

Jung, il Simbolo e la ricerca del senso nell'Età della Tecnica. Il carattere spirituale della matrice quanto-psicoide dell'energetica del Simbolo

Donato Santarcangelo

L'epistemologia di Jung, Immagine, mappa/territorio, complessità

Alessandro Croce

Aby Warburg e il pensiero magico

Alessandra Perugini

Il maligno e l'ombra della favolosità. Catamnesi di un suicidio

Giovanni Moretti

Al di là del bene e del male: Nietzsche, Lou & Rée secondo Liliana Cavani

Mario Riberi

"Cosmopolis" et *décadence* chez le dernier Nietzsche

Andrea Schellino

Una lettera a Francesco Donfrancesco a proposito di *Una certa luce*

Renato Oliva

In ricordo di Cesare Casati

Ferruccio Cabibbe

Recensione: Asher D. Biennan, *Dreaming of Michelangelo*.

Ezio Gamba

Recensione: DBE. *Dizionario Biografico dell'Educazione 1800-2000*

a cura di Giorgio Chiosso e Roberto Sani

Angela Michelis

Recensione: Daniele Lorusso, *Apprendista stregone*.

Leonardo Verdi Vighetti

ISBN 978-88-7186-625-3

Euro 20,00

L'OMBRA

TRACCE E PERCORSI A PARTIRE DA C.G. JUNG

Rivista semestrale

Nuova serie n. 5 - anno 2015

Contributi di:

Roberta Bussa, Ferruccio Cabibbe, Francesco Capra, Giovanna Carlo, Alessandro Croce, Federico de Luca Comandini, Michele Di Bartolo, Hansueli F. Etter, Davide Favero, Paolo Furia, Ezio Gamba, Franco Livorsi, Angela Michelis, Giovanni Moretti, Renato Oliva, Alessandra Perugini, Mario Riberi, Fulvio Salza, Donato Santarcangelo, Andrea Schellino, Leonardo Verdi Vighetti.



L'OMBRA

Jung e la filosofia

Jung e la filosofia



Moretti
& Vitali

La nuova serie della rivista *l'Ombra* riprende il progetto della prima serie, pubblicata tra il 1996 e il 2000, di sviluppare e ampliare le tematiche dell'immaginario e del simbolico in ambito filosofico e letterario, al fine di contestualizzare le dinamiche junghiane nella cultura contemporanea.

Grazie all'ingresso in redazione dell'A.R.P.A. (Associazione per la Ricerca sulla Psicologia Analitica), si garantisce alla rivista una connotazione prettamente junghiana aderente alla clinica, senza la quale si rischierebbe di evaporare in pura teoria.

Volume V: Giugno 2015

Il filosofo e il suo analista. Sei anni di seminari di Jung sul *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche
Franco Livorsi

L'Aquila e il Serpente

Federico de Luca Comandini

Jung kantiano? Noumeno, archetipo, clinica

Roberta Bussa, Davide Favero

Jung tra Zarathustra e Faust

Giovanna Carlo

Ricœur e Jung: mito, simbolo e sé

Paolo Furia

Resistenza e ospitalità

Michele Di Bartolo

Sincronicità e sincronizzazione. L'importanza della differenza

Francesco Capra

La sincronicità e l'“essere dotato di senso”

Hansueli F. Etter

Dualismo in Jung

Fulvio Salza

In copertina:

C.G. Jung: incipit alla maniera dei codici miniati, da *Il libro rosso* di C.G. Jung, p. 153 ed. italiana Bollati Boringhieri (2010)



Moretti & Vitali editori
Cras iterabimus aequor

COPIA PER CONSULTAZIONE

COPIA PER CONSULTAZIONE

COPIA PER CONSULTAZIONE

COPIA PER CONSULTAZIONE

COPIA PER CONSULTAZIONE

COPIA PER CONSULTAZIONE

IL TRIDENTE

l'OMBRA

JUNG
e la
FILOSOFIA



l'ombra

Tracce e percorsi a partire da Jung

Jung e la filosofia

Rivista semestrale edita dall'Associazione per la Ricerca Jungiana e dall'Associazione per la Ricerca in Psicologia Analitica

numero 5, anno 2015

Direttore responsabile

Ferruccio Capra Quarelli

Direttori

Fulvio Salza e Ferruccio Vigna

Segreteria: Andrea Schellino

Comitato direttivo: Roberta Bussa, Francesco Capra, Alessandro Croce, Paola Cuniberti, Gianluca Cuzzo, Davide Favero, Alberto Favole, Angela Michelis, Maurizio Olivero, Alessandra Perugini, Fulvio Salza, Andrea Schellino, Ferruccio Vigna

Comitato scientifico: João Maria André (Universidade de Coimbra), Mariolina Bertini (Università di Parma), Christian Gaillard (École Nationale Supérieure des Beaux-Arts, ex presidente IAAP), Roberto Gilodi (Università di Torino), Allan Guggenbühl (Universität Zürich, membro IAAP), Verena Kast (Universität Zürich, ex presidente IAAP), Massimo Mori (Università di Torino), Renato Oliva (Università di Torino, membro IAAP), Luca Pietromarchi (Università Roma III), Marco Ravera (Università di Torino), Augusto Romano (ex presidente ARPA, membro IAAP), Roberto Salizzoni (Università di Torino), Andrew Samuels (University of Essex, membro IAAP), Bartolomeu Silva (Universidade Federal da Paraíba – UFPB), Paolo Tortonese (Université Paris III), Luigi Zaja (ex presidente CIPA e IAAP)

I testi pubblicati sono stati sottoposti a un processo di peer review.

