

Il processo di individuazione: da Nietzsche a Jung

LUIGINA MASTROLIA

Premessa

L'essenza della vita dell'uomo è l'enigma ed essa non riesce ad attribuire a se stessa alcun significato se non si rende conto di portare con sé una realtà inesplicabile. Non c'è forse un filosofo tanto difficile ad essere letto come Nietzsche, infatti, il suo filosofare costituisce il suo stesso esistere. Per Nietzsche il filosofare denota la ricerca di un senso dell'esistenza umana, e precisamente di una lenta e sofferta lotta esistenziale.

In questo lavoro si è cercato di rintracciare il principio di individuazione attraverso i concetti, le opere di Nietzsche. In primo luogo si è andati alla definizione di questo concetto nella prima opera del filosofo la *Nascita della tragedia*, un testo in cui il principium individuationis è rappresentato da Apollo, questa forza creatrice del mondo delle immagini fa sì che l'individuazione, la differenziazione è soltanto una fallace immagine.

Nello Zarathustra, oltre alla dottrina dell'eterno ritorno, si è cercato di trovare nel concetto del Superuomo un'altra forma di individuazione. L'insegnamento nietzschiano del superuomo ha il carattere di un'introduzione, una sorta di tentativo filosofico di ripensare l'essenza dell'uomo, il superuomo non è una semplice immagine dell'esistenza. La biografia di Nietzsche dà il via ad una serie di considerazioni rivolte alla sua personalità, tutto ciò rintracciato attraverso tre concetti propriamente junghiani: il Sé, l'Anima, e la Persona. L'individuazione dice dunque di una biografia che sente il corso particolarissimo di un'esistenza come destino, e lo riconosce in piena consapevolezza. Un diventa ciò che sei che raccoglie l'intuizione nietzschiana.

E sempre tenendo presente il principio di individuazione si è voluto dare di Jung, in particolar modo della sua personalità, un taglio del tutto personale. E allora l'astrologia come studio di quelle dinamiche trasformazioni che sono da considerarsi la vera essenza della vita stessa, ma anche come punto di raccordo tra gli archetipi, immagini dell'inconscio

collettivo, e la carta del cielo, come l'equivalente della psiche individuale. Sarà particolarmente con gli studi sul simbolismo del Sé in *Aion*, e il segno dei Pesci, i lavori più significativi su questi argomenti, che emergeranno le sue idee sul significato delle grandi congiunzioni astrologiche e la nascita di Cristo come simbolo del Sé.

Si passa poi ad analizzare il concetto di Dio e la critica ad esso congiunta, facendo un paragone tra Jung e Nietzsche, il quale è definitivamente anti-cristiano, ed è intenzionalmente distruttivo, il suo credere di crearsi un dio dalle ceneri del superamento dell'uomo lo conduce a porre l'Io come Dio, sacrificando e distruggendo la sua umana, comune normalità. Al contrario la scelta di Jung è quella di rifiutare la sostituzione di Dio con l'Io, o con le potenze degli impulsi, è Dio che di continuo ricrea se stesso nell'uomo.

Questo lavoro è un semplice tentativo di accomunare due uomini, due storie, due pensieri, tentando di far emergere sostanzialmente una specificità: il processo di individuazione, e cioè, un viaggio, un percorso che si spinge per l'intero arco dell'esistenza umana.

Semplicemente: diventa ciò che sei.

Individuo in Nietzsche

Per nessuno come per Nietzsche dare una forma al proprio pensiero significa scoprire il significato della propria vita. Se si riesce a sentire l'atmosfera nella quale opera il pensiero nietzschiano, si può capire che per Nietzsche pensare non può essere che l'accettazione o il rifiuto dei vari momenti e delle varie esperienze della propria vita. Il pensiero non si presenta come la semplice espressione di un'autobiografia: la vita si trasforma in un mezzo di ricerca. Sentire la propria personalità come un enigma, o come uno strumento di rivelazione, non è ancora tutto per Nietzsche.

Fin dalla sua prima opera, cioè *La Nascita della tragedia*, Nietzsche cerca di mettere in luce come la problematica dell'esistenza non trovi una sua giustificazione in un mondo metafisico, ma solo in se stessa. Il dio Dioniso, il dio della pienezza della vita che implica tutte le contraddizioni più assurde, è il simbolo di tale concezione ideale di vita che

Nietzsche vede realizzata nel popolo greco prima della decadenza. Questa avrebbe inizio non appena un popolo distoglie lo sguardo dalla vita reale per rifugiarsi in mondo ideale.

Apollo sarebbe stato concepito dai Greci proprio come questa forza che crea il mondo delle immagini, che si mostra nel sogno dell'uomo, ma che però è una forza ancora più potente. Apollo crea non soltanto il mondo delle forme del sogno umano, ma crea anche il mondo delle immagini di ciò che l'uomo generalmente intende per il reale. È il principio secondo cui noi ci crediamo separati dagli altri e dal tutto, e invece di considerare la nostra individualità come un fenomeno dell'unica volontà inconscia, la consideriamo, insieme a quella degli altri, realtà sostanziale. Lo spezzarsi del principium individuationis è lo spezzarsi del velo illusorio con cui noi ci rappresentiamo la realtà, velo a cui Schopenhauer, richiamandosi alla filosofia indiana, dà il nome di velo di Maia.

Apollo, che rappresenta la divinizzazione del principium individuationis, ci mostra la necessità del mondo dell'affanno, affinché l'individuo si senta da esso sospinto verso una visione liberatrice. Ogni esaltazione di sé è sentita come contraria alla sfera apollinea ed è relegata perciò all'arte pre-apollinea. D'altra parte, non si può pensare che Apollo possa vivere senza il senso dionisiaco, per cui tutta la sua esistenza poggia su un fondamento di sofferenza che gli viene dalla dimensione dionisiaca.

Nella *Nascita della tragedia* la contrapposizione si situa tra l'unità primitiva e l'individuazione, tra il volere e l'apparire, tra la vita e la sofferenza. La contrapposizione si riflette nell'opposizione tra Dioniso e Apollo; quest'ultimo è il principio di individuazione in forma divina, crea l'apparenza dell'apparenza, il sogno o l'immaginazione plastica, liberandosi così della sofferenza. Dioniso distrugge l'individuo trascinandolo nell'essere originario da cui viene assorbito; egli così riproduce la contraddizione sotto forma di dolore dell'individuazione. Dioniso e Apollo non sono in opposizione come termini interni a una contraddizione, ma come due modi antitetici di risolverla: Apollo, attraverso la mediazione, nella contemplazione dell'immagine plastica; Dioniso nella riproduzione musicale della volontà. Dioniso è presentato come il dio affermativo e affermatore, che non si limita a risolvere la sofferenza in un

piacere superiore, ma che afferma la sofferenza e la trasforma nel piacere di qualcuno. Più che riprodurre le sofferenze dell'individuazione, egli afferma i dolori della crescita; è il dio che afferma la vita, il dio in nome del quale la vita deve essere affermata, e non giustificata o riscattata. Se il mondo apparente è l'unico mondo, è il mondo reale, il suo principio, che coinciderebbe con quello dell'individuazione, sarà l'unico reale. Quindi le sue critiche all'individuazione rimangono in superficie, ma allora la realtà di Dioniso dove viene posta?

Anche questo dio viene contagiato dall'individuazione, eppure questo simbolo significa proprio il contrario, cioè l'infrazione del principium individuationis.

Così, queste due diverse forze, l'apollinea e la dionisiaca, che, pur essendo opposte, si rimandano di necessità l'una all'altra, sono un simbolo della possibilità di riconciliazione tra uomo e mondo.

Eterno ritorno e Superuomo

Questa vita si insinua nel circolo dell'eterno ritorno come limite cui tende l'uomo come personalità, come inizio di qualcosa di non compiuto, ma tutto il significato della vita umana si accentua ancora più fortemente nell'altro tema parallelo a quello dell'eterno ritorno: il superuomo.

Il mistero dell'eterno ritorno si congiunge a quello dell'istantaneità, dove futuro e passato sembrano incontrarsi e superarsi, ripetersi all'infinito e proiettarsi nell'avvenire. L'istante diventa per Nietzsche l'enigma della personalità umana.

Che cos'è la vita dell'uomo? Un enigma tra due nulla e i due nulla sono il passato e il futuro che si incontrano nell'istante.

L'uomo può elevarsi e oltrepassare se stesso, se rimane prigioniero di sé, se la sua vita non può liberarsi dalla prigione della propria individualità, se ogni esistenza non può non ripetere in ogni sua espressione il dilemma che la costituisce, tuttavia ogni vita non potrà andare oltre se stessa. Tutta la vita di Nietzsche è dominata dalla creazione dello Zarathustra, infatti, il mistero della personalità nietzschiana è nel moltiplicarsi di questa personalità, nello sdoppiarsi dell'io di Nietzsche che trova la sua missione nel momento che rinnega se stesso e considera tut-

ta la propria vita anteriore come un'introduzione a quel momento, come una preparazione per l'istante in cui gli apparirà Zarathustra.

