

Jung e la fenomenologia

Lauri Raukala, Helsinki

Oggetto e metodo.

Nella seguente discussione, la fenomenologia viene intesa in senso lato come fenomenologia esistenziale, in modo da comprendere non solo il sistema husserliano, ma anche gli sviluppi che questo sistema trovò nell'analisi esistenziale di Heidegger. Questo esame delle concezioni junghiane alla luce della fenomenologia esistenziale potrebbe essere definito come la **metascienza ermeneutica** della psicologia junghiana. Ogni campo della ricerca empirica — e tra questi, quindi, anche la psicologia analitica — può e deve essere corredato di una propria metascienza che provveda all'analisi dei suoi fondamenti. I principali approcci moderni della metascienza ermeneutica, la **fenomenologia e l'analisi esistenziale** appaiono particolarmente adatti ad un'analisi dei fondamenti della psicologia del profondo, e particolarmente delle concezioni junghiane. Nella seguente esposizione questi due metodi verranno considerati prima separatamente, e coordinati poi al fine

di costituire un'unica entità strutturate filosoficamente operante.

L'analisi fenomenologica delle concezioni junghiane.

È chiaro che Jung non sviluppò coscientemente né la sua psicologia né la sua psicoterapia sulla base della fenomenologia. Ciò nonostante esiste un inequivocabile legame tra questi due sistemi. Come spesso accade nella storia della scienza, due indirizzi apparentemente indipendenti, visti alla luce di una certa prospettiva storica, appaiono semplicemente come due diversi approcci allo stesso problema. Questo non significa che la psicologia junghiana e la fenomenologia siano la stessa cosa, perché non lo sono. Il rapporto che intercorre tra di esse o quello che esiste tra una ricerca empirica e la sua adeguata metascienza.

L'obiettivo originario di Husserl era quello di investigare le condizioni che governano la possibilità della conoscenza, ed in particolare della conoscenza scientifica, e di analizzare dettagliatamente l'emergere e la struttura della conoscenza. La natura della sua ricerca lo condusse però successivamente ad estendere la sua investigazione al mondo **delta vita** (Lebenswelt) considerato nel suo complesso, in contrapposizione alla conoscenza intesa in senso stretto. Se l'obiettivo di Jung fu quello di compiere uno studio psicologico sul modo in cui l'uomo sperimenta il mondo, Husserl si propose invece di stabilire, attraverso un'analisi della sua struttura filosofica, in che modo questo mondo della vita, descrivibile in termini psicologici, possa essere concepito; egli intendeva cioè analizzare la sua costituzione. L'analisi di Husserl parte dal presupposto che la costituzione del mondo della vita sia normale, mentre Jung si interessò a tutte le variazioni empiriche che si possono avere nelle modalità di sviluppo del mondo della vita. Questa differenza non è però fondamentale e non invalida in alcun modo quanto abbiamo detto sopra sul rapporto esistente tra la fenomenologia ed il sistema junghiano, Husserl sviluppò un metodo per

analizzare la struttura del mondo della vita; non c'è alcuna ragione per cui i principi della sua analisi non si possano ugualmente applicare ad un mondo della vita disturbato.

Il concetto fondamentale della fenomenologia è quello di **intenzionalità**. Questo termine si riferisce al fatto che nel momento in cui l'uomo si rende conto di esistere, scopre anche di trovarsi in un rapporto conoscitivo con il mondo: egli cioè conosce, sente, crede, spera, teme, e così via. Essendo una struttura fondamentale della coscienza, l'intenzionalità può solo essere nominata, ma non può essere analizzata in quanto tale, indipendentemente cioè dai contenuti in cui la coscienza si realizza. Il punto di partenza nell'analisi dell'intenzionalità è l'esperienza (la noesis di Husserl) che è intenzionale in quanto in essa appare una caratteristica inerente al **senso** (Sinn o noema in Husserl) di un certo oggetto o di una certa situazione. Nella presente esposizione senso e noema sono usati come sinonimi. Normalmente esiste un rapporto tra il senso che appare ed il suo oggetto. L'intenzionalità si realizza così nel rapporto tra questi tre elementi: la noesis, il noema e l'oggetto. Nella realtà psichica essi compongono una sola entità, ma possono essere distinti nell'analisi filosofica. Così la noesis si rapporta o intende l'oggetto, da cui deriva il noema; e per mezzo di questo l'oggetto viene compreso per quello che è. Quando il noema di un soggetto si manifesta nella noesis in modo tale che noi comprendiamo l'oggetto o qualche suo aspetto, è stata costituita una funzione significante. Qui il mondo si è risolto in un essere particolare (Seiende), e l'uomo è in relazione con questo essere attraverso il noema conoscitivo. Quando, per esempio, dall'oggetto che teniamo in mano al momento di scrivere appare il noema « penna». in modo tale da supporre un rapporto intenzionante con questo oggetto, è emersa una certa funzione significante. Le funzioni significanti sono le componenti di cui è costituito il mondo della vita. Dobbiamo ipotizzare

un numero infinito di esse in ogni mondo della vita. Di particolare importanza ai fini di un'analisi della psicologia di Jung è l'affermazione di Husserl che il noema non si manifesta sempre con eguale chiarezza, secondo un modello del tutto — o niente, ma può essere dato (gegeben) alla coscienza in un arco molto ampio di gradi. Questo del resto può essere facilmente dimostrato con degli esperimenti psicologici. Se, per esempio, sul tachistoscopio ci viene mostrato qualcosa per una frazione di secondo, noi non possiamo di primo acchito dire di che cosa si tratti. Sono necessario diverse esposizioni prima che possiamo afferrare il senso pieno (volle noëma) di ciò che ci viene mostrato. Nei nostri mondi della vita dobbiamo supporre ad ogni momento la presenza di noemi che si manifestano in gradi diversi. Essi vanno però ugualmente considerati come funzioni significanti, perché hanno tutti il loro posto e la loro funzione nel mondo della vita. Anche se il senso appare in modo parziale o è privo di un rapporto con un oggetto particolare, questo non costituisce una negazione del mondo della vita. Finché sussiste la coscienza, si realizza sempre una comprensione del mondo, in un modo o in un altro.