Proprietà: A.R.J. (Associazione per la Ricerca Jungiana) via Trento, 1 12037 Saluzzo (CN); A.R.P.A. (Associazione per la Ricerca in Psicologia Analitica) C.so Galileo Ferraris, 155 10134 Torino

Progetto grafico di copertina e impaginazione:

Moretti&Vitali Editori, Bergamo

Stampa: Digital Print, Segrate (Mi), giugno 2015

Registrazione:

in corso di registrazione

Abbonamenti:

Ordinario € 32,00; Enti, biblioteche e istituzioni € 50,00

da versare sul c.c.p. n° 11196243 intestato a

Moretti&Vitali Editore srl, Via G. Segantini 6/A, 24128 Bergamo

ISBN 978-88-7186-604-8

ISSN 1126-0653

La richiesta dei numeri arretrati, la corrispondenza, i manoscritti, i libri per recensione, le riviste e i giornali in scambio vanno indirizzati all'A.R.J. – Associazione per la Ricerca Jungiana. I manoscritti, anche se non pubblicati, non si restituiscono.

SOMMARIO

Il filosofo e il suo analista. Sei anni di seminari di Jung sul <i>Così parlò Zarathustra</i> di Nietzsche <i>Franco Livorsi</i>	9
L'Aquila e il Serpente <i>Federico de Luca Comandini</i>	34
Jung kantiano? Noumeno, archetipo, clinica <i>Roberta Bussa, Davide Favero</i>	50
Jung tra Zarathustra e Faust <i>Giovanna Carlo</i>	68
Ricœur e Jung: mito, simbolo e sé <i>Paolo Furia</i>	80
Resistenza e ospitalità <i>Michele Di Bartolo</i>	93
Sincronicità e sincronizzazione. L'importanza della differenza <i>Francesco Capra</i>	107

La sincronicità e l'«essere dotato di senso» <i>Hansueli F. Etter</i>	118
Dualismo in Jung <i>Fulvio Salza</i>	131
Jung, il Simbolo e la ricerca del senso nell' <i>Età della Tecnica</i> . Il carattere spirituale della matrice quanto-psicoide dell'energetica del Simbolo <i>Donato Santarcangelo</i>	144
L'epistemologia di Jung. Immagine, mappa/territorio, complessità <i>Alessandro Croce</i>	151
PROSPETTIVE	
Aby Warburg e il pensiero magico <i>Alessandra Perugini</i>	175
Il maligno e l'ombra della favolosità. Catamnesi di un suicidio <i>Giovanni Moretti</i>	205
Al di là del bene e del male: Nietzsche, Lou & Rée secondo Liliana Cavani <i>Mario Riberi</i>	236
«Cosmopolis» et <i>décadence</i> chez le dernier Nietzsche <i>Andrea Schellino</i>	249
Una lettera a Francesco Donfrancesco a proposito di <i>Una certa luce</i> <i>Renato Oliva</i>	261

RASSEGNA, NOTE E RECENSIONI

- In ricordo di Cesare Casati 281
Ferruccio Cabibbe
- Asher D. Biennan, *Dreaming of Michelangelo. Jewish Variations on a Modern Theme* 282
Ezio Gamba
- DBE. *Dizionario Biografico dell'Educazione 1800-2000* 292
a cura di Giorgio Chiosso e Roberto Sani
Angela Michelis
- Daniele Lorusso, *Apprendista stregone. Note sul rovesciamento di mezzi e fini nel mondo contemporaneo* 294
Leonardo Verdi Vighetti

COPIA PER CONSULTAZIONE

COPIA PER CONSULTAZIONE

COPIA PER CONSULTAZIONE

COPIA PER CONSULTAZIONE

COPIA PER CONSULTAZIONE

COPIA PER CONSULTAZIONE

Il filosofo e il suo analista. Sei anni di seminari di Jung sul *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche¹

Franco Livorsi

Keywords: *Zarathustra seminar, philosophy, intuition, archetype, analytical psychology, individuation.*

Abstract: *In his crucial seminar, Jung analyses thoroughly Nietzsche's personality and the imaginal texture of Also sprach Zarathustra with the instruments of analytical psychology. The paper offers a comprehensive account of the main themes of the seminar providing a historical contextualisation and a reflection on the theoretical means that allow Jung to cast such a deep insight into this subject.*

Il dettagliato commento *Lo Zarathustra di Nietzsche* realizzato da Jung in forma seminariale tra il 1934 e il 1939 è un'opera immensa. E, al tempo stesso, è un'opera incompleta. Infatti dopo una discussione capitolo per capitolo delle prime due e quasi tre prime parti del *Così parlò Zarathustra*, non vengono commentati taluni capitoli decisivi della terza parte, e nessun capitolo della quarta e ultima parte.² Tra i brani non commentati ci sono capitoli chiave quali: *Il convalescente* (in cui irrompeva estesamente, e assai poeticamente, il tema dell'eterno

¹ Il presente saggio è la rielaborazione della relazione da me tenuta a Torino il 13 aprile 2014 per l'Associazione per la Ricerca in Psicologia Analitica, sul tema: *Zarathustra «paziente» e interlocutore di Jung. A proposito di «Lo Zarathustra» di Nietzsche di Jung*. Successivamente, il 9 e 10 maggio 2014, ho partecipato al convegno nazionale dell'ARPA di Roma presentando una relazione connessa, ma su un tema ben più specifico, intitolata: *Dialogo tra Jung e Nietzsche sul problema dell'individuazione*, che ho poi rielaborato in altro saggio.