Il dramma del passato e del futuro, dell'eterna uguaglianza e del necessario rinnovamento, trova alla sua base il dramma di Zarathustra. E in questo dramma si ripete ancora una volta la contraddizione tipica della vita e del pensiero di Nietzsche: ha davvero indicato nella sua filosofia una nuova visione della realtà e dell'uomo?

Nietzsche può essere considerato pertanto un uomo e un destino?

Come nella *Nascita della tragedia* Nietzsche tende alla giustificazione globale dell'esistenza, così nello Zarathustra l'eterno ritorno, voluto dal superuomo, vanifica il problema stesso della giustificazione dell'esistenza mediante l'eternizzazione del carattere immanente della vita. Restare in se stessa ed oltrepassare se stessa: in questa situazione dell'esistenza si determina la discesa di Zarathustra.

Zarathustra è l'esistenza che si rivela: filosoficamente è l'approfondirsi del concetto stesso dell'esistenza, è il rivelarsi inerente all'esistere stesso. Il problema fondamentale a cui, ci si può trovare di fronte, è il problema del tempo e, quindi delle dimensioni del tempo. Centro della meditazione zarathustriana sarà perciò il rapporto tra passato, presente e futuro. Tale problema era sempre stato per Nietzsche il problema fondamentale, il problema tipico della sua vita, da cui scaturiscono le due visioni del superuomo e dell'eterno ritorno. L'eterno ritorno è ben lontano da essere espresso, ma è il presupposto sottinteso all'insegnamento del superuomo. Il superuomo nasce quando di fronte all'eterna uguaglianza dell'universo che si affaccia alla nostra mente come fatale circolarità temporale, la volontà reagisce, volendo andare oltre l'identico inevitabile, e afferma quindi l'assurdo: ma proprio questo assurdo è il superuomo. Perciò la sua prima presentazione del superuomo, non è che una forma e un aspetto dell'esistenzialità assoluta di Zarathustra, dell'idea dell'eterno ritorno.

Nietzsche si definisce maestro dell'eterno ritorno e considera questa sua dottrina il proprio destino. E la dottrina del superuomo è il presupposto della dottrina dell'eterno ritorno, poiché solo l'uomo che ha superato se stesso può anche volere l'eterno ritorno di tutto ciò che è.

La porta del momento è il punto di incontro di due lunghi sentieri; uno conduce indietro e l'altro in avanti, entrambi verso l'infinito e l'immenso. Nel momento essi si urtano, si contrappongono, il passato è ciò

che è fermo, il futuro è l'ancora aperto, il passato e il futuro sono completamente diversi l'uno dall'altro, si contraddicono a vicenda, e nel momento in cui si toccano l'un l'altro sono una eternità passata e una eternità futura. Il tempo è concepito come una successione di presenti; partendo da un presente dato, dietro ad esso sta una infinita serie di presenti passati e davanti gli sta una altrettanto infinita serie di presenti futuri. Se dietro al presente sta una eternità, se esiste un passato infinito, allora ciò che può accadere deve essere già accaduto, nulla può essere futuro. L'eternità del passato esige che tutto l'accadibile sia già accaduto, e così un futuro infinito, eterno, esige il futuro trascorrere di tutti gli avvenimenti immanenti nel tempo.

L'insegnamento nietzschiano del superuomo ha il carattere di una introduzione, una sorta di tentativo filosofico di ripensare l'essenza dell'uomo, il superuomo non è una semplice immagine dell'esistenza. Considerato nella sua essenza, l'uomo non è soltanto un animale razionale, ma l'uomo è qualcosa che deve essere superato, e quindi creare qualcosa al di sopra dell'uomo stesso. In fondo, l'uomo autentico o il superuomo c'è e non c'è nello stesso tempo. Si tratta di un concetto limite. Il superuomo è tale soltanto nell'atto di superare e quindi di tendere, anzi, il superuomo si risolve in questo tendere. Infatti il superuomo è la cifra dell'autenticità dell'uomo intesa come continuo superamento.

Il superuomo è la verità dell'uomo superiore, il quale, fedele alla vita, passa e trapassa superandosi. Il superuomo che ha il coraggio della realtà, sa dominare i propri desideri e sublimarli: trasformare razionalmente il mondo corrisponde così alla forza dell'io della psicoanalisi. È colui che simboleggia l'autosuperamento nella veracità propria della vita, evoca le possibilità future e obbliga l'uomo a diventare quello che è, fedele alla terra nella creazione. Ma perché la vita e la realtà siano suscettibili d'essere affermati dalla volontà forte, bisogna che essa venga liberata dal peso del passato e dia prova della propria positività.

La vita come Sé o semplicemente come volontà di potenza

La volontà di potenza è la vita stessa, e dovunque è vita è anche volontà di potenza. La quale è semplicemente un altro modo di dire vita, di

definire la vita, che dunque è rapporto di forte e debole, ma soprattutto volontà di superamento di se stesso.

Se quindi la volontà sorge dove c'è vita, non si tratta però di volontà di vita ma di volontà di potenza. Con essa Nietzsche caratterizza la vita, infatti è possibile per l'uomo creare soltanto se tiene il tempo nella dovuta considerazione. Nel corso del tempo la vita cresce verso immagini di potenza sempre superiori. Se la potenza è capacità di essere comunque all'altezza del compito, ne consegue che ad essa non possono essere posti limiti. La potenza è volontà di potenza perché non può non volere incondizionatamente se stessa. Tale capacità ed esigenza di potenza trova la sua espressione nella richiesta che ad essa venga tutto sacrificato. L'incondizionatezza della potenza costituisce la stessa affermazione massima della vita. La volontà di potenza introduce un conflitto all'interno della vita poiché questa viene chiamata a porre a repentaglio se stessa.

Nietzsche risolve tale conflittualità facendo del superamento di sé la stessa legge della vita. Un'autentica volontà di potenza deve infrangere ogni schema; occorre per questo uno specchio a cento facce, è necessaria cioè un'apertura. Lo specchio a cento facce fa sì che ciascuna di esse venga infranta nella sua pretesa di creare il mondo dal suo punto di vista, del suo modo di rispecchiarlo. Solo in uno specchio siffatto la vita può essere accolta; anche la vita infatti non è un imporsi ma un obbedire. Tutti gli uomini obbediscono a certe leggi, e la maggior parte di essi obbediscono a leggi che altri comandano loro di seguire.

Poiché Nietzsche riteneva che il grado supremo di potenza consistesse nell'autocontrollo, egli considerava l'asceta il più potente tra gli uomini. L'ascetismo degli uomini più potenti, consiste tuttavia nella sublimazione dei loro impulsi, nell'organizzazione del caos delle loro passioni e nello stile che l'uomo dà al proprio carattere.

La filosofia della potenza di Nietzsche implica il ripudio del principio di piacere come standard morale: le azioni umane devono essere valutate nei termini della loro possibilità di condurre al potere, o del potere che esse manifestano.

Jung afferma che il Sé ci permette di intuire ciò che siamo, ma sempre sullo sfondo di ciò che potremmo essere e ora non siamo. In esso si intrecciano, allo stato di possibilità ora latenti, le sue configurazioni passate e quelle mai state, che tuttavia potrebbero essere destinate alla vita.

Ma come possiamo dimostrare tutto ciò quando parliamo di Nietzsche? Come possiamo rintracciare attraverso la sua vita, la sua biografia, un concetto che sia l'approssimazione più vicina, più veritiera al Sé nietzschiano? La sua vita presenta in ogni sua fase una quantità di interrogativi senza che si abbia una risposta pressoché sicura. Esistono varie biografie più o meno valide, tuttavia la sua vita appare comunque enigmatica, ambigua, problematica.

Se la vita di Nietzsche si riduce al suo pensiero, è vero anche l'inverso: il suo pensiero è l'essenza della sua stessa biografia. Il suo pensiero non cerca mai di svincolarsi dalla vita, di liberarsi dagli impulsi della propria personalità, emerge nonostante tutto, è semplicemente la loro espressione.

Ma per Nietzsche la forma più alta di vita è la personalità creatrice, non a caso, per lui ogni conoscenza, ogni pensiero, ogni opera, può ed è in grado di essere soltanto espressione dell'intera personalità.

Esaminando le varie biografie, a riguardo, si ha l'impressione di essere di fronte a diverse immagini dell'uomo Nietzsche, a diverse personalità, dal Nietzsche mitizzato, o mitigato nei suoi accessi, all'immagine inedita di un Nietzsche antieroe, a dir poco, controcorrente. Secondo Andreas-Salomè la filosofia di Nietzsche è una sorta di autobiografia, e gli avvenimenti importanti della sua vita sono semplicemente esperienze di carattere interiore.

Ciò che Andreas-Salomè intuisce è il fatto che non siamo più di fronte ad un io strutturato quanto problematico, ma al cospetto di un soggetto diviso, destrutturato nelle innumerevoli tonalità emotive che lo pervadono, nelle intensità pulsionali che agiscono dietro le quinte della coscienza, nella lacerazione di uno spazio frammentato d'esperienza in cui ogni centro viene polverizzato per effetto di istanze incoercibili.

