

# Leggendo Jung con Lacan

*Giuseppe Maffei, Lucca*

« Leggendo Jung con Lacan » significa che questo articolo non sarà un articolo sistematico; sarà solo un tentativo di indicare dei temi, la cui riflessione sembra utile al fine di problematizzare la nostra teoria e di spingerla ad un avanzamento. Alcune tesi saranno volutamente provocatorie e la giustificazione alla provocatorietà nasce anche dalla constatazione che la nostra teoria non ha conosciuto, dopo Jung, degli sviluppi interessanti e che molti degli junghiani sono divenuti più degli psicofilosofi che degli psicologi.

L'impostazione critica di Lacan nei riguardi della psicoanalisi freudiana è da ritenersi a mio giudizio come un evento indubbiamente positivo nella storia del movimento psicoanalitico e gravido di sviluppi a tutt'oggi non del tutto giunti a maturazione. Personalmente non ritengo che il modo di pensare di Lacan colga tutto l'essenziale del pensiero di Freud e concepisce il sistema lacaniano come una deviazione, sia pure feconda, dal pensiero stesso di Freud. Non ritengo di avere la preparazione culturale necessaria ad affrontare fino in fondo, il rap-

porto Freud-Lacan, ma dove riesco invece a vedere con maggiore chiarezza è a livello delle critiche che Lacan muove al freudismo e che appaiono molto pertinenti ed efficaci. In altri termini, che Lacan rappresenti uno sviluppo positivo della psicoanalisi è un quesito cui non mi sento in grado di rispondere fino in fondo; che Lacan sia un vivace ed utile critico del freudismo, questo non mi pare contestabile.

Ciò che da spunto al presente lavoro è rappresentato dai rilievi critici che Lacan rivolge talora ad Jung e che mi sono apparsi da un lato stimolanti e giusti, da un altro lato invece provenienti da una lettura di Jung un po' troppo attenta alla lettera di quanto scritto e poco attenta ai possibili sviluppi impliciti. Ho ritenuto pertanto utile meditare queste critiche di Lacan ad Jung non solo col fine principale di mettere in discussione certi dogmi della scuola junghiana, ma anche col fine più nascosto di studiare se nel pensiero di Jung non si possano trovare anche delle risposte alle critiche che Lacan gli indirizza. Si ha cioè l'impressione che Lacan abbia letto Jung dalla prospettiva in cui gli era utile leggerlo, senza cogliere nello stesso Jung quello che di nuovo esisteva rispetto a Freud e che in qualche modo potrebbe contribuire allo sviluppo della teoria. Ammesso che discutere del rapporto Freud-Jung sia un'operazione culturale di retroguardia (1), mi sembra che il modo più corretto di procedere non sia soltanto quello di scoprire dove nasca e perché la deviazione junghiana, quanto invece quello di chiedersi se aspetti della teoria junghiana possano portare alla teoria generale dei contributi atti a stimolare lo sviluppo della ricerca.

La svista più clamorosa concerne, a mio avviso, la nozione di lo, di cui Lacan tiene talmente l'appartenenza all'immaginario. Questo è un concetto fondamentale nell'impostazione di Lacan ed è il punto di vista più stimolante rispetto al freudismo cui siamo venuti man mano abituandoci ed in particolare rispetto alla psicologia dell'lo di Hartmann, Loewen-stein e Kris. Secondo Lacan l'lo appartiene alla

(1) Winter S. P.. *Freud Jung et la question du narcissismus*. Seminarii tenuto nel maggio del 1976 a Parigi.

sfora dell'immaginario nel senso che esso emerge attraverso l'esperienza dell'immagine dell'altro e della fase dello specchio. L'unità dell'Io è immaginaria e se si perde di vista questa dimensione, si perde di vista lo specifico della scoperta freudiana, che è rivoluzionaria anche perché compie questo ribaltamento fondamentale ad ogni successiva concezione scientifica dell'uomo. L'Io è una struttura della personalità legata alle vicende storiche dell'infanzia dell'uomo, avrebbe potuto avere caratteristiche diverse rispetto a quelle che ha, se si fosse sviluppato in situazioni storiche diverse. E questa concezione dell'Io è fondamentale nella formulazione di un umanesimo psicoanalitico ed a questo livello si trovano risposte a domande che l'uomo si è sempre posto e che concernono in particolare la propria libertà e responsabilità (1 bis). Occorrerebbe discutere molto, a questo proposito, del fatto se questa concezione lacaniana dell'Io corrisponda adeguatamente alle concezioni freudiane.

(1 bis) Si leggano a questo proposito gli scritti di Lacan nei riguardi dei problemi criminologici.

Certo è che, chi tra i freudiani, sottovaluta questo aspetto « immaginario » dell'Io compie un'operazione estremamente riduttiva del pensiero di Freud, cancellando una parte comunque essenziale della sua opera. Ora, la concezione junghiana dell'Io non valorizza, della nozione di Io, quegli stessi aspetti che Lacan valorizza all'interno di una visione programmaticamente ortodossa?

Nei « Tipi psicologici » Jung definisce l'Io nei seguenti termini:

« Per ' Io ' intendo un complesso di rappresentazioni che per me costituisce il centro del campo della mia coscienza e che mi sembra possedere un alto grado di continuità e di identità con se stesso. Perciò parlo anche di un complesso dell'Io. Il complesso dell'Io è tanto un contenuto quanto una condizione della coscienza giacché un elemento psichico per me è cosciente in quanto è riferito al complesso dell'Io. Tuttavia, poiché l'Io è solo il centro del campo della mia coscienza esso non è identico alla totalità della mia psiche, ma è soltanto un complesso fra altri complessi ».

Nel commentare questo brano occorre evidenziare alcune parole: dire che l'Io è un « complesso di rappresentazioni » non può significare altro che l'Io appartiene ad un registro non definibile esclusivamente dalle sue funzioni ma più particolarmente al registro delle rappresentazioni. Questo aspetto della definizione appare accentuato dal « mi sembra » del « mi sembra possedere un alto grado di continuità e di identità con se stesso ». L'esperienza dell'Io su un piano soggettivo appartiene non ad un piano di verità, di concretezza, lo sono, ma al piano del sembrare, dell'apparire. Possiamo ora risalire al 1906 (2):

« Nel soggetto normale, il complesso dell'Io è l'istanza psichica suprema: con questo termine intendiamo la massa di rappresentazioni dell'Io, che noi immaginiamo accompagnata dal potente e sempre vivo tono affettivo del proprio corpo.