² C.G. Jung, *Lo Zarathustra di Nietzsche*, seminario tenuto nel 1934-1939, a cura di J.L. Jarrett, curatela e traduzione di A. Croce, Bollati Boringhieri, Torino 2011-2013, quattro volumi. Da confrontare con: F.W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* (1883/1886 e 1892), traduzione di L. Scalero, Longanesi, Milano 1979.

ritorno); *Il mago* (in cui emergeva con grande forza la nostalgia di Dio); *L'uomo più brutto* (sull'assassino di Dio) e, soprattutto, *L'ebbra canzone* (il testo di gran lunga più dionisiaco dell'opera). Il grande commento non fu interrotto per caso. Ormai tutto il contesto epocale, già nel 1939, era mutato. Nietzsche non era più solo ambiguo, a mezza strada tra scoperta dell'individuazione e annuncio della tragedia germanica e mondiale, per Jung connessa al risveglio dell'archetipo di Wotan e al relativo scatenamento di barbarie bellica e politica teutonica, com'era *sempre* stato per lui dal 1913 in poi: diventava davvero un pensatore *maudit* per i democratici, e in parte anche per lui stesso; per non dire di Lukács, per il quale Nietzsche diventava addirittura sinonimo di «distruzione della ragione» di tipo nazista (come se lo stalinismo, cui lo studioso aderiva, fosse stato una bazzecola, ed anzi persino l'opposto «razionale» del bieco irrazionalismo imperialista e fascista).³

Il grande commento junghiano a Nietzsche uscì postumo nel 1988 (a cura di James L. Jarrett), ma in italiano (in traduzione e con cura pregevole di Alessandro Croce) solo nel 2011-2013, in quattro volumi, per oltre 1600 pagine.

Si tratta di un lavoro molto importante anche perché moltissimi, o comunque parecchi, temi decisivi delle *Opere* di Jung qui sono svolti ulteriormente, risultando spesso più chiari, e con innovazioni concettuali talora importanti.

Non avendo a che fare con un paziente vivo, e sentendo affinità non di destino ma di tipo psicologico e di drammi spirituali con Nietzsche, Jung dà molto spazio all'amplificazione «sua propria», sino a trasformare spesso il filosofo e il suo «opus *Così parlò Zarathustra*, che per lui è quello fondamentale, in un'occasione per approfondire le proprie idee. Spesso si ha l'impressione di una specie di corpo a corpo, come quando si litighi con un fratello che ci sia molto caro. Per noi junghiani è, secondo me, entusiasmante. Anche se lo è meno

³ Si vedano i riferimenti a Nietzsche, ormai tutti molto polemici e negativi, di C.G. Jung in: *Dopo la catastrofe* (1945), in *Opere*, vol. X/2, Bollati Boringhieri, Torino 1986, pp. 11-37; *Commenti sulla storia contemporanea* (1945), *ibidem*, pp. 39-55. Si confronti con: G. Lukács, *La distruzione della ragione* (1954), Einaudi, Torino 1959.

per il puro storico o studioso di Nietzsche come filosofo, su cui infatti Jung influì poco.

Nella sua interpretazione Jung intreccia diversi piani: 1) d'interlocuzione, sia diretta che mediante «amplificazione»; 2) psichiatrico e psicologico analitico (Nietzsche come ideale paziente analizzabile in modo postumo tramite i materiali della sua grande testimonianza – l'opus *Zarathustra* – ritenuta in sé tutta «oniroide»); 3) filosofico interpretativo (in tal caso suo malgrado, volendo Jung fare «solo» un commento da psicologo dell'anima).

Nella trattazione di Jung questi piani sono fusi, più o meno nell'ordine. Procedo dal terzo, che a lui, e in fondo anche a noi, interessava meno, ma che non può essere saltato del tutto perché concerne lo specifico di Nietzsche, che era pur sempre la filosofia. Ma su ciò cercherò di soffermarmi il meno possibile, essendo l'aspetto che interessava meno Jung, e su cui Jung era pure più fragile (non essendo né un vero filosofo né tantomeno uno studioso, anche di tipo non accademico, di filosofia, per quanto sapesse molte cose soprattutto su Kant, Schopenhauer, Nietzsche, James e Bergson).⁴

Su ciò richiamo solo qualcosa per i non addetti – o niente affatto addetti – ai lavori filosofici.