L'evoluzione intellettuale di Nietzsche è siglata da maschere intellettuali, costrutti superficiali che nascondono una profondità di sofferenze fisiche e psichiche e inducono il filosofo ad una solitudine in parte avvertita come crudele fatalità, in parte come necessità intimamente desiderata. Quella di Nietzsche è una doppia vita, una vissuta e patita nella profondità della malattia, l'altra elaborata concettualmente nel temporaneo ritorno alla salute: il suo è un ammalarsi e un guarire del pensiero, una condizione mentale costantemente perturbata che svela la duplice natura delle cose, il carattere tragico di una verità intimamente contraddittoria.

La sofferenza causata dalla malattia rende tutta la sua vita una sorta di lunga storia del dolore. E quindi sofferenza e solitudine rappresentano i due pilastri del destino nell'evoluzione intellettuale di Nietzsche, che si fanno tanto più marcati quanto più ci si avvicina alla fine. Anche la sua sofferenza fisica, infatti, era il riflesso e il simbolo di qualcosa di profondo, tanto da portarlo all'isolamento esteriore, ad uno spiccato individualismo. Ma non si può dimenticare il fatto che questa forma estrema di raccoglimento in se stesso, questo tentativo di costruire una visione del mondo a propria immagine, porta alla luce il dolore che Nietzsche prova per se stesso, la sostanza più profonda del suo essere. Se la sofferenza è la sostanza della vita, la storia dell'individuo è la storia del suo dolore, la filosofia un autoritratto dolente.

La ricchezza di tale molteplicità esistenziale è tollerabile solo se si impone una volontà superiore in grado di dominarla e renderla feconda attraverso la subordinazione gerarchica degli istinti: quando non si riesce a trasformare il labirinto dell'anima in una struttura sociale degli istinti e degli affetti, l'anarchia genera l'abisso del delirio e confina il soggetto nelle terre desolate della follia.

Il problema Nietzsche si risolve agli occhi della Salomè nella peculiare scissione determinata dall'alternanza di salute e malattia all'interno della biografia spirituale del filosofo, dal loro reciproco condizionamento che è un gioco di sguardi incrociati in cui l'elemento sano giudica quello patologico e viceversa.

Riprendendo l'idea del Sé di Nietzsche, non è assurdo o poco probabile pensare che si possa identificare Zarathustra con lo stesso autore; e in un crescendo di potenziali sé, i quali possono essere tradotti nell'eterno ritorno di un Sé sempre uguale a se stesso ma sempre comunque diverso, in un superuomo che rappresenta ciò che Nietzsche non è, ma al quale vorrebbe aderire, e infine, nella volontà di potenza come il mezzo più alto per realizzare il proprio Sé.

La vita come Anima

L'anima è personificazione di tutte le tendenze psicologiche femminili della psiche dell'uomo, cioè sentimenti e atteggiamenti vaghi e im-

precisi, presentimenti, la ricettività all'irrazionale, l'amore di sé, il sentimento della natura e l'atteggiamento nei confronti dell'inconscio.

Cercando di analizzare e scandagliare la vita di Nietzsche alla ricerca di tutto ciò che può servire ad identificare la sua Anima, si sono incontrate diverse difficoltà, sia in merito a diversi buchi nella sua vita, sia in merito ad una personalità ambigua, di non facile comprensione. Cominciando ad esaminare il suo rapporto con le donne che hanno avuto un ruolo fondamentale nella sua vita, la madre, la sorella, Cosima Wagner, Lou Salomè, si è cercato, per quanto è stato possibile, di delineare questo particolare aspetto della sua psiche.

Il rapporto con la madre, innanzi tutto, sin dall'infanzia caratterizzato da una certa freddezza, se pur mitigata da un legame rimasto sempre vivo. Nella vita spirituale di Nietzsche egli dovrà staccarsi dalla madre completamente e la sua visione del mondo si comporrà totalmente senza di lei. Del famoso amore materno egli portò con sé soltanto rassegnazione, la sua voglia di tenerezza si perdeva nel vuoto.

Alquanto diverso era il rapporto con la sorella, pieno sin dall'infanzia di una intesa segreta permanente, tanto da fare di Lisbeth la discepola devota, la collaboratrice pratica in tutte le difficoltà materiali. Nel rapporto di Nietzsche con la sorella si aggiungeva anche il fatto che, del tutto inesperto fin da bambino della vita pratica, e sempre di più col crescere delle sue sofferenze fisiche, egli venne a dipendere in misura sempre maggiore dall'abilità pratica della sorella.

La tensione erotica del filosofo era fin dagli inizi modesta, è proprio questa mancanza fece sì che il suo legame con la sorella fosse e restasse non meno forte di quello che vincolava lei a lui. Così avvenne che l'immagine nietzschiana della donna venisse modellata in tutti i suoi tratti essenziali, nel bene come nel male, su quella della sorella, se non era già stata determinata da quella della madre.

In seguito, il rapporto con Cosima Wagner sarà improntato sull'idealizzazione di questa donna, tanto da portarlo ad una sorta di inibizione totale nei suoi confronti.

Significativa appare l'analisi del rapporto tra Nietzsche e Lou Salomè.

Lou Salomè irruppe nella vita di Nietzsche come una fatalità, un fecondo dono del destino, è noto poi che il sodalizio è allargato a Paul Reè,

si forma la cosiddetta trinità, fonte inevitabile di ambiguità e contrasti, alimentati anche da Elisabeth, perché pone la donna nell'inevitabile posizione di esclusivo oggetto di desiderio, mentre i due uomini sono soggetti ad un regime concorrenziale di desiderio mimetico. Con un po' di presunzione e una buona dose di ingenuità, Nietzsche manifesta il desiderio di sposarla ma lei rifiuta ogni legame: la relazione che si annunciava così promettente va presto in frantumi e non sembra lasciare particolari segni di sofferenza nella nobildonna russa, mentre apre una ferita di problematica saturazione nel filosofo che sta completando *Così parlò Zarathustra*.

In questa protratta elaborazione del lutto per la perdita della donna amata, nel prender congedo Nietzsche non riesce a sottrarsi alla duplice tentazione del risentimento e dell'idealizzazione.

L'apparente maschilismo di Nietzsche, ma direi un reale antifemminismo, perde dunque di unilaterità se dettato dal rispetto per la funzione etica attribuita alla donna. Nietzsche misogino, maschilista, o radicalmente antifemminista?

O forse, semplicemente un uomo ancora alla ricerca della grande madre?

La vita come Persona

Jung chiama la Persona l'identità del soggetto che è solo una maschera della psiche collettiva, una maschera che simula l'individualità, che fa credere agli altri che chi la porta sia individuale. La Persona non è nulla di reale, è un compromesso fra l'individuo e la società su ciò che uno appare. I fattori dell'identità sono gerarchizzati da quello che per Nietzsche è l'istinto del gregge, cioè dal bisogno della coscienza di acquisire certezza identificandosi con i pregiudizi collettivi. Ma questi sono prodotti dell'inconscio collettivo, rispondono a modalità archetipiche e compulsive che la coscienza collettiva tuttavia rinnega e disconosce. Essa applica concetti e valutazioni acriticamente, come espressioni di un sapere e di una morale la cui verità coincide, come Nietzsche sostiene nella *Gaia scienza*, con il vantaggio del gregge.

Il distacco dal vantaggio collettivo e quindi dai criteri collettivi di giudizio è, a parere di Jung, il primo passo dell'individuazione, passo necessi-

tato dal conflitto emotivo fra le richieste del collettivo e il verificarsi del mutamento della visione del mondo nell'individuo. Lotta ai pregiudizi che inizialmente troviamo esplicitati in Nietzsche nella critica alla cultura scientifica, e in un secondo tempo a livello morale. Mettere sotto processo religione, metafisica, morale, tirar fuori le radici e scoprirne i meandri, non significa soltanto smascherare, e dimostrarne le falsità.

Nietzsche è tormentato dal demone della verità intesa come ricerca del senso ultimo dell'uomo. Tutti i suoi scritti testimoniano questo suo dramma interiore. Non si tratta di determinare verità legate agli oggetti che ci circondano e riguardanti soltanto l'aspetto dell'uomo conoscente, ma si tratta di quella verità che coinvolge il destino dell'uomo. Caratteristica fondamentale di questa verità è quella di trasformare l'uomo. La dimensione etica non può avere per Nietzsche altro fondamento che quello dell'individuo. Fondamentalmente, possiamo e dobbiamo distinguere in Nietzsche due forme di un solo motivo: la liberazione dell'uomo dalla schiavitù di ideali trascendenti si compie come smascheramento psicologico.

Egli realizza la *filosofia del martello*. I colpi di martello della sua critica sono indirizzati contro la filosofia tradizionale, la religione, la morale. La sua lotta è psicologica, come capovolgimento di tutti i valori. Secondo Nietzsche la morale è sempre stata considerata come un fatto evidente che si auto-impone all'individuo. Il primo passo da compiere nei confronti della morale è di mettere in discussione la morale stessa.

