

Realtà psichica e realtà storica nel pensiero di C. G. Jung

Umberto Galimberti, Milano

L'impianto teorico di Jung è percorso dalla persuasione che la *realtà psichica* è a tal punto connessa con la *realtà storica* da costringere la psicologia analitica ad una continua trasformazione epocale. Questa relazione tra psiche e storia, che Freud era costretto a ignorare per le caratteristiche cliniche del suo metodo e per la sua aspirazione a fare della psicologia una scienza, impone alla psicologia analitica una dinamica che la psicoanalisi freudiana è costretta a ignorare perché clinica da un lato e aspirazione scientifica dall'altro portano a concepire la psiche come un apparato a schema rigido, formalmente non dissimile dagli apparati che i medici descrivono a livello corporeo. E come una malattia dello stomaco o del fegato non è modificata dalla storia, ma è identica presso i greci e presso di noi, così la nevrosi non subisce variazioni storiche, per cui va benissimo Edipo, l'eroe tragico di Sofocle, per descrivere le vicende psichiche che affliggono gli uomini del nostro tempo. Jung è invece persuaso che la psiche è così solidale con la storia da esserne profondamente attraversata e modificata. Questa variazione continua non consente

una costruzione della psicologia come scienza esatta, ma un'attenzione ininterrotta alle sue mutazioni che sono decise dalla forma che di volta in volta assume la storia. Questa, infatti, inaugurando delle idee dominanti e dei modi collettivi di vita di volta in volta diversi, modifica continuamente la natura dell'inconscio che si trova ad ospitare ciò che le varie epoche storiche rimuovono come non confacenti alla visione del mondo che di volta in volta inaugurano.

Prima che una terapia, infatti, la psicologia del profondo è una *visione del mondo* che guarda l'uomo e la sua storia dal punto di vista di ciò che abitualmente è rimosso o comunque non è immediatamente evidente nell'ordine delle motivazioni che si è soliti assumere per giustificare il proprio modo di pensare e di agire. Ciò che è rimosso agisce come ignorato, la sua comparsa ha l'aspetto dell'incidente che interrompe la continuità dell'ordine. Accadendo insieme [*sun-tómos*) all'ordine costituito, il rimosso si manifesta come *sintomo* che, insinuandosi nel discorso, lo fa traboccare, esponendolo ad un senso che è quasi sempre fuorviante rispetto all'esigenza unitaria che l'epoca storica di volta in volta esprime. In quanto scarto, in quanto trasgressione, in quanto marginalità, il suo recupero produttivo e la sua iscrizione sono essenziali al mantenimento del potere, formano le condizioni del suo esercizio. Per questo tra *civiltà*, che è cura dell'ordine intersoggettivo, e *psicologia del profondo*, che è cura dello scarto soggettivo, c'è rapporto e sguardo reciproco.

È evidente che questo rapporto non è definito una volta per tutte, perché la variazione delle forme di civiltà produce una variazione corrispondente nella natura dell'inconscio che, a questo punto, lungi dall'essere un apparato a schema rigido, si modifica in base a ciò che l'epoca storica impone di volta in volta di rimuovere. Questa è la vera differenza tra Freud e Jung, ben più radicale di quella descritta dallo stesso Jung ne *Il contrasto tra Freud e Jung*. Basta accostare i testi per rendercene conto. Ne *Il disagio della civil-*

tè (1930) Freud, ad esempio, scrive: «e In ogni tempo si è assegnato all'etica il massimo valore come se tutti se ne aspettassero importanti conseguenze. Ed è vero che l'etica, come è facile riconoscere, tocca il punto più vulnerabile di ogni civiltà. Perciò essa va intesa come un esperimento terapeutico, come uno sforzo per raggiungere, attraverso un imperativo del Super-Io, ciò che finora non fu raggiunto attraverso nessun'altra opera della civiltà »'(1). Jung, dal canto suo, nei *Tipi psicologici*

(1) S. Freud, « Il disagio della civiltà » (1929), in *Opere 1924-1929*, Torino, Boringhieri, 1980, pp. 627-628.

(2) C. G. Jung, *Tipi psicologici* (1920), *Opere*, voi. 6, Torino, Boringhieri, 1970, p. 464.