Il tono affettivo è uno stato affettivo che è accompagnato da innervazioni somatiche. L'Io è l'espressione psicologica dell'insieme strettamente associato di tutte le sensazioni somatiche ».

Questa definizione sembra porsi anch'essa in linea con quanto espresso nel commento precedente. L'Io è in qualche modo quel nucleo di rappresentazioni che permette l'unificazione delle varie sensazioni somatiche.

Se si contrappongono così all'interno della storia del pensiero psicoanalitico due fondamentali concezioni dell'Io, da un lato quella che enfatizza l'Io come caratterizzato prevalentemente dalle sue funzioni in rapporto col mondo esterno e dall'altro quella che enfatizza in particolare l'aspetto rappresentativo dell'Io stesso o in altri termini la sua appartenenza al registro dell'immaginario, mi pare che Lacan ed Jung si pongano dallo stesso lato. Il problema è essenziale e vale la pena di mostrarne l'importanza: la prima concezione dell'Io è aperta ad evoluzioni estremamente pericolose per lo sviluppo dell'uomo e della sua coscienza. Di questo ha molto parlato Lacan ed i punti fondamentali del suo discorso possono essere solo riassunti: se l'Io «è»

(2) C. G. Jung. Psicologia della dementia praecox. Si trova in Psicogenesi delle malattie mentali. Borringhieri, Torino 1971.

qualcosa, se appunto « è » le sue funzioni, la psicologia tenderà a ricadere in una dimensione preanalitica. Un lo sarà ad esempio forte o debole ed adattato o non adattato alla realtà ed all'ambiente ed un uomo sarà tanto più sano quanto più avrà un lo forte ed adattato alla realtà. Magari si dirà che tra le caratteristiche dell'lo forte è quella di essere in rapporto coll'inconscio, ma ciò non toglierà niente a quanto sopra affermato perché si darà sempre maggiore importanza alla forza dell'lo ed alla sua possibilità di rapportarsi. E lo sviluppo dell'uomo tenderà verso un lo forte ed adattato. Si perderà così di vista la casualità dell'esistenza dell'lo, la sua evanescenza ed il ruolo nella sua costituzione dell'istinto di morte. Sono del tutto impliciti i rapporti colla cultura di origine capitalistica. Freud ha provocato una rottura con questa concezione apparentemente pacifica e sostanzialmente agguerrita e capitalistica della psiche dell'uomo ed ha dimostrato scientificamente la precarietà e l'illusorietà dell'esperienza dell'lo, ne ha radicato l'origine nella più antica esperienza infantile, laddove la nostra storia è stata determinata da quella degli altri e da quella dell'Altro dentro di noi. Chi oggi proferisce frasi del tipo: « lo sono forte », « lo sono medico », « lo sono questo o quello » non dimostra solo il proprio narcisismo, ma il proprio essere fuori della concezione scientifica che la psicoanalisi ha fatto avanzare e per la quale è scientifico affermare che « la mia storia mi ha fatto apparire forte, medico, questo o quello ». Questa è una delle scoperte fondamentali della psicoanalisi: la relativizzazione dell'lo, non affermata più da un punto di vista religioso, ma da un punto di vista esclusivamente scientifico. Si potrebbe quasi presumere che un ortodossia psicoanalitica non possa nascere che da questo punto e su questo aspetto sembra che Freud, Jung e Lacan si trovino, come già detto, accumulati. Questa relativizzazione dell'lo, di cui abbiamo da poco valutato l'importanza per quanto concerne lo specifico della scoperta analitica, conduce Jung e Lacan, insieme naturalmente ad altri aspetti delle loro

impostazioni, verso uno sviluppo teorico che li può fare apparire come psicologi « religiosi » (2 bis). (2 bis) Per quanto riguarda questo aspetto di Lacan, v. Francioni M., Psicoanalisi linguistica ed epistemologia in Jacques Lacan, Edizioni di Filosofia, Torino, via Po, 18, 1973.

L'accentuazione, da loro compiuta, nel caso di Jung, del mondo archetipico ed in quello di Lacan, del concetto di Altro, conduce in modo talora appena percettibile, ma non per questo meno sostanziale ad una visione del mondo in cui l'esperienza di relativizzazione dell'Io finisce col divenire un'esperienza religiosa e sostanzialmente anti-storica. Ambedue i nostri, pur partendo, a questo proposito, da considerazioni rigidamente ortodosse, non sono cioè riusciti a conservare la loro appartenenza al pensiero « laico » ed hanno finito su posizioni sostanzialmente anti-storiche. Non mi ritengo in grado di una valutazione criticamente approfondita di questa evoluzione del pensiero dei due autori, ma ritengo di potere affermare che cadono in un nodo di questo tipo; se l'esperienza psicoanalitica dimostra l'appartenenza dell'Io alla sfera dell'immaginario, ciò che viene logicamente valorizzato, ciò che in qualche modo si sostantivizza, sono per Jung le relazioni dell'Io col Sé e per Lacan le relazioni che intercorrono, tramite a ed a' tra S ed A (v. gli schemi grafici di Lacan ed un loro commento in Francioni). E ponendosi su questa base divengono ambedue più psicofili che psicologi, più reazionari che progressisti, perché in qualche modo, paradossalmente, si mettono a fare i pedagoghi ed a insegnare agli altri quale è la via dello sviluppo psichico. Finiscono per indicare all'uomo la via della serenità e non quella della lotta e dello sviluppo. Tipica da questo punto di vista è, a mio avviso, la posizione di Jung nei riguardi della vecchiaia: una volta che si è completato lo sviluppo dell'Io, l'uomo può compiere il processo di individuazione, sviluppare altri lati della personalità, accettare la propria morte. Ma chi ha detto che il vecchio non possa continuare a contribuire a cambiare le strutture del mondo in cui vive fino alla sua più tarda età?

