondamenti della psicologia.

(Trad. di MARINA BEER)