

Filosofia e psicoanalisi: Jung legge Nietzsche

di Marcella D'Abbiero

È bello parlare in un contesto psicoanalitico del ruolo che la psiche ha per la filosofia; e di parlarne a partire da due pensatori, Nietzsche e Jung, i quali, da prospettive diverse, hanno pensato per tutta la vita ai tumulti dell'animo umano e al loro significato filosofico. Sono anni che mi interesso del rapporto tra la filosofia e la psicoanalisi, e quasi non vedo il bisogno di parlare di «rapporto»: per me la dinamica della psiche è una branca fondamentale della filosofia, forse la più importante. Jung ha tenuto per cinque anni (dal 1934 al 1939), in inglese, al Club psicologico di Zurigo, un seminario su *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche, ora tradotto in italiano¹. Questa lettura ci offre un esempio straordinario di quello che significa valutare filosoficamente le emozioni: comprendere cioè che cosa esse importano per le nostre prospettive di vita, che cosa si può costruire su di esse da un punto di vista etico e politico (il nesso tra la psicoanalisi e la politica è un continente ancora tutto da scoprire). Se ho detto esempio straordinario è per alcune caratteristiche di questa lettura che mi piace mettere in rilievo.

Innanzitutto Jung rifiuta decisamente la patografia (ci tiene a distinguersi da Moebius, [Jung 1917-43, trad.it., p. 46]) e qualunque metodo riduttivo che riporti problemi di ampio respiro, esistenziali o metafisici, a mere proiezioni di disturbi strettamente personali. Concordo con Jung che non è certamente questo il modo di unire la filosofia alla psicoanalisi. È vero piuttosto il contrario: i problemi personali hanno sempre una radice esistenziale. Per esempio: Nietzsche ha paura della vita e dell'amore? E chi non ce l'ha, data la condizione umana?

Quella che Jung compie è una lettura di Nietzsche che segue i suoi vissuti profondi, le aspettative legate ai suoi progetti, le emozioni legate alla teorizzazione della «morte di Dio». Ci dà una chiave di lettura magnifica per affrontare «l'universo Nietzsche», dato che la filosofia per Nietzsche è una confessione dei propri vissuti. Lou Salomè cita nella sua biografia del filosofo una sua lettera: «Mia cara Lou, il suo pensiero di una riduzione dei sistemi filosofici agli atti personali dei loro autori è veramente il pensiero di un'anima sorella» (Andreas Salomè 1894, trad.it., p. 37).

Ed è, quella di Jung, una lettura altamente filosofica anche per un altro motivo: non solo si riferisce a *Così parlò Zarathustra*, che è l'opera più costruttiva di Nietzsche, ma legge questa opera per intero, pagina dopo pagina (la lettura si interrompe verso la fine del terzo libro, per lo scoppio della guerra), cercando di comprenderne le sequenze, le connessioni, le immagini (nella caduta del funambolo, ad esempio, Nietzsche rivela, a parere di Jung, la sua paura sulla riuscita del progetto (cfr. la conferenza del 27 giugno 1934). Rispetto a letture che si limitano ad estrapolare singoli passi, Jung cerca di comprendere il progetto complessivo di questa opera, quale si snoda, a volte in modo criptico, nelle pagine del testo, e anche nelle sue 'fessure', che spesso rivelano, per chi le sa leggere, e lui è maestro in ciò, profondità e significati nascosti. Jung ad esempio ci mostra come certi temi che attizzano in Nietzsche rabbia e disprezzo, come il gregge, la massa, gli uomini 'piccoli', la compassione, sono per il filosofo problemi aperti e spine nel fianco (si veda ad esempio la conferenza del 4 maggio 1938).

Oltre tutto, c'è una profonda simpatia di Jung nei confronti di Nietzsche, che non gli impedisce per altro uno sguardo anche critico. Il problema che ha travagliato il filosofo è infatti lo stesso che travaglia Jung: come si può vivere in un mondo in cui Dio è morto, in cui le essenze eterne sono state

¹ C.G.Jung, *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar given in 1934-1939*, ed. by James L. Jarrett, London, Routledge, 1989, 2 voll. (trad.it., *Lo Zarathustra di Nietzsche*, traduzione e curatela di Alessandro Croce, 4 voll., Torino: Bollati Boringhieri, 2011-2013). La traduzione italiana (assai pregevole) è stata eseguita sul dattiloscritto poligrafato pubblicato a cura di Mary Foote a Zurigo tra il 1934 e il 1940, e sull'edizione americana pubblicata nel 1988 a cura di J.L. Jarrett, Princeton: Princeton University Press, ristampata nel 1989 da Routledge.

sgretolate, e nel quale protagonisti sono solo gli individui separati, per di più tutti uguali davanti alla legge?