La via di uscita da questo sviluppo « religioso » mi pare essere solo una: se l'Io è relativo, è anche storico, è determinato dalla storia e la determina. E la

storia non è qualcosa che trascende l'uomo, ma è creata dall'uomo e lo crea. Relativizzazione dell'Io non può significare che coscienza della relatività dell'Io e della sua storicità e quindi valorizzazione di queste strutture in quanto relative. Darei molta importanza a questo « in quanto ». Un amore, un'amicizia, una struttura storica qualsiasi sono relativi;

per questo hanno valore, perché è l'uomo che li vive e li può vivere solo se sa che sono relativi, che è lui il costruttore e l'artefice della propria vita. Questa possibilità di uscita da un modo di pensare « religioso » ad un modo di pensare laico si trova anche in Jung e Lacan, ma i due autori hanno posto un interesse prevalente su altri aspetti delle loro intuizioni e scoperte. In Jung un'apertura laica resta laddove parla di equazione personale e di metodologia scientifica, in Lacan laddove l'accento è messo sugli effetti della parola.

Ma, una volta evidenziato questo nodo centrale, possiamo addentrarci, in un articolo come questo, solo su quei punti dove il pensiero di Lacan, ha incontrato criticamente le formulazioni junghiane. Un punto di notevole importanza si trova in « Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento delle psicosi » del 1955-56. Ritengo utile riportare pressoché per intero il brano di Lacan (3):

« È capitale constatare nell'esperienza dell'Altro inconscio cui Freud ci guida, che la nostra questione (quella dell'inconscio come Altro, come altra scena etc., n.d.a.) non trova i suoi lineamenti in rigoglii protomorfi dell'immagine, in frange animistiche irradiantesi dalle palpitazioni della vita. Sta qui tutta la differenza dalla scuola di Jung che si applica a simili forme: Wandlungen der Libido. Forme che possono essere portate in primo piano da una mantica, perché le si possono produrre con tecniche appropriate (che promuovono le creazioni immaginarie:

fantasticherie, disegni etc.) in un sito reperibile:

come si vede nel nostro schema, tesa tra a e a', cioè nel velo del miraggio narcisistico, eminentemente atto a sostenere con i suoi effetti di seduzione e di cattura tutto ciò che viene a riflettervisi.

(3) J. Lacan, Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento delle psicosi. In Scritti, Einaudi. Torino 1976.

Se Freud ha respinto questa mantica, è perché e nel punto in cui essa trascurava la funzione direttrice di un'articolazione significativa, che trae effetto dalla propria legge interna e da un materiale soggetto a quella povertà che le è essenziale.

Sussiste così una profonda differenza fra le due scuole nella misura in cui questo stile di articolazione si è mantenuto, grazie alla virtù del verbo freudiano anche se smembrato, nella comunità che si pretende ortodossa, ancorché, al punto in cui le cose sono arrivate, né l'una né l'altra scuola sia in grado di formulare la ragione di questa differenza. Per cui il livello della loro pratica ben presto sembrerà ridursi alla distanza fra i modi di fantasticare sulle Alpi e sull'Atlantico. Per riprendere la formula che tanto era piaciuta a Freud in bocca a Charcot, 'ciò non impedisce di esistere all'altro nel suo posto di A ' ».

Sec. Lacan quindi, per Jung, la libido si manifesterebbe direttamente nei suoi simboli e nelle sue trasformazioni. Queste esprimerebbero cioè direttamente la libido stessa. Non sarebbe tanto importante un'opera di decifrazione, quanto una mantica rivelatrice diretta di quanto queste manifestazioni e trasformazioni rivelano. Per rendere il discorso più chiaro, sec. Lacan, in Jung sarebbe possibile tradurre direttamente i simboli che compaiono ad esempio nei sogni in rappresentazioni indicative dello stadio di sviluppo della libido. Se ad esempio si sogna un serpente, in Jung questo sarebbe rappresentativo di una fase di evoluzione della libido. Non sarebbe necessario un lungo e travagliato lavoro di interpretazione a proposito del serpente quale appare nel sognatore, ma il serpente sarebbe subito interpretabile come corrispondente a qualcosa di altro. Questo tipo di critica sembrerebbe d'altro lato cogliere anche quel freudismo deterioro per cui tutti gli oggetti puntuti rappresentano il fallo e tutti gli oggetti cavi la vagina. Ed è noto quanto Lacan abbia insistito per una lettura attenta e personale dell'inconscio. Nel riferirsi ad Jung la critica di Lacan si fa però più aspra di quanto sia nei riguardi di detto



freudismo per il fatto che in Jung i simboli non rappresenterebbero neppure contenuti su cui potere esprimere un parere, in qualche modo già storicizzati, ma appunto solo le manifestazioni e le trasformazioni della libido.

Occorre allora aprire a questo proposito una parentesi sulla concezione junghiana della libido. Nei confronti di questo termine Jung compie un'operazione, a mio avviso, assai pericolosa; rispetto alla scoperta freudiana, egli ritorna su basi psicologiche più antiche ed identifica la libido con la forza vitale in sé, con l'energia psichica che, per sua legge interna, tenderebbe ad una autorealizzazione. Siccome alla base di tutti gli istinti c'è un appetire, un tendere verso, la vera forza istintiva è quella che unifica i vari istinti; siccome sia nella fame che nel sesso esiste un interesse verso, la vita psichica può trovare la sua unitarietà rifacendosi appunto all'esistenza di una forza psichica generale tendente alla autorealizzazione.