Ritiene infatti che i pretesi valori trascendenti della morale, e la morale stessa, intesa come specifico modo di essere, siano nient'altro che una proiezione di determinate tendenze umane. Innanzitutto la cosiddetta voce della coscienza, da cui procederebbe la morale, secondo Nietzsche, è nient'altro che la presenza, in noi, delle autorità sociali da cui siamo stati educati. Se ne deduce che la coscienza risulta piuttosto la voce di alcuni uomini nell'uomo. In altre parole, la moralità è l'istinto del gregge nel singolo, ovvero il suo assoggettamento a determinate direttive fissate dagli esponenti delle *élites* dominanti. Nietzsche distingue, anzitutto, una morale dei singoli, una dei pochi, e una del gregge, e abbozza la netta distinzione fra morale dei signori e morale degli schiavi.

Ma la morale degli schiavi è impregnata dall'istinto della vendetta contro la vita superiore, vuole livellare tutto, non solo, ma disprezza la

vita dei signori, temuti e odiati. Un'aristocrazia come fondamento e condizione, ha bisogno della schiavitù, ragion per cui s'impone "un allevamento sistematico, artificiale" sia della casta o razza dei signori sia della casta o razza dei servi; solo in tal modo, secondo Nietzsche, si potrà sventare la rivolta degli schiavi ovvero la complessiva cospirazione del gregge. Dalla rivalità tra la casta dei guerrieri e dei sacerdoti, Nietzsche fa derivare il rovesciamento della morale dei signori in quella degli schiavi. Gli ebrei rappresentano il popolo sacerdotale, la ribellione a tutto ciò che è signorilmente vigoroso e nobile. Il sacerdote, ultimo residuo della casta dominante, messo a sua volta in discussione ad opera del cristianesimo.

Ma proprio perché ha inibito gli impulsi primari dell'esistenza e ha corrotto le sorgenti naturali della gioia e del piacere mediante la nozione di peccato, il cristianesimo storico ha prodotto un tipo d'uomo malato e represso, in preda a continui sensi di colpa, che avvelenano la sua esistenza; il cristianesimo è morale da schiavi. Infatti poiché tutti gli istinti che non si scaricano all'esterno si rivolgono all'interno, l'uomo cristiano, al di là della maschera di serenità, è psichicamente un auto-tormentato, che, nel suo risentimento, nasconde in sé dell'aggressività rabbiosa contro la vita ed uno spirito di vendetta contro il prossimo. Da ciò la proposta nietzschiana di una trasmutazione o inversione di valori.

La trasvalutazione non è una legislazione di nuovi valori ma un rovesciamento delle valutazioni prevalenti, non da una nuova posizione privilegiata né arbitraria, ma da una critica interna.

La trasvalutazione è la presunta scoperta che la nostra moralità è immorale: che l'amore cristiano è la mimesi dell'odio impotente, che il maggiore altruismo non è altro che una forma particolarmente depravata dell'egoismo e che il risentimento fa parte del nucleo centrale della nostra morale.

Bisogna farla finita con una morale che esprime il peso opprimente della tradizione, del costume, della collettività; con la morale il singolo viene educato a essere funzione del gregge. La moralità viene intesa da Nietzsche come istinto del gregge nel singolo, e contro tutto ciò raccomanda l'egoismo come difesa della propria individualità.

La critica nietzschiana dell'ideologia, la sua contestazione della falsità dell'universalismo borghese e dei suoi ideali morali, conduce alla ri-

mozione di ogni vincolo e alla trasfigurazione della parzialità insita nella legge del popolo dei signori.

Strana concezione, per non dire assolutamente contraddittoria, o banalmente ridicola per il grande liberatore dagli assoluti della metafisica, per il grande immoralista, colui che ha sovvertito ogni ordine morale e religioso. Troppo rumore per nulla?

Individuo in Jung: Archetipi

L'archetipo rappresenta un profondo enigma che supera la nostra capacità razionale di comprensione. In questo modo Jolande Jacobi inizia a descrivere, o meglio a raccontare, l'avventura affascinante, e uno dei pilastri fondamentali della psicologia analitica di Jung.

L'origine di un archetipo rimane oscura, la sua natura impenetrabile; esso risiede in quel regno fatto d'ombre che è l'inconscio collettivo della cui esistenza possiamo solo avere una conoscenza indiretta, e precisamente attraverso il nostro incontro con gli archetipi.

Il modo in cui Jung ha osservato e descritto i fenomeni psicologici è sempre stato aperto ad eventuali correzioni ed esperienze, di conseguenza anche il suo concetto di archetipo ha subito trasformazioni, approfondimenti e ampliamenti, anche se la concezione fondamentale è rimasta sempre la stessa. I contenuti archetipici sono dati dalla struttura psichica dell'individuo in forma di possibilità latenti sia come fattori biologici, sia come fattori storici. Si deve perciò sottolineare che gli archetipi non sono rappresentazioni ereditate ma possibilità di rappresentazioni ereditate, sono gli ordinatori nascosti delle rappresentazioni, e sono in qualche modo preformati nell'inconscio. Anche quando li incontriamo in noi, gli archetipi, fanno parte del mondo esterno concreto, poiché da questo mondo esterno hanno tratto la materia di cui sono rivestiti.

Ogni archetipo è capace di sviluppo e di differenziazione infiniti, e quanto più profondo nell'inconscio è lo strato da cui sorge l'archetipo tante più possibilità di sviluppo saranno in esso contenute, tanto più ricco sarà il suo significato. Solo nell'incontro con la coscienza si riempiono di contenuto individuale, gli archetipi ricevono per la nostra coscienza la qualità della differenziabilità, e di conseguenza la possibilità di es-

sere appresi, compresi, elaborati, e assimilati da essa. Tale processo è necessario perché i contenuti dell'inconscio collettivo non sono che nuclei di significato carichi di energia dotati di un potere magico e che devono essere spogliati della loro realtà, ossia tradotti in un linguaggio comunicabile. Gli archetipi sono collettivi nel senso che racchiudono tutte le esperienze dell'umanità, Jung vide il Sé come archetipo centrale di ordinamento della psiche e come principio formativo del processo di individuazione. Il Sé occupa il centro della psiche, attorno ve ne sono altri sei, disposti a due a due e tra loro opposti. E quindi il maschile-femminile, il nemico-eroe, la morte e rinascita-viaggio. Il numero degli archetipi è relativamente limitato, perché corrisponde alle possibilità di tipiche esperienze fondamentali umane. Possono ridestarsi a nuova vita in ogni singola psiche individuale, esplicando il loro magico effetto e addensandosi in una specie di mitologia individuale che presenta un parallelismo con le grandi mitologie tradizionali di tutti i popoli e di tutte le età. La somma degli archetipi significa dunque per Jung la somma di tutte le latenti possibilità della psiche umana: un enorme, inesauribile materiale di antichissime cognizioni sui più profondi nessi tra Dio, l'uomo e il cosmo. Scoprire questo materiale nella propria psiche, ridestarlo a nuova vita e integrarlo alla coscienza, vuol dire sopprimere l'isolamento dell'individuo e inserirlo nel corso del divenire eterno. L'archetipo, deposito dell'esperienza umana collettiva, giace nell'inconscio, e di qui invade la nostra vita.

La struttura della psiche

Jung intende per psiche non soltanto ciò che noi in generale intendiamo con anima, ma l'insieme di tutti i processi psichici, consci e inconsci. La psiche dunque consiste di due sfere una nell'altra ma contrastanti nelle loro qualità: la coscienza e l'inconscio. Il nostro io partecipa ad entrambi i campi. La nostra coscienza costituisce una piccolissima parte della psiche totale, mentre il nostro Io è circondato e sorretto dalla coscienza, che a sua volta è attorniata da contenuti posti nell'incoscienza. Questo è il campo dell'inconscio personale.

Nel suo adattamento all'esterno la coscienza funziona in modo fina-

listico. L'inconscio, siccome assume un comportamento di volta in volta compensatorio alla coscienza, ha ugualmente una direzione e un senso, e perciò deve operare un adattamento, ma all'interno. Così si stabilisce di volta in volta il necessario compenso all'unilateralità della coscienza, e l'individuo si avvicina alla totalità psichica.

L'Io viene in *Tipi psicologici* consegnato non come il più importante tra i complessi, ma solo come un complesso tra i tanti complessi, la cui peculiarità nei confronti degli altri complessi sembra potersi rintracciare nel possedere un alto grado di continuità e di identità con se stesso e di essere non il centro della psiche totale, ma solo il centro del campo della coscienza, di cui rappresenta tanto un contenuto, quanto una condizione. Relativamente alla coscienza dell'Io, Jung sembra propendere per un rapporto di interdipendenza tra coscienza e Io e per un primato dell'Io sulla coscienza. Con il sempre più stabile costituirsi della coscienza, entrano in opera processi di differenziazione che fanno sì che, nell'ambito dell'Io, si crei una situazione caratterizzata da una struttura gerarchica. Le fasi successive dell'elaborazione junghiana sono indirizzate a mettere in luce il ruolo delle determinanti archetipiche e del processo di individuazione. L'esito di tutto ciò fu quello di spostare l'attenzione dal rapporto tra coscienza dell'Io e processo inconscio al vero e proprio processo inconscio.