La psicologia di Jung si propone di stabilire quali funzioni significanti ci siano nel mondo della vita, quale sia la loro natura, il loro grado di organizzazione e di sviluppo, con che tipo di realtà ci mettano in rapporto, — in altre parole quale sia il mondo della vita nel suo contenuto. Pur senza adoperare termini fenomenologici, Jung pensa fenomenologicamente. Nei suoi Ricordi egli dice che la sua tipologia deve essere considerata come un tentativo di analizzare il rapporto cosciente dell'uomo con il mondo (1). Se si considera il ruolo centrale che la tipologia svolge nel coordinare le altre ricerche di Jung, ci si rende conto che questo principio si estende di fatto al suo intero sistema psicologico.

(1) C. G. Jung, Ricordi, sogni e riflessioni. Il Saggiatore, Milano 1965. p. 236.

Proseguiamo ora con la nostra analisi fenomenologica, al fine di arrivare ad una comprensione della costituzione del mondo della vita. Entrambi i metodi

che corrispondono alle due diverse fasi della fenomenologia esistenziale accettano come una sorta di punto di partenza assiomatico che ogni comprendere è sempre un comprendere in contesto. Il problema del contesto viene poi sviluppato diversamente nei due sistemi. Parlando dei contesti del comprendere, Husserl suppone che nella struttura di qual-siasi atto di coscienza sia sempre presente qualcosa di già noto e di familiare. Egli chiama « orizzonte » (Horizont) questo elemento noto. Quando comprendiamo che l'oggetto piatto e allungato che si trova sul tavolo è un libro, questo atto presuppone da parte nostra la conoscenza di una serie di dati sulla stampa, la manifattura della carta, l'uso di simboli rappresentativi, le ambizioni scientifiche o letterarie dello scrittore, e così via. Se lo stesso oggetto venisse mostrato ad un aborigeno, egli potrebbe invece prenderlo per un tentativo malriuscito di costruire un boomerang la nostra comprensione non è quindi determinata semplicemente dai puri dati sensoriali, ma anche dai particolari orizzonti su cui si viene a manifestare il senso dell'oggetto. La funzione dell'orizzonte è un momento strutturale, ed esso costituisce quindi un postulato razionale. Non possiamo percepirlo nell'evento psichico come tale; la razionalità richiede semplicemente che nel punto in cui la coscienza ed il mondo si incontrano ci debba essere qualche fattore coordinante che spieghi perché cose apparentemente identiche possano essere percepite in tanti modi diversi. La funzione degli orizzonti può essere facilmente dimostrata con degli esperimenti psicologici. E sperimenti che comportino privazioni sensoriali diverse mostreranno, ad esempio, che quando i contesti della comprensione vengono modificati, cambia anche la comprensione stessa.

L'atto (Akt) è il nome che Husserl dà al flusso di coscienza in cui il noema appare o si dà alla coscienza. C'è una gerarchia di questi atti. Le forme più elementari di noema devono essere concepite come talmente brevi, ed il senso percepito in esse come così infinitesimali, che esse non divengono coscienti in senso

psicologico. Analizzando questa fase, Husserl parla di un livello di costituzione passiva. Solo nella sequenza degli atti, quando cioè il noema appare in un numero crescente di fasi complementari, esso si manifesta in una funzione psichicamente cosciente. A questa fase Husserl si riferisce come al livello della costituzione attiva. Ogni manifestazione di noema suppone sempre la presenza di un certo orizzonte. Man mano che la sequenza procede, il senso si manifesta in nuovi orizzonti, la cui funzione complementare porterà, in circostanze favorevoli, a livelli di comprensione sempre più elevati. Le apparizioni di senso che si realizzano negli atti di coscienza saranno complementari e comprensive solo quando e se gli orizzonti che fanno da sfondo sono complementari ed estensivi. Dobbiamo supporre che nel mondo della vita ci siano una grande varietà di sequenze di atti di coscienza relativamente indipendenti. La forma degli oggetti, il loro materiale, prezzo, colore, valore emotivo sono apprese come proprietà distinte all'interno delle loro specifiche sequenze di atti. Ciò nonostante il noema percepito in tutti questi atti può ancora essere percepito attraverso il senso totale dell'oggetto in questione — per esempio 'vaso'. I rapporti tra significati possono così essere articolati nel mondo della vita come funzioni di orizzonti che si espandono continuamente fino a quando non viene raggiunta una certa immagine del mondo o Weltanschauung, che costituisce un sistema integrato di funzioni significanti.

Questo processo è però solo un modello ideale di un tipo di articolazione positiva. La funzione degli orizzonti può essere tale da chiarire, sviluppare ed organizzare le apparizioni di senso in un'immagine del mondo integrata, ma potrebbe anche servire ad oscurare le apparizioni del senso, limitarne lo sviluppo, disorganizzare l'immagine del mondo. Tutto dipende dalla natura degli orizzonti che sono attualizzati.

In termini psicologici, gli orizzonti sono l'esperienza passata. Col modificarsi dell'esperienza, essi mutano

costantemente. Ogni ulteriore atto di comprensione, nel momento in cui si inserisce nel mondo della vita, comporta una leggera modificazione degli orizzonti di base. Come conseguenza di questa nuova comprensione raggiunta, possono essere attualizzati orizzonti che manifestano il senso in modo più chiaro, più esteso, e così via.