« Questo modo di vedere ci porta ad un concetto della libido che si dilata fino al concetto di intenzionalità in genere..... sappiamo di fatto troppo poco sulla natura degli istinti umani e sul loro dinamismo psichico per poterci azzardare a concedere il primato ad un solo istinto. Ragion per cui è più prudente. parlando della libido, intendere con questo termine un valore energetico suscettibile di comunicarsi ad una sfera qualsiasi di attività: potenza, fame, odio, sessualità, religione etc. senza essere un istinto specifico. Dice giustamente Schopenhauer (Il mondo come volontà e rappresentazione, I, SS23):

' La volontà, come cosa in sé, differisce completamente dalla sua manifestazione fenomenica ed è assolutamente indipendente dalle forme di quest'ultima, che essa assimila solo quando si manifesta e che quindi concernono solo la sua estrinsecazione obiettiva, ma sono estranee alla volontà stessa ' » (4). Sembra quasi diventata un gioco di parole, ma è invece un passaggio che allontana la psicologia analitica dalla psicologia moderna. È evidente il passaggio ad una astrazione; non esiste la potenza, la

(4) C. G. Jung, Simboli della trasformazione. Boringhieri, Torino 1965.

fame, l'odio, la sessualità, la religione etc., queste sono manifestazioni fenomeniche di un'energia più profonda; l'uomo è di nuovo confrontato coll'inconoscibile e la psicologia torna a sprofondare verso la psicosofia. Credo che sia molto importante quella strana frase iniziale in cui Jung dice che si sa troppo poco per « concedere » il primato ad un solo istinto. Qui Jung è evidentemente confrontato con un suo problema personale con Freud che, come è a tutti noto, concede un primato all'istinto sessuale semplicemente perché lo trova all'origine di molti problemi che affrontava su un piano clinico. È Jung che sembra impressionato da un supposto primato del sessuale e Freud non ha invece mai receduto di fronte alla propria ipotesi di una divaricazione fra i vari istinti dell'uomo (5).

Dice Lacan (6): « Freud, molto attento ad elaborare, a partire dall'esperienza, dei meccanismi molto precisi, sempre attento ai riferimenti empirici, vede trasformarsi in Jung la teoria analitica in un vasto panteismo psichico, serie di sfere immaginarie cingentisi l'una sull'altra e che conduce ad una classificazione generale dei contenuti, degli avvenimenti, degli Erlebnis della vita individuale ed infine di ciò che Jung chiama gli archetipi. Non è su questa via che può perseguirsi una elaborazione clinica, psichiatrica degli oggetti della sua ricerca. Ed è questo il motivo per cui egli cerca di stabilire quali relazioni potevano avere le pulsioni sessuali alle quali ha dato tanta importanza perché erano nascoste e la sua analisi le rivelava, e le pulsioni dell'io, che egli fino ad allora non ha messo in primo piano (si parla degli anni intorno al 1912, n.d.A.). Si può sostenere, si o no, che le une sono l'ombra delle altre? La realtà è costituita da questa proiezione universale della libido che esiste al centro della teoria junghiana? Oppure esiste al contano una relazione di opposizione, una relazione conflittuale, tra pulsioni dell'io e pulsioni libidiche?

Colla sua onestà abituale, Freud precisa che la sua insistenza a mantenere questa distinzione è fondata sulla sua esperienza di nevrosi e che dopo tutto,

(5) Laplanche, Pour situer le sublimation. Psychoanalyse a l'université. 1, 3. Ed. République, Paris 1976

(6) J. Lacan, Les deux narcissismes. Le séminaire, livre 1, p. 138. Editions du Seuil. Paris 1975.

non è che un'esperienza limitata. È questo il motivo per cui dice con non minore chiarezza che si può supporre, ad uno stadio primitivo, anteriore a quello cui ci dà accesso l'investigazione psicoanalitica, uno stato di narcisismo, dove è impossibile scindere le due tendenze fondamentali, la Sexuallibido e gli IchTriebe. Esse vi sono inestricabilmente mescolate, beisammen, confuse, e non sono distinte — unterscheidbar — per la nostra analisi grossolana. Egli spiega ciononostante perché egli tenti di mantenere la distinzione ».

L'operazione junghiana è di grande pericolosità; Jung astrae dalle manifestazioni visibili dell'uomo una qualità e ne fa la quintessenza della vita e l'uomo è di nuovo confrontato col mistero ed i sacerdoti sono subito pronti a spiegargli quello che gli accade dentro. A questo livello la critica di Lacan non fa una grinza: se si sostantifica la libido intesa come energia, si aprono le porte alla mantica ed ai sacerdoti. E l'uomo conosce invece dentro di sé istinti ben precisi, potenza, fame, odio, sessualità, religione etc. Appunto « religione etc. », dice Jung. E con questa frase si apre una possibilità di lettura della sua stessa opera imprevista ed, a mio avviso, completamente sfuggita a Lacan. Jung dà una spiegazione dei fatti che osserva, ma osserva anche dei fatti di grande interesse: osserva ad esempio la grande somiglianza dei simboli privati e dei simboli collettivi, della sfera individuale e di quella del mito ed osserva nei sogni e nella storia delle religioni, ovunque, l'esistenza spontanea di immagini di mèta dello sviluppo psichico (il Sé, i Mandala). Facciamo per un momento l'ipotesi che Jung non sia stato accecato dal suo problema con Freud e che sia rimasto aderente ad un metodo scientifico di indagine, che non abbia ceduto al fascino del saggio e sia rimasto un umile interprete di fatti più grandi di tutti noi. Egli avrebbe potuto proporre allora un'altra lettura dei fenomeni osservati, una lettura più semplice e corretta, non ricercare solo quello che voleva trovare. Jung avrebbe allora potuto enfatizzare, a mio avviso, il problema delle immagini di

mèta dello sviluppo psichico e sostenere che queste non corrispondono soltanto all'Io-Ideale dei soggetti, ma sono come inerenti all'uomo stesso. Come la statura è fissata nel gene, così potrebbe esserlo anche la mèta dello sviluppo psichico e le variazioni di questa mèta potrebbero essere dovute alle situazioni ambientali, ma la loro esistenza potrebbe non negare l'esistenza di una mèta di sviluppo inerente alla struttura genetica. E questo tendere ad una mèta potrebbe essere considerato come una sorta di istinto, ma in questo modo conoscibile ed appropriabile, come su un altro piano (quello biologico) sarà appropriabile il nostro futuro.