Il concetto di *Persona* trova la sua origine nella nascita della teoria junghiana e acquista vita solo nel momento in cui apre alla possibilità di nuove relazioni tra le istanze psichiche. La Persona viene definita una maschera, nel senso di un atteggiamento assunto ad hoc in funzione di ciò che si vuole rappresentare e delle esigenze e delle opinioni del proprio ambiente. In quest'ultimo aspetto essa costituisce una personalità collettiva. Jung situa la Persona in bilico tra la coscienza personale e la coscienza collettiva, nel procedere dello sviluppo emerge una coscienza individuale dell'Io. Questa, differenziandosi progressivamente dall'inconscio collettivo attraverso un meccanismo di rimozione costituisce quel senso di identità personale espresso prevalentemente nel lavoro, nei rapporti parentali e nella reputazione sociale. È evidente dunque come la rimozione della psiche collettiva sia il primo passo significativo nello sviluppo della personalità. È a tale istanza che Jung dà il nome di Persona. L'interiorizzazione degli ideali collettivi si pone quale punto

imprescindibile dello sviluppo. La fine del processo conduce all'individualità adulta, junghianamente il costituirsi della Persona. Come Jung tiene a precisare, non bisogna mai dimenticare che la Persona non è identificabile con l'intera personalità. La nostra dimensione umana è spesso molto diversa dal ruolo che siamo costretti a rivestire, e che pure è indispensabile per svolgere alcune funzioni sociali. La Persona è così strumentale nella misura in cui permette una mediazione tra il singolo e il mondo esterno, e promuove l'adattamento.

Il tema dell'*Ombra* è centrale nell'opera di Jung, perché permea tutta la sua concezione della psiche, avente due dimensioni: è sia una parte della realtà psichica che l'espressione di un rapporto tra parti diverse di essa. Si tratterebbe, però, di un rapporto determinante, perché, senza Ombra, la psiche non sarebbe solo incompleta, ma non potrebbe esistere. È, infatti, la reciproca relazione tra ombra e luce che rende reali entrambe e che costituisce la totalità dell'anima. L'Ombra viene così a porsi non solo come il condensato di tutto ciò che è ignoto, ma anche di tutto ciò che è inaccettabile. L'Ombra costituisce una provocazione per l'uomo, perché lo costringe a rivedere non solo le immagini che ha di se stesso e del mondo, ma anche le idee che si è formato circa le motivazioni del suo agire. L'Ombra è anche il principio che ci rende unici, irripetibili, il principio dell'individualità, che non può essere piegata a nessun progetto astratto, ma che può incarnarsi solo nella libertà e nel rischio di consumare l'esperienza della vita. Se concettualmente l'Ombra si può vedere sia come parte dell'anima da integrare, che come funzione di relazione tra l'Io e l'inconscio, sul piano esistenziale l'incontro con essa costituisce la prima tappa del processo di individuazione, che per Jung è tensione verso la totalità psichica rappresentata dal Sé. Fare esperienza del nostro lato oscuro non è un'impresa facile, essa non soltanto mette in causa l'uomo intero, ma gli ricorda al tempo stesso la sua impotenza e la sua incapacità. Il riconoscimento della propria Ombra, che si può considerare la prima tappa del processo di individuazione, avviene, nella vita, perlopiù attraverso il ritiro delle proiezioni. La parte d'Ombra cosciente può essere raggiunta mediante un attento esame introspettivo; l'integrazione dell'Ombra, invece, è un'opera che dura tutta una vita e ne rappresenta il momento esistenziale. L'integrazione dell'Ombra è l'assunzione delle parti oscure e negative della personali-

tà nell'ambito della nuova dinamica psichica; è l'utilizzazione dell'Ombra come produzione di energia psichica, in questo modo l'energia che prima andava dispersa, non riconosciuta o rifiutata diviene disponibile all'Io.

L'archetipo *Anima/Animus* rappresenta una delle componenti più originali del pensiero junghiano. Il confronto con questo archetipo si ha nel momento in cui le tappe del ciclo vitale che riguardano amore, lavoro, matrimonio, figli, sono state affrontate. L'immagine dell'anima, negli uomini, di solito viene rappresentata come individuo di sesso femminile, nelle donne come individuo di sesso maschile. Tra Anima e Persona, che rappresenta l'atteggiamento cosciente, esiste una relazione compensatoria. In *L'Io e l'inconscio* Jung individua nel concetto di Anima/Animus tre componenti: la parte di femminilità insita nell'uomo e quella di virilità nella donna; l'esperienza che l'uomo ha della donna e viceversa; l'immagine ereditaria collettiva eterosessuale con il cui aiuto ogni individuo comprende l'essenza dell'altro sesso. Di questi tre elementi, soltanto i primi due possono essere integrati nella personalità attraverso la presa di coscienza, che avviene in rapporto al sesso contrario, poiché è in situazioni di questo tipo che le proiezioni divengono operanti. La madre e il padre sono i primi portatori dell'immagine dell'Anima; più tardi lo saranno quelle donne o quegli uomini che eccitano positivamente o negativamente il sentimento. L'Anima di solito è il ricettacolo di tutte le debolezze sentimentali che l'uomo, come Persona, si nega, l'Animus invece lo è di tutti i giudizi non sottoposti a vaglio critico dalla donna.

L'ipotesi centrale della psicologia analitica è l'ipotesi del *Sé* e del processo di individuazione quale sua realizzazione cosciente. Il *Sé* è contemporaneamente definito tanto il centro che la totalità della psiche, formata da contenuti coscienti e inconsci, personali e collettivi. Per Jung il concetto del *Sé* è un vero simbolo, e propone di suddividerlo in due aspetti: innanzitutto, un concetto psicologico definibile in modo scientifico, sia come centro non personale o centro del non-Io psichico, cioè dell'inconscio collettivo, sia come totalità di coscienza e inconscio; in secondo luogo, un'esperienza irrazionale non intellettuale in cui la coscienza dell'Io si sente oggetto e non soggetto.

Jung dice chiaramente che il suo concetto del *Sé* non è quello di una specie di coscienza universale, che in realtà sarebbe solo un altro nome

per indicare l'inconscio. Consiste piuttosto in una consapevolezza, da un lato, della unicità della nostra natura, e dall'altro, della nostra intima relazione a tutta la vita, non solo umana, ma animale, vegetale e perfino inorganica e cosmica. Conduce ad un senso di unicità e di riconciliazione con la vita, che può essere quindi accettata per quello che è e non per quello che dovrebbe essere.

Il processo di individuazione

L'individuazione, quel processo di sviluppo di sviluppo psicologico che Jung stesso considera il concetto centrale della sua psicologia, diviene una parola chiave che riassume il senso e la direzione di una ricerca senza fine.

Il processo di individuazione, dunque, segue costantemente l'evoluzione del pensiero di Jung e lui ce lo offre quale possibile via di consapevolezza. L'individuazione è vista da Jung come un processo di formazione e di caratterizzazione dei singoli individui, e in particolare lo sviluppo dell'individuo psicologico come essere distinto dalla generalità, dalla psicologia collettiva. Nel considerare entrambi i livelli, quello individuale e quello collettivo, nell'ottica del processo di individuazione, Jung asserisce che l'uomo ha una facoltà utile per gli intenti collettivi, dannosa per l'individuazione: quella di imitare. I processi imitativi tendono ad ostacolare la strutturazione di un'identità personale. Se l'individuazione, infatti, assume le caratteristiche di un processo di differenziazione che ha meta lo sviluppo della personalità individuale, ci si può chiedere se esiste una contrapposizione tra individuale e collettivo. Intraprendere la strada dell'individualità, secondo Jung, non implica un ritiro dal mondo, né significa porre se stessi al centro dell'universo. Individuarsi significa divenire un essere singolo, dove per singolarità Jung intende una combinazione irripetibile o una graduale differenziazione di funzioni e facoltà che in sé e per sé sono universali. L'individuo, proprio per la sua appartenenza al genere umano, è ovviamente formato da componenti di natura universale, sia biologiche che psichiche, quindi l'essere umano è del tutto collettivo. Allora possiamo affermare che l'individuazione di fatto coincide con l'affrancamento da un originario stato d'identità, ma perché l'individualità possa realmen-

te emergere è necessario un processo cosciente di differenziazione e integrazione.