Nella psicologia del profondo la funzione degli orizzonti acquista un particolare rilievo, in quanto sia Freud che Jung appaiono aver concepito il disturbo psichico come derivante specificamente da questa base. Se si volesse dare un'interpretazione fenomenologica di Freud, si potrebbe dire per lui che gli orizzonti che portano al disturbo psichico sono quelli specifici che si attualizzano nell'ambito del rapporto genitore-figlio, e che le apparizioni di senso sono distorte specificamente nell'area della libido. Le esperienze che il bambino fa nel campo della sessualità infantile comprendono la principale fondazione « orizzontale » che diventerà in seguito stabile e dominante e potrà distorcere i modi di apparire del senso. Jung sembra aver nutrito una concezione molto più ampia della distorsione del senso come funzione degli orizzonti. Infatti egli non solo supponeva alla base dell'immagine del mondo cosciente disturbata una base di orizzonti molto più ampia, ma ipotizzava anche uno strato di contesti della comprensione molto più profondo: ma di questo parleremo in seguito.

La distinzione che Jung fa nella sua tipologia tra un atteggiamento introverso ed uno estroverso può essere riavvicinata alla distinzione fatta da Husserl tra orizzonti interni ed esterni (Innen-, Aussenhorizont-). Naturalmente entrambi i tipi di orizzonti sono presenti nel mondo della vita; la differenza consiste nella loro derivazione, nel modo in cui essi si integrano nella base « orizzontale », e nell'oggetto particolare con cui il soggetto che compie l'esperienza è messo in rapporto dal senso attualizzante. Gli orizzonti interni derivano fondamentalmente dall'esistenza stessa del soggetto, comprendono un'esperienza

organizzata soggettivamente che, nella sua funzione di orizzonte, tende ad attribuire ad ogni nuova acquisizione un significato dall'impronta marcatamente soggettiva. Gli orizzonti esterni, invece, derivano dalla realtà del mondo esterno, sono organizzati secondo criteri più oggettivi, e, nella loro qualità di orizzonti, servono a promuovere l'attualizzazione di sensi che presuppongono un rapporto con la realtà esterna e con gli altri. La qualità di atteggiamenti di cui parla Jung si basa su di una struttura di orizzonti di questo tipo.

Le funzioni fondamentali della tipologia di Jung corrispondono, a livello filosofico, ai diversi tipi di evidenza di cui parla Husserl. Secondo Jung, la coscienza si mette in rapporto con il mondo attraverso quattro canali fondamentali: il pensiero, il sentimento, l'intuizione e la sensazione. Analogamente Husserl diceva che il senso appare in diverse cornici di evidenza. La costituzione, però, delle funzioni significanti che vengono così ad essere formate rimane la stessa, indipendentemente dal tipo di evidenza. Una analisi fenomenologica dettagliata può mostrare come le funzioni significanti possano venire distorte all'interno di ogni tipo di evidenza come funzione di orizzonti diffusi, non sufficientemente integrati o comunque inadeguati. Particolarmente delicati, sotto questo rispetto, sono i rapporti di significati che si articolano a livello del sentimento, ed inverò è spesso con l'odio, l'amore, la paura, ed altri sentimenti analoghi che lo psicoterapeuta si trova a dover lavorare. A livello empirico Jung ha in diverse occasioni mostrato come ogni funzione fondamentale possa venire distorta all'interno del proprio schema di sviluppo. L'ampiezza dell'analisi compiuta da Jung sul problema del significato si riflette nel fatto che egli vede una fonte potenziale di disturbo anche nella mancanza di equilibrio tra le diverse funzioni o tipi di evidenza. La normalità del mondo della vita richiede un'articolazione di funzioni significanti mature in tutti i campi fondamentali dell'esperienza. Il mondo deve essere coerente, pur nella varietà delle

sue articolazioni. Così, per Jung, si crea un disturbo psichico se, per esempio, la razionalità diventa dominante a spese del sentimento, e quindi il sentimento non ha il pieno controllo del proprio dominio. Parlando dell'inconscio personale. Jung adopera diversi termini genuinamente fenomenologici. Egli parla infatti di percezioni subliminali, di contenuti non «maturi» per la coscienza (nicht bewussteseinsreif), di sensazioni non abbastanza intense da produrre un'esperienza cosciente di componenti che non hanno raggiunto la soglia della coscienza, di eventi non percepiti, di funzioni non sviluppate e così via. Egli dice anche che l'inconscio va inteso come indifferenziazione. Jung sembra qui riferirsi a quella fase dello sviluppo delle funzioni significanti che Husserl definisce come il livello della costituzione passiva. È degno di nota il fatto che Jung non considera questi stadi iniziali nello sviluppo del significato come disturbati in sé. Questo concorda con il punto di vista dell'analisi fenomenologica che considera questo il loro naturale processo di sviluppo, in quanto tutte le apparizioni di senso iniziano con una fase di costituzione passiva. Può essere! un disturbo se il senso non si sviluppa oltre questi stadi elementari, o se il mondo della vita contiene un numero troppo elevato di queste funzioni significanti immature. Anche questo costituisce quindi un'indicazione che Jung di fatto basa le sue teorie sull'inconscio e sui disturbi psichici su concezioni relative alle apparizioni del senso affini a quelle della fenomenologia. I noema non possono in alcun modo essere « malati » o sbagliati, il loro apparire può semplicemente essere inadeguato. Così Jung, almeno implicitamente, deriva la sua concezione del disturbo psichico dalla struttura dell'intenzionalità. Sebbene, d'accordo con Freud, egli parli della coscienza in termini di stadi topograficamente distinti, sembra che egli si riferisca in realtà a quei diversi gradi e stadi di apparizioni del significato di cui abbiamo trattato precedentemente. La dinamica di Jung non deriva da conflitti tra diversi livelli topografici o tra di-

verse istanze, ma dai tipi di rapporto che si instaurano tra un senso ed un altro. Tra i noema del mondo della vita si possono stabilire il conflitto e l'ambivalenza, o, viceversa, l'armonia e l'equilibrio. Così, di fatto, Jung si svincola dalla descrizione topografica, e si riferisce semplicemente a diversi modi di apparire del senso, e di costituirsi della funzione significante, l'essenza dei quali consiste precisamente nella loro capacità di organizzarsi in significato.