Nietzsche è stato un grande filosofo della seconda metà del XIX secolo, più o meno dal 1869 al 1889. È inquadrabile ancora, in termini storici, con categorie come quelle del Karl Löwith di *Da Hegel a Nietzsche*.⁵ In poche parole la tesi di quest'opera, che io considero una pietra miliare, è la seguente. Dopo l'epoca della «filosofia classica tedesca», volta a vedere il reale come razionale, e comunque a «realizzare il razionale» facendo un mondo armonico; dopo Goethe e Hegel, ma anche dopo la Rivoluzione francese, la convinzione e speranza nella grande sintesi razionale (o razionalizzatrice), si dissolve, e tale frantumazione, in specie del grande idealismo hegeliano, su un piano

⁴ Già solo attraverso gli indici dei nomi ed analitici delle *Opere* si vede che questi sono i filosofi dell'età contemporanea più citati da Jung. Ma le citazioni, per altro molto rare, sono minime e poco impegnative, salvo quelle su Nietzsche, su cui infatti fece pure l'immenso commento qui vagliato.

⁵ K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria del XIX secolo* (1941), Einaudi, Torino 1949.

sociale dà (o darebbe) luogo all'unilateralismo materialista e collettivista di Marx (da un lato) e, su un piano individualista, al personalismo tragico cristiano di Kierkegaard e al superomismo anticristiano di Nietzsche (dall'altro). La dissoluzione o grande decadenza – dopo il fallimento della sintesi idealistica ed hegeliana degli opposti dalla metà degli anni Trenta e soprattutto dagli anni Quaranta dell'Ottocento in poi, per Löwith nel 1941 – in cui pubblicava il suo grande libro – avrebbe prodotto gli estremi frutti marci, evidentemente nella grande storia. Su tale base, ma andando oltre, facciamo ancora qualche precisazione, anche al di là di Löwith.

Nietzsche, nell'età di crisi della ragione anzidetta (una crisi che si verificava «da sinistra» e «da destra»), scopre in Schopenhauer il suo filosofo. Schopenhauer era pure il filosofo della psicoanalisi (di Freud e Jung), della «cosa in sé» irrazionale, che era già l'inconscio (la «volontà di vita», e non più il Logos), nonché, correlativamente, il fautore della liberazione dal dolore e noia delle «volizioni» contingenti perpetue (liberazione che avverrebbe tramite l'ascesi, che dovrebbe liberarci «dalla» volontà di vita in atto, e tramite la compassione, in quanto opposto del biologico *homo hominum lupus*, ma anche tramite l'arte, che ci renderebbe contemplativi del bello invece che prigionieri delle volizioni col loro circolo infernale dei desideri).

Nietzsche su tale traccia – ma anche tramite il profondissimo legame con Wagner, che vivifica l'approccio vuoi al loro amato Schopenhauer, e vuoi all'estetizzazione della filosofia della vita, come filologo e antichista nella *Nascita della tragedia* (1872), scopre una Grecia molto diversa da quella armonica di Winckelmann, Goethe, Hegel, e altri «neoclassicisti» e romantici: una Grecia non già serena, ma tragico-irrazionale (da Omero a Eschilo e Sofocle), ma al tempo stesso intesa come via estetica alla liberazione umana. L'arte, in senso stretto, e la vita come arte, riscattano (o riscatterebbero) il cieco volere masochi-

⁶ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1818, ma datato 1819), a cura di S. Giannetta, Rizzoli, Milano 2002, due volumi. Il legame tra Freud e Schopenhauer è ben spiegato in: E. Jones, *Vita di Freud* (1953), Garzanti, Milano 1977, tre volumi, specie al vol. III. Mi sono soffermato sulla questione in: *Inconscio e storia in Freud*, «Nuova Antologia», n. 2175, 1990, pp. 357-373.

stico che sta in fondo alla vita stessa (per Schopenhauer e, in quella fase, pure per Nietzsche). Per lui quell'ellenismo tragico-vitalistico era un modello esistenziale quasi inarrivabile. Su ciò Nietzsche stava, sino al 1876, con Wagner (ed entrambi con Schopenhauer). Ma poi Nietzsche rompe con Wagner, quando questi realizzò e fece rappresentare il *Parsifal* nel teatro-tempio nascente del germanesimo trionfante, a Bayseuth. Il musicista, per Nietzsche, era diventato cristiano invece che paganeggiante; e inoltre si era riconciliato con il germanesimo prussiano militarista, antifrancese e pure antisemita. Wagner – invece di seguire la lotta per un «nuovo Rinascimento» – sarebbe tornato all'ovile, cristiano e prussiano.

In parallelo Nietzsche subisce un forte influsso positivista. Si colgono vari echi in lui della storia del materialismo di Lange, nonché di Feuerbach, e del darwinismo (scoperti soprattutto tramite l'amico Paul Rée). Si veda *Umano, troppo umano* (1878), opera vastissima e superatrice di Schopenhauer, di Wagner e di ogni residuo mistico; per me è la più importante per intendere il pensiero politico del filosofo.