L'Ombra rappresenta la figura più prossima alla coscienza e tra tutti gli aspetti della personalità è il primo ad emergere. Appare all'inizio della via che conduce all'individuazione, in quanto ci prospetta qualcosa di inferiore, primitivo. Ma agli effetti dell'individuazione, come è indispensabile che uno sappia distinguersi da ciò che egli appare, è importante che acquisti coscienza della sua Anima, per potersene distinguere. Il processo di differenziazione dell'Io, che è parte essenziale dell'individuazione, rende possibile il riconoscimento della propria e dell'altrui realtà e ciò consente una apertura alla dimensione del rapporto poiché gli altri non vengono visti unicamente come i contenitori delle proprie parti scisse e proiettate. L'affermazione di Jung secondo la quale l'individuazione non esclude, ma include il mondo, allude al raggiungimento di uno stadio psicologico in cui le preoccupazioni narcisistiche vengono meno per lasciare spazio ad una relazione oggettiva con il mondo reale.

L'individuazione non rappresenta assolutamente il raggiungimento di uno stadio di perfezione che comporta il distacco dal mondo e dalle emozioni, un simile atteggiamento indica l'usurpazione del centro da parte dell'Io.

Astrologia e archetipi

L'interesse di Jung verso l'astrologia non è diretto al suo valore predittivo, ma sembra più indirizzato al significato caratterologico che essa può racchiudere. In alcuni scritti egli si concentra particolarmente sulla possibilità di conoscere, attraverso un'indagine astrologica, il quadro della costituzione dell'individuo.

Si è portati a pensare che l'astrologia corrisponda ad un vero e proprio sistema di articolazioni del tempo e dello spazio che affonda le proprie radici nella coscienza mitica; una sorta di substrato ancestrale dell'anima collettiva, l'immagine arcaica del mito è stata proiettata sul cosmo sotto l'aspetto di un'entità divinizzata. Si potrebbe obiettare che le proiezioni cessano di avere efficacia nel momento in cui il loro contenuto diventa cosciente, ossia viene razionalizzato, intellettualizzato.

La Luna indica come l'individuo reagisce in base ad una predisposizione inconscia ed innata. Rappresenta la funzione materna interiore, che è impulso e capacità all'adattamento. L'altra polarità, la funzione paterna, è rappresentata da Saturno, principio della permanenza. Saturno erige barriere, separando l'interno dall'esterno. Costruisce l'io, inteso come ego personale. Fonda il suo sforzo disciplinato sull'accettazione di doveri e responsabilità e sul bisogno di approvazione sociale e stima. Saturno indica anche l'ordine costituito e segna sempre i limiti: le nostre paure, le nostre inibizioni e il nostro bisogno di rispondere alla legge.

Di nuovo il principio femminile e maschile vengono espressi da un'altra coppia di pianeti: Marte e Venere. Caratterizzato da desiderio, volontà d'azione, iniziativa, energia fisica, intraprendenza, il primo indica come l'individuo esprime l'impulso autoaffermativo e aggressivo, nonché l'impulso sessuale. Venere simboleggia il bisogno d'unione, amore e completezza; la necessità di sentirsi vicino all'altro, di provare uno stato di benessere e armonia e di esprimere le proprie emozioni. Marte divide poiché vuole affermare l'io, Venere unisce poiché ha bisogno di stabilire legami con gli altri; l'uno è preposto alla differenza, al contrasto, l'altra a fare emergere le affinità.

Con Giove e Mercurio entriamo nel regno dei bisogni superiori dell'individuo, anche se sempre nell'ambito personale, dell'io.

Zeus-Giove è figlio di Crono Saturno, ed è quest'ultimo pianeta che con la sua orbita traccia la demarcazione tra il personale e il transpersonale, tra l'io e il collettivo. Giove indica dunque come l'individuo cerca di crescere, di migliorare se stesso. Mercurio, è il messaggero, la possibilità di mettersi in comunicazione con l'altro e con Dio. Senza la funzione di Mercurio tutta la conoscenza promossa da Giove non avrebbe alcuna possibilità di espansione e di circolazione.

I tre pianeti le cui orbite sono al di fuori di quella di Saturno esprimono la dimensione transpersonale dell'individuo: Urano, Nettuno e Plutone. Urano rompe i limiti saturnini. Urano è libertà dell'io: richiamo transpersonale verso la differenziazione, l'originalità e l'indipendenza dalla tradizione per cercare una maggiore sintonia con la verità; esprime il bisogno di inventiva e sperimentazione diretta. Saturno e Urano sono due archetipi della nostra psiche che lavorano come una coppia complementare. La loro opera deve innanzitutto sostenere lo sviluppo di una

struttura solida e al tempo stesso elastica che permetta il raggiungimento della piena autonomia e un adattamento al mondo esterno; si inserisce poi in un contesto in cui le capacità scoperte e raffinate supportino la realizzazione personale e contemporaneamente diano un contributo al mondo esterno, e infine si spinge oltre le frontiere conosciute in una tensione alla completezza direzionata alla piena individuazione, unico stato che garantisca libertà personale, consapevolezza ed accettazione di sé e quindi integrazione totale della personalità. Questo è sostanzialmente ciò che Jung definisce *individuazione*.

Ed ora Nettuno: è la bramosia prometeica di orizzonti sempre più vasti, necessità di raggiungere stati di coscienza che siano al di là dell'umana dimensione. Nettuno è dunque necessità di libertà trascendente, unificazione con la nostra fonte originaria, libertà dall'Io. È la spinta alla realizzazione della dimensione spirituale, alla compassione che tutto comprende, è l'anima che pretende di vivere anche a costo di fare morire l'Io. Nella sua forma negativa, Nettuno Dio del mare, sommerge la struttura dell'io, dissolvendo le sue fondamenta, offuscando le sue percezioni, lasciandolo in preda ad una moltitudine di abitatori del profondo: i poteri distruttivi dell'inconscio collettivo. Nettuno, signore dei Pesci e della 12^a casa, è l'archetipo dell'integrazione e della dissoluzione universale, esso è anche quella tensione ad uscire fuori di noi per poterci fondere completamente con l'altro, con l'ideale, con Dio.

Ed è Plutone che esprime questa funzione. Trasformazione, trasmutazione, eliminazione. Plutone risponde all'impulso a penetrare al centro dell'esperienza per una rinascita totale. Ma questa trasformazione passa attraverso l'accettazione, quindi esprime anche la forza di volontà necessaria per eliminare il passato attraverso la sofferenza e per concentrare la mente e il cuore sulla propria trasformazione, il coraggio di affrontare i propri impulsi e desideri più profondi e di trasformarli. Plutone è visto come mondo sotterraneo, patria degli istinti più arcaici e primitivi che esistono in noi, sembra che possa assumere l'aspetto del Demonio, della morte, probabilmente dell'Ombra collettiva. Esso è l'Ombra che dobbiamo recuperare, con cui dobbiamo dialogare perché lei è noi e solo accettandola come nostro alter ego potremo conoscerci davvero e aver pieno accesso alle nostre potenzialità.

Infine il Sole indica il punto di emanazione dell'energia del Sé, l'ir-

radiazione che il nostro spirito ha scelto in questa incarnazione, il punto attraverso cui libera la sua energia. Il Sole che rappresenta l'Io, ovvero l'elemento di contatto con il Sé in quanto il Sole-Io nasce dal Sé, si differenzia, assume una propria entità e individualità e poi dovrà riagganciarsi in quel processo di centrovversione di cui parla Jung, che si compie allorché l'individuazione è raggiunta e l'asse Io-Sé si ricompone. Questo archetipo ordinatore della psiche è anche ciò che via via plasma la nostra coscienza individuale, fino a farle raggiungere quel senso di unità con la vita e con il cosmo.

Il termine di paragone: Nietzsche, Jung, Dio

Per comprendere Jung si deve passare per il rapporto con Nietzsche, suo decisivo termine di confronto. Nietzsche era, per Jung, il filosofo che aveva sperimentato la crisi epocale del cristianesimo e, insieme, con l'intuito del precursore, aveva cominciato a sondare il continente della psiche inconscia, al di là delle convinzioni morali collettive consolidate. I libri di Nietzsche trasbordavano di esperienza vitale e la sua biografia sembrava modellata per rappresentare, in un caso singolo, la patologia dell'anima moderna. Nella sua autobiografia, al termine della sua vita, Jung ricorda che la figura di Nietzsche lo aveva accompagnato fin dalla giovinezza nel ruolo inquietante della sua personalità numero 2.

Per usare il suo linguaggio: Nietzsche è l'Ombra di Jung, il suo lato oscuro. Dunque, persino psicologicamente, nessun ritratto di Jung può aspirare alla completezza se non si misura con la controfigura, con Nietzsche. Ciò che permette a Jung una identificazione così forte con i conflitti di Nietzsche è spiegato con una circostanza familiare che, tuttavia, rimanda a problemi che caratterizzano un'epoca intera: erano entrambi figli di un pastore. Ma Jung, come Nietzsche, aveva sperimentato che il mondo cristiano nel quale il padre si sforzava di credere era ormai privo di vita, ridotto a parole prive di senso. Per Jung il rifiuto della teologia e della Chiesa non porta a concludere che Dio stesso è un contenuto della teologia, e quindi è morto, come aveva affermato Nietzsche. Al contrario, è in nome di Dio, di un Dio sperimentato come tremendo, sconcertante e incline al sacrilegio, che Jung trova l'insegna-

mento della teologia e la predicazione della Chiesa retorici, e falsi. Il numero 2 di Jung si identifica nello Zarathustra di Nietzsche perché Jung vede, nelle pagine nietzschiane, svolgersi lo stesso dramma che in lui aveva trovato espressione già nelle esperienze che, in età infantile, aveva fatto dell'inconscio.