Come possiamo trovare nuovamente dei valori ora che le dinamiche psichiche individuali hanno il sopravvento e non c'è bontà o generosità, come sempre nota Nietzsche, che non sia sporcata e resa ambigua dall'egoismo e dall'interesse? In breve, come si può trovare in questo scenario di precarietà e di tempo che passa, in questo scenario frammentato, di nuovo un senso per vivere?

Dalle pagine del seminario emergono tre prospettive: quella che Jung vede in Nietzsche, quella che vede in Freud, e, critica verso entrambe, quella elaborata da lui stesso. Tre prospettive che non hanno perso nulla della loro coerenza e attualità.

Nietzsche, dice Jung, ha avvertito giustamente la difficoltà di vivere in un mondo così precario, e ha cercato di uscirne. Come? Aspirando al Superuomo, cioè ad un essere capace di inventare altri valori. Ma il Superuomo, osserva Jung, se giustamente vuole inventare valori non più 'umani-troppo-umani', ma ruotanti in una dimensione indipendente dal tempo che passa e dalle differenze, si imbatte, a suo parere, in una grave fallacia: anziché vederli 'fuori di sé', 'impersonali', si identifica con essi, e subisce quindi un processo di 'inflazione' che lo porta al fallimento (cfr. la conferenza del 9 maggio 1934, ma questo è il *leit-motiv* di tutto il commento). Un fallimento che porta con sé distruttività verso il consorzio umano, e anche, aggiungerei, molta autodistruttività, sebbene Jung non si soffermi abbastanza su questo.

Jung in sostanza dice che se vogliamo riparlare di valori, e bisogna farlo, vanno cambiate le categorie. Occorre accettare che oltre sé esiste una realtà indipendente che va accolta. Nessun individuo può essere la sorgente di valori universali.

Jung accusa il Superuomo di essere in preda all'inflazione; lo accusa giustamente di essere centrato su se stesso e di non uscire dal suo egocentrismo. Ma che cosa significa per Jung rimanere chiuso in sé nella propria ebbrezza narcisistica, ed essere quindi incapace di creare valori?

Significa che un valore per essere universale deve essere legittimato dal consenso di tutti, tramite un accordo o un contratto, oppure che bisogna superare le categorie razionali che vedono gli individui separati, e essere capaci di far emergere un sentire cosmico e unitario? È un problema molto importante, su cui si gioca la divergenza con Freud.

Se leggiamo bene il commento di Jung vediamo che il narcisismo di Zarathustra non viene caratterizzato tanto dalla mancanza di rapporto interumano, quanto dalla incapacità di cogliere «l'impersonale». E non è la stessa cosa. Una cosa è aprire il narcisismo cercando il confronto con gli altri, e costruire nel dialogo una validità uguale per tutti, altra cosa è accedere ad un sentire impersonale, che è già pronto all'interno di sé, se solo si riesce a raggiungerlo. Su questo punto Jung non offre la chiarezza che il problema meriterebbe.

Sofferamoci sul tratto a mio parere più problematico: l'incapacità di Zarathustra di allacciare rapporti umani. Non abbiamo il commento al quarto libro (scritto nel 1884-1885) in cui Zarathustra, dopo aver espresso il suo desiderio di 'eterno' (cfr. l'ultima parte del terzo libro, in cui si ripete ritmicamente: *'Perché ti amo, Eternità!'*), ci mostra come sia fallace tentare di realizzare quel desiderio uscendo da sé e andando verso gli altri. Seguendo Jung si potrebbe dire che Zarathustra, in piena inflazione, è colmo di disprezzo, di rabbia, di nostalgia perché vede solo se stesso e può solo crogiolarsi nella sua ebbrezza narcisistica.

In questo caso la chiusura individuale è verso altri individui o verso l'impersonale? Jung non distingue abbastanza, secondo me. Forse perché egli riteneva che una volta superata la separazione razionalistica, l'unione di tutti sarebbe sbocciata come per incanto. È interessante notare che interpretazioni recenti, volte a sfatare la malefica identificazione del Superuomo con Hitler, – e che lo chiamano 'oltreuomo' per specificare che non è un individuo *super*, ma solo qualcuno che pensa in una dimensione che va al di là delle categorie razionalistiche e separanti – anch'esse, come Jung, sembrano pensare che una volta sanati i disastri della ragione, l'unione di tutti emerga senza intoppi (cfr., p.es., Vattimo 1974).