(1920) scrive: « La norma diventa sempre più superflua in un orientamento collettivo della vita, e con ciò la vera moralità va in rovina. Quanto più l'uomo è sottoposto a norme colle » (2). Due tesi opposte che aprono il gioco a tutto campo e che inaugurano due immagini dell'uomo che vai la pena di delineare per scorgere i modelli di libertà e felicità che sottendono.

Innanzitutto c'è un tragitto dell'umanità e un suo disagio che Freud condensa in queste rapide espressioni: « Di fatto l'uomo primordiale stava meglio perché ignorava qualsiasi restrizione pulsionale. In compenso la sua sicurezza di godere a lungo di tale felicità era molto esigua. L'uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po' di sicurezza » (3).

Ma che cosa pensa qui Freud quando parla di felicità? In che cosa propriamente consiste il baratto a cui la civiltà ci costringe « per un po' di sicurezza »? La felicità qui allusa è la mancanza di « qualsiasi restrizione pulsionale », per cui, se questo è il problema, avrà buon gioco Marcuse nell'indicare il risolvimento del « disagio » nella creazione di una civiltà non repressiva, dove sarà possibile la riconciliazione del principio del piacere col principio della realtà, e dove l'eros, spaziando libero, potrà riportare le attività dell'uomo alle loro matrici istintuali in cui è il loro libero esprimersi.

(3) S. Freud, « Il disagio delle civiltà », *op. cit.*, p. 602.

Nella *Prefazione politica* del 1966 è lo stesso Marcuse a dire: « *Eros e civiltà*: con questo titolo intendevo esprimere un'idea ottimistica, eufemistica, anzi concreta, la convinzione che i risultati raggiunti dalle

società industriali avanzate potessero consentire all'uomo di capovolgere il senso di marcia dell'evoluzione storica, di spezzare il nesso fatale tra produttività e distruzione, libertà e repressione — potessero, in altre parole, mettere l'uomo in condizione di apprendere la scienza [*Gaia scienza*], l'arte cioè di utilizzare la ricchezza sociale per modellare il mondo dell'uomo secondo i suoi istinti di vita, attraverso una lotta concertata contro gli agenti di morte » (4). Ma qui tanto la *diagnosi di Freud*, secondo cui la civiltà si basa sulla repressione e la sublimazione degli istinti, procede in base ad esse, e di esse si nutre, impedendo all'individuo la piena esplicazione delle proprie tendenze pulsionali, quanto la *terapia di Marcuse*, secondo cui le condizioni opulente raggiunte dalla nostra civiltà potrebbero consentire l'ipotesi di una società che non ha più bisogno di essere repressiva, e quindi di ottenere prestazioni lavorative a spese degli impulsi istintuali, concordano in un punto che nessuno dei due ha mai messo in discussione, e precisamente che *la felicità dell'uomo consiste nella piena esplicazione delle pulsioni istintuali*.

Questo punto fermo, comune tanto alla diagnosi quanto alla terapia, ne porta con sé un altro secondo cui *la libertà è tanto maggiore quanto minore è la repressione delle pulsioni*. Ma allora, come assenza di repressione delle pulsioni, la *libertà* dice in negativo quello che in positivo è detto dalla *felicità* come piena esplicazione delle pulsioni. I due concetti, in questo modo, coincidono e, per effetto di questa coincidenza, l'antitesi che Freud ha individuato tra felicità e civiltà si ripropone per la libertà: « la libertà individuale non è un frutto della civiltà. Essa era massima prima che si instaurasse qualsiasi civiltà, benché in realtà a quell'epoca non avesse mai un grande valore, in quanto difficilmente un individuo era in grado di difenderla. La libertà subisce delle limitazioni ad opera dell'incivilimento, e la giustizia esige che queste restrizioni colpiscano immancabilmente tutti »(5).

Ma qui, sia la coincidenza tra libertà e felicità, sia

(4) H. Marcuse, *Eros e civiltà* (1966), Torino, Einaudi, 1968, p. 33.