Poiché Nietzsche-Zarathustra è anche uno dei nomi della personalità n. 2 di Jung, si può ipotizzare che il dramma e il problema del caso Nietzsche rivelano il senso e i contenuti dei conflitti psicologici di Jung alle prese con il suo demone. Una vicinanza, quella di Jung e Nietzsche, che si riflette anche nella tipologia: entrambi intuitivi introversi e, per questo destinati a contemplare nelle immagini interiori condizionate archetipicamente.

In questa prospettiva il caso Nietzsche diventa per Jung pietra di paragone, il confronto sa perciò di destino, perché Nietzsche è la personificazione, nella biografia di Jung, del suo viaggio nell'inconscio. Naturalmente non si può rinunciare ad un confronto sistematico fra le dottrine nietzschiane e junghiane.

Per Nietzsche Dio è sostanzialmente il simbolo di ogni prospettiva oltre-mondana e anti-vitale, che pone il senso dell'essere fuori o al di là dell'essere, ma è anche la personificazione di tutte le certezze ultime dell'umanità, ossia di tutte le certezze metafisiche e religiose elaborate attraverso i millenni. La prima affermazione è connessa alla convinzione nietzschiana secondo cui Dio e l'oltre-mondo abbiano storicamente rappresentato una fuga dalla vita ed una rivolta contro questo mondo.

La seconda affermazione riguarda da vicino la maniera nietzschiana di concepire la realtà. Di fronte ad una realtà che, secondo Nietzsche, risulta contraddittoria, caotica, crudele, gli uomini per poter sopravvivere hanno dovuto convincere se stessi e i loro figli che il mondo è qualcosa di razionale, di armonico, di buono. Da ciò il proliferare delle metafisiche e delle religioni come prospettive consolatorie, bugie di sopravvivenza; di conseguenza, Dio appare a Nietzsche come la più antica delle bugie, come la più lunga menzogna, ed è semplicemente l'espressione di una paura di fronte alla verità dell'essere. Poiché Dio era morto, Nietzsche stesso divenne un dio, il suo Io, l'unico signore della tendenze psichiche che lo abitano; mentre Jung che accetta l'impossibilità di dirsi senza Dio, porta a sé il dilemma della scelta fra i tanti dèi. La scel-

ta di Jung è quella di rifiutare la sostituzione di Dio con l'Io, o con le potenze degli impulsi, per seguire le tracce del Dio scomparso, e per decifrare gli indizi, i simboli della sua trasformazione. Ne trae la convinzione che la divinità non si sostituisce, ma che i suoi simboli hanno una storia che la psiche dei singoli registra e che si imprime nella vita religiosa collettiva.

Dove però la vicinanza con Nietzsche rischia di spingersi fino ad una sorta di fratellanza, Jung è attento a marcare la sua differenza: Nietzsche crede di creare Dio, al contrario, è Dio che di continuo ricrea se stesso nell'uomo. Ma entrambi segnalano, di fronte al collasso delle chiese cristiane e della loro immagine di Dio, la ripresa di una dimensione religiosa rimasta soccombente. Ma, e qui comincia la differenziazione di Jung, Nietzsche guarda costantemente indietro, verso il passato, eppure la sua vita consiste nel tenersi lontano da esso. Lo Zarathustra, invece, dimostra come l'anticristianesimo di Nietzsche, la sua ansia dissolutoria nei confronti dell'eredità cristiana, lo induca a riproporre in forma variata il modello cristiano. Egli, criticando l'amore del prossimo come fuga, mantiene intatta proprio la fuga: l'oltreuomo è l'estremo elemento cristiano presente nella sua opera. In questo senso Nietzsche è più cristiano dei cristiani, l'ultimo vero cristiano, secondo Jung. Nietzsche, dunque, avrebbe profetizzato ciò che aveva percepito come una nuova presenza divina in se stesso, sintomo, al contempo, di un colossale rivolgimento di valori e di sensibilità. Ma ciò che in lui produceva tragedia interiore si riversava intanto nel mondo come fatto. Anche l'uomo Nietzsche venne travolto dalla sua stessa identificazione: il suo credere di crearsi un dio dalle ceneri del superamento dell'uomo lo condusse a porre l'Io come Dio.

Il Sé e il simbolismo dei Pesci

Aion: ricerche sul simbolismo del Sé. In questo saggio Jung dichiarerà che il Sé è sottratto alla portata personale e che si presenta spesso come mitologema religioso. Egli arriva a precisare che Cristo rappresenta in concreto l'archetipo del Sé.

La cristianità, nacque dall'inconscio collettivo per mezzo dei sogni e

di visioni, quindi obbedire al proprio inconscio significava diventare cristiani. *Aiòn* esamina l'inizio di questa trasformazione delle idee cristiane, e poi gli avvenimenti che si sono succeduti dagli albori del cristianesimo attraverso il medioevo. I mutamenti psicologici degli individui, le caratteristiche della transizione da un periodo a un altro, costituiscono l'elemento base del libro. I processi evolutivi che si attuano nel corso degli anni sono possibili solo quando l'individuo si sta trasformando nella sua vita psicologica personale; la fenomenologia che ne deriva può essere individuale o collettiva.

Aiòn inizia con quella che sembra a prima vista una spiegazione semplice dell'io, dell'inconscio, della coppia di opposti animus anima, e del *selbst*. Nel complesso e difficile studio sul simbolismo del Sé Jung affronta il tema dei Pesci e il problema delle grandi configurazioni astrali sincronistiche con la nascita di Cristo. Questa è da Jung contraddistinta dalle manifestazioni che da sempre accompagnano la nascita degli eroi, come l'annuncio, la procreazione da parte di una vergine e la coincidenza con la congiunzione massima di Giove e Saturno nel segno dei Pesci, che proprio allora introduceva la nuova era.

Questi due pianeti, nell'antichità, sono stati ritenuti molto importanti per il destino del mondo e particolarmente per quello del popolo ebraico. Non va dimenticato che i Magi venuti dall'Oriente sono astrologi, i quali all'apparizione di una costellazione straordinaria hanno associato anche una nascita straordinaria.

Saturno, che nell'astrologia medioevale corrisponde alla dimora del Diavolo, è una stella nera e malefica, Giove quale stella benefica ha rappresentato la vita e Saturno la morte, la loro congiunzione denota un'unione di opposte ed estreme polarità. Il simbolo dei Pesci, la loro dualità e il loro rappresentare gli opposti vengono da Jung analizzati non solamente in senso astrologico ma anche in senso storico e mitologico, e seguiti attraverso l'evoluzione del cristianesimo.

Cristo nasce all'inizio dell'era dei Pesci contemporaneamente a impulsi e fervori, però di tipo opposto, che solo più tardi si svilupperanno pienamente, e che Jung non esita a definire l'Anticristo; una indicazione, questa, che per Jung Cristo non è il vincitore assoluto. Ma il segno dei Pesci rappresentano anche, la 12a casa, che è la sua espressione sul piano terrestre, la ricerca del significato non riguarda il vivere questo

mondo, ma va al di là di questi confini per sfiorare la Totalità, per potersi affacciare sull'eternità. Qui è forte il desiderio non solo della salvezza ma della redenzione; per vivere l'anima deve incarnarsi ma l'incarnazione è frutto di un distacco e di una caduta, per risalire nuovamente e riunificarsi l'anima deve redimersi. La via della redenzione può passare attraverso la capacità di vivere la sofferenza in prima persona o di attivare quella solidarietà profonda che porta a confrontarsi col dolore degli altri; la redenzione sta nell'abbracciare la Croce, infatti Cristo si è sacrificato e si è fatto crocifiggere per espiare i peccati degli uomini, redimerli e riaprire per loro le porte del paradiso. La redenzione quindi è un processo magico o miracoloso attraverso cui un essere mortale diventa portatore di immortalità.

L'immagine dell'Anticristo appare come l'aspetto tenebroso del *selbst*, in cui esistono gli opposti irreconciliabili, i conflitti insolubili del bene e del male che rappresentano le due equivalenti metà di una opposizione. L'individuazione diventa così il compito di maggior rilievo, ma ciò non significa che perfezione e completezza siano identiche. Così anche l'individuo che lotterà per raggiungere la perfezione farà un'esperienza contraria a quella che intende consapevolmente fare, proprio come, sembra avvenire nella vita.

Secondo Jung, alla fine dei tempi a Cristo seguirà l'Anticristo; l'inizio dell'enantiodromia dovrebbe logicamente cadere tra i due pesci. Così se l'eone dei pesci sembrerebbe dominato dal tema archetipico dei fratelli nemici, è con l'approssimarsi dell'era dell'Acquario che si porrà invece il tema dell'unione degli opposti. È dunque chiaro che lo sviluppo delle forze simboliche descritte da Jung corrisponde ad un processo di differenziazione della coscienza umana.

