

## Fulvio Salza

### *Individuazione: concetto, colpa, mito*

ABSTRACT: *The research of C. G. Jung revolves around the word “individuation”. On the one hand, Jung attempts at providing a rigorous definition of this concept, while on the other hand he describes it in symbolical and mythological terms. The paper aims at a thorough examination of both these aspects and at analyzing the implications of this ambivalence.*

KEYWORDS: *individuation, concept, symbol, guilt, myth.*

1. Jung non credeva che l'unico fine dell'uomo, e dunque l'unico fine dell'educazione e dell'analisi, fosse l'adattamento al mondo esterno. L'insistenza su questo punto è un tratto legato a quell'aspetto del suo carattere psicologico che egli chiamava “introversione” e che gli sembrava contrapporlo, prima di ogni discordanza teorica, a Freud, che ai suoi occhi appariva un estroverso. La formula della salute mentale per Freud era “amare e lavorare”, bella sintesi che testimonia però anche del primato che aveva per lui il mondo esterno.

Ma come si può chiamare quest'altro fine che non è l'adattamento? Jung lo chiamava “individuation”.

È utile partire dalla definizione che di “individuation” Jung dà nella voce a essa dedicata in quella sorta di sintetico dizionario che è il capitolo conclusivo di *Tipi psicologici* (1921): “l'individuation è in generale il processo di formazione e di particolarizzazione di esseri singoli, in particolare lo sviluppo dell'individuo psichico come essere distinto dall'essere generale, dalla psicologia collettiva. L'individuation è perciò un *processo di differenziazione* che ha come meta lo sviluppo della personalità individuale”<sup>1</sup>.

Jung sottolinea poi che “l'individuation è una necessità naturale”. Ogni suo impedimento compromette “l'attività vitale dell'individuo” e costituisce “un'artificiosa deformazione” che finisce per riflettersi negativamente anche sul collettivo: “un gruppo sociale composto d'individui deformati non può essere un'istituzione sana, vitale nei tempi lunghi; può infatti aspettarsi una durevole vitalità solo quella

1 C. G. Jung, *Psychologische Typen*, Zürich, Rascher Verlag, 1921; tr. it. di F. Bassani, *Tipi psicologici*, Milano, Mondadori, 1993, p. 484 (preferisco usare questa traduzione, più recente rispetto a quella delle *Opere*).

società che è in grado di conservare la propria coesione interna e i propri valori collettivi in condizioni di massima libertà del singolo”<sup>2</sup>.

Infatti, destino del processo d’individuazione e destino della collettività procedono insieme: “poiché l’individuo non è soltanto un essere singolo, ma presuppone per la sua esistenza anche un rapporto collettivo, il processo dell’individuazione non conduce all’*isolamento*, ma a un legame collettivo più intenso e generale”<