(5) S. Freud, « Il disagio della civiltà », op. cit., p. 586.

la loro inconciliabilità con le esigenze della civiltà dipendono dal fatto che Freud per le esigenze che impone l'ordine scientifico, ha instaurato l'ordine pulsionale come *unico orizzonte* entro cui definire l'umano: « Sì, lo spirito è tutto » disse Freud a Binswanger in una conversazione del 1927 « l'umanità certo sapeva di possedere lo spirito; io dovetti indicargli che vi sono anche gli istinti » (6). Preziosa indicazione, solo che quell'« anche », strada facendo, si smarrì, e l'effetto fu che la teoria di Freud rimase definitivamente imprigionata nella riduzione dell'essenza dell'uomo alla sua istintualità, a cui venne conferita quella giurisdizione totale sull'essere umano, per cui tutte le manifestazioni, di cui ogni epoca storica è portatrice, non sono che un epifenomeno camuffato che il metodo analitico deve smascherare per verificare la premessa secondo cui l'uomo si risolve in quella sua natura istintiva che Freud si incarica di ricordare all'umanità.

(6) L. Binswanger, *Ricordi di Sigmund Freud* (1955), Roma, Astrolabio, 1971, pp. 82-83.

Riducendo il disagio della civiltà alla repressione delle pulsioni, Freud ha reso un ottimo servizio al disegno repressivo della civiltà occidentale che ora è nelle condizioni di poter liberare anche le pulsioni senza ridurre il tasso e la qualità della sua repressione. Questa, infatti, non si esercita tanto sull'*ordine istintuale*, quanto sull'*ordine dei significati*, il cui senso è deciso in modo così univoco e rigoroso che all'individuo non resta la possibilità di esprimersi in un *altro* senso, che può essere tanto il contro-senso, quanto il senso adiacente. Ma forse « la lotta tra individuo e società » che Freud con tanta chiarezza vede come « ostilità tra due processi costretti a disputarsi il campo l'un l'altro » non è, come vuole Freud, « un contrasto presumibilmente insanabile tra due pulsioni primarie » (7), ma come pensa Jung, fra diversi modi di *conferir senso* alle cose, un modo che per poter valere per tutti deve essere unico, e un modo che per poter rispondere alle esigenze dell'individuo deve sottrarsi a questa universale validità.

Prima che un campo di gioco di pulsioni impersonali, l'uomo, infatti, è *apertura al senso*, e la sua libertà,

(7) S. Freud, « Il disagio della civiltà », *op. cit.*, p. 626.

prima che nella piena esplicazione delle sue pulsioni, si esercita nell'ampiezza di questa apertura. Se questo è vero, efficace non sarà la repressione che si esercita sulle pulsioni, ma quella che si esercita come restringimento dell'apertura dei significati. In una parola, sarà la repressione del codice sociale che, rimossa l'ambivalenza di ogni significato, di cui il simbolo è geloso custode, sarà in grado di imporre ad ogni individuo lo stesso segno. Per questo genere di repressione non è necessaria la forza, perché sarà lo stesso individuo, a cui è stata ristretta l'apertura del senso, a scegliere tra i sensi che la dittatura del codice gli mette a disposizione, in modo che ogni processo di individuazione avvenga nel reticolo predisposto.

In questo senso Jung può dire che « la norma diventa sempre più superflua in un orientamento esclusivamente collettivo della vita, e con ciò la vera moralità va in rovina. Quanto più l'uomo è sottoposto a norme collettive, tanto maggiore è la sua immoralità individuale » (8). Si tratta di una immoralità che non ha nulla a che fare con l'ordine delle pulsioni, ma con il coraggio di mantenere la propria apertura al senso oltre e al di là dei sensi consentiti dall'ordine sociale codificato. In questo senso " l'individuazione rappresenta un ampliamento della sfera della coscienza (*Die Individuation bedeutet daher eine Erweiterung des Sphäre des Bewusstseins*) », uno sporgere oltre e al di là, quindi « una funzione trascendente [*transzendent Funktion*] » (9).

(8) C. G. Jung, « Tipi psicologici », op. cit., p. 464.