A questo punto Nietzsche attua la sua relazione di continuazione-superamento di Schopenhauer e tematizza l'idea della morte di Dio (*Gaia scienza*, 1881-1882 e poi *Così parlò Zarathustra*, 1883-1892).⁷ Zarathustra si propone, nell'età della grande crisi, come annunciatore dell'oltreuomo e dell'eterno ritorno: il primo – il superuomo – è anticristiano perché abolisce – insieme a Dio – la differenza tra il divino e l'umano, in vista di un tipo umano non più lacerato dai contrasti tra coscienza e istinti, dover essere ed essere, spontaneità vitalistica animale e doveri, e per ciò senza «peccato», dio a se stesso; il secondo – l'eterno ritorno – è anticristiano perché infinitizza la vita stessa, eternamente uguale a se stessa e perpetua in se stessa, forse destinata in ogni punto a tornare, come gli astri del cielo, e non respingibile, per ciò, in nessun caso, ma considerata anzi, in se stessa, al di là del bene e del male, e per ciò stesso tutta sacra.

A questo punto dobbiamo dire qualcosa su Jung e Nietzsche. I due hanno una forte affinità elettiva, dapprima simpatetica anche su

⁷ F.W. Nietzsche, *La gaia scienza* (1881 e 1887), *Idilli di Messina e scelta di frammenti postumi 1881-1882*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965. Il riferimento va all'aforisma n. 125 del libro III.

un piano teoretico,⁸ ma con distacco che daterei proprio dal *Libro rosso* (1913-1916 con breve poscritto del 1928, comparso postumo nel 2009).⁹ Sono entrambi figli di pastori protestanti, con forte empatia per Schopenhauer e Wagner (perenne sebbene contrastata). Hanno entrambi un rapporto continuo di incontro-scontro col cristianesimo. Appartengono entrambi al tipo dell'intuitivo e profetico,¹⁰ che per la stessa capacità di «vedere» le cose che non appaiono ancora, come per incanto, avverte – con entusiasmo o con timore e tremore – la scristianizzazione neopagana incipiente, propria di un'età che sin dal 1913 per Jung si annunciava di grandi guerre, d'imperialismo furibondo e poi – come corollario che non lo può certo sorprendere – di nazismo. Anche Jung ha scritto una specie di *Zarathustra*: il *Liber novus. Libro rosso*, che però ha voluto che fosse pubblicato solo «50 o 80 anni dopo». E – credo di conseguenza, e proprio pensando al *Libro rosso* – Jung più volte, nel commento a Nietzsche, dice che opere come lo *Zarathustra* non si pubblicano:¹¹ sono espressioni dirette dell'inconscio collettivo-personale, da riservare a pochi che s'intendano della psiche, pena i fraintendimenti di tipo nazista che secondo lui avrebbero sbalordito Nietzsche. Infine anche Jung era un tipo schizoide e temette proprio di poter fare la fine di Nietzsche (com'è spiegato anche in dettaglio nel suo *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung*, a cura di A. Jaffé).¹²

Ma pur sapendo tutto ciò, Jung volle ugualmente immergersi nell'inconscio, nel suo mondo onirico, abbandonandosi ad esso a occhi chiusi, ma anche a occhi aperti, parlando senza freni inibitori con i personaggi ricorrenti dei suoi sogni (immaginazione attiva). Aveva altra consapevolezza sul mondo dietro la coscienza rispetto a Nietzsche; ed aveva pure un ben più solido armamentario, di grande salute fisica,

⁸ Lo ricorda Jung stesso in: *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung* (1961), a cura di A. Jaffé, Saggiatore, Milano 1965, p. 266.

⁹ A cura di S. Shamdasani, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

¹⁰ C.G. Jung, *Lo Zarathustra di Nietzsche*, cit., vol. III, p. 1146 (seminario del 19 maggio 1937) e vol. IV, p. 1477 (seminario del 9 novembre 1938).

¹¹ *Ibidem*, vol. II, p. 510 e p. 518 (seminario del 15 maggio 1935). Ma si veda soprattutto il vol. III, p. 967 (seminario del 6 maggio 1936).

¹² L'opera, uscita poco dopo la morte di Jung nel 1961, fu pubblicata in italiano dal Saggiatore (Milano 1965) e poi presso Rizzoli (Milano 1977).

di trasbordante erotismo e di grande successo professionale. La navigazione tra le visioni dell'inconscio, in dialogo con i personaggi dei grandi sogni e visioni, «alla Zarathustra», era dunque rischiosa, anche per lui, ma presumibilmente non fatale, o non necessariamente tale.

Sul piano filosofico – su Nietzsche – Jung non dice quasi nulla di significativo, nel senso che quel che filosoficamente poteva interessarlo e lo interessava in Nietzsche c'era già in Schopenhauer. Anche se molte idee di Jung che paiono e sono schopenhaueriane le aveva probabilmente trovate dapprima in Nietzsche e solo in seguito, o comunque in minor misura, in Schopenhauer. Infatti la decisiva idea schopenhaueriana della volontà infinita come cosa in sé del mondo, in Nietzsche semplicemente – e però tragicamente – accolta invece che asceticamente negata, era rimasta ben salda in quel filosofo sino alla fine. Ma a Jung, comunque, interessava non tanto la filosofia, pur meditata a fondo, quanto l'aspetto visionario di Nietzsche.