Dentro di noi c'è un Altro ancora più altro di quello descritto da Lacan, c'è un Altro anche nel nostro patrimonio genetico. Ed a questo livello la lettura di questo altro junghiano potrebbe non essere più una mantica, ma una ricerca attendibile ed a favore dell'uomo. Un attento studio delle manifestazioni psi-chiche potrebbe rivelarci delle strutture che ci indicano dove è diretto il nostro futuro e la disintricazione fra la mèta del nostro vivere e l'Io-Ideale e l'Ideale dell'Io potrebbe fondare un metodo di liberazione. Dice Lacan (7):

« L'inconscio è quel capitolo della mia storia che è marcato da un bianco ed occupato da una menzogna: è il capitolo censurato. Ma la verità può essere ritrovata; il più spesso è già scritta altrove. Cioè:

— nei monumenti: e questo è il mio corpo, cioè il nucleo isterico della nevrosi in cui il sintomo isterico mostra la struttura di un linguaggio e si decifra come un'iscrizione che, una volta raccolta, può essere distrutta senza grave perdita;

— nei documenti d'archivio, anche: e sono i ricordi della mia infanzia, impenetrabili al pari di essi, quando non ne conosco la provenienza;

— nell'evoluzione semantica: e questo corrisponde allo stock ed alle accezioni del vocabolario che mi è proprio, così come al mio stile ed al mio carattere;

— e nelle tradizioni, addirittura nelle leggende che in forma-eroicizzata veicolano la mia storia;

— nelle tracce, infine, che di questa storia conser-

(7) J. Lacan, Funzioni e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi. In Scritti, op. cit.

vano inevitabilmente le distorsioni rese necessarie dal raccordo del capitolo adulterato con i capitoli che l'inquadrano e delle quali la mia esegesi ristabilirà il senso ».

Aggiungerei: nel materiale con cui tutto ciò è costruito, che mi fa esistere oggi invece che in un altro tempo e la cui conoscenza è inevitabile per poter accedere ad una relativa libertà; e con questa frase presumerei di collegare di nuovo la psicologia junghiana colla psicologia moderna, facendola uscire dal ghetto psicosofico in cui ha finito per rinchiudersi.

Occorre forse essere più chiaro; se parlo della libido junghiana come di qualcosa di misterioso, di « metafisico » e di irrazionale compito un'operazione regressiva ed antistorica; se parlo della libido junghiana come di quella tendenza che nell'uomo è l'espressione su un piano psichico della realizzazione di quanto prefissato nella struttura genetica, compio un'opera progressiva e di appropriazione all'uomo di una forza sconosciuta. È nella struttura genetica si possono pensare esistere prefissate le modalità di rapporto esistenziale col mondo (e perché no delle possibili mutazioni?). Allora i simboli quali studiati da Jung potranno essere compresi non come diretta espressione della libido, ma come indicatori dei processi psichici rivolti ad una mèta, anche biologicamente preformata (7 bis).

In un'altra sede ed esattamente « Sulla teoria del simbolismo in Ernest Jones », Lacan (8) si esprime nei seguenti termini:

« Figurazione della libido, ecco come un discepolo di Jung interpreterà l'apparizione del serpente in un sogno, una visione o un disegno, manifestando a sua insaputa che se la seduzione è eterna, è però anche sempre la stessa. Infatti ecco il soggetto pronto ad essere catturato da un eros autistico che, per quanto se ne rinfreschi l'apparato, ha un'aria da Vecchia Conoscenza.

In altri termini, l'anima, cieco lucido, legge la propria natura negli archetipi che il mondo le riverbera:

(7 bis) Lacan nel libro undicesimo dei seminar! (Ed. du Seuil. 1973. Pa-ris) dice: «Ora io junghismo — nella misura in cui fa, di questi modi primitivi dell'articolazione del mondo, qualcosa di esistente sotto, il nucleo, e-gli dice, della stessa psiche — si accompagna necessariamente al ripudio del termine di libido, alla neutralizzazione cioè di questa funzione attraverso il ricorso alla nozione di energia psichica o alla nozione molto più generalizzata di interesse ». A questo punto è utile discutere non tanto il problema della libido quanto

come potrebbe non tornare a credersi l'anima del mondo?.....

Ma è anche la prova che non c'è compromesso possibile con la psicologia, e che se si ammette che l'anima conosca, con una conoscenza d'anima, cioè immediata, la propria struttura, — foss'anche in quel momento di caduta nel sonno in cui Silberer ci invita a riconoscere in una paletta da dolce che scivola in una pasta sfoglia il ' simbolismo funzionale ', degli strati dello psichismo —, più nulla può separare il pensiero dalla fantasticherie delle ' nozze chi-miche ' ».

È evidente il collegamento con quanto sopra discusso; se un junghiano non potesse sostenere altra teoria che quella che un serpente sia una figurazione della libido, Lacan avrebbe perfettamente ragione e noi junghiani dovremmo accettare di considerarci degli psicosofi.

Ma la scoperta junghiana può essere più sottile e lo psichismo può prestarsi non ad una, ma ad una serie di più letture. E la lettura più tipica di Jung è quella del considerare i fatti psichici osservabili nella linea della tendenza dello sviluppo psichico verso mète oggettive. La comparsa del serpente se esaminata alla luce del simbolismo non potrà che essere significativa di quanto la psicoanalisi rivela;

osservata nella prospettiva più tipicamente junghiana. ci darà informazioni relative alle modalità di futuri rapporti esistenziali col mondo e col proprio fondo e questo in base alle relazioni con immagini simili dei campi mitologici, religiosi, storici etc. (non esistono immagini identiche di serpenti e pertanto ad ognuna di queste può essere interessante ritrovare un corrispettivo mitologico: un serpente strisciante è diverso da un serpente avvolto su se stesso). Quando si descrive uno sviluppo terminato, lo si può descrivere in termine di raggiunti equilibri tra impulsi e difese, ma lo si può descrivere anche su un'altra linea, quella della situazione esistenziale raggiunta ed in particolare, per quanto ci riguarda, usando per un momento il linguaggio daseinanalitico, la condizione esistenziale raggiunta nei riguardi