Prima che « la piena esplicazione delle pulsioni » ciò che una società codificata teme e perciò reprime è un'eccedenza *di senso* rispetto a quello che essa è in grado di controllare. Il vero rimosso della nostra civiltà non è dunque l'istinto, ma la *trascendenza*, intesa come ulteriorità di senso rispetto al senso codificato, quindi il *simbolo* che, per la sua naturale ambivalenza, si sottrae alla dittatura del segno. Questa è la « vera differenza » tra Freud e Jung: differenza di diagnosi nell'identificazione del rimosso, e differenza di terapia che, invece di promuovere la *subli-*

(9) *Ibidem*, p. 464-465.

inazione delle pulsioni, mette in gioco i simboli come *ulteriorità di senso* rispetto al senso codificato.

Questo nesso che compone il *processo di individuazione* alla *funzione trascendente*, e la funzione trascendente al *simbolo*, è la trama profonda e continuamente ribadita in tutte le variazioni del pensiero junghiano. Schematicamente può essere letta in quel rinvio esplicito che Jung stesso stabilisce tra le definizioni di *Individuazione* e di *Simbolo*. « Il processo di individuazione — si legge infatti — è strettamente connesso con la cosiddetta *funzione trascendente*, in quanto, mediante questa funzione, vengono date quelle linee di sviluppo individuali che non potrebbero mai essere raggiunte per la via già tracciata da norme collettive (vedi la voce *Simbolo*] » (10). Sotto questa voce, l'*ulteriorità di senso* promossa dalla funzione trascendente all'interno di un processo di individuazione è ricondotta all'*atteggiamento simbolico* definito come « l'emanazione di una determinata concezione del mondo che attribuisce agli accadimenti, ai grandi come ai piccoli, un senso, e a questo senso attribuisce un determinato valore, maggiore di quello che è solito essere ascritto alla realtà di fatto, così come si presenta » (11).

(10) *Ibidem*, p. 463-464.

Promuovendo col linguaggio simbolico quest'*ulteriorità di senso*, questo senso « maggiore di quello che è solito essere ascritto », Jung oltre a smascherare il controllo e il dominio sotteso alla *logica* della ragione occidentale, oltre a far emergere il carattere esclusivamente funzionale del suo *linguaggio*, e le componenti efficientistiche e conformistiche della sua *etica*, offre all'individuo la possibilità di desituarsi, di oltrepassare la situazione che lo ospita e lo costringe, non con la repressione, ma con la rimozione di ogni possibile senso ulteriore ed eccedente. Che qui si nasconda il *vero disagio* della civiltà ne ha il sospetto lo stesso Freud là dove dice che « oltre agli obblighi cui siamo preparati, concernenti la restrizione pulsionale, ci sovrasta il pericolo di una condizione che potremmo definire « la miseria psicologica della massa ». Questo pericolo incombe maggiormen-

(11) *Ibidem*, p. 486.

tè dove il legame sociale s'è stabilito soprattutto attraverso l'*identificazione reciproca dei vari membri...* La presente condizione della civiltà americana potrebbe offrire una buona opportunità per studiare questo temuto male della civiltà. Ma evito la tentazione di addentrarmi nella critica di tale civiltà, non voglio destare l'impressione che io stesso ami servirmi dei metodi americani » (12).

In questo rapido accenno al « legame sociale stabilito per identificazione reciproca dei vari membri » Freud supera l'interpretazione "naturalistica" che sta alla base della sua concezione della nevrosi come repressione delle pulsioni, per aprirsi all'epoca storica che però, per « esigenze scientifiche », lascia cadere come *metodo*. Jung, invece, che fa suo questo metodo, avverte che contro ogni ulteriorità di senso si mobilita la razionalità del sistema, che quindi non reprime tanto le pulsioni (Freud) quanto i simboli nel tentativo di vanificare sul nascere ogni parola che si riferisca a sensi e a significati assenti dal sistema e quindi potenzialmente sovversivi. Dare un nome alle cose assenti significa infatti spezzare la magia diffusa da quelle presenti, significa fare entrare un ordine differente entro l'ordine stabilito. Contro « il lavoro che fa vivere in noi ciò che non esiste » (13) si mobilita tutto il sistema con i suoi strumenti di censura, che vanno dal divieto più grossolano alla più elegante mobilitazione dei media che, coordinando tra loro i mezzi di espressione e quindi le possibilità di comprensione, rendono la comunicazione dei contenuti trascendenti tecnicamente impossibile.