Si potrebbe sviluppare ulteriormente l'analisi meta-scientifica della psicologia di Jung, e mettere ancora alla prova l'adeguatezza del metodo fenomenologico. Tuttavia l'analisi fenomenologica non può dare una risposta a tutti gli interrogativi. Anche dopo un'applicazione approfondita di questo metodo rimarrebbero aperti dei problemi relativi ai disturbi psichici; ci si potrebbe chiedere, per esempio, come è che appare un determinato senso sfavorevole, o come possano venire attualizzati nelle specifiche situazioni della vita, degli orizzonti che fanno sviluppare un senso favorevole già costituito in una direzione sfavorevole. Per rispondere a questi interrogativi, bisogna spostare l'indagine a livelli più profondi.

L'analisi esistenziale delle concezioni di Jung.

Gli sviluppi ulteriori della fenomenologia dimostrarono che l'approccio di Husserl era per principio insufficiente a chiarire in modo definitivo la costituzione del mondo della vita. Ne costituì un complemento il metodo sviluppato da Heidegger, che mirò a compiere un'analisi delle condizioni esistenziali che governano il mondo della vita descritto dalla fenomenologia. Quest'analisi complementare è indispensabile ad un'investigazione metascientifica della psicologia di Jung.

Jung non limitò la sua ricerca all'articolazione del mondo della vita nella struttura dell'intenzionalità, ma sentì il bisogno di estendere i suoi studi ad un livello ancora più profondo. Il suo pensiero si allargò così ad abbracciare quegli strati che la fenomenologia esistenziale doveva poi considerare come fon-

damentali. Questa parte del sistema junghiano non si presta però con altrettanta facilità della precedente all'analisi filosofica. In primo luogo ci possono essere, infatti, delle divergenze nell'interpretazione stessa di questa parte del pensiero di Jung; ed in secondo luogo si tratta di stabilire quali metodi filosofici siano più adeguati ad analizzare questa parte del suo lavoro.

Punto di partenza della nostra analisi è stata la convinzione intuitiva che la ricerca compiuta da Jung su questi livelli più profondi abbia avuto fondamentalmente gli stessi obiettivi che si pose Heidegger nella sua analisi dell'essere, cioè dei Sein. Così, almeno da un punto di vista euristico, è giustificato il tentativo di stabilire in che misura un'analisi esistenziale di tipo heideggeriano possa contribuire a far luce su quei contesti di base a cui anche Jung si riferisce. L'analisi esistenziale è particolarmente complicata e difficile da esporre, per cui un tentativo di riassumerla nei limiti di una discussione breve come la nostra risulterà necessariamente insoddisfacente e per l'ascoltatore piuttosto difficoltoso.

Heidegger parla di due tipi di comprensione: 1) **la comprensione vera e propria** (das eigentliche Verstehen) e 2) quella che egli chiama **la comprensione primordiale** (das Vorverständnis). La prima corrisponde esattamente a quelle funzioni significanti di cui abbiamo parlato precedentemente. La seconda, invece, non è assolutamente una comprensione nel senso cosciente, ma è essenzialmente la determinazione dei limiti marginali posti alla comprensione vera e propria dalle cosiddette scelte esistenziali. Quando il Dasein, termine con cui Heidegger definisce la pura potenzialità empiricamente indefinita dell'essere umano, incontra il mondo nella propria personale situazione, si realizza l'esistenza umana. La **situazione**, poi, comprende tutte le circostanze o le componenti con cui il Dasein presuppone un rapporto e che, nel senso ontologico fondamentale, realizzano l'esistenza. Tra le componenti della situazione vanno inclusi i genitori, il patrimonio genetico che

essi trasmettono, la razza, il clima, l'ambiente culturale, le esperienze infantili ed altri fattori di questo genere che contribuiscono a dare forma e ad indirizzare la nostra esistenza. Secondo Heidegger le possibilità di realizzarsi in quanto uomini sono infinite, cioè, in altre parole, le situazioni che ci portano a realizzarci come individui possono configurarsi in modi assai vari. Nei limiti stabiliti dall'appartenenza alla razza umana, la situazione è in effetti inevitabilmente individuale.

Parlando di **scelte esistenziali** Heidegger intendeva il fatto che, venendo all'esistenza, noi realizziamo una possibilità e ne escludiamo delle altre che rimangono pure alternative. Così, per esempio, noi ci realizziamo come uomo o donna, tipicamente sani o malati, bianchi o negri, forniti o sprovvisti di determinati caratteri ereditari. La scelta esistenziale consiste precisamente nel fatto che uno si realizza in un certo modo, e mai, nello stesso momento in modi opposti e reciprocamente in conflitto. La scelta esistenziale e la decisione psicologica vanno pertanto nettamente distinte. La prima non implica nessun tipo di decisione cosciente; il venire all'esistenza è una « scelta » solo nella misura in cui noi non possiamo realizzare una molteplicità di cose differenti allo stesso tempo. La scelta psicologica gode invece di un certo grado di autonomia pur all'interno dei limiti fissati dalla scelta esistenziale. Noi, al momento attuale, possiamo decidere cosa vorremmo essere nel futuro, possiamo decidere, per esempio, di studiare e prendere una qualifica, o di scegliere un impiego ed intraprendere una professione, di sposarci e vivere una vita matrimoniale, o di divorziare e vivere da soli, e così via.