invece il fatto che Lacan sostiene che Jung da come un valore di nucleo ai modi primitivi di articolazione del mondo, agli archetipi. Nella sua visione questi modi primitivi starebbero dentro, sotto i livelli psichici del desiderio e della libido freudiana. Non è che l'opera di Jung non si presti a tale lettura, ma questa è allora troppo parziale: si può leggere Jung anche senza considerare che le modalità suddette di articolazione siano dentro l'uomo, ma pensando invece che la psiche dell'uomo può essere esaminata anche sotto l'aspetto delle modalità di articolazione col mondo già raggiunte e da raggiungere. Lacan continua dicendo: «Ciò che Freud intende presentificare nella funzione della libido non è un rapporto arcaico, un modo primitivo di funzionamento dei pensieri, un mondo che sarebbe là come l'ombra sottostante di un mondo antico che traversa il nostro. La libido è la presenza effettiva, come tale, del desiderio». Mi sembra che si potrebbe dire nello stesso modo di Jung che ciò che egli presentifica con gli archetipi non è appunto l'ombra sottostante di un mondo antico, ma il fatto che le modalità di funzionamento della psiche seguono ' certe strutture preformate, che non debbono per questo essere considerate sottostanti e nucleari. Jung, come Freud, si presta cioè ad una molteplicità di letture: il fatto che la psiche dell'uomo sia caratterizzata da molto tempo dalla presenza di immagini, sogni, pensieri, desideri perché deve essere visto solo come un fatto sottostante la vita psichica? Non è più logico pensare che la vita

psichica si strutturi anche geneticamente in un certo modo e che questa strutturazione faccia tutto uno colla vita psichica quale descrivibile attraverso la psicoanalisi?

(8) J. Lacan, In memoria di Ernst Jones: sulla sua teoria del simbolismo. In Scritti, op, cit.

(9) E. Jones, Teoria del simbolismo e altri scritti. Astrolabio, Roma 1972.

del proprio fondo e niente vieta di pensare che, su una linea diversa da quella del simbolismo freudiano, si possa leggere un altro discorso, non attraverso una mantica intuitiva e misteriosa, ma attraverso un paragone attento con materiale proveniente da altri settori. La comparsa del serpente svela cioè una possibile futura qualità « serpentina » del soggetto e questa qualità «serpentina» non è assorbibile completamente ad una qualità fallica (Jones indicava come attributi simili ad entrambi — fallo e serpente — forma, erettilità, abitudine di emettere veleno, insinuarsi nei fori etc.), ma ha a che fare anche con altre qualità non direttamente falliche dello stesso serpente, la viscidità, l'incedere sinuo-so etc. Jones d'altro canto ritiene che il serpente possa significare anche l'intestino ed i suoi contenuti fecali; ma il più tipico approccio junghiano è quello di considerare il serpente come analogo ad una modalità esistenziale.

Possiamo aiutarci nello sviluppo di questa tesi attraverso la lettura di un fondamentale brano di Jones (9):

« Questo (il serpente) è uno dei più costanti simboli del fallo e dalle esperienze e dai pensieri comuni a questo oggetto deriva largamente il concetto generale di ' sessualità '. Secondo la scuola Jung-Silberer, l'immagine del serpente nel sogno simbolizzerà l'idea astratta di sessualità più spesso dell'idea concreta del fallo, mentre, secondo la scuola psicoanalitica, il serpente simbolizza soltanto il secondo, benché certo sia comunemente associato colla prima; la differenza pratica è che, secondo la scuola psicoanalitica, ogni significato del contesto onirico espresso nei termini dell'idea generale è secondario, ed è derivato e dipendente da un significato inconscio più profondo che può venire espresso soltanto nei termini del concreto. Ancora, l'inconscio assimila l'idea generale di conoscenza in termini dell'idea più specifica di conoscenza sessuale, la quale a sua volta viene assimilata come potere sessuale; l'associazione è indicata nella frase biblica ' conoscere una donna '. Per questa ragione l'idea del serpente

è associata, particolarmente nell'Oriente, con quella della conoscenza, sicché comunemente serve da emblema di saggezza (così come tanti altri simboli sessuali: ad esempio, il sale). Dire, però, che un serpente può 'simbolizzare' sia un fallo sia la saggezza, è confondere due processi psicologici completamente diversi. Il rapporto fra di essi può essere ulteriormente esemplificato confrontando queste due situazioni: (1) il caso di un uomo che casualmente fa uso dell'espressione familiare 'He is a wily old snake' ('è un vecchio serpente astuto'); potrebbe darsi qui che la metafora sia puramente esteriore, essendo basata sull'aver sentito o letto che esiste qualche presunta associazione tra il serpente e l'astuzia (2); il caso di un uomo che personalmente ed istintivamente sente che il serpente è un emblema adatto, naturale e chiaro per l'idea di saggezza e astuzia; qui ci si aspetterebbe certamente di scoprire che l'idea agisce come un vero simbolo fallico inconscio ».

A me sembra che la lettura disincantata di Jung permetta di formulare il problema in termini completamente diversi. Il simbolo serpente può cioè essere letto su una linea diversa da quella del simbolismo inteso quale rappresentazione figurata indiretta. E credo che a questo livello la tendenza di Jung a confondere le acque con la imprecisione terminologica abbia di nuovo impedito uno sviluppo della sua teoria: quanto detto da Jones e da Freud prende il suo senso solo all'interno della definizione del simbolo come da loro proposto. Jung a mio avviso avrebbe contribuito alla chiarezza del problema se avesse usato, nel suo linguaggio, una parola diversa da quella di simbolo o se avesse voluto mantenerla, inventando un'altra parola per indicare il simbolo « freudiano ». Si potrebbe cioè dire con Jung che l'immagine onirica del serpente non è soltanto un simbolo (v. Freud e Jones) ma può indicare anche una particolare modalità esistenziale dell'uomo. E che il serpente strisci o si morda la coda o sia semplicemente avvolto su sé stesso, queste diverse manifestazioni sarebbero indici di diverse modalità esi-



stenziali, nell'interpretazione del cui significato giocherebbe un ruolo di primo piano il parallelo colla storia dell'uomo, colla mitologia e colla religione. Per essere più chiaro, il nostro esistere di questo momento preciso è caratterizzato da una precisa situazione del mio Dasein e quindi anche da un rapporto al nostro fondo ed al nostro proprio futuro. Niente vieta di pensare che a livello onirico od immaginativo questo nostro Esserci, anche futuro —lo specifico junghiano — trovi dei corrispettivi analogici figurati. Jung rifiuta però il concetto di analogia, perché teme che in questo modo possa perdersi la sua scoperta fondamentale del simbolo come risoluzione prospettica di un conflitto o di un problema. Questa preoccupazione di Jung appare superata se, pur accettando il termine di analogo, si può inserire, nell'interpretazione del « simbolo » serpente, l'aspetto del futuro sviluppo psichico, presente non solo a livello di desiderio, ma anche di informazione genetica.