Questo pericolo è stato ben individuato da Heidegger in quelle pagine dedicate al dissolversi dell'esistenza nel modo collettivo dell'esistere dove: « nell'uso dei mezzi di trasporto, nei mezzi di trasmissione delle informazioni, ognuno è come l'altro. Un siffatto essere-assieme dissolve completamente il singolo esserci nel modo di essere degli altri, sicché gli altri dileguano ancora di più nella loro diversità e concretezza. In questa irrilevanza e impersonalità, il Sì (*Man*) esercita la sua tipica dittatura. Ce la passiamo e ci divertiamo

(12) S. Freud, « Il disagio della civiltà », *op. cit.*, p. 603.

(13) P. Valéry, « Poesie et pensée abstraite », in *Ouvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1947, p. 1333.

come ce la si passa e ci si diverte, leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come si vede e si giudica. Ci ritiriamo anche dalla « gran massa » come ci si ritira, troviamo rivoltante ciò che si trova rivoltante. Il Si, che non è alcun essere determinato, bensì tutti, (ma non come somma), decreta il modo di essere nella quotidianità (14).

(14) M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), Torino, U.T.E.T., 1978, pp. 215-216.

L'impersonalità del Si opera un livellamento di tutte le possibilità di essere, di pensare, di volere, e quindi facilita alla razionalità del sistema il proprio compito di controllo. Ciò che si lascia prevedere, infatti, si lascia anche più facilmente controllare. Livellando le esperienze e le aspirazioni, il collettivo è in grado di compiere la sua opera di repressione senza l'impiego di strumenti brutali che potrebbero determinare la sua distruzione. Non solo, ma avendo già anticipato l'ambito di ogni possibile decisione, il Si sottrae ai singoli il peso della loro responsabilità e, gratificandoli dei mezzi necessari per portare a compimento le decisioni da loro prese, si rende gradito ad essi, e così approfondisce il suo radicato dominio.

Di qui l'« incomunicabilità » del linguaggio simbolico. La sua eliminazione dall'alto e il disinteresse che lo circonda dal basso concorrono nell'intento repressivo della prepotenza della regione, per la quale non esistono problemi che non possono essere discussi in modo piano e ragionato o sottoposti a sondaggi d'opinione, non esistono parole cariche di un senso loro proprio e specifico che non siano traducibili nel linguaggio coerente della comunicazione funzionale, non esiste la solitudine dell'individuo che con il suo linguaggio pregno di sensi e di significati privati possa porsi contro e oltre la sua società.

A questo proposito Rilke scriveva che « per i nostri avi, una 'casa', una 'fontana', una torre loro familiare, un abito posseduto erano ancora qualcosa di infinitamente di più che per noi, di infinitamente più intimo; quasi ogni cosa era un recipiente in cui rintracciavano e conservavano l'umano. Ora ci incalzano dall'America cose nuove e indifferenti, pseudocose, aggeggi per vivere. Una casa nel senso americano, una

mela americana, o una vite americana non hanno nulla in comune con la casa, il frutto, il grappolo in cui erano riposte le speranze e la ponderazione dei nostri padri » (15).

In rapporto alla vita quotidiana, il linguaggio simbolico è passato e futuro, ha i toni dell'evocazione e dell'allusione che l'universo razionale ha messo a tacere, privandolo del peso e della capacità di esprimere l'umano. Unificando gli opposti e non esitando a esibire le proprie contraddizioni come contrassegno della sua sincerità, la razionalità si rende immune dalla sollecitazione simbolica, escludendo ogni discorso che non si svolga nei propri termini. In questo modo, monopolizzando ogni significato possibile, la razionalità è in grado di accogliere anche i propri negatori, perché sa che questi non possono costituirsi se non come suo dono, e non possono impiegare altro linguaggio se non quello che essa ha messo a loro disposizione; e così, assimilando tutti i termini dei discorsi possibili, può combinare la tolleranza con la massima unità.