Ovviamente – ma anche conseguentemente – il suo approccio era del tutto psichiatrico e psicologico analitico. Ma con alcune particolarità. Voleva analizzare la psiche di un autore amato *riflessa nell'opera*; non come faceva Freud, ad esempio con Leonardo o Dostoevskij, ossia cercando l'origine infantile e personale dei traumi dei suoi autori.¹³ Qui l'opera, nel suo senso suo personale e vuoi universale, viene sempre prima dei dati biografici, pur sempre presenti sullo sfondo. Viene fatta stendere «essa stessa», a partire dal protagonista (e autore sotteso), sul lettino d'analisi, alla presenza di uno Jung, che era psicoanalista del profondo, ma anche psichiatra. L'autore di un'opera ispirata però – secondo Jung come si vede anche nei suoi saggi sulla poesia – esprime lo spirito intersoggettivo oltre che suo proprio (pensava sempre lui, in ciò del tutto diversamente da Freud).¹⁴

¹³ Si vedano su ciò i seguenti testi di Sigmund Freud: *Il poeta e la fantasia* (1907), in *Opere*, vol. V, a cura di C. Musatti, Boringhieri, Torino 1972, pp. 375-383; *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, in *Opere*, vol. VI, a cura di C. Musatti, Boringhieri, Torino 1974, pp. 209-284; *L'umorismo* (1927), in *Opere*, vol. X, a cura di C. Musatti, Boringhieri, Torino 1978, pp. 503-508; *Dostoevskij e il parricidio* (1927), in *Opere*, vol. X, a cura di C. Musatti, Boringhieri, Torino 1978, pp. 519-538.

¹⁴ Per la comprensione dell'approccio di Jung si vedano soprattutto i testi seguenti: *Psicologia analitica e arte poetica* (1922), in *Opere*, vol. X/1, Bollati

Inoltre Jung voleva scoprire perché Nietzsche fosse impazzito (tanto più che lo aveva temuto anche per sé). Che cosa nel suo pensiero aveva portato lì? Il filosofo, come ideal-paziente, avrebbe potuto evitare quella fine?

Come si sa nell'analisi dei contenuti onirici o prodotti dell'inconscio non solo il paziente pratica le sue associazioni sempre più disinibite di seduta in seduta, specie sui suoi sogni, ma l'analista – quanto meno junghiano – amplifica determinati contenuti onirici tramite miti e mitologemi affini a quelli espressi dal paziente, almeno in presenza di sogni fortemente archetipici, mitologizzanti: «grandi sogni» che per Jung costituiscono la grandissima parte dello *Zarathustra*. Questo è visto, in sostanza, come il delirio di un filosofo (direi più o meno come quello della miss Miller di *Trasformazioni e simboli della libido*, 1912 e 1952).¹⁵ Jung, pensando a Nietzsche, ma anche a se stesso, di tale amplificazione si serve moltissimo, allora – o spesso – trasformando il testo o capitolo in questione dello *Zarathustra* di Nietzsche che viene esaminando di volta in volta in «occasione» per un confronto serrato, anche intimo, spesso persino troppo polemico, ma sempre fraternamente tale, con una continua interlocuzione con il filosofo.

Partiamo ora dal «chi è Zarathustra».

Storicamente è stato il profeta persiano (iraniano) che intorno al X secolo a.C. ha «scoperto» il dualismo metafisico tra Bene (Orz mud) e Male (Arimàn), idealmente autore dell'*Avesta* («Il fondamento»).¹⁶ Nietzsche voleva andare «al di là del bene e del male», sino alla realizzazione, nell'interiorità e vita vissuta, la *coincidentia oppositorum* e l'accetta-

Boringhieri, Torino 1985, pp. 333-354; *Psicologia e poesia* (1930-1950), in *Opere*, vol. X/1, Bollati Boringhieri, Torino 1985, pp. 355-378; *L'Ulisse: un monologo* (1932), in *Opere*, vol. X/1, Boringhieri, Torino 1985, pp. 379-404; *Picasso* (1932), in *Opere*, vol. X/1, Bollati Boringhieri, Torino 1985, pp. 405-412.

¹⁵ Nell'edizione del 1952 l'opera si intitola: *Simboli della trasformazione. Analisi di un caso di schizofrenia*. Costituisce il vol. V delle *Opere*, edito nel 1970. Jung aveva letto un memoriale di una poetessa americana folle, convenzionalmente chiamata Miss Frank Miller, negli «Archives de Psychologie» di T. Flournoy, e tramite commento era giunto ad abbozzare la sua teoria archetipica del simbolismo.