Jung in effetti sembra avere molta diffidenza verso l'individuo, e a maggior ragione verso gli individui messi insieme. I singoli non potrebbero inventare valori eterni, dice Jung. A nulla servirebbero accordi e contratti, perché se non c'è una istanza impersonale come si terrebbe a freno l'onnipotenza

legata all'io? Occorre quindi accettare l'impersonalità dei valori. Un problema questo di attualità estrema (pensiamo alle ultime riflessioni di Habermas), ma ben noto a chi conoscendo l'animo umano ha comunque cercato di costruire valori, per esempio Dostoevskij o Camus.

Ma come si può trovare nella vita umana una istanza impersonale (Dio) quando tutte le essenze metafisiche sono state dissolte? Come molti suoi predecessori – a partire da Rousseau e da Kant – Jung non pretende certamente di arrivarvi con le dimostrazioni. La strada che lui segue è quella dei sentimenti, la stessa che ha seguito Dostoevskij (e che seguirà Camus, anche se in modo maldestro, avendo questo autore una notevole difficoltà a maneggiare l'argomento).

Dostoevskij ha seguito la via dell'amore e dell'apertura agli altri. Solo così l'individuo può uscire dal suo misero isolamento, intrecciare legami e ivi trovare il senso della vita. Il romanziere è ben consapevole che questa prospettiva è sempre a rischio, e che forte è il desiderio di una istanza impersonale, anche a prezzo della libertà. Ci mostra però che la via dei rapporti umani è l'unica che allarga gli animi liberi e dà un senso alla vita ... e tuttavia, con un po' di ambiguità, questa via la chiama anche Dio, sperando sempre che un Dio che nasce all'interno dell'animo non tolga la libertà.

Come si colloca Jung in questo scenario? Qui diventa importante il confronto con Freud. Jung è arrivato prima di Freud a scoprire l'importanza dei sentimenti, e tuttavia, forse esacerbando la polemica, ha ritenuto fallimentare una strada, come quella intrapresa da Freud, che poneva in primo piano lo scenario del razionalismo. Secondo Jung, Freud ha liberato sì i pazienti da patologie paralizzanti, ma li ha poi lasciati soli e senza una prospettiva (Jung 1930-1931). Non si può non notare a questo proposito che Freud, quando allarga la sessualità ad Eros – cfr. i grandi saggi degli anni '20, *Al di là del principio di piacere* e *Psicologia delle masse e analisi dell'io* – dà invero molto spazio ai sentimenti: ma siccome essi vivono nella precarietà e possono solo abbellirla, ma non toglierla, questo orizzonte non sembra a Jung appagante. La notazione di Jung è tuttavia assai profonda perché ci ricorda come la terapia psicoanalitica è inscindibile dalla capacità di affrontare problemi esistenziali.

E qui arriviamo veramente al punto focale: per Jung, seguendo la via emotiva, nelle laceranti frammentazioni appare l'unità cosmica, e finalmente la vita acquista un senso. Jung infatti critica il Superuomo *non* perché ha cercato l'eterno, ma perché lo ha cercato in uno scenario razionalista, uno scenario che separa e frammenta (cfr. la conferenza del 30 ottobre 1935).

La diffidenza verso i rapporti umani, soprattutto quelli orizzontali esistenti in uno stato di diritto, accomuna in effetti Jung e Nietzsche: i valori 'costruiti' appaiono ad entrambi circondati da un alone di scetticismo, perché il 'dare ragione' o l'argomentare sembrano essere per loro meri artifici razionalistici che non hanno risonanza emotiva. Un discredito che si è poi riversato sulla democrazia, da Heidegger definita 'una chiacchera', e da altri (tra questi Jung), valida solo se poggiante su una unità precedente.

Con questo modo di sentire, con questa diffidenza verso ciò che è 'umano-troppo umano', si danno tutte le colpe al razionalismo. A me pare invece che il punto focale consista nel non avere 'fatto il lutto' rispetto all'eterno: con questa nostalgia nell'animo, non si rilevano le immense risorse che può avere l'emotività proprio di fronte alla durezza della realtà. Come se la metafora, l'amore e tutte le altre qualità emotivo-spirituali perdessero ogni valore se prodotte da individui singoli. Come se la connessione empatica non fosse *soltanto* un ponte gettato tra me e l'altro! Non si guardano e non si valorizzano i complessi intrecci emotivi che accompagnano un rapporto umano di scambio.