L'unità si consegue unificando le aree linguistiche dopo averle svuotate della gravidanza simbolica che le sostanzia. Ciò è possibile con la creazione di un linguaggio che, fissando dei concetti, impedisce lo sviluppo e l'espressione dei simboli, per accogliere solo segni in grado di escludere tutto ciò che si oppone a tale risoluzione. In questo modo la razionalità del sistema raggiunge lo scopo di dissolvere qualsiasi realtà che non sia quella da essa stabilita, e così si immunizza da ogni opposizione che, in quanto trascendente il sistema, si pone come potenzialmente distruttiva.

La riduzione del simbolo a immagini fisse, come è riscontrabile nella letteratura di James Hillman mi pare sostanzialmente infedele al metodo inaugurato da Jung, perché, come bene ha mostrato Mario Trevi nei suoi scritti, per Jung il simbolo è una *traccia discorsiva* che porta fuori dalle razionalizzazioni che le varie epoche storiche di volta in volta inaugurano. Il suo valore è « metaforico » per quel tanto che le metafore

(15) R.M. Rilke, « Briefe aus Muzot », in *Gesammelte Werke*, VI, Frankfurt a.M., 1961, p. 335.

« portano fuori » (*meta-forein*). Il suo senso è affidato a un *progetto di eccedenza* e non è articolato dal *contenuto mitico*. Se così fosse, Jung, dopo aver liberato la psicologia dal *determinismo naturalistico* di Freud, 10 farebbe precipitare in un determinismo più sottile, ma non meno cogente, quale è appunto il *determinismo culturale* in cui irrimediabilmente mi pare cada James Hillman quando nei miti legge degli arche-tipi in senso forte, cioè dei modelli originari! in cui è prescritta la vicenda psicologica di ognuno di noi.

« Tutti gli eventi nel regno dell'anima, cioè tutti gli eventi e i comportamenti psicologici — scrive Hillman — hanno una somiglianza, una corrispondenza, un'analogia con un modello archetipico. Le nostre vite seguono figure mitiche; noi agiamo, pensiamo, sentiamo *soltanto come ce lo consentono* i modelli primari stabiliti nel mondo immaginale. Le nostre vite psicologiche sono mimetiche dei miti. Come nota Proclo, i fenomeni secondari (le nostre esperienze personali) possono essere ricondotti a un terreno primario primordiale, con il quale entrano in risonanza e a cui appartengono. Il compito della *psicologia archetipica*, e della terapia che ne deriva, è quello di scoprire

Il modello archetipico delle forme di comportamento. L'ipotesi è sempre che ogni cosa ha un aggancio da qualche parte: tutte le forme di psicopatologia hanno il loro substrato mitico e appartengono ai miti, o in essi hanno la loro dimora. Inoltre, la psicopatologia è essa stessa un mezzo per essere influenzati dal mito o per entrare nel mito » (16).

Dunque il mito come modello: non più simbolo ma emblema, non più trascendimento ma riconduzione, non più storia ma archeologia. Inaugurazione del più rigido determinismo che neppure il gioco dell'immaginazione riesce a mascherare se è vero che — sono parole di Hillman — « non possiamo mai essere certi se siamo noi che immaginiamo loro, oppure loro noi. Tutto ciò che sappiamo è che non possiamo immaginare senza di loro; i miti sono le precondizioni della nostra immaginazione. Se li inventiamo allora lo facciamo con i modelli che essi depositano » (17).

(16) J. Hillman, « Photos. La nostalgia del puer aeternus », in AA. VV., *Dopo Jung*, Milano, Franco Angeli, 1980, p. 135.