¹⁶ *Avesta*, a cura di A. Alberti, UTET, Torino 2004.

zione tragico-entusiastica della vita. Il suo Zarathustra era perciò una specie di Antizarathustra, che anticipa l'estrema e già un po' delirante, e per me – lì, e in pochissimi altri testi – reazionaria, elaborazione esplicita di *Anticristo* del 1888, ma postumo, 1907 (in cui proponeva se stesso come una specie di Cristo alla rovescia).¹⁷ Dallo Zarathustra a rovescio al Cristo a rovescio (anche se il «rovescio» in Nietzsche cela sempre «il diritto», che resta latente, con un approccio che conferma in massimo grado quel che Jung chiama enantiodromia).¹⁸

La premessa o primo postulato di tutta l'impostazione di Jung, qui e forse in generale, è quella che poi lo porterà a intitolare la sua auto-antologia o «scritti scelti» *Realtà dell'anima* (Boringhieri, 1969):¹⁹ il che voleva dire «realtà della psiche inconscia». La psiche per lui è «oggettiva», c'è. Non puoi dirla dio, ma neppure Io; e neppure – contro Freud – figlia dell'Io (delle rimozioni dal vissuto) e votata a ridiventare Io, per tornare a un «normale» sviluppo.²⁰ Per Jung siamo proprio due in uno per natura, sicché l'inconscio, nella realtà antropologica che ci costituisce, non è – o non sarebbe affatto, o non sarebbe per la più gran parte – un riflesso del vissuto, ma l'altra faccia della luna (o della nostra identità complessiva). Ma spessissimo non lo comprendiamo, e pretendiamo di ridurre l'inconscio collettivo alla coscienza tramite atti di volontà, e, all'opposto, nella nostra eventuale

¹⁷ F.W. Nietzsche, *L'Anticristo* (1888 ma edito nel 1895, poi raccolto nel vol. VI delle *Opere complete* a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi 1970).

¹⁸ Jung (*Tipi psicologici*, 1921, in *Opere*, vol. VI, Boringhieri, Torino 1981, pp. 437-438) definisce l'enantiodromia come «corsa nell'opposto», connettendo il concetto ad Eraclito. E, in riferimento speciale alla propria teoria, osserva: «Io chiamo enantiodromia il manifestarsi, specialmente in successione temporale, del principio opposto inconscio. Questo fenomeno caratteristico si verifica quasi universalmente là dove una direttiva completamente unilaterale domina la vita cosciente, così che col tempo si forma una contrapposizione inconscia altrettanto forte, che dapprima si manifesta con un'inibizione delle prestazioni della coscienza e in seguito con un'interruzione dell'indirizzo cosciente».

¹⁹ C.G. Jung, *Realtà dell'Anima* (1934; 1957), Boringhieri, Torino 1963.

²⁰ Per Freud l'inconscio – benché in sé sia costantemente ritenuto una dimensione primordiale – in termini di contenuti è il «luogo del rimosso», e pertanto tendenzialmente in esso non c'è nulla che non derivi dal vissuto del singolo.

psicolabilità personale, ci arrendiamo ad esso facendoci inghiottire dal materiale onirico che fuoriesce senza più freni (o argini, o filtri) da «esso» (diventando folli). In tali casi la rovina sarà certa. Le immagini che provengono dall'inconscio, tanto più se perenni (antropologiche, arcaiche, archetipiche), sono per Jung psichicamente reali, comprese quelle del divino, a dispetto dell'antropocentrismo o ego-centrismo di Nietzsche, figlio – anche suo malgrado – del darwinismo, materialismo e positivismo del XIX secolo.²¹ Negare la realtà psichica – seppure non necessariamente ontologica – di tali immagini dell'inconscio, secondo Jung fa il paio con il vecchio pregiudizio che vedeva le isteriche come donne che fingevano (dal momento che il materialismo epocale non poteva ammettere che esistessero malattie «psicogene», e non «fisiche», come le nevrosi).²² «È così – nota Jung – che sono giunto alla mia concezione dell'Anima [come archetipo, che emergendo in forma di immagine archetipica si confronta con la coscienza, da cui non deriva affatto, interpreto io]. Ho sottoposto le mie emozioni al vaglio della critica e sono pervenuto alla conclusione che non erano parte di me. Erano semplicemente state costruite per me, e così mi domandai: “Chi diavolo può produrre in me queste cose?”»²³ Da ciò traeva la seguente conclusione: «È dunque d'importanza assoluta, concretamente, imparare a capire che nella nostra mente esistono cose che non sono create da noi».²⁴ «Mentre – spiega – nessuno di noi attribuirebbe un male fisico alla mente o alla sola mente, si pretende di ridurre i mali della mente, che ha essa pure un dinamismo intrinseco, al corpo».²⁵

La psiche inconscia, in sé e per sé, è per Jung il divino (un che di «incondizionato», per qualche aspetto persino oltre il tempo «normale»), ma non come il *Deus in interiore homine* di Agostino,²⁶ che

²¹ C.G. Jung, *Lo Zarathustra di Nietzsche*, cit., vol. I, p. 351 (seminario del 23 gennaio 1935).

²² *Ibidem*, vol. I, p. 373 (seminario del 30 gennaio 1935).

²³ *Ibidem*, vol. I, pp. 318-319 (seminario del 5 dicembre 1934).

²⁴ *Ibidem*, vol. I, p. 335 (seminario del 12 dicembre 1934).

²⁵ *Ibidem*, vol. III, p. 970 (seminario del 13 maggio 1936).