Sembrerebbe così ripresentarsi la critica lacaniana: quanto detto non è la migliore prova possibile di quanto sostenuto da Lacan che la psiche secondo Jung legge se stessa direttamente nei propri simboli? L'interpretazione non si riapre allora alla sola sfera irrazionale e la professionalità psicologica analitica al dirigismo psichico di impronta religiosa? A mio avviso, nonostante quanto detto, non si può concludere che l'anima legge sé stessa nei propri simboli, perché il materiale analogico studiato da Jung è un materiale, è appunto una serie di fatti messi in evidenza, la cui comprensione necessita uno studio obiettivo dell'attività psichica quale si manifesta in campi diversi da quello psicologico. E l'interpretazione corretta di questo punto di vista non può non essere che molto diversa da quella freudiana:

nella psicoanalisi l'interpretazione nasce da un lavoro comune all'analista ed all'analizzante e quando un'immagine è stata interpretata, si rivela essere con sicurezza la rappresentazione indiretta figurata di un elemento rimosso. Una interpretazione sulla linea junghiana, che non esclude l'interpretazione simbo-

lica « freudiana », non può essere che analogica ed una immagine onirica non può essere detta che simile, analoga all'immagine di un mito, di una favola obiettivamente raccontato dallo psicologo analista. Ed il futuro può essere presente nell'immagine nel senso che questa può rappresentare un'immagine di mèta, in cui il futuro non è presente in quanto esista nella psiche una sua premonizione, ma in quanto vi può esistere la relativa informazione genetica. In questo modo credo che si recuperi alla clinica il notevole materiale raccolto ed esaminato nella letteratura junghiana. Le terapie junghiane sono spesso terapie centrate sulla rivelazione di analoghi, sulla trascuratezza dell'après coup e talvolta anche sulla confusione tra interpretazioni analogiche e simboliche.

La nostra indagine non può trascurare, a questo punto, un altro argomento di notevole interesse, l'accenno al quale può essere giustificato esclusivamente dal carattere di questo articolo, volto come già detto, a mobilitare la ricerca e lo sviluppo della teoria in campo junghiano. Dobbiamo chiederci, mi sembra, a questo punto, se il nostro Dasein attuale, storico, sia da considerarsi identico a quello dell'uomo primitivo. Mi pare ovvio che la risposta a questa domanda non possa essere che negativa. Quando Lacan (10) dice che anche per Jung lo spirito umano avrebbe compiuto negli ultimi tempi dei progressi decisivi e che antecedentemente esisteva una sorta di confusione prelogica e critica questa visione ottimistica dell'uomo, ritenendola non dimostrata, è, a mio avviso, un lettore molto parziale di Jung che, al contrario, metodologicamente corretto, tende molto a descrivere le differenze esistenti fra uomo primitivo ed uomo moderno, ma senza identificarsi con una visione appunto esclusivamente ottimistica dell'uomo. Basta pensare del resto a Tipi psicologici. Se è vero che differenze esistono, occorre allora pensare che tra molto tempo saremo noi i primitivi e che il Dasein dei nostri posterì sarà diverso da quello nostro. È presumibile pertanto che il futuro sia allora già cominciato e che a livello sim-

(10) Vedi nota n. 6.

bolico (jungiano) sia possibile intravedere delle soluzioni a dei problemi futuri. Si tocca qui, ad un livello diverso, la concezione jungiana del simbolo come avente un valore prospettico. A me sembra che la cosa debba essere vista in questi termini:

quando l'uomo in una fase della sua evoluzione incontra un problema irrisolvibile, tende, come è noto, ad assimilare le difficoltà incontrate a quelle con cui già prima è venuto in rapporto. Solo successivamente si adatta alla nuova situazione. Di fronte ad un problema insormontabile la psiche produce così un simbolo, che non ha tanto in sé la soluzione del problema, quanto riconduce il problema nuovo a contatto colla sfera più profonda dello psichismo, lo immerge, se così si può dire, negli strati più profondi, quelli dai quali può poi emergere in forma più chiara la soluzione logica e razionale. Quando la mano del bambino piagetiano incontra un nuovo oggetto e lo tratta come uno vecchio, se si osserva la situazione, si può vedere che il gesto compiuto non è soltanto vecchio, ma è anche nuovo, contiene in sé la possibilità di evoluzione che poi si svilupperà. Non occorre cioè pensare a qualche possibile premonizione dell'inconscio nei suoi simboli, se non a livello di una partecipazione, anche, dell'informazione genetica.

Si ritrova comunque a questo livello una delle più difficili tematiche della psicoanalisi, tematica costituita dalla sublimazione. Di quale energia si tratta quando l'uomo riesce a trovare delle soluzioni nuove? Come è noto, nella psicologia freudiana, si tratta, a questo livello, di energia sessuale sublimata e la sublimazione è uno dei destini della pulsione, che non trova possibilità di realizzarsi direttamente a causa delle difficoltà che le si frappongono. È anche noto che la parola sublimazione evoca anche il passaggio allo stato gassoso, un cambiamento cioè di stato della materia, che mantiene intatte comunque, dopo la sublimazione, pressoché tutte le sue caratteristiche. Mi sembra utile istituire un paragone con quanto Jung dice a proposito della posizione della immagine istintiva rispetto a quella

dell'istinto. Egli pone un parallelo allo spettro della luce e pensa che gli istinti possano essere situati nella zona dell'infrarosso, mentre le manifestazioni della vita spirituale nell'ultravioletto (11).