La scelta esistenziale e **la comprensione primordiale** sono due momenti dello stesso « evento ». Il termine « comprensione primordiale » si riferisce al ruolo che la scelta esistenziale svolge nel dar forma alla esistenza. Se, per esempio, un essere umano viene alla esistenza come donna, questa « scelta » comporta tutte le caratteristiche proprie di questo sesso; per

esempio, la maternità. La comprensione originaria è proprio questo: che tutta la vita, cioè, per quest'individuo sarà una realizzazione della femminilità in un modo o in un altro. La comprensione originaria determina così, a guisa del destino, quali sono i limiti marginali all'interno dei quali si articolerà la comprensione vera e propria. Urrà comprensione primordiale che si realizza nella femminilità non può, ad esempio, comprendere la possibilità di un'esperienza personale della paternità, né un individuo che si realizzi come uomo potrà fare mai l'esperienza autentica della maternità. Le componenti della situazione che determinano la scelta esistenziale e la comprensione primordiale impongono i limiti a quello che può successivamente articolarsi nel mondo della vita come funzione significante. Se un essere umano è venuto all'esistenza in condizioni che comportano la fame, il bisogno, l'insicurezza, l'abbandono, e situazioni analoghe, la comprensione primordiale significa che queste sfere del mondo sono anche delineate come l'area di funzione dell'articolazione cosciente.

Dal momento che la comprensione primordiale stabilisce i limiti all'interno dei quali si articola la conoscenza vera e propria, noi a livello psicologico comprendiamo sempre quello che abbiamo già compreso a livello primordiale. In altre parole, la comprensione primordiale costituisce la condizione esistenziale dell'esperienza psichica. L'analisi della scelta esistenziale e della comprensione primordiale è così un'analisi della struttura esistenziale dell'apparizione del senso. Il modo in cui l'esperienza psichica si articola in funzioni significanti può essere analizzato in dettaglio al livello del mondo della vita, nel modo descritto precedentemente.

I riferimenti di Jung all'archetipo in sé (an sich) come struttura o condizione dell'esperienza, principio organizzatore, forma priva di contenuto e così via suggeriscono l'idea di qualcosa che è connesso al venire all'esistenza — qualcosa di simile, quindi, alla comprensione primordiale di Heidegger. Jung non confina la sua indagine al livello della coscienza,

nell'ambito cioè dell'intenzionalità che è aperta alla analisi fenomenologica, ma oltrepassa i confini della descrizione fenomenologica, e si trova in un certo senso sperduto. Nella sua opera non troviamo una esauriente spiegazione filosofica del rapporto che intercorre tra le sue concezioni dell'archetipo in sé e l'esperienza archetipica. Essi sembrano appartenere a livelli logici diversi, e non appare quindi giustificato il riportarli entrambi allo stesso piano del discorso empirico. Tra l'esperienza archetipica e l'archetipo in sé appare intercorrere lo stesso rapporto che passa tra l'esperienza psichica e la sua condizione esistenziale.

In questa luce sembrerebbe che lo studio compiuto da Jung sull'archetipo dovrebbe essere in parte rimpiazzato da un'analisi filosofica. Vorrei pertanto avanzare un suggerimento,— che potrà anche sembrare alquanto radicale — che si smetta cioè di parlare dell'archetipo in sé in senso empirico. L'esperienza archetipica è una realtà psichica, ed il termine che si riferisce ad essa appartiene al linguaggio della psicologia, ma a mio avviso i tentativi compiuti da Jung di analizzare le condizioni fondamentali e la struttura dell'esperienza psichica nei termini del suo archetipo in sé possono essere continuati più proficuamente da un approccio apertamente filosofico, e più specificamente da un'analisi esistenziale.

L'archetipo in sé potrebbe quindi essere concepito come la comprensione primordiale insita nel venire all'esistenza. Con questo termine io intendo in senso lato il modo in cui siamo determinati come esseri umani quando l'esistenza si realizza in noi. Le condizioni e le tendenze proprie dell'essere umano sono, come Jung lascia intendere, state fissate come scelte esistenziali nel corso dello sviluppo della specie. Di decisiva importanza è la situazione nell'ultima fase dell'evoluzione umana quando viene scelto — in senso esistenziale — il livello dell'autocoscienza. La comprensione primordiale come essere umano comporta, tra l'altro, la possibilità di realizzarsi in uno dei due sessi, come una creatura bisognosa di cibo,

destinata a morire, costretta alla lotta per la sopravvivenza, ed al tempo stesso determinata, come dal destino, a rapporti del tipo Io-Tu. bisognosa d'amore. anelante verso la divinità; ed inoltre come una creatura consapevole di tutto questo e costretta a condurre la propria esistenza coscientemente all'interno di questi limiti. La comprensione primordiale dell'essere umano è il progetto (Entwurf, Spielraum) in base al quale ogni esistenza individuale organizza il proprio modo di manifestarsi. L'archetipo in sé è il principio organizzatore della coscienza, nel senso che stabilisce le condizioni ed i limiti, ed indirizza quello che conosciamo ed il modo in cui conosciamo a livello psichico. L'archetipo in sé, naturalmente, stabilisce anche le condizioni del nostro sviluppo organico, ma questo esula dal nostro argomento attuale.

Anche per Jung, l'archetipo in sé è un postulato teoretico. Lo si deve ipotizzare, ma lo si può percepire solo nell'esperienza archetipica. C'è un evidente punto di contatto con Heidegger. L'archetipo in sé corrisponde al suo Befindlichkeit, in cui il Dasein « si svela » (sich befinden) come un'esistenza specifica; questo implica una proprietà strutturale esistenziale di realizzarsi come uomini. Befindlichkeit è il termine ontologico per indicare «lo svelarsi come esistente». Il corrispettivo psicologico di questa definizione ontologica viene da Heidegger denominato Gestimmtheit e Stimmung. « Befindlichkeit », scrisse nel 1963 e 29, « ist der ontologische Titel für das Gestimmtsein, die Stimmung ».