Non ci sarà in queste opzioni il desiderio di esorcizzare la finitezza dell'essere umano, e l'insensatezza della vita? Soprattutto, a me pare che emerga il desiderio di esorcizzare il dolore massimo degli esseri umani: quello derivato dalla perdita e dalla mancanza. Solo l'individuo 'sente' la mancanza, mentre nel 'tutto' il dolore perde molta della sua bruciante realtà. Su questo punto Nietzsche e Jung sono molto vicini, anche se Jung giustamente non vede mai il tutto come incarnato da un individuo: tuttavia per lui non è costruito da menti umane, perché allora sarebbe troppo debole. E qui secondo me ha perso l'occasione di provare a lanciare una prospettiva ricca, ma laica. E non è una opzione senza conseguenze. Se valori ragionevoli e plausibili, quali quelli della democrazia, dell'argomentare, del dare ragione e ascoltare sembrano essere troppo deboli per scaldare gli animi, non si sarà tentati di dare la preferenza ad esplosioni vitali che sembrano più autentiche anche se portano distruzione e morte? Nietzsche su questo punto è molto esplicito, Jung certamente assai meno, e tuttavia ...

Come molti filosofi anche Jung sembra ritenere che la finitezza e la frammentazione degli esseri umani sia un modo 'razionalista-occidentale' di vedere la realtà, che si preclude ogni via verso l'assoluto, via aperta invece dalle emozioni. Spesso si confonde il razionalismo-scientismo, che rifiuta le emozioni, con la ragionevolezza, che ci prepara ad accogliere la realtà nella sua durezza, ma che lascia spazio alla vita emotiva.

E allora noterei qui, per concludere: è difficile scardinare il principio di realtà, quello che Sartre chiamava la 'necessità di fatto'. Si finisce per non poter argomentare, e questo è immediatamente sospetto. Ma una volta che abbiamo accettato il principio di realtà, non per questo le emozioni perdono valore: anzi! Non ci dischiudono l'eterno, è vero, ma ci aprono all'amore, alla considerazione di ciò che è fuori di noi, ci allargano l'animo, ci fanno scoprire gli altri e i valori della vita, la pace, l'amore, la creatività, l'ascolto, nonostante la perdita e la morte.

Cercare una copertura 'impersonale' per questi valori significa per me ucciderli, perché comporta screditare i 'frammenti' di cui è composta la nostra vita, e a cui le emozioni possono dare un senso ampio, ma sempre finito. Sta a noi saper costruire valori plausibili che siano anche attraenti! Ma questo si può fare solo se dentro di sé si è elaborato il lutto per la perdita dell'assoluto! Il Superuomo di Nietzsche, dice Freud, è all'inizio, nell'onnipotenza infantile, non alla fine (Freud 1921, trad.it., p. 311). La mente simbolica difficilmente potrebbe convivere con l'onnipotenza primitiva. È vero che Jung distingue sempre tra una onnipotenza 'rigida' ed una flessibile: ma il tratto principale dell'onnipotenza non è proprio la rigidità e l'incapacità di mediarsi?

Certamente esistono, legati alla religione e non solo, momenti in cui si è a contatto col 'numinoso' e si sperimenta la pochezza dell'io. Momenti in cui si sente una profonda comunione di sé col tutto. Ma ciò non toglie che questi vissuti siano sentiti da un io, e debbano immettersi nel mondo degli altri. Proviamo a innestare la finezza emozionale e la sensibilità di Jung nello scenario plausibile e realistico tracciato da Freud, e avremo adempiuto un compito importante per la pace e per la democrazia (e anche per la psicoanalisi).

Bibliografia

- Andreas Salomè L. (1894), *Nietzsche in seinen Werken*, trad.it., *Nietzsche, una biografia intellettuale*, Savelli, Roma, 1979.
- Freud S. (1921), *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, trad.it., *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in «Opere», vol.9, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 261-330.
- Jung C.G. (1930-1931), *Die Lebenswende*, trad.it., in «Opere», vol.8, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 417-432.
- Jung C.G. (1917-1943), *Ueber die Psychologie des Unbewussten*, trad. it. in «Opere», vol.7, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 9-120.
- Vattimo G. (1974), *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1990.