« Attraverso l'immaginazione attiva siamo posti in una situazione di vantaggio perché possiamo compiere la scoperta dell'archetipo senza cadere nella sfera istintiva, che porterebbe solamente al vuoto inconscio o, peggio ancora, a qualche tipo di sostituto intellettuale dell'istinto. Questo significa — per impiegare una volta ancora la similitudine dello spettro — che l'immagine istintiva deve essere collocata non al limite rosso dello spettro, ma invece a quello violetto. Il dinamismo dell'istinto risiede come nella parte infrarossa dello spettro, mentre l'immagine istintuale ne occupa la parte ultravioletta ». Ed ancora (p. 420) :

« Come uno ' psichico infrarosso ' la psiche istintiva biologica, gradualmente trapassa nella fisiologia dell'organismo e si fonde colle sue condizioni chimiche e fisiche; nello stesso modo lo ' psichico ultravioletto ', l'archetipo, costituisce un campo che non presenta nessuna delle caratteristiche del fisiologico e non può neppure essere considerato, in ultima analisi, come psichico, anche se manifesta se stesso psichicamente. I processi fisiologici si comportano nello stesso modo, senza che siano dichiarati psichici. Sebbene non ci sia alcuna forma di esistenza che non ci sia mediata psichicamente e soltanto psichicamente, sarebbe nonostante ciò, difficile dire che qualsiasi cosa è solo psichica. Dobbiamo applicare questo modo di pensare anche agli archetipi. Poiché la loro essenza ci è inconscia ed essi sono sperimentati come agenti spontaneamente, non c'è altra alternativa che quella di descrivere la loro natura, in accordo con i loro principali effetti, come ' spirito ', nel senso che spiegai nel lavoro ' La fenomenologia dello spirito nelle favole '. Se le cose stanno così, la posizione dell'archetipo sarebbe al di là della sfera psichica, analoga alla posizione dell'istinto fisiologico che è immediatamente radi

ti 1) e .G. Jung. Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche. Si trova in La dimensione psichica. Boringhieri, Torino 1972. Vedi anche la nuova edizione nel voi. 8 delle opere di C. G. Jung, La dinamica dell' inconscio. Boringhieri, Torino 1976.

cato nella sostanza dell'organismo e, colla sua natura psicoide, costituisce un ponte verso la materia. Nelle concezioni archetipiche e nelle percezioni istintive, lo spirito e la materia si confrontano l'un l'altro sul piano psichico. Materia e spirito appaiono ambedue nel campo psichico come qualità distintive di contenuti consci. L'ultima loro natura è trascendentale, cioè irrapresentabile, poiché la psiche ed i suoi contenuti sono la sola realtà che ci è data senza una mediazione ».

È del tutto evidente la diversa posizione di Freud. Per Jung la libido si manifesta su diversi piani, aventi ciascuno una propria autonomia, per Freud l'energia dello spirito è energia sessuale sublimata. A me sembra che, anche a questo livello potrebbe intravedersi una possibilità di lettura dei fatti diversa da quelle qui richiamate e centrata sull'importanza delle modalità di esistenza e sulla presenza di immagini di mèta, geneticamente costituite. Si potrebbe cioè pensare che nel patrimonio genetico dell'uomo esista già preconstituita una modalità di esistenza psichica verso cui l'uomo tenderà nel corso del suo sviluppo, non diversamente da come il corpo tenderà ad avere certe caratteristiche invece di altre. L'energia attraverso cui tale modalità di esistenza tenderà a realizzarsi, potrà essere considerata o come autonoma o come frutto dell'appoggio delle altre forme di energia (sessuale in particolare); ma la novità clinicamente più importante di questo modo un po' particolare di concepire la posizione di Jung, sarebbe rappresentato dal fatto di potere dare uno statuto preciso a quell'esperienza psichica fondamentale che è la credenza che il nostro sviluppo psichico tenda verso qualcosa di diverso dagli altri e di originale. In una impostazione psicoanalitica classica ciò verso cui tendiamo è in fondo sempre sostanzialmente un ritorno; si cerca sempre di tornare verso ciò che inizialmente ci ha marcato in modo indelebile. Introducendo questa particolare forma di teleologia, mi sembra che si possa dare un fondamento a quell'esperienza interiore di credenza cui ho accennato e che resiste in genere a

tutte le interpretazioni che tentino di ridurla ad una nevrosi di destino o ad una particolare forma di attaccamento ad un Io-Ideale. Considerando inoltre il fine del mio sviluppo psichico come una possibile mutazione genetica, si potrebbe venire a fondare a questo livello un'etica psicoanalitica, basata sul rispetto dell'originalità in quanto possibile risultato di una mutazione.

Prima di finire si può fare un riferimento ad una delle critiche che Winter (12) fa ad Jung quando sostiene che la grande differenza fra Freud ed Jung consiste nel fatto che Freud si è continuamente interrogato sulla mitologia, mentre Jung, riferendo l'ontogenesi alla filogenesi, non ha fatto altro che un'operazione analogica, lasciando però irrisolti tutti i problemi relativi al perché della costituzione dei miti. Questo tipo di critica mi sembra presentare due aspetti contraddittori: da un lato essa corrisponde ad una verità, ma banale: una volta caduto nella trappola di uno spiritualismo, è evidente che Jung non aveva altra possibilità che quella di una continua idealizzazione delle manifestazioni dello spirito; da un altro lato detta critica trascura invece una possibilità di lettura diversa dello stesso Jung, lettura nella quale l'accento può essere posto sulla problematica dell'evoluzione genetica dell'uomo. Fra l'altro, per quanto è a mia conoscenza, Jung non si sofferma sul problema delle mutazioni genetiche ed al contrario, la considerazione della loro esistenza porterebbe a mio avviso un contributo notevole a quanto egli propose nei riguardi dell'equazione personale e dell'individuazione.

(12) Vedi nota n. 1.

In sintesi, la frequenza lacaniana di Jung permette da un lato di portare delle critiche sostanziali ed indiscutibili su alcuni temi chiave di Jung stesso;

dall'altro permette invece di riscoprire, sotto questi lati criticabili, degli altri aspetti delle stesse tesi, che appaiono invece atti allo sviluppo della psicologia dinamica ed alla appropriazione da parte dell'uomo di forze di cui la psicoanalisi classica non tiene sufficientemente conto. Anche la distinzione lacaniana tra simbolico, immaginario e reale sembra non poter

riservare al patrimonio genetico che una posizione al di qua del simbolico. La psicologia junghiana potrebbe invece dimostrare la sua originalità più profonda nel tentativo di studiare il più approfonditamente possibile, le modalità attraverso cui si manifestano, a livello psichico, le nostre determinanti genetiche ed in particolare il rapporto della nostra storia col nostro patrimonio genetico.