Questi ultimi termini corrispondono a quello stato d'animo fondamentale che secondo Jung, corrisponde all'esperienza archetipica. Proprio come Befindlichkeit è un termine ontologico fondamentale, così lo è anche l'archetipo in sé. L'articolarsi dell'esperienza archetipica in funzioni significanti organizzate può essere indagato attraverso una ricerca psicologica sul mondo della vita sul tipo di quella compiuta da Jung, mentre la sua struttura filosofica sarà

analizzata fenomenologicamente nel modo descritto precedentemente.

L'esperienza archetipica è uno stato di coscienza in cui il mondo non appare distinto in tanti esseri particolari (Seiende). Anche in Héidegger la Stimmung è uno stato fenomenico globale in cui l'esistenza è conscia del suo essere — al — mondo, ma gli esseri non sono differenziati. Per entrambi i pensatori, questo stato d'animo fondamentale presuppone l'autocoscienza, la forma iniziale dell'identità personale. Quest'esperienza fondamentale che include la coscienza dell'esistenza ma non il rapporto differenziato con il mondo nella sua molteplicità è caratterizzata da un'unica tonalità emotiva. Per Héidegger essa è opprimente, per Jung, invece, è numinosa, sacra, benedetta, ispira riverenza. Il carattere positivo che Jung attribuisce a questa esperienza deriva probabilmente dall'influsso della psicologia indiana e delle concezioni del Buddhismo Zen.

Secondo Jung, l'esperienza archetipica tende a manifestarsi in determinate immagini. Questo si spiega con la natura stessa della coscienza. La coscienza è apparizione ed articolazione del senso. Non può essere altro che sé stessa. Quando questo stato d'animo fondamentale emerge, la coscienza racchiude solo per un attimo questo stato iniziale ed arcaico, che subitamente svanisce. L'articolazione più primitiva comporta la condensazione di questo stato d'animo in una qualche immagine atta a rappresentarlo. Anche questa fase dell'articolazione in cui l'esistenza riflette se stessa consciamente (Erschlossenheit, Lichtung), è già una manifestazione di qualcosa — apparizione « als etwas », perché la coscienza non può essere manifestazione « come nulla ». Per esempio, la comprensione primordiale archetipica di come l'essere umano si realizzi in una molteplicità di aspetti esistenziali reciprocamente complementari, o anche contrastanti — l'archetipo in sé che Jimg chiama il Sé (Selbst) — tende, nell'esperienza conscia, ad apparire come qualcosa (als etwas) che rispecchi nel modo più elementare l'idea di un'entità. Le raffigurazioni di questo tipo

hanno un carattere universale perché le immagini che esprimono a livello non-linguistico l'idea della entità, unità, integrità, e così via sono piuttosto poche ed hanno una struttura semplice. L'idea della completezza, per esempio, può essere espressa dalla compattezza di una forma circolare, dalla solidità di una cosa dall'armonia delle parti, ecc. come nelle figure del tipo mandala descritte da Jung. La comprensione primordiale dell'esistenza emerge in una varietà di immagini che dipendono dal senso nascosto (verborgen) della comprensione primordiale che cerca sbocco nella coscienza. D'altro canto, è la stessa storia della vita dell'individuo che determina il modo in cui la comprensione primordiale si rivela. Se interpretiamo il pensiero di Jung alla luce della nostra analisi esistenziale, potremmo dire che l'occorrere di un'esperienza archetipica presuppone che nella situazione reale ci sia qualcosa che richiede che l'individuo indirizzi la sua vita secondo una specifica comprensione primordiale. Quindi la comprensione primordiale nascosta si manifesta in un'immagine archetipica, e l'uomo deve assumersi il compito di adattare questa rivelazione alla sua vita. Nello stesso tempo, siccome l'esistenza umana mostra una tendenza ad organizzarsi «dal basso verso l'alto» — andando cioè dalla comprensione primordiale verso la comprensione vera e propria— l'esperienza psichica viene, per così dire, ad « incontrarsi » con essa, con la propria possibilità potenziale di sviluppare il senso. La concentrazione sullo stato d'animo fondamentale fa sì che vengano attualizzati determinati orizzonti nel mondo della vita, e questi articolano l'apparire del senso nel modo descritto sopra nel contesto dell'analisi fenomenologica. Nell'esperienza archetipica il grado di articolazione è minimo. L'archetipo in sé contiene la condizione esistenziale dell'intenzionalità, che Heidegger descrive come Sorge: cura. Questa implica l'orientamento esistenziale verso qualcosa (Wozu, Worauf), perché il Dasein può sussistere solo nel rapporto con qualcosa. Bisogna supporre che

nell'esperienza archetipica si sia già raggiunto il livello della struttura dell'intenzionalità, perché essa è già nell'ambito del mondo della vita. L'esperienza archetipica conserva però le carenze a cui abbiamo accennato precedentemente.

Il passo successivo nella direzione dell'organizzazione è per Jung il simbolo. Qui il senso appare ad un grado più elevato di sviluppo, perché il simbolo comporta la comprensione di un certo oggetto come un'entità a sé. Però per Jung il simbolo non è un segno rappresentativo, perché allo stadio in cui la esperienza simbolica viene articolata al livello del linguaggio, il simbolo di fatto muore. Strutturalmente il simbolo si colloca pertanto a metà strada tra l'esperienza archetipica e l'espressione linguistica.

L'emergere del simbolo implica anche che vengano attualizzati degli orizzonti del mondo della vita. Perché un simbolo possa sussistere ci devono essere degli orizzonti del mondo della vita che articolino l'esperienza archetipica in modo tale che il senso appaia come il senso particolare di un certo oggetto o di una certa situazione. L'effetto profondo e potente del simbolo, di cui Jung parla con accenti pieni di fascino, deriva probabilmente dalla sua natura pluridimensionale —dal fatto, cioè che esso realizza la comprensione contemporaneamente al livello di tutti e quattro i tipi di evidenze o funzioni fondamentali.

Con la sua dottrina degli archetipi, di cui abbiamo visto i punti di contatto con le tesi dell'esistenzialismo, Jung segnò un importante punto di partenza per uno studio dell'articolazione cosciente.

Con la sua teoria dei simboli, invece, si ritorna nella sfera della pura psicologia, per cui il metodo più adatto per un'analisi filosofica appare ciucilo fenomenologico. La nostra discussione ha inteso dare solo qualche idea di come i due livelli possano essere raccordati attraverso la fenomenologia esistenziale. Le possibilità che si offrono in questa direzione sono però assai più vaste.

La psicoterapia di Jung

Anche la concezione di Jung della psicoterapia ha molti punti di contatto con le concezioni fondamentali della fenomenologia esistenziale. Come l'apparizione di determinati sensi può provocare una distorsione nell'esperienza del mondo, così questa distorsione può essere corretta promuovendo l'apparire di nuovi sensi. Per Jung, la psicoterapia consiste precisamente nel promuovere l'apparire di sensi dotati di un maggiore realismo, chiarezza ed autenticità. Egli respinge infatti l'idea di qualche « causa » specifica, la cui scoperta possa portare a correggere dei rapporti di significato presenti nel disturbo psichico. Anche la fenomenologia esistenziale respinge l'idea di una spiegazione causale delle funzioni significanti; si può invece mettere in luce la loro storicità strutturale e ricostruire la loro costituzione a partire dalla comprensione primordiale. Questa storicità strutturale può spiegare da un punto di vista filosofico in che modo la funzione significativa venga ad essere quello che è.

Nella sua psicoterapia, Jung parte dal presupposto che sotto la guida del terapeuta, il paziente impari ad operare creativamente con gli orizzonti del suo modo di comprendere. Nella fenomenologia l'**Intenzionale** nel mondo della vita si svolge a due livelli, ed il secondo livello costituisce un **Intenzionale oggettivante** nei confronti del primo. Per esempio, una scarica di rabbia può essere in un secondo momento oggettivata, e quindi esaminata e valutata. Il processo psicoterapeutico si configura come un allenarsi ed un affiancarsi del due livelli del processo intenzionale. Dal momento che la comprensione nel mondo della vita è sempre comprensione all'interno di determinati orizzonti, anche la comprensione oggettivante deve aver luogo all'interno di orizzonti oggettivanti. L'attualizzazione di questi orizzonti è appunto l'oggetto dell'attività del terapeuta, e la libera associazione e l'amplificazione sono i mezzi di cui egli si serve per raggiungere questo scopo. Gradualmente, nel caso di un tratta-

mento riuscito, si raggiungerà uno stato in cui la distorsione viene rettificata, gli atteggiamenti in contrasto con la realtà modificati, e l'autenticità della comprensione, promossa e contemporaneamente il senso apparirà sullo sfondo di orizzonti più adeguati.

Estremamente importante nella psicoterapia di Jung è anche che si raggiunga la coerenza del mondo della vita con la comprensione primordiale. L'uomo o autenticamente uomo solo nella misura in cui riesce a costituire le funzioni significanti del mondo della vita in accordo con la sua comprensione primordiale di come deve essere l'esistenza umana. E pari menti per Heidegger la rivelazione (Entschlossenheit) della comprensione primordiale è la condizione e la garanzia dell'autenticità. L'individuazione (Selbstwerdung) di Jung tende specificamente a ciò. La comprensione primordiale archetipica deve essere sempre applicata alla situazione individuale.

In Heidegger la situazione è il punto in cui il Dasein ed il mondo si incontrano. Alcune delle componenti della situazione sono determinate ed irreversibili come un destino; per esempio il sesso, la razza, il colore della pelle e così via. Altre invece possono essere modificate da una decisione psicologica. Noi possiamo con delle scelte responsabili determinare le nostre realizzazioni future.

E da questo deriva la responsabilità dell'uomo nei confronti di se stesso e dei suoi simili. La psicoterapia deve tener conto delle componenti « fisse » della situazione e della comprensione primordiale che deriva da esse. Ma anche se il trattamento assume come punto di partenza le funzioni significanti già costituite del mondo della vita, esso può tuttavia modificare indirettamente la situazione. Quando il mondo della vita acquista un maggiore realismo, certe componenti che avevano fino a quel momento contenuto la comprensione primordiale dominante ora retrocedono nello sfondo o svaniscono completamente. Quando per esempio un indaffarato uomo di affari viene liberato grazie alla psicoterapia-

pia dal suo falso senso di indispensabilità e di importanza, la fretta e l'eccessivo senso di responsabilità che avevano costituito la sua comprensione primordiale sono eliminati dalla situazione.

Nella sua psicoterapia, Jung pare aver concentrato la sua attenzione sulla situazione. La guarigione di un paziente consiste precisamente in una comprensione più autentica della sua personale situazione, ed in un'armonizzazione di essa con la comprensione archetipica primordiale comune a tutti gli uomini. Se la situazione, e di conseguenza anche la comprensione primordiale hanno avuto un carattere negativo, probabilmente anche il senso che appare nella comprensione vera e propria avrà un carattere sfavorevole. In questi casi, la psicoterapia deve tendere ad alleviare l'indirizzo negativo della comprensione primordiale, offrendo orizzonti in cui un'affermazione della vita è possibile, pur all'interno dei limiti di quel particolare destino. Ai pari di molti filosofi esistenzialisti Jung sottolinea la libertà di scelta dell'uomo. L'uomo non può far ricorso ad una costrizione psico-causale per difendere la propria immaturità cognitiva. Non può attendere passivamente la liberazione dalla nevrosi da misure esterne. La liberazione gli può venire solo grazie ad un'attiva auto-realizzazione basata sulla sua libera scelta personale.

Il concentrarsi dell'interesse di Jung sulla situazione può spiegarci la sua nota indifferenza nei confronti di qualsiasi teoria preconcepita da applicare nel rapporto con il paziente. Il raggiungimento dell'individualità all'interno dei limiti posti dalla propria personale situazione non può compiersi sotto gli auspici di una teoria preconstituita. Anche l'atteggiamento prudente di Jung nei confronti del transfert diventa comprensibile alla luce di questo suo orientamento basato sulla situazione.

Quando il paziente cerca di estendere ed evolvere la sua esperienza della realtà, il terapeuta non deve necessariamente rappresentare qualcosa di diverso da sé stesso egli (cioè) rimane una componente della situazione del paziente, e non è una manifestazione

dello sfondo psico-casuale del suo sviluppo. Se si lascia che il transfert si trasformi in una nevrosi da transfert, il genuino processo di individuazione sarà ostacolato perché si indirizzerà fondamentalmente in direzione del terapeuta. Quest'ultimo invece, conformemente all'impegno terapeutico, dovrebbe costituire una componente della situazione del paziente, con la funzione di guidare il processo di individuazione. Egli non deve diventare il centro da cui ogni altra cosa deriva il suo senso. Una tale concezione presupporrebbe l'accettazione dell'impostazione causalistica del problema del significato, posizione che Jung recisamente respingeva.

Prospettive

Partendo dall'archetipo e sviluppando sulla base di questo la sua ricerca psicologica sull'articolazione del mondo della vita, Jung attirò l'attenzione su quello che dal punto di vista dell'ermeneutica forma il problema centrale del disturbo psichico e del suo trattamento, e cioè il problema di come siamo costituiti il mondo della vita e, in ultima analisi, anche le sue funzioni significanti. Nello stesso tempo egli delineò un sistema abbastanza completo all'interno del quale il problema del significato può essere studiato a livello psicologico ed analizzato a livello filosofico. Sembra che molti seguaci della psicologia analitica interpretino oggi il sistema di Jung nel modo qui adombrato, alla luce cioè del problema del significato. Ne ricordo solo alcuni: Adler, Frey-Rohn, e Jaffé, le cui opere ho tenuto presente. Grazie ai metodi della metascienza ermeneutica che abbiamo qui abbozzato, è possibile analizzare in un'unica linea di sviluppo l'emergere delle funzioni significanti dalle condizioni esistenziali di base fino alla costituzione del mondo della vita. L'approccio ermeneutico di cui Jung fu un insigne pioniere presenta un vantaggio decisivo rispetto alla ricerca eziologica; infatti tutte le fasi e gli eventi « influenti » possono venire intesi non più come le cause esterne della conoscenza, ma come la sua struttura interna che la caratterizza a tutti i livelli.

Qui abbiamo potuto dare solo un'indicazione delle possibilità di applicare i principi della metascienza ermeneutica alla psicologia ed alla psicoterapia di Jung. Un'analisi più approfondita di questo tipo potrebbe presumibilmente chiarire non solo il problema della psicologia analitica, ma contribuire più in generale allo studio ed al trattamento del disturbo psichico. Nel campo dell'ermeneutica Jung è straordinariamente all'avanguardia.

(Trad. di SIMONETTA ADAMO)

BIBLIOGRAFIA

- Adler G.: Die Sinnfrage in der Psychotherapie. In Psychotherapeutische Studien. Zürich. 1964.
- Bollnow O. Existenzphilosophie. 6 Aufl. Stuttgart 1970.
- Bollnow O. Philosophie der Erkenntnis, Stuttgart 1970.
- Frey-Rohn L: Von Freud zu Jung. Zürich 1969.
- Heidegger M.: Che cos'è la metafisica, trad. Paci. Milano 1942.
- Heidegger M.: Was heisst Denken 2 Aufl. Frankfurt am Main 1963.
- Heidegger M.: Essere e tempo. Trad. Chiodi, Milano 1953.
- Heidegger M.: Wegmarken. 2 Aufl. Tübingen 1967.
- Husserliana I-XI. Hague 1950-1966.
- Jung C. G. Coll. Works I-XX, London 1953.
- Luijpen, W.: Existential phenomenology. 7 ed. 1978.
- Pöggeler O.: Der Denkweg Martin Heidegger. Pfullingen 1963.
- Rauhala L.: Intentionality and the problem of the unconscious. Ann. Univ. Turkuensis. Turku 1969.
- Rauhala L: Die Seinsfrage in der sog. neueren Psychosomatik. Ann. Univ. Turkuensis. Turku 1970.
- Rauhala L: Man- the philosophical conception and empirical study. Journ. of Anal. Psychology. Voi V. N. 2, 1970.
- Rauhala L: The hermeneutic metascience of psychoanalysis. Man and world. Voi 5, N. 3. 1972.
- Rauhala, L: Wissenschaftsphilosophie der Tiefenpsychologie. Zeitschrift für Anal. Psychol. und ihre Grenzgebiete. A. Jahrgang, Januar 1973.
- Rauhala L: The myth of mental illness. Psychiatrica Fennica 1972.
- Rauhala L: The basic views of C. G. Jung In the light of hermeneutic metascience. The Human Context (in corso di stampa 1973).
- Wolff T.: Studien zu C. G. Jungs Psychology. Zurich 1959.