(17) J. Hillman, *Re-visione*

Con Hillman si dissolve quel delicato equilibrio tra libertà e necessità che aveva caratterizzato l'antropologia di Jung. L'uomo viene sottratto alla sua dimensione trascendente e progettuale per essere ridotto a superficie di scrittura dove sono leggibili delle tracce indelebili, quasi un ostacolo all'oblio. Non più stimoli desituanti, ma segni che fanno della psiche una memoria. Anche se parla un linguaggio apparentemente antitetico, questa letteratura offre un ottimo servizio alla *pre-potenza* della ragione del nostro tempo e ai mezzi con cui essa difende anticipatamente [pre] la propria *potenza*. Ogni conflitto che dovesse nascere è infatti già pre-risolto nel linguaggio archetipico che, pre-disponendo le modalità della sua formulazione, già pre-contiene la soluzione nei termini attesi. In assenza del simbolo come *ulteriorità di senso* non esistono più soluzioni che oltrepassano l'ampiezza del problema, perché il senso è immediatamente costretto nei limiti della formulazione archetipica che lo esprime. Ma là dove non ci sono « parole nuove », ma solo un linguaggio autovalidantesi in grado di controllare ogni cosa, si comprende come mai l'uomo « desidera il fascismo » (18), la dittatura del Significante dispotico. Ciò non avviene per un imbroglio dell'inconscio, come prevede l'ipotesi di Reich, né per un gioco perverso nella dialettica che si instaura tra interesse e desiderio come ritengono Deleuze e Guattari (19); ma perché quando il Codice è diventato totalitario, per sfuggire all'anomia, non resta altro da desiderare che i segni del Codice di cui le cose, connotate e denotate, sono solo le portatrici. Rigorosa attuazione del mito platonico della caverna dove il Sole, il Significante dispotico, proietta le ombre che i prigionieri vedono sullo sfondo: « ombre di simulacri che alcuni uomini portano davanti all'ingresso, non diversamente dai burattinai che innalzano un palco tra sé e gli spettatori, e al di sopra rappresentano tante belle cose » [*Repubblica*, 514 b). Una volta saldato il desiderio all'ordine della rappresentazione, il desiderio perde la sua forza potenzialmente desituante e desidera le « belle cose » che gli

psicologica (1975), Milano, Adelphi, 1983, p. 151.

(18) W. Reich, *Psicologia di massa e del fascismo* (1933), Milano, SugarCo, 1976, p. 19.

(19) G. Deleuze e F. Guattari, *L'anti-Edipo* (1972), Torino, Einaudi, 1975, p. 418-423.

vengono rappresentate. Non c'è più bisogno di « reprimere », di « rimuoverlo » per iscriverlo nella legge, perché dove la legge ha monopolizzato ogni ordine della rappresentazione, dove non c'è spazio che non sia occupato dai segni del codice, è il desiderio stesso che non sa più esprimersi se non come desiderio del codice e desiderio della legge.

A questo punto non basta più « rimuovere » il desiderio per costruire la civiltà come prevede *l'Edipo* di Freud, così come non basta « liberarlo » per rinnovare le sorti come ipotizza *l'Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari. Quando il codice è diventato *totalitario*, e i suoi segni percorrono *tutta* la terra, il desiderio è insufficiente a desituare, perché è incapace di sporgere oltre le « belle cose » che gli vengono rappresentate.

A questo punto, se l'inconscio ospitasse so/o desideri rimossi, come è previsto sia dall'ipotesi di Freud sia da quella di Deleuze e Guattari, la vicenda dell'uomo sarebbe conclusa nel momento in cui si dovesse giungere, come si sta tentando, al controllo totale delle rappresentazioni. Ma se l'inconscio dell'uomo, oltre al linguaggio del desiderio, conosce, come vuole Jung, anche il linguaggio del simbolo inteso come eccedenza e ulteriorità di significazione, allora la strategia delle rappresentazioni predisposte dal totalitarismo del codice e dall'ordine delle sue iscrizioni non avrebbe partita vinta perché, a differenza del desiderio, il simbolo « non rinvia a cose note » (20). Per questa sua capacità eccedente l'ordine dei sensi codificati, il simbolo è avvenire.

Jung ha compreso questa relazione e perciò, a differenza di Freud, ha elevato a *metodo* il rapporto tra *realtà psichica* e *realtà storica*. Così facendo ha additato quello che forse sarà l'unico possibile futuro della psicologia del profondo che, per essere fedele all'uomo e alla sua storia, deve rinunciare, come vuole l'indicazione di Jung, ai metodi delle scienze esatte e alla fissità dei loro modelli.

(20) C.G. Jung, *Tipi psicologici*, op. cit., p. 485.