In altre parole Jung sostenne che queste esperienze spirituali di morte e rinascita, mostravano il processo del divenire in un Tutto attraverso il sacrificio e, secondo lui, il rituale della messa cattolica nasceva dagli stessi processi psichici che sottostavano agli antichi riti pagani. In esso, il Mistero dell'Eucaristia trasforma l'anima dell'uomo, e il Cristo rappresenta l'archetipo del Sé, ovvero la totalità della personalità che supera ed include l'uomo comune, e che nella mistica cristiana includeva originariamente anche l'Ombra dell'uomo; in seguito la Chiesa Cattolica sviluppò un'immagine di Cristo che comprendeva solo la parte luce.

Conclusioni

Cercare di riunire due “profeti”, della filosofia uno, l’altro in ambito psicologico, ha comportato un’analisi di entrambi gli orientamenti.

La biografia di Nietzsche diventa esclusivamente personificazione della sua patologia. Al contrario, la vita di Jung cresce e si sviluppa da un punto di partenza talmente solido da fornire senso anche all’esistenza temporale.

Il punto di partenza di Nietzsche è invece l’abisso: solo da quell’esperienza può procedere un’esistenza autentica, concreta. La presenza naturale di senso consente invece a Jung di muoversi con cautela nelle acque profonde dell’inconscio; acque nelle quali Nietzsche si è invece perduto. In Jung, ma anche in gran parte della critica, si percepisce la persistenza di un insoluto: l’enigma nietzschiano.

In questa prospettiva il caso Nietzsche diventa per Jung pietra di paragone del destino, perché Nietzsche è la personificazione, nella biografia di Jung, del suo viaggio nell’inconscio. In Nietzsche, Jung trova un’affinità introspettiva, è attratto dall’atteggiamento aperto e risoluto al confronto con le profonde radici dell’essere, alla ricerca dell’individuazione.

Il processo di individuazione per Jung costituisce un percorso, una possibilità per ogni essere vivente di diventare ciò che fin dall’inizio è destinato a divenire, un lavoro psicologico di recupero e di sviluppo della propria matrice individuale. Tutto ciò costituisce il punto focale dell’intera speculazione junghiana.

E Nietzsche? Come possiamo collocare Zarathustra in tutto ciò?

L’eterno ritorno è l’eterno ritorno della vita in ogni istante, che tuttavia solo nella dimensione del superuomo può essere voluto, e quindi riconosciuto. Anche il dolore è eterno perché eterno è il piacere della vita che si afferma. È questo il doppio sì, la doppia affermazione di Nietzsche, è il sì all’esistenza. Ma possiamo avvicinare il modello archetipico del divenire storico in Jung all’intuizione del ritorno.

Un avvicinamento dell’eterno ritorno all’archetipo del rinnovamento e della rinascita ciclica della vita. La concezione archetipica permette di pensare l’assoluta irripetibilità di ciò che è individuale, ma l’archetipo della rinascita e la sua circolarità sembrano implicare che il procedere in avanti comporti un regredire verso l’origine, una reimmersione nella

matrice della vita. Il compito posto per l'uomo oltre l'uomo è raggiungere l'identità con l'esistenza, è perciò consapevole costruzione di un tipo diverso di uomo.

Non è forse questo il significato più esplicito, e pregnante del processo di individuazione?

Bibliografia

- Althaus H., *Nietzsche, una tragedia borghese*, Laterza, Bari, 1994
Andreas-Salomè L., *Vita di Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma, 1998
Bennet E. A., *C. G. Jung*, Rizzoli, Milano, 1961
Bennet E. A., *Cosa ha veramente detto Jung*, Astrolabio, Roma, 1967
Berto M., *Saggi su Nietzsche*, Morcelliana, Brescia, 1980
Carotenuto A., *Trattato di psicologia analitica*, Utet, Torino, 1992
Carotenuto A., *Trattato di psicologia della personalità*, Cortina, Milano, 1991
Colli G., *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1974
Concato G. (a cura di), *Lo spirito e l'ombra*, Moretti e Vitali, Bergamo, 1996
Corradini G., *Nietzsche*, Franco Angeli, Milano, 1979
Dalmaso G., *Il ritorno della tragedia*, Franco Angeli, Milano, 1983
Deleuze G., *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1992
Diet E., *Nietzsche*, Cittadella ed., Torino, 1974
Ellemerger H. F., *La scoperta dell'inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1976
Fazio D., *Il caso Nietzsche*, Marzorati, Milano, 1998
Fazio D., Tonnes F., *Il Culto di Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma, 1998
Ferraris M., *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano, 1992
Ferraris M., *Nietzsche e la filosofia del novecento*, Bompiani, Milano, 1989
Fink E., *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio ed., Venezia, 1973
Fordham F., *Introduzione a Jung*, Ed. Universitaria, Firenze, 1968
Forster-Nietzsche E., *Nietzsche giovane*, La voce, Firenze, 1924
Gentili C., *Nietzsche*, Il Mulino, Bologna, 2001
Giametta G., *Nietzsche, il poeta, il moralista, il filosofo*, Garzanti, Torino, 1991
Harding E., *La strada della donna*, Astrolabio, Roma, 1942
Heiddeger M., *Nietzsche Hei*, Adelphi, Milano, 1994
Heintel E., *Il caso Nietzsche*, Libreria del convegno, Cremona, 1973

- Jacobi J., *Complesso, archetipo, simbolo*, Boringhieri, Torino, 1971
- Jacobi J., *La psicologia di Jung*, Boringhieri, Torino, 1973
- Janz C. P., *Vita di Nietzsche*, Laterza, Bari, 1980
- Jung C. G., *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé*, Boringhieri, Torino, 1982
- Jung C. G., *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Boringhieri, Torino, 1980
- Jung C. G., *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Einaudi, Torino, 1971
- Jung C. G., *La dimensione psichica*, Boringhieri, Torino, 1972
- Jung C. G., *La dinamica dell'inconscio*, Boringhieri, Torino, 1976
- Jung C. G., *La psicologia dell'inconscio*, Newton Compton, Roma, 1989
- Jung C. G., *La realtà dell'anima*, Astrolabio, Roma, 1949
- Jung C. G., *L'io e l'inconscio*, Boringhieri, Torino, 1967
- Jung C. G., *L'uomo e i suoi simboli*, Cortina, Milano, 1990
- Jung C. G., *Psicologia e alchimia*, Boringhieri, Torino, 1992
- Jung C. G., *Psicologia e religione*, Boringhieri, Torino, 1984
- Jung C. G., *Ricordi, sogni, riflessioni*, Rizzoli, Milano, 1978
- Jung C. G., *Tipi psicologici*, Boringhieri, Torino, 1977
- Jung E., *Animus e Anima*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992
- Kaufmann W., *Nietzsche filosofo, psicologo, anticristo*, Sansoni, Firenze, 1974
- Lo giudice S., *Introduzione al lessico di Nietzsche*, Armando editore, Roma, 1990
- Losurdo D., *Nietzsche il ribelle aristocratico*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002
- Lowith K., *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Bari, 1985
- Madera R., *Jung: biografia e teoria*, Mondadori, Milano, 1998
- Masini F., *Lo scriba del caos*, Il Mulino, Bologna, 1987
- Montinari M., *Cosa ha veramente detto Nietzsche*, Astrolabio, Roma, 1975
- Montinari M., *Su Nietzsche*, Ed. Riuniti, Roma, 1981
- Nietzsche F., *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano, 1968-77
- Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra: un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano, 1986
- Nietzsche F., *Ecce homo: come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano, 1969
- Nietzsche F., *Genealogia della morale*, Mondadori, Milano, 1979
- Nietzsche F., *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 1981
- Nietzsche F., *La volontà di potenza*, Bocca, Milano, 1946
- Nietzsche F., *Umano, troppo umano*, Mondadori, Milano, 1970
- Penzo G., *L'interpretazione ontologica di Nietzsche*, Sansoni editore, Firenze, 1967
- Penzo G., *Nietzsche allo specchio*, Ed. Laterza, Bari, 1993
- Penzo G., *Nietzsche*, Rusconi, Santarcangelo, 1999

- Penzo G., *Nietzsche, il divino come polarità*, Patron, Milano, 1975
Regina U., *L'uomo complementare*, Morcelliana, Brescia, 1998
Severino E., *L'anello di ritorno*, Adelphi, Milano, 1999
Trevi M., *Per uno junghismo critico*, Bompiani, Milano, 1987
Trevi M., *Riprendere Jung*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000
Trevi M., *Studi sull'ombra*, Marsilio ed., Padova, 1975
Turco Liveri G., *Lessico delle opere e dei concetti*, Armando editore, Roma, 1982
Vattimo G., *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Bari, 1985
Vattimo G., *Ipotesi su Nietzsche*, Giappichelli, Torino, 1967
Verrecchia A., *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, Einaudi, Torino, 1978
Von Franz M.L., *Il mito di Jung*, Boringhieri, Torino, 1978