²⁶ Agostino, *De vera religione. La vera religione*, a cura di M. Vannini, Mursia, Milano 1992. L'affermazione famosa cui ci si riferisce, tratta da tale opera, suonava: «Non voler uscire da te stesso, ritorna in te stesso, nell'interiorità umana abita Dio».

pur «abitando» in noi sta a sé, è trascendente o solo trascendente: intanto perché la psiche è – almeno per quel che possiamo saperne noi, che non possiamo fuoriuscire dal pensiero con cui e in cui pensiamo – immanente (dio in noi è insomma immagine della totalità psichica, radicale della mente: niente di più, ma neanche di meno); in secondo luogo perché la sua natura ultima è ineffabile. Oltre a tutto l'archetipo, alias il divino, in quanto è oggettivo, «c'è» comunque,²⁷ e quindi va veduto, sperimentato, conosciuto. Perciò il «Dio è morto» di Nietzsche secondo Jung nega la realtà del simbolico che fa da ponte tra coscienza e inconscio collettivo:²⁸ in sostanza nega la realtà delle immagini del divino che uniscono inconscio collettivo e coscienza. È negazione di una realtà oggettiva né più né meno – dice lui – del presidente degli Stati Uniti.²⁹ Qui si può cogliere un più profondo senso del motto della sua vita *Vocatus atque non vocatus deus aderit*.³⁰ Come presenza mentale il dio c'è, lo si preghi o meno; o anche lo si affermi o lo si neghi. Sta lì in noi comunque, a prescindere dai nostri filosofemi in un senso o nell'altro, che possono solo renderci o troppo proni o troppo ostili alle nostre più intime visioni in proposito, con cui invece dovremmo intenderci. Negare la realtà del simbolismo a priori con cui pensiamo, di cui il senso del divino è tanta parte, serve solo a farci del sangue cattivo.

È vero che Nietzsche surroga il divino tramite superuomo e eterno ritorno, ma secondo Jung si trattava – o si trattava troppo spesso – di astrazioni compensatorie.³¹

La psiche «oggettiva» è vista da Jung come un Tutto, che è il Sé, che comprende pure l'Io. Su ciò ha dato ottime spiegazioni già Jolan-

²⁷ C.G. Jung, *Lo Zarathustra di Nietzsche*, cit., vol. III, pp. 961, 963 (seminario del 6 maggio 1936); vol. III, pp. 973-975, 985 (seminario del 13 maggio 1936).

²⁸ *Ibidem*, vol. IV, p. 1325 (seminario del 18 maggio 1938).

²⁹ *Ibidem*, vol. IV, p. 1326.

³⁰ Jung scolpì tale motto – tratto dagli *Adagia* di Erasmo, che l'aveva ripreso da *La guerra del Peloponneso* di Tuciddide – all'ingresso della sua villa a Zurigo, e anche a Bollingen, dove eresse la sua torre. Lo considerava il motto riassuntivo del suo modo di pensare il divino, inteso come dimensione psichica.

³¹ C.G. Jung, *Lo Zarathustra di Nietzsche*, cit., vol. IV, pp. 1326-1327 (seminario del 18 maggio 1938).

de Jacoby, in *La psicologia di Jung*, del 1942, per me illuminante.³² Il Sé è il radicale della mente e in specie dell'inconscio collettivo, di cui la coscienza è parte inscritta. Ma il Sé stesso si lascia vedere solo tramite i suoi raggi, gli archetipi; anzi, attraverso le figure archetipiche, che sono però non il Sé (come nel politeismo psichico di Hillman), ma sue immagini, come fossero riflesse in uno specchio: anzi colori differenziati tramite un prisma che esprime una sola luce, che è poi il Sé, l'uno-tutto della nostra psiche.

Possiamo però dire che le immagini archetipiche sono maschere del Sé, più o meno come in Joseph Campbell le «maschere di Dio».³³ Tutte le immagini del Sé, tutte le immagini archetipiche, sono simboli. Ma sono pure «divine». Tutto ciò è così vero che qui, nel grande commento a Nietzsche, in un passaggio che a me pare decisivo, Jung si trova a rispondere alla domanda di Esther Harding volta a sapere se il Sé sia da intendere come un *quid* o *quis* a misura di ciascuno oppure semplicemente come incorporato in ciascuno.³⁴ Egli risponde che l'inconscio collettivo non è solo a misura del singolo, ma è a priori, ossia davvero *a tutti comune*, e per questo emergono pure, nella psiche, qualità telepatiche.

Vedete, tale problema è empiricamente possibile in ragione dell'esistenza dell'inconscio collettivo, che non è un'acquisizione individuale. Ha un'esistenza a priori; noi siamo nati con l'inconscio collettivo, nell'inconscio collettivo. Esso precede ogni funzione cosciente dell'uomo. Inoltre ha qualità peculiari che abbiamo menzionato sovente, qualità telepatiche, che sembrano comprovare la sua unità. Quanto più siete nell'inconscio collettivo, tanto più siete indivisi dagli altri individui. L'unità dell'inconscio collettivo è la ragione della *participation mystique*; i primitivi vivono in una peculiare unità di funzionamento psichico. Sono come pesci che si trovano in un medesimo lago – anche noi lo siamo, e in grado notevole.

³² J. Jacoby, *La psicologia di Jung* (1942), Boringhieri, Torino 1973.

³³ J. Campbell, *Le maschere di Dio* (1959-1968), Mondadori, Milano 1992, quattro voll.

³⁴ E. Harding è la junghiana americana che scriverà il libro più rappresentativo, in tale ambito, sul femminile: *I misteri della donna* (1949), Astrolabio, Roma 1973.