

# La dimensione sociale in Freud e Jung

*Antonio Vitolo Napoli*

Nel corso dell'ultimo decennio si è diffuso un consumo di massa della psicologia e della psicoanalisi: in ciò si può cogliere, da un lato, un orientamento deliberato da parte dei gruppi egemoni nelle società capitalistiche favorevoli alla divulgazione d'un pensiero che parla soprattutto delle catene interne dell'uomo e, in quanto tale, può agire come raffinata ideologia di controllo della devianza, dall'altro un incremento della volontà di liberazione di gruppi e di individui, che scoprono o riscoprono la loro soggettività e tentano di riappropriarsi della loro vita personale inconscia e degli strumenti culturali atti ad interpretarla. L'identità di Jung e Freud ne è uscita per lo più deformata, oltre i limiti della rielaborazione fecondamente 'falsificante' con cui si rivive e si riutilizza il sapere che ci precede. Una sorta di distorsione divarica i due, spingendo Freud a 'sinistra', Jung a 'destra', in conformità ad un approccio approssimativo tanto quanto quello affermatesi soprattutto dopo la pubblicazione in Italia del carteggio (1), tendente a dissolvere dissensi ideologici precisi per proporre una superficiale unificazione. Non vorrei sminuire la portata del rapporto intersoggettivo. ne attenuare la realtà drammatica

(1) Lettere tra Freud e Jung.  
Boringhieri, Torino, 1974.

d'una separazione che ebbe origini inconsce insormontabili o, almeno, radicali, ma ribadire l'utilità d'una rilettura di alcune pagine dalle quali emerge il loro giudizio sul ruolo dell'individuo e della società.

Si tratta d'un lavoro marginale, che s'interseca solo sporadicamente con le linee direttrici della teoria freudiana e junghiana, incentrata sull'individuo, ma non inutile se si tien conto della frattura che si è venuta a creare nella psicologia del profondo tra psiche individuale e fattori sociali.

Ne Freud, ne Jung hanno teorizzato una concezione dell'organizzazione sociale contemporanea, ma ambedue hanno espresso con una continuità che non può essere sottovalutata, opinioni e valutazioni sulla società, che risultano intrecciate agli assunti specifici della psicologia del profondo. In questi excursus affiora la comune tentazione ad epochizzare il soggetto storico concreto, determinato dalle relazioni sociali e dall'organizzazione del lavoro. Porre in evidenza questo limite ed interrogarsi su di esso può significare nello stesso tempo riflettere sul rapporto tra Freud e Jung e sulla parzialità (non incol-mabile) della psicologia del profondo. Ratificare o protrarre la rimozione del sociale, peraltro, è una carenza non tanto di Freud e Jung, quanto dei loro successori. Si pensi, ad es., ad Elliott Jaques, che qualche anno fa, faceva scaturire i conflitti fra sindacalisti e padroni in una fabbrica esclusivamente dai fantasmi proiettivi risolvibili in una composizione compromissoria della lotta di classe, o all'autorevole biografia di Jung, M. von Franz, che nel giudicare gli scontri tra gli studenti rivoluzionari del '68 e le forze dell'ordine, si poneva con un pizzico di orrore umanitaristico dalla parte dei flics. L'imprescindibilità degli aspetti politico-sociali è però penetrata vivamente nella pratica di molti analisti dell'una e dell'altra parte, come si può vedere dai contributi di Benedetti, Carotenuto, Lo Cascio e Trevi (2), che sono anche i più aperti ed innovatori rispetto all'insegnamento di Jung. A ciò fa riscontro, nelle sintesi espositive, una chiara tendenza a scindere il legame

(2) Di M. Trevi si veda soprattutto l'articolo « Simbolo, progetto, utopia» il « Rivista di psicologia analitica», 1974. n. 1, p.

68; di G. Benedetti, l'articolo « Psicologia e società moderna » nella medesima rivista, 1974, n. 1, p. 39; di A. Lo Cascio l'articolo « L'altra ipocondria » in « Rivista di psicologia analitica », 1976, n. 1, p. 51; di A. Carotenuto l'articolo « Psicopatologia dell'analista » in « Rivista di psicologia analitica », 1972, n. 2, p. 418.

(3) L. Frey-Rohn, « Von Freud zu Jung », Rascher Verlag, Frauenfeld und Stuttgart, 1969.

(4) T. Wolff, « Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie ». Springer Verlag, 1935.

(5) E. Fachinelli, « A proposito di Jung », pref. a E. Glover, « Freud o

tra indagine della psiche e realtà sociale. È questo il caso, a mio parere, delle opere della von Franz e, soprattutto, della Frey-Rohn (3), che nella sua fondamentale trattazione, presenta Jung come post-freudiano, aggravando la linea dicotomica dello storico saggio della Wolff (4).

In campo freudiano un punto di vista fecondo è certamente quello di E. Fachinelli, realmente aperto ai fatti del nostro tempo, e volto alla configurazione, per brevi, illuminanti saggi, d'un'articolata visione storica della psicoanalisi. Mi sembra perciò utile riportare qui un brano della sua prefazione al libro di Glover ' Freud o Jung? '. Fachinelli ritiene Diderot e Hegel i soli veri predecessori di Freud e definisce Jung « uno psicologo dell'inconscio prefreudiano, nella linea, von Hartmann, Schopenhauer », destituendo la forza della ' querelle ' gloveriana. « Il problema — egli scrive — è più generale. Di fronte all'emergere del simbolo nel sogno e nella nevrosi, Freud esita, si corregge, tendenzialmente limita — come si vede chiaramente nelle successive edizioni della ' Interpretazione dei sogni ' — perché non dispone di strumenti interpretativi adeguati. Per contro, Jung sembra immergersi completamente nel nuovo regno, e dall'interno di esso esige la nostra partecipazione. Egli ci parla miticamente del mito, trasforma se stesso e la sua opera in mito (...). La funzione del simbolismo che nella sua origine, nel suo sviluppo, nel suo uso straordinariamente ramificato — e sempre attuale — non può prescindere da una situazione di soggetti continuamente affrontati, rimanda, per Jung, alla gerarchia degli archetipi numinosi della psiche. Elementi, questi, di un inconscio ' collettivo ': è certo, ma nel senso, peculiare a Jung, di collettivo come struttura individuale, già data in partenza e uguale per tutti. La falsa opposizione individuo-società, che Freud supera, (...) dall'interno del suo lavoro, è in Jung semplicemente elusa. Si veda, dunque, in questa difficoltà l'asserzione della povertà essenziale, negativa, da cui si dovrà partire per raccogliere l'eredità junghiana » (5). Da parte junghiana, Trevi in un articolo recente afferma: « Ove

si vogliono cogliere le autentiche implicazioni sociali della speculazione di Jung non converrà inseguire il debole fantasma del sociale — che — inevitabilmente presente nella sua pagina — non è mai direttamente afferrabile se non come correlato dialettico dell'individuale, ma converrà invece scendere nel vivo della sua concezione antropologica, in quell'antropologia filosofica che egli presuppone (e dimostra) come sostrato inevitabile di ogni ipotesi psicologica. L'unica vera critica di Jung a Freud — l'unica critica che si approfondisce nel tempo e che si dimostra fruttuosa per una prospettiva storicistica della psicoanalisi — è quella basata sull'inconsapevolezza di Freud circa l'antropologia filosofica che la sua dottrina presuppone. E non si tratta

— si badi — di una critica ad una particolare antropologia valida quanto qualsiasi altra, ma della critica relativa al fatto di non avere assunto deliberatamente questa antropologia: punto di partenza tra punti di partenza, ipotesi di base tra altre ipotesi di base » (6).

Il confronto tra le opinioni dei due analisti apre interessanti vie di sviluppo. Occorre anzitutto chiedersi se Jung abbia eluso la ' falsa opposizione ' individuo-società, che Freud avrebbe superato e se si può convalidare l'esiguità e la secondarietà del sociale in Jung come elemento conseguente della sua teoria dell'inconscio. In verità sia Freud sia Jung hanno aperto le porte della psiche inconscia e prospettato in modo potenzialmente antiborghese la pericolosità dell'autoinganno e della sofferenza nevrotica e psicotica, ma hanno anche attribuito al soggetto umano e storico cui hanno fatto riferimento i tratti del loro tempo e della loro visione della società nell'epoca del decollo del capitalismo industriale. E lo studio della psiche inconscia nelle sue molteplici ramificazioni (7) non può esser disgiunto dalla conoscenza della Weltanschauung dell'autore.

Agli inizi dell'attività di Jung presso il Burghözli risale il primo caso interessante ai fini della nostra ottica; esso è oggetto d'un articolo, intitolato ' Un

Jung? », Sugar, Milano, 1967, ora in E. Fachinelli, « Il bambino dalle uova d'oro », Feltrinelli, Milano, 1974. p. 71.

(6) M. Trevi, art. cit. op. cit, p. 71.

(7) Si veda il lavoro di L. Ceppa, Per una teoria delle relazioni oggettuali, in «Aut-Aut». 1975, n. 48, p. 107.

(8) C. G. Jung, Studi psichiatrici, Boringhieri. Torino, 1970.

caso di stupore isterico in una detenuta in carcere preventivo', pubblicato nel 1902 nel 'Journal für Psychologie und Neurologie' di Lipsia, voi. I, pp. 110-122 (8). La storia anamnestica della paziente parla da sé: povera, lavoratrice in fabbrica a soli 14 anni, a 17 aveva iniziato una relazione con un uomo, dal quale aveva avuto un figlio illegittimo un anno dopo, un secondo dieci anni dopo, viveva a carico del suo uomo ed abitava in un albergo, dal quale partì senza pagare il conto. Arrestata perché sospettata di furto, fu interrogata (non risulta se sola o in presenza d'un avvocato); all'apertura della cella il giorno seguente, si mostrò rigida, cominciò a gridare contro l'insergente, accusandola di averle sottratto del denaro, sostenne di essere stata picchiata al capo; al medico distrettuale rivelò 'eccitazione' e 'smarrimento', così che ne venne disposto il ricovero nel Burghölzli. Bleuler affida il caso a Jung, che compie gli accertamenti psicofisici e svolge un colloquio nel quale le risposte della donna risultano disorientate al punto da evocare il sintomo definito da Ganser 'risposta senza senso' e le valutazioni cliniche di Raecke sullo stupore dei detenuti. Jung individua con lucidità il carattere specifico della situazione della paziente, attribuendo alla 'solitudine dell'isolamento' l'intensa reazione della donna, preoccupata per la figlia in stato di avanzata gravidanza, diagnostica il disturbo isterico come circoscrivibile alla sfera della coscienza, ma pone in secondo piano, addirittura tra parentesi, il fatto che l'accusa di furto si rivelò in seguito falsa (9).

(9) C. G. Jung, op. cit., pp. 147 e sg.

(10) C. G. Jung, op. cit., p. 119 e sg.

Agli stessi anni appartiene lo studio sullo 'Squilibrio affettivo maniaco' pubblicato nella 'Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und psychisch-geschichtliche Medizin' (Berlino), voi. 61, 15-39 (10), che presenta una maggiore ampiezza teorica. Jung, com'è possibile notare anche dalle considerazioni autobio-grafiche contenute in 'Ricordi, sogni e riflessioni' si oppone, con cautela comprensibile, alla teoria di van Deventer, che designava come 'inferiorità sanguigna', gli stati maniacali ritenuti cronici, e, rifa-

cenciosi a Wernicke, contesta la nosografia positivistica. « La disposizione puramente occasionale all'euforia, la produttività mentale, i conflitti con l'ordine stabilito non bastano per giustificare la diagnosi d'una mania cronica » egli scrive con certezza. Tra i casi esaminati emerge quello d'una paziente infermiera, che, a giudizio di Jung risultava interessante « apparentemente soprattutto per la sua instabilità sociale ». Studentessa brava, ma non passiva — aveva lasciato la scuola per andare a cucire dalla sorella. Poi era stata apprendista, dama di compagnia, guardarobiera, persona di servizio, bambinaia, custode in una clinica per epilettici, infine infermiera. Il sintomo somatico più evidente era stata un'ulcera gastrica, da cui era guarita. Consumava dolci ogni misura, faceva l'amore anche con sconosciuti, « con pubblico scandalo ». Nella presentazione di questo caso — ci dice Jung — ho intenzionalmente dato una cronaca completa dei mutamenti della sua posizione sociale al fine di mettere in evidenza la straordinaria instabilità e inquietudine della paziente. Nel periodo di undici anni essa ha cambiato trentadue volte occupazione e nella gran maggioranza dei casi solo perché ne era disgustata. E conclude: « Il reperto — lieve fuga delle idee, loquacità, prevalente stato euforico, labilità, distraibilità, erotismo — conferma la diagnosi di squilibrio affettivo maniacale e spiega il costume di vita discontinuo e moralmente deficiente ». Un giudizio, questo, che attenua manifestamente l'incidenza dei fattori sociali sulla psicopatologia individuale. Non è lecito, certo, pretendere che Jung conoscesse il rapporto tra domanda e offerta nel mercato di lavoro, ma solo cogliere una dimensione implicitamente individualistica, che è anche motivata culturalmente col concetto schopenaueriano « operar! sequitur esse ». L'essere è, qui, per Jung, in antitesi con la cultura media tradizionale, soprattutto il complesso dell'affettività, ma a tale prospettiva innovatrice corrisponde l'enucleazione delle determinanti sociali. Dopo questo stadio dell'attività istituzionale di Jung

in cui è già presente l'attenzione ai 'fenomeni cosiddetti occulti', entità irrazionale che la coscienza ipertrofica voleva esorcizzare, acquista progressivamente autonomia concettuale la nozione di inconscio collettivo, che sottende ai 'Symbole und Wandlungen der Libido', in quanto trama viva delle fantasie di Miss Ann Miller, viene fissata nell'elaborazione sistematica dei 'Tipi', passa infine a costituire una polarità dialettica del processo d'individuazione ne 'L'io e l'inconscio'. Jung è ormai lontano da Freud ben più che nel 1912 e formula così la sua visione antropologica: « Ci approssimeremo molto alla verità immaginando che la nostra psiche cosciente e personale poggi sul largo fondamento d'una disposizione mentale ereditaria e generale, che come tale è inconscia e che la nostra psiche personale stia alla psiche collettiva press'a poco come l'individuo alla società» (11).

(11) C. G. Jung, «L'io e l'inconscio», Boringhieri, Torino, 1967, p. 53.

È, questo, un momento saliente, nel quale è dato intuire non solo l'ascendenza della nozione di psiche collettiva di Durkheim, come nota M. Trevi nella prefazione a 'L'io e l'inconscio', ma la disposizione 'in nuce' spiritualistica con cui Jung si colloca dinanzi alla sociologia e all'antropologia coeve. Preme qui ricordare, inoltre, la distinzione che Jung opera tra 'Gemeinschaft' e 'Gesellschaft'. Quanto più vasta è la comunità, e quanto più la somma dei fattori collettivi, caratteristica di ogni comunità, viene aiutata a danno del fattore individuale, da pregiudizi conservatori, tanto più l'individuo è annullato moralmente e intellettualmente e inaridita l'unica fonte di progresso morale e spirituale della società» (12). Egli pronuncia qui precisi giudizi di valore, indisgiungibili dalla teoria della differenziazione dell'individuo. Solo se si ha consapevolezza di tale dato storico e psicologico, si può intendere il successivo sviluppo del suo pensiero.

(12) C. G. Jung, op. cit., p. 59.

L'accantonamento della dimensione individuale « comincia dalla scuola, continua nell'università e domina dovunque lo stato metta la sua mano » (13). L'organizzazione sociale e statale poggia, agli occhi di Jung, esclusivamente sull'istinto d'imitazione.

(13) C. G. Jung, op. cit., p. 60.

Perché e da dove una così netta separazione dalla realtà sociale? Quell'intonazione innegabilmente moralistica assume forse maggiore chiarezza alla luce del confronto condotto, oltre che con le altre pagine de ' L'io e l'inconscio ', con il giudizio retrospettivo sugli anni della formazione culturale e universitaria, contenuto nei ' Ricordi ' (14). Jung descrive il suo accostarsi a Nietzsche: Come per il Faust di Goethe si trattò d'un'esperienza terribile. Zarathustra era il Faust di Nietzsche, il suo n. 2, e il mio n. 2 ora corrispondeva a Zarathustra (...) Nietzsche aveva parlato ingenuamente di questo &PPIQTOV, di questa cosa da non nominare, come se fosse una cosa comune, mentre io avevo capito in tempo che con esso si avevano brutte esperienze. (...) senza timori ne sospetti aveva aperto il suo n. 2 ad un mondo che di cose del genere non sapeva e non capiva nulla. Era stato sollecitato dalla puerile speranza di trovare uomini capaci di condividere le sue stasi e di intendere la sua «trasmutazione di tutti i valori»: ma aveva trovato filistei bene educati, e — in modo tragicomico — ne faceva parte egli stesso. Come gli altri, anch'egli non aveva capito se stesso quand'era precipitato nell'ineffabile mistero, e aveva voluto cantarne le lodi a un volgo ottuso disertato da tutti gli dei » (15).

L'ammirazione di Jung per i pensatori exlege, geniali oppositori della massificazione, s'intreccia evidentemente con la convinzione che, quali che siano le opinioni della collettività, esse non possano non essere conservatrici, anche quando si manifestino come progressive. Questa modalità interpretativa è alla radice della Weltanschauung junghiana e, in particolare, della teoria dell'individuazione. Pure, se il rispetto dell'energia psichica onirica, l'adesione alla veridicità della realtà dell'inconscio c'inducono concordare con la concezione demistificante di Jung e ad accettare anche l'illusorietà di tutto ciò che non provenga dall'intrasoggettività, non è esagerato supporre che Jung non sfugga alla condizione decadente dell'intellettuale borghese fin de siècle, che nei primi decenni del '900 reagisce con il ripiega-

(14) C. G. Jung, « Ricordi, sogni, riflessioni ». Il Saggiatore, Milano, 1965.

(15) C. G. Jung. op. cit, i p. 128. ;



mento inferiore alla disgregazione sociale che segue all'intensificarsi dello scontro di classe, al sorgere del Nazionalsocialismo e al fallimento delle esperienze socialiste europee.

Coerentemente con l'assunto di base, la personalità cosciente è, per Jung, un segmento più o meno arbitrario della psiche collettiva. La Persona risulta, in definitiva, una maschera derivante del ' compromesso ' fra l'individuo e la società su « ciò che uno appare ». In quanto tale essa è il portato del conflitto tra fattori culturali e sociali, che richiedono a qualunque costo l'inserimento e l'adattamento dell'individuo in un contesto comunitario e la disposizione individuale allo sviluppo delle potenzialità libidiche. « La società — afferma Jung — per la propria sicurezza esige che faccia buone scarpe solo il calzolaio che non sia anche poeta », sintetizzando così con icastico realismo la gerarchizzazione e la rigidità dei ruoli. Egli non possiede a questo riguardo un atteggiamento unilaterale: la Persona è sì, infatti, una sovrastruttura da erodere e trasformare (a meno che l'identificazione oggettivamente regressiva della Persona non sancisca l'adattamento dell'individuo ad un gradino inferiore, ma capace di preservare l'equilibrio psichico), ma trova il suo pendant nell'Anima e nell'Animus, appartenenti al nucleo psichico autonomo (complesso) che condensa la disponibilità dell'uomo e della donna, rispettivamente, a raccogliersi unilateralmente nel mondo interiore. Il rischio dell'adesione inconscia a quest'archetipo è stigmatizzato con nettezza, allorché Jung mette in guardia dalla tendenza a rendere il mondo un divertente e fantastico campo di giuoco.

In questa fase del pensiero junghiano è stato sempre più identificato un limite consistente precipuamente nell'atteggiamento antifemminile di Jung.

Benché si tratti d'un tema tangenziale alla nostra ricognizione, è necessario tuttavia ricordare che esso esiste certamente, ma è da vagliarsi come secondario e dipendente rispetto alla rimozione del sociale. Per il resto è opportuno sottolineare, senza alcuna volontà apologetica, la denuncia junghiana

dell'infantilismo dell'uomo nel rapporto con la donna e con i figli e della pericolosità dell'archetipo della Grande Madre, i cui esiti sociali sono stati analizzati in profondo da Ernst Bernhard in un saggio ispirato alla continuità dialettica con l'opera del predecessore (16).

La formulazione dei concetti archetipici di Anima, Animus. Ombra, Persona contraddistingue la stagione della riflessione junghiana più matura ed aperta alla considerazione della realtà sociale. Non si può dire altrettanto, a mio parere, per quanto concerne i pronunciamenti storico-culturali degli anni '20, compresi ne

' Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna' (17). Sul finire del decennio Jung ribadisce il distacco da Freud. critica l'inter-pretazione prevalentemente sessualistica, anche sul piano della storia del pensiero: Goethe, Napoleone, S. Francesco non potrebbero, egli sostiene, essere interpretati solo come emblemi del complesso materno, della protesta virile, della rimozione sessuale. Jung si dirige contro il ' materialismo razionalistico ' che trascurerebbe ' la bellezza, la grandezza, la santità, il significato del dolore ', attinge una posizione tra spiritualistica e fenomenologica nei riguardi della realtà esterna: «... il mondo ci è comprensibile solo come immagine psichica in noi, e quando l'immagine muta non è sempre facile capire se è mutato il mondo, o noi, o tutti e due» (18).

Ma c'è un passo interessante, in cui il giudizio sulla società è esplicitamente amaro: « (L'uomo moderno) ha visto quale prosperità possono portare al mondo la scienza, la tecnica, e l'organizzazione, ma ha anche visto quali catastrofi esse hanno causato. Egli ha constatato come i governi bene intenzionati hanno talmente tutelato la pace, secondo il principio ' si vis pacem, para bellum ' che l'Europa ne è stata quasi distrutta. Quanto poi alle idealità, ne la Chiesa cristiana, ne la fraternità umana, ne il socialismo internazionale, ne la solidarietà degli interessi economici hanno resistito alla prova del fuoco della realtà. Per di più. appena dieci anni dopo la guerra, noi ritroviamo lo stesso ottimismo, le stesse organizzazio-

(16) E. Bernhard, Il complesso della Grande Madre. Problemi e possibilità della Psicologia analitica in Italia, in Mitobiografia, Adelphi, Milano, 1969. p. 168.

(17) C. G. Jung, Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna, Einaudi, Torino, 1959.

(18) C. G. Jung, op. cit, p. 211.

(19) C. G. Jung, op. cit, p. 279.

ni, le stesse aspirazioni politiche, le stesse frasi, le stesse espressioni, che preparano a lunga scadenza altre catastrofi inevitabili » (19).

Ci troviamo anche in questo caso dinanzi ad un intreccio sorprendente di ripulsa condivisibile per il bellicismo mascherato e l'ipocrisia delle democrazie parlamentari, di ancoraggio alle verità sovrastrutturali quali le scienze e il presunto ordine pacificamente concorrenziale dell'economia libera, di certezza cupa dell'immutabilità dell'assetto sociale che produce lotte mortali. È sorprendente, comunque, che questa condanna indistinta e senza scampo pronunciata da una prospettiva estranea alla dinamica delle classi, sia contigua alla sua citazione dell'oppressione colonialistica perpetuata dal Cristianesimo nei confronti dei popoli primitivi.

Nel libro basilare per la storia del concetto di transfert e per la pratica terapeutica. ' La psicologia del transfert' — composto tra il 1936 e il 1943 —, fondato sul parallelismo tra il processo d'individuazione e la trasformazione della natura insita nel simbolismo alchemico, le costanti messe in rilievo finora nel pensiero di Jung sembrano confermate. L'opera, che presenta una complessa stratificazione culturale, vuoi essere, da un lato, una ricostruzione del rapporto intersoggettivo, dall'altro una ricapitolazione dell'antagonismo uomo-natura e del faticoso affermarsi dell'esogamia sull'endogamia. In questa cornice ogniqualevolta si riferisce alle modalità del processo d'individuazione, Jung sottolinea la necessità di correlare all'integrazione soggettiva dei contenuti inconsci un processo di relazione oggettivo altrettanto essenziale, così come mette in guardia dall'esagerazione d'una spiritualità affettata — il ri-trarsi nel mondo soggettivo — non meno che dalla sottomissione alle tendenze ancestrali collettive.

Quando, invece, egli passa ad esprimere la sua visione della società a lui contemporanea, prevalgono sia la svalutazione dell'assetto sociale, sia la condanna aspra per i paesi socialisti. (Occorre a questo

punto ricordare che dopo la II guerra mondiale si registra un graduale, ma perspicuo anticomunismo. In questo quadro a differenza di Freud, che pur nella decisa opposizione all'URSS lasciava trapelare una certa ammirazione per la coesione della società staliniana, Jung approfondisce di anno in anno la sua avversione, senza operare le necessario distinzioni tra stalinismo e modelli alternativi del marxismo internazionale. Il che non sorprende certo se si considera la formazione culturale d'uno psicologo del profondo mitteleuropeo, ma denota, nel caso specifico di Jung una precisa scelta, se si pensi alla sua vasta cultura sul pensiero e sulla realtà dell'Oriente).

Nel saggio storico-culturale dell'ultima fase del pensiero di Jung è possibile registrare ulteriori, definitivi cambiamenti. In « Presente e futuro », del 1956 (20), domina ormai una salda difesa del potere statale centralizzato, a partire dalla quale Jung manifesta una dura riprovazione per le \* minoranze sovversive che tengono pronte le fiaccole incendiarie ' e che sarebbero bilanciate dalla sanità e ' dal discernimento critico di una certa parte della popolazione ', la cui entità deriverebbe dai ' temperamenti nazionali ', dall' ' educazione pubblica ' e dall'influsso di certi fattori disturbatori di natura politica ed economica '. A questo distacco alla Ortega y Gasset dalla massificazione si congiunge, però, una difesa dello Stato di diritto, quale male minore, unico argine contro il ritorno alla ' tirannide dottrinale e autoritaria' o all'oligarchia. È, questo, un elemento nuovo. non molto lontano da alcune vantazioni di Freud. Non si tratta, a ben guardare, d'un approdo stabile, ma solo d'una parziale novità, perché lo Stato è sempre una polarità sbiadita che opprime l'individuo unico, irriducibile ad unità statistica, in definitiva inconoscibile. D'altra parte l'antropologia junghiana si propone di comprendere l'individuo e, a tale scopo, deve considerarlo come 'un'unità' confrontabile con altre unità. «... se voglio comprendere l'individuo, debbo essere in grado di mettere da parte ogni conoscenza scientifica dell'uomo medio

(20) In C. G. Jung, *Realtà dell'anima*, Boringhieri, Torino. 1959, p. 164.

- (21) C. G. Jung, op. cit., p. 168. e di rinunciare a tutte le teorie, per poter porre i problemi in modo nuovo e senza pregiudizi » (21). Da questa prospettiva affine anche nella terminologia al pensiero di W. Dilthey. Jung affronta i grandi temi sociali del tempo, il consumismo, il livellamento, lo sfruttamento della forza lavoro. C'è, ad es., una pagina significativa sulla condizione dell'operaio :« Egli sconta la sua quota di partecipazione alla fabbrica con la perdita della sua proprietà personale, scambia la propria libertà di movimento con l'incatenamento al luogo di lavoro. perde tutti i mezzi per migliorare la sua situazione. se non vuole farsi sfruttare da un estenuante lavoro a cottimo e se per caso avanza pretese spirituali di qualsiasi genere, gli vengono allora instillati e imposti dogmi politici, se necessario con l'aggiunta di qualche nozione tecnica. Per la verità un tetto sulla testa e il foraggio quotidiano del bestiame produttivo non sono piccola cosa, se anche le pure e semplici necessità vitali possono ancora essere recise da un giorno all'altro» (22). Una consapevolezza, come si vede, acuta, ma in certo modo equivoca. perché Jung parla in questo caso delle società socialiste dell'Europa orientale.
- (22) C. G. Jung, op. cit., p. 184. Una simile confusione in chi, peraltro, doveva ben conoscere la condizione degli immigrati stranieri, è spiegabile solo con la teoria antropologica che riconduce lo scontro delle classi sia a proiezione incontrollata — « dichiarare il capitalismo da una parte e il comunismo dall'altra come incarnazioni del demonio è addirittura diventato un dovere politico e sociale, facendo un'altra volta concentrare lo sguardo su un fatto esterno e distraendolo dall'interiorità dell'individuo » (23) —, sia all'attrito fra l'istinto di apprendimento e gli altri istinti. « Il distacco dalla sua natura istintiva porta l'uomo civile a un conflitto fra coscienza e inconscio, spirito e natura, sapere e fede. e quindi a una scissione del suo essere, che diventa patologica nel momento in cui la coscienza non è più in grado di trascurare ed opprimere la natura istintiva. L'accumularsi di individui entrati in tale stato critico da vita al movimento di massa che as-
- (23) C. G. Jung, op. cit., p. 197.

serisce di essere difensore degli oppressi. Seguendo la predominante tendenza cosciente per cui si cerca la fonte di tutti i mali all'esterno, sorge l'esigenza di trasformazioni esterne politico-sociali, da cui ci si aspetta senza vero senso critico che sappiano risolvere anche il problema, molto più profondo, dell'alienazione della personalità. Ne viene che tutte le volte che quest'esigenza è adempiuta, nascono situazioni politico-sociali che ripetono, seppur in forma diversa, le medesime miserie, ma dopo aver perduto quei valori spirituali e morali che trasformano un mero incivilimento in cultura. In casi simili si parte da un semplice rivolgimento: ciò che era in basso sale alla superficie, e ciò che era in ombra viene alla luce, e poiché i nuovi venuti sono sempre turbolenti e anarchici, la libertà degli oppressi ' liberati ' deve essere draconianamente limitata. Con ciò si è cacciato Satana con Belzebù. Ne può essere diversamente, poiché la radice del male non è stata intaccata, ed è soltanto venuta alla luce la posizione antagonista » (24).

Questa pagina esemplarmente chiara, ben più importante di altre in cui si taccia, ad es., di manicheismo il comunismo e lo si considera causa del nazionalsocialismo, compendia la visione della natura e della storia di Jung. Qui la dialettica del processo d'individuazione si scontra in maniera insanabile con l'ipostatizzazione spiritualistica della società. Lo zurighese affianca alla sua matrice diltheiana, su cui ritorneremo, un idealismo antimaterialistico che compromette la progettualità dell'individuo di cui, pure, egli è, a livello della simbolica della psiche inconscia, convinto assertore. Jung si attesta così nel solco d'una tradizione europea dominante nel corso della prima metà del '900 in modo schiacciante. a cui, tuttavia, il materialismo d'un pensatore appartenente non al campo delle scienze naturali. ma a quello della letteratura dava una risposta riguardante il tema dei mutamenti sociali, colmando inconsapevolmente l'aporia spiritualistica di Jung. In uno degli aforismi di ' Me-ti, il libro delle svolte ', il libro sapienziale cinese (25) di Brecht, c'è il se-

(24) C. G. Jung, op. cit. p. 205.

(25) B. Brecht. Me-ti, Il libro delle svolte, Einaudi, Torino, 1970.

guente dialogo immaginario tra sé e Korsch sul problema della 'Liberazione e libertà': « Ka-osh chiese a Me-ti: Il grande rivolgimento non è esso forse ingenerato dalla sete di libertà? Me-ti assenti: Ka-osh continuò: Come si possono spiegare le lamentele per cui dopo il rivolgimento coloro che l'hanno compiuto godono meno libertà di prima? Me-ti rispose:

Prima del rivolgimento essi lottavano volontariamente. Nessuno poteva costringerli alla lotta, né al tipo di lotta. La loro vittoria fu in realtà resa difficile dallo scarso potere che potevano esercitare contro se stessi. Dopo la vittoria questo potere era dato, né era meno necessario, poiché ora si dovevano conculcare gli sconfitti. Ka-osh disse: Capisco: così le loro libertà scomparvero quando scomparvero anche le loro libertà borghesi. Me-ti rispose: La mèta del grande rivolgimento era la liberazione dallo sfruttamento. La libertà di sfruttare fu soppressa dal rivolgimento, e al contempo anche la libertà di lasciarsi sfruttare. Quest'ultima libertà si era manifestata in varie forme che non si lasciavano sempre e facilmente riconoscere come una siffatta pura libertà di essere sfruttati. Ka-osh chiese: Dunque tu non scorgi più alcun compito per la sete di libertà? Questa non significa più per te che è necessaria una liberazione? Me-ti rispose: Necessaria è la libertà dalla penuria. Questa è la mèta. Essa rende necessarie molte imprese di liberazione e ha sempre bisogno di sete di libertà » (26).

È questa la necessaria integrazione della lacuna junghiana, la cui incontestabile evidenza non riguarda, come s'è detto tanto il giudizio strettamente politico — Jung, d'altronde, condanna giustamente l'oppressione che aveva determinato i moti polacchi del '56 — quanto la sovrapposizione della natura alla storia. Alla radice di questa unilateralità stanno ragioni culturali che finora sono state forse scarsamente considerate.

Il pensiero di Jung non è soltanto l'elaborazione individuale d'un uomo, né solo la storia dell'autorealizzazione d'un inconscio, ma è inevitabilmente at-

(26) B. Brecht. op. cit, p. 142.

traversato dalle linee di svolgimento della cultura del tardo '800 e dell'inizio del '900.

È ormai opinione consolidata che l'influsso dei primi assertori della realtà dell'inconscio, Carus, von Hartmann, Janet sia stato non meno rilevante di quello di Goethe e di Nietzsche, che Jung sentiva congeniali. Ma il quadro culturale non sarebbe completo, se si omettesse il riferimento allo storicismo tedesco contemporaneo e alla filosofia dei valori. Naturalmente non si vuole, in tal modo, delimitare dal punto di vista filosofico l'orizzonte teorico e la prospettiva peculiarmente psicologica di Jung ma ristabilire i nessi evidenti nelle opere del maestro e nelle esposizioni descrittive, in particolare nel saggio di Toni Wolff ' Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie ' (27). Vogliamo soffermarci anzitutto su un dato cronologico: la sostanziale contiguità che lega la ' Einleitung in die Geisteswissenschaften ' di Dilthey (1883), i cui esiti si trovano nei saggi compresi tra il 1905 e il 1911 e soprattutto in « Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften » (1910), che, come si sa, rappresenta l'elaborazione definitiva del pensiero di Dilthey, e l'opera di Rickert « Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung » (Eine logische Einführung in die historischen Wissenschaften), la cui stesura prima risale agli anni 1896-1902 (l'opera ebbe, però, ben cinque edizioni fino alla quinta nel 1929, a cui si richiama T. Wolff).

(27) T. Wolff. op. cit.

Il filo che unisce Dilthey, Rickert e Jung non è continuo: Jung, come si deduce, ad es., dal capitolo dei ' Simboli ' intitolato ' Le due forme del pensare ' e, soprattutto, dai ' Tipi psicologici ', si rifa non solo alla filosofia tedesca postilluministica, ma a Nietzsche e a James, cogliendo quindi dal Decadentismo e dal Pragmatismo ciò che è utile e conforme alla configurazione del suo modello di indagine della psiche. Rickert, invece, in ' Die Philosophie des Lebens ' attacca Nietzsche, Dilthey, Simmel, Spengler, James e Bergson, alcuni, dunque, dei nodi costitutivi dell'asse teorico junghiano, opponendo in modo semplicistico, come nota P. Rossi, il maggiore studioso dello sto-



(28) P. Rossi, *Lo storicismo contemporaneo*. Einaudi. Torino, 1956.

(29) T. Wolff. op. cit, p. 16-17.

(30) Su Eddington cfr. L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Torino, 1972, pp. 450-451 e passim.

(31) Cfr. P. Rossi, op. cit., p. 149 e sg.

ricismo tedesco contemporaneo (28), al ' piano immediato dell'intuizione, il riferimento a un mondo dei valori dotato di una realtà trascendente, da penetrare nella connessione necessaria che congiunge sistematicamente le sfere dei valori '. Ma esiste una matrice comune: all'antipositivismo di Jung, fa riscontro la distinzione operata dalla filosofia dei valori tra scienze nomotetiche e scienze idiografiche, nel tentativo di stabilire l'indipendenza delle Geisteswissenschaften dalle Naturwissenschaften.

Se prendiamo in esame l'opera, notiamo anzitutto che la filosofia dei valori non viene assunta come referente ' ipso facto '. Nella premessa metodologica (29). anzi, la Wolff rivendica l'autonomia della realtà della psiche, desumendo la definizione delle due nozioni rispettivamente dall' ' Allgemeine Grundlegung der Philosophie di Rickert e da «The Nature of the physical world » di Eddington, collegandosi, dunque alla fisica coeva (30). Ma è a Rickert che essa volge il patrimonio teorico della psicologia analitica; una volta affermata l'indipendenza e la specificità dei contenuti della scienza della psiche inconscia, infatti, la Wolff affronta la questione metodologica, riprendendo come base di partenza la distinzione rickertiana tra metodo generalizzante e metodo individualizzante. Il primo tende a « aus allgemeine Elementen allgemeine Begriffe bilden und, wenn möglich, unbedingt allgemeine Urteile (über die Wirklichkeit fällen, d.h. Begriffe von Naturgesetzen, deren logisches Wesen es einschliesst, dass sie nichts von dem enthalten. was sich nur an diesem oder jenem einmaligen individuellen Vorgang findet » (p. 17), cioè ad «elaborare da elementi generali concetti generali e, se possibile, giudizi assolutamente generali sulla realtà, cioè scoprire concetti di leggi naturali, la cui essenza logica implica che essi non contengano nulla che si trovi in questo o quel processo unicamente individuale » (la traduzione, come la successiva, è mia). In antitesi, le ' Kulturwissenschaften ' (31) vogliono « die Wirklichkeit, die niemals allgemein, sondern stets individuell ist, in ihrer Individualität darstellen, und

sobaid diese in Betracht kommt, muss der naturwissenschaftliche Begriff versagen weil seine Bedeutung gerade darauf beruht, dass das Individuelle durch ihn als ' unwesentlich ' ausgedehnt wird », cioè le scienze storiche vogliono « descrivere la realtà che non è mai generale, ma sempre individuale, nella sua individualità, e appena questa giunge ad essere considerata, il concetto delle scienze naturali deve venir meno, poiché la sua importanza risiede proprio nel fatto che in esso l'individuale viene eliminato come "inessenziale" ».

L'individuo si pone, così, in Rickert, come per la Wolff e Jung, come essere irripetibile, portatore d'una singolarità, che attende di essere compresa e storicizzata nel suo divenire, nel suo incessante contrasto con il mondo della natura sottoposto a connessioni causali (32). È interessante, inoltre, osservare che la Wolff riprende da Rickert anche la nozione di cultura, che il filosofo riteneva irriducibile ai ' Lebenswerte ' (valori vitali) e ai valori della ' bloße Zivilisation ', derivanti dall'acquisizione pura e semplice dei mezzi tecnici di trasformazione della natura, e che identificava, al contrario, nei valori propriamente inerenti alla cultura (Eigenwerte), che in Rickert, a ben guardare, alla stessa maniera che in Windelband e ben più che in Dilthey, si collocano in una realtà trascendente, la sfera del ' Sinn ', che fa appunto da mediatrice tra la realtà e i valori.

L'edificio teorico di Rickert trapassa, dunque, in quello junghiano della Wolff, con un'unica variazione saliente, che riguarda la peculiarità della psicologia analitica, la nozione di psiche, che la Wolff non poteva assumere dalla dimensione conscia in cui era stata circoscritta dall'idealismo storicistico.

L'essenza psichica (psychisches Wesen), avverte la Wolff, che insieme al valore determina il giudizio sui processi culturali — « Werte nur von psychischen Wesen gewertet werden » — è non la psiche, ma il soggetto psicologico, che include, cioè, sia il complesso dell'Io, sia la psiche inconscia. È di derivazione rickertiana, infine anche la formulazione wolffiana della nozione d'individualità e di momento

(32) T. Wolff. op. cit., p. 17. È interessante considerare le osservazioni della Wolff sull'adozione del metodo generalizzante e sul metodo individualizzante nell'analisi dei sogni, su cui v. anche C. G. Jung, L'applicabilità pratica dei sogni, in Realtà dell'anima, Boringhieri, Torino, 1970, p. 55. Per le opere di Rickert citate dalla Wolff si veda P. Rossi, Lo storicismo, contemporaneo, op. cit.

psicologico individuale come valori, che vengono, come s'è detto, sottratti alla pertinenza filosofica ed inquadrati nell'area della psiche, ' l'essenza più reale di tutte '.

L'asse Rickert-Wolff si rivela oltre che perspicuo, utile alla comprensione dell'orizzonte culturale junghiano. Nel primo trentennio del '900, cioè, si delinea una prospettiva comune nello studio dell'individuo, al di là della pur fondamentale discriminante costituita dal riconoscimento dell'attività dell'inconscio quale sorgente inesauribile di energia che assume la veste del simbolo per trasformarsi da realtà naturalmente priva in sé di valori — wertfrei — in autonoma forma dotata di senso — Sinnbild —.

Se all'attenzione iniziale di Jung per l'intensità dell'affettività (culminata nell'ipotesi del complesso a tonalità affettiva) si univa la consapevolezza di valicare la parzialità dell'illuminismo kantiano, nel volgere degli anni '20 prende forza il bisogno di orientare l'istanza antipositivistica verso un nucleo di valori « a priori », che può definirsi neo-kantiano.

In tale processo il riferimento della scuola junghiana a Dilthey è, tuttavia, secondario: Dilthey aveva, infatti, tentato di allargare la ragione kantiana, per comprendere l'uomo come concreto essere storico, « la cui esistenza si realizza solo nella comunità », ed aveva inteso il « lavorare d'una generazione per la successiva, il concretarsi dell'individuo in rapporti sociali per cui egli lavora » come « l'essenza, ' il movimento ', ' lo scopo ' della storia », palesando l'esigenza di pervenire alla conoscenza delle forze che governavano la società, da un lato, la necessità di non pretermettere l'Erlebnis, dall'altro. L'antitesi windelbandiana tra scienze nomotetiche (generalizzanti) e scienze idiografiche (individualizzanti) riproponeva in modo più drammatico la volontà di elaborare, nell'ambito gnoseologico, una conoscenza della storicità umana e consegnava a Rickert il compito di articolarne la validità logica. Il quadro culturale da cui Rickert muoveva era fortemente affine alla concezione junghiana dell'individuo e della so-

cietà: la connessione storica abbraccia in esso la totalità degli individui, esprimendo un ' qualcosa di nuovo ' irriducibile sia agli altri individui, sia alla determinazione causale. L'intreccio di causalità e teleologia che faceva sentire la sua presenza dallo sfondo dell'antitesi metodologica veniva parzialmente risolto nel postulato della validità assoluta dei valori, di fronte al quale lo sforzo degli individui perdeva ogni possibilità di incidenza. Questa ontologizzazione della storia, per dirla con P. Rossi, apriva la strada ad una nuova metafisica dell'uomo e della storia insieme.

Essa trapassava nel campo della teoria junghiana della psiche, come dimostra la Wolff. Per Jung infatti, la storia è soprattutto concrezione proiettiva e illusoria, di fronte alla quale l'uomo gioca il suo rischio e scopre la sua valenza di autoconoscenza e liberazione solo a partire da una prassi negatrice dei valori collettivi.

A merito inalienabile dello zurighese sta, d'altra parte, pur nell'ambito dell'essenziazione dell'essere umano dalla storia, l'insistente riferimento alla realtà simbolica. Questa può tuttora agire, sul piano epistemologico, pur nella sua cornice spiritualistica, come fattore maieutico nei confronti di ogni ideologia o scienza che voglia affermare la propria razionalità progressiva.

Il pensiero freudiano sui rapporti tra individuo e società abbraccia, come si sa, un corpus più ampio di quello junghiano; esso è stato oggetto di saggi specifici, tra cui vanno ricordati quelli di Johnston e Roazen (33), ma anche di letture marxiste, ispirate ad una visione realistica (Fromm) o libertaria (Marcuse) (34). Se è lecito schematizzare, la teoria freudiana della società presenta due prerogative, che approfondiscono ambedue il solco che divide Freud da Jung: la radicale opposizione alla religione, formulata organicamente ne « L'avvenire d'un'illusione » e l'antipsiritualismo che attraversa l'intera opera dell'austriaco, in un'oscillazione continua tra biologismo e vitalismo. L'accusa junghiana, raccolta dalla

(33) Johnston, Freud and political thought, The Citadel Press, New York, 1965. P. Roazen, Freud: società e politica, Boringhieri, Torino, 1973.

(34) Di E. Fromm, si vedano le opere editate da Mondadori e Comunità e l'utile sintesi «La crisi della psicoanalisi » nel volume omonimo, Mondadori. Milano, I ed. 1971. Di Marcuse v. soprattutto

« Eros e civiltà », Einaudi, Torino, 1966, con due prefazioni di G. Jervis.

(35) La lettera, del 26 novembre 1927, è in Freud, « Psicoanalisi e fede, carteggio col pastore Pfister, 1909-1930 », Boringhieri, Torino, 1970. p. 116.

(36) Idem. p. 132. La lettera è del 7 febbraio 1930.

Wolff e più recentemente dalla von Franz, verte sulla costituzione positivista, sul carattere implicito dell'antropologia freudiana. Ma l'adozione d'un metro di confronto autenticamente relativistico e dialettico insieme, quale del resto Jung ha sempre tentato di seguire, vorrebbe che si tenesse conto di alcune testimonianze di Freud che mi sembra siano state finora sottovalutate. È opportuno a questo proposito ricordare la lettera con la quale Freud rispondeva alle obiezioni del pastore su 'L'avvenire d'un'illusione' (35): « Diamo per ammesso che le idee esposte nel mio saggio non rappresentino una parte integrante dell'edificio dottrinale analitico. Esse rispecchiano il mio atteggiamento personale; esso coincide con quello di molti che analisti non sono o non lo sono ancora, e certo non è condiviso da molti bravi analisti. Se io ho tratto dall'analisi certi argomenti, anzi a ben vedere un solo argomento, ciò non dovrebbe impedire a nessuno di impiegare la metodologia imparziale dell'analisi al servizio dell'opinione opposta ». Essa va, a mio parere, necessariamente accostata all'altra lettera a Pfister, scritta dopo 'Il disagio della civiltà'. « Se dubito — scriveva Freud — che l'umanità sia destinata a progredire mediante la civiltà, verso una maggiore perfezione, se vedo nella sua vita una lotta continua tra Eros e pulsione di morte il cui esito mi sembra di non poter definire, non credo con ciò di avere espresso alcuna delle mie personali disposizioni costituzionali o delle mie disposizioni affettive acquisite (...). La pulsione di morte non è affatto un bisogno del cuore per me; essa sembra soltanto un'ipotesi irrefutabile per ragioni sia biologiche che psicologiche. Da qui deriva il resto » (36).

Naturalmente l'applicazione della tipologia psicologica di Jung scoraggerebbe ogni convalida delle affermazioni freudiane, ma, come s'è detto, pare prudente assumere l'imprescindibile immanenza alla storia del pensiero freudiano, questa tendenza alla delineazione d'un'antropologia, che sembra dover essere misurata su un terreno più ampio, quello epi-stemologico e quello storico. Del secondo tenteremo

di cogliere alcuni tratti sulla base di una antologizzazione quale quella che abbiamo effettuato per il pensiero di Jung.

Il primo documento della Weltanschauung freudiana è 'La morale sessuale civile e il nervosismo moderno', risalente al 1908, posteriore di tre anni ai 'Tre saggi sulla teoria della sessualità' (37). La critica che Freud muove qui alla repressione sessuale vigente è fortemente antiborghese e progressista, in particolare per quanto concerne la condizione della donna, la cui 'indubbia inferiorità intellettuale' è, in contrasto con la tesi della 'debilità mentale fisiologica' di Moebius imputata all' 'inibizione di pensare necessaria per la repressione sessuale'. Con questo lucido intento puntualizzante, contrassegnato peraltro da una borghese capacità di ratifica del reale, coesiste, tuttavia, una nozione di individuo antitetica a quella di massa. Nel porre in luce gli effetti negativi dell'astinenza sessuale, infatti, Freud scrive: « In generale, io non ho avuto l'impressione che l'astinenza sessuale giovi a formare uomini d'azione energici e indipendenti o pensatori originali, né audaci liberatori e riformatori, bensì ch'essa formi molto più frequentemente dei codardi perbene, che più tardi sprofondano nella grande massa; la quale suole seguire con riluttanza l'incitamento che proviene da forti individualità » (38). Viene così posto con chiarezza un elemento che rimarrà costante in tutta la speculazione freudiana, il contrasto fra l'individualità eminente — anche se non ingenuamente eroica — e l'informe insieme di esseri incapaci di far altro che modellarsi sulla traccia del capo.

Ne 'La delusione della guerra', del 1915, — esente dal paternalismo dello scritto del '32 ad Einstein sullo stesso tema — il viennese entra nel vivo d'un problema storico urgente e rivela senza schemi difensivi la sua incertezza. Egli distingue il nucleo storico dalle cause antropologiche del fenomeno; non sa, quindi, spiegarsi l'incrinatura della 'grande comunione di interessi realizzata dai traffici e dalla produzione', il che è un'implicita accettazione per

(37) Per i « Tre saggi sulla teoria della sessualità » v. Freud, Opere, Boringhieri, Torino, voi. VI.

(38) S. Freud. La morale sessuale civile e il nervosismo moderno », ne « Il disagio della civiltà », Boringhieri, Torino, 1971.

postulato dello stato di cose esistente ed una generalizzazione degli interessi delle classi sociali sullo sfondo della lotta tra passioni e motivazioni razionali degli individui. D'altra parte è possibile notare, la certezza, non lontana dalla visione junghiana, che gli Stati monopolizzano. ' come il sale e i tabacchi ' le pulsioni primitive tendenti a concretizzarsi in atti socialmente ingiusti. Con quest'atteggiamento risalente in modo oscuro in parte a Hobbes, in parte a Mandeville, Freud esprime così una critica contraddittoria all'organizzazione della società, perché allo smascheramento della falsa moralità del pacifismo abbina la fiducia nella plasticità delle pulsioni aggressive, che in tempi più tranquilli ' potrebbero tornare ad ' ingentilirsi ', il che comporta, com'è stato osservato da Roazen, una sorta di acquiescenza alla guerra a lui contemporanea, intesa come esplosione di vitalità primitiva a cui gli uomini non hanno ancora rinunciato. In seguito Freud ritratta, anche in seguito agli orrori del nazismo, questa valutazione per adottare una fiducia neo-illuministica nell'educabilità di classi dirigenti non soggiacenti alla tempesta delle pulsioni e coscienti portatrici della necessaria angoscia sociale che scaturisce dall'introiezione del divieto primario postulato già in 'Totem e tabù '.

(39) S. Freud, op. cit., p. 165.

(40) L. H. Morgan, *La società antica*, I ed. 1877, I ed. it. Feltrinelli, 1970 e F. Engeis, *L'origine della famiglia*, I ed. 1884, IV ed. it., Editori Riuniti, Roma 1972.

(41) G. Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris

La bipolarità massa-capo è l'asse costitutivo del saggio specificamente diretto al rapporto tra psicologia individuale e sociale, il noto ' *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* ' (39), del quale vorrei cogliere in questa sede alcuni elementi che non ritengo secondari: la persistenza, anzitutto, del riferimento ad elementi relativi alla ' preistoria '. su cui è superfluo ritornare, poiché si tratta d'un tema già storicizzato, anche se non è inutile ribadire l'assoluta estraneità di Freud e della cultura europea alle ricerche di Morgan e di Engeis (40); i giudizi, in secondo luogo, sugli eventi contemporanei, sui quali vorrei rapidamente soffermarmi. Nel citare le opere di Sighele e Le Bon (41), in sede di premessa teorica, Freud scrive: « È innegabile che le caratteristiche delle

masse rivoluzionarie, in particolare di quelle della grande Rivoluzione francese, hanno influito sulle loro descrizioni. Le affermazioni contrarie scaturiscono dalla considerazione di quelle masse o associazioni stabili entro cui gli uomini trascorrono la loro vita e che si incarnano nelle istituzioni della società. Le masse del primo tipo stanno a quelle del secondo come i marosi brevi, ma altissimi stanno alle lunghe ondate del mare grosso » (42). È, questo, forse un passo decisivo, che distingue con un suggestivo paragone naturale, la scelta scientifica e ideologica di Freud, che colloca tutta la sua analisi nel quadro della storia istituzionale, depurando, come si può comprendere soprattutto dall'analisi sull'esercito, lo svolgimento della storia umana dall'irruzione dei processi rivoluzionari e controrivoluzionari.

1895, ultima ed. it, Longanesi, Milano, 1970.

(42) S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, op. cit, p. 79.

L'aderenza di Freud alla realtà gli consente, comunque, di esprimersi in modo inequivocabile, pure su questi frammenti di storia. Riguardo alla rivoluzione sovietica, peraltro, egli è diviso tra una certa ammirazione per la coesione sociale che da essa è derivata ed un atteggiamento che definirei junghiano, secondo il quale essa può segnare il rinascere del legame collettivo religioso, preludio ad una nuova intolleranza per i diversi (i borghesi perseguitati). Ma un dato fondamentale della riflessione freudiana è costituito dalle sue considerazioni sul capo: « I singoli componenti la massa — scrive Freud — erano soggetti a legami, allora come lo sono oggi, ma il padre dell'orda primigenia era libero. Anche nella solitudine i suoi atti intellettuali erano liberi e autonomi, la sua volontà non aveva bisogno di venir convalidata da quella degli altri. Supponiamo pertanto con coerenza che il suo lo fosse scarsamente stimolato libidicamente, che non amasse alcuno all'infuori di sé e che amasse gli altri nella sola misura in cui servivano ai suoi bisogni. Il suo lo non cedeva agli oggetti nulla di superfluo (43).

(43) Idem, pp. 121.

A questa narcisistica personalità originaria corrisponde quale esito estremo dello sviluppo della ci-



viltà umana l'individuo nevrotico, che, nella massa non può se non identificarsi nell'io degli altri individui o nell'ideale dell'io del capo. Egli è costretto a «sostituire per sé le grandi formazioni collettive, da cui è escluso, tramite le proprie formazioni di sintomi. Egli si crea il proprio mondo fantastico, la propria religione, il proprio sistema delirante e reitera in tal modo le istituzioni dell'umanità in una forma contorta che attesta chiaramente il contributo preponderante degli impulsi sessuali diretti » (44).

(44) Idem, pp. 140-141.

Conformemente alla concezione dell'origine esterna all'uomo di ogni realtà psichica, Freud giunge qui a rappresentare il dramma dell'uomo contemporaneo, che non può sottrarsi né al fluire della ' civiltà ' né alla sofferenza nevrotica.

Ne ' L'avvenire d'un'illusione ' si può individuare una fase ulteriore della concezione della società. La dissacrazione della religione s'innesta qui in una lettura genetica dell'assetto comunitario umano. Ai fini della nostra ottica è importante notare la volontà freudiana di rovesciare con atteggiamento parzialmente feuerbachiano l'illusoria fede nella divinità. Di qui, tra l'altro, la preoccupazione di definire gli sbocchi delle pulsioni delle classi sociali oppresse. Dell'esistenza dello sfruttamento egli è, infatti, ben consapevole: « Si ha l'impressione che la civiltà sia qualcosa che fu imposto a una maggioranza recalcitrante da una minoranza che aveva capito come impossessarsi del potere e dei mezzi di coercizione » (45).

(45) S. Freud, « L'avvenire d'un'illusione ». ne « Il disagio della civiltà », op. cit., p. 146-147.

È, questo, il Freud più lucido; egli non abbandona, è vero, l'approccio universalistico — l'oppressione è definita « il caso di tutte le civiltà attuali » —, ma mostra una coscienza netta della pressione antagonista del proletariato, a cui non a caso, fa riscontro una valutazione più dialettica della società sovietica, una prefigurazione della rottura dell'instabile equilibrio sociale, quasi un'aspettazione della fine del dominio sociale della borghesia: « Non possiamo dunque attenderci dagli oppressi, un'interiorizzazione dei divieti della civiltà; anzi essi non sono di-

scosti a riconoscere tali divieti, i loro sforzi tendono a distruggere la civiltà medesima e ad eliminarne se mai gli stessi presupposti. Nei riguardi della civiltà l'ostilità di queste classi è così palese, che di fronte a essa l'ostilità più latente degli strati sociali avvantaggiati è stata perduta di vista.

È inutile aggiungere che una civiltà, che lascia insoddisfatti un così gran numero di suoi partecipi e li spinge alla rivolta, non ha prospettive né merita di durare a lungo » (46).

Il tramonto del proprio mondo è così visto come il tramonto della civiltà, donde il rigido aut-aut della repressione sociale o della ' revisione radicale del nesso civiltà-religione ', che incrina la matrice sostanzialmente illuministica del saggio. L'illuminismo di Freud va, in ogni caso, assunto con prudenza, se è vero, com'è vero, che proprio in questa opera le masse sono una volta di più ritenute ' svogliate ' perché recalcitranti all'inevitabilità della rinuncia pulsionale, emblema della civiltà. Sembra necessario insistere piuttosto sugli accenti illuministici e materialistici che Freud dedica alla natura, con un pessimismo affine a quello delle ' Operette morali ' leopardiane. È, infatti, proprio nella nozione di natura, naturalmente intesa in senso soprattutto psichico, che va colto il tema di fondo da seguire nell'ultima produzione freudiana. La cupa caratterizzazione del saggio sulla religione si muta, infatti, in una bipolarità che echeggia l'impianto hegeliano.

Freud procede, riprendendo l'ipotesi della pulsione aggressiva, già abbozzata nel ' Progetto ' del '95 e dispiegata compiutamente in « Al di là del principio del piacere », fino alla proposta della dualità istintuale di Eros e Thanatos. Ne ' Il disagio della civiltà ' la nuova, ultima concezione della natura entra in correlazione con i fattori sociali nel modo che ora vedremo. Freud elenca concisamente le fonti della nostra sofferenza: « la forza soverchiante della natura, la fragilità del nostro corpo e l'inadeguatezza delle istituzioni, che regolano le reciproche relazioni degli uomini, della famiglia, nello Stato e nella società » (47).

(46) S. Freud, L'avvenire d'un'illusione, ne « Il disagio della civiltà », op. cit. p. 152.

(47) S. Freud, Il disagio della civiltà, op. cit., p. 222.

Sull'ineluttabilità delle prime due egli non avanza alcun dubbio. Sulla terza, con un'illuminante valutazione, afferma che «se consideriamo che proprio in questo riguardo la prevenzione del dolore si è rivelata maggiormente fallace, ci viene il sospetto che anche qui potrebbe celarsi la natura invincibile, in qualche suo aspetto, cioè nella nostra stessa costituzione psichica ». Si riduce, pertanto, fino ad annullarsi, ogni spazio di libertà del singolo, mentre rimane fermo il postulato della libertà dell'individuo — inconsapevole — alle origini della civiltà.

Ed è non privo di significato il fatto che Freud arrivi qui ad una ' junghiana ' convinzione dell'inconciliabilità quasi inevitabile tra individuo e società. Anche in queste pagine, però, si trovano interessantissimi esempi tratti dalla storia: le figure emblematiche del rifiuto della società sono l'eremita e il rivoluzionario, così come nel Super-io (48) si riflette il coacervo delle forze repressive tipiche della borghesia, a cui sembra non esista altra possibile alternativa se non l'illusione etico-religiosa. Una trasformazione dei rapporti di proprietà appare, peraltro, l'unica lontana via d'uscita, negata, però, sulla base del presente a causa della certezza che i socialisti sovietici proiettano i loro fantasmi sui borghesi e sottovalutano l'instinguibilità delle pulsioni aggressive. Freud, in definitiva, si accinge a disporre nella cornice extra temporale della natura la sua analisi pur articolata — si veda ad es. l'osservazione sull'avversione al lavoro e sulla necessità della fatica nella società —.

Siamo così alla conclusione del suo pensiero: ' Il disagio della civiltà ', nel porre il nesso fra il dualismo degli istinti e le istanze che li rappresentano, si salda a ' L'Io e l'Es '. I giudizi sulla posizione finale di Freud sono molteplici e contrastanti; sarà utile confrontarne alcuni per trarne qualche risultato. Se Ricoeur, in ' Dell'Interpretazione ' (49) compie una lettura pertinente dell'opera, ma dissolve gli aspetti estranei alla sua ottica per molti versi spi-

(48) V. su ciò S. Timpanaro, *Il lapsus freudiano*, La Nuova Italia, Firenze, 1974, in particolare p. 186.

(49) P. Ricoeur, *Della Interpretazione*, Parigi 1965, I ed. it. Il Saggiatore, Milano, 1965, in particolare p. 314 e sg.

ritualistica, Fachinelli, ne ' L'ipotesi della distruzione in S. Freud ' (50) fissa i termini d'una lettura dialettica, rinvenendo, da un lato, la significativa concordanza tra la negazione, ' equivalente e nello stesso tempo superamento della rimozione, che reitera se stessa a livello simbolico ' e il principio della morte, ripristinando, dall'altro, il legame di Freud con la scienza fisica dell'800: « In un certo senso, questa tendenza alla dissoluzione della vita, che è stata frequentemente criticata, è una pura trascrizione mitica di un principio fisico fondamentale, vale a dire del II principio della termodinamica, o principio della degradazione dell'energia, che afferma l'ineluttabilità della « morte termica dell'universo », il passaggio irreversibile, in un sistema isolato, da una condizione di entropia più bassa a una più alta.

Questa corrispondenza tra mito e legge scientifica non manca di una certa sinistra ironia. Ma c'è un altro aspetto, certo più interessante. In questa lotta di esito incerto e, forse, alla fine, negativo, tra Eros e Thanatos, sembra apparire, come in una visione tra il sonno e l'insonnia, la finitezza e l'incompletezza delle alternative concesse alla specie umana. **Alla specie intera, e non a singole culture storiche** » (Il corsivo è mio).

Rimane così aperto un vasto spazio per l'indagine storico-culturale sul pessimismo freudiano dell'ultima fase. Una via proficua è quella prospettata da S. Timpanaro, che ne « Il lapsus freudiano » (51) invita a fecalizzare l'oggetto del pessimismo. A noi basta, infine, ricordare che l'oggetto è la natura, ma che lo spessore di quest'oggetto soffoca l'individuo come essere storico, anche nell'ambito della teoria psicologica più vicina al materialismo.

Dalla rilettura potrebbero discendere alcune linee di riflessione:

a) la psicologia del profondo non è una psicologia sociale, ma è. e non è detto che debba essere, una teoria dell'individuo, che tuttavia parte da presupposti e giudizi di valore sulla società;

(50) E. Fachinelli, *Il bambino dalle uova d'oro*, op. cit., p. 16 e sg.

(51) V. su ciò n. 48. Il volume di Timpanaro, che contiene giudizi intransigenti su Jung, è, però, il più importante saggio col quale la psicologia del profondo dovrebbe confrontarsi. Dello stesso autore cfr. anche il saggio « Sul materialismo », Nistri Lischi, Pisa, 1969.

b) essa nasce e si sviluppa, in Freud e Jung, sul metro d'un tentativo d'indipendenza nei confronti delle Naturwissenschaften. Occorre, perciò, non sottovalutare la frattura epistemologica innovativa che la psicologia analitica e la psicoanalisi produssero alla fine del secolo scorso, ponendo in crisi soprattutto a livello teorico la nosografia emarginante e classista su cui si fondava la psichiatria dominante (52). Tale novità è accompagnata, però da una nuova ideologia del sociale (53);

(52) Cfr. J. Hochmann, *Psichiatria e comunità*, Laterza, Bari, 1973 e K. Dörner, *Il borghese e il folle*, Laterza, Bari, 1975.

(53) L'indagine su questo problema può basarsi su materiali recenti, come il lavoro di H. Kelsen « Il diritto, lo Stato e la psicologia delle masse in Freud » con intr. di G. Contri, in « Sic », n. 5, 1976. Per l'analisi della teoria dello Stato si vedano « aut-aut » e « Critica del diritto ».

e) è tuttora irrinunciabile la peculiarità distintiva della psicologia del profondo, cioè la scoperta e l'indagine della simbolica inerente alla psiche. La fondazione d'un'ermeneutica dei simboli non concerne solo l'ambito della soggettività, ma esige il confronto con la linguistica e la semiotica, da un lato, con la teoria marxiana della società, dall'altro;

d) l'applicabilità sociale della psicologia del profondo è connessa **anche** alla riformulazione — non compromissoria — della sua teoria della società. Nel presente questo sforzo dev'essere unito ad un lavoro di storicizzazione, che proceda per due linee principali: una lettura comparata e uno studio dei mutamenti sociali avvenuti in circa 80 anni di storia del nostro secolo. Si rischierebbe, senza dubbio di fare dello scientismo, se non si tenesse conto dell'esistenza del capitale multinazionale e del concetto di Stato ad esso connesso;

e) uno dei possibili sviluppi della psicologia del profondo è la sua subordinazione alla realtà sociale legata alla cosiddetta coesistenza pacifica, su cui sono già iniziate alcune esercitazioni di lettura psicoanalitica. Questo principio, oltre che non comportare la rinuncia effettiva all'armamento e alla guerra, esige anche una sanzione duramente emarginante all'interno dei singoli Stati nei confronti dei tentativi di liberazione e di lotta politica, stigmatizzati spesso come psicopatologici. Il Berufsverbot nella Repubblica Federale Tedesca, la legge Reale in Italia, la persecuzione del matematico Pliutsch in URSS

sono prova evidente. Questa specifica realtà produce una violenza sociale e ' privata ' che infetta (behaftet), per usare un termine marxiano, sia ogni processo d'individuazione, sia la simbolica dell'inconscio che si costituisce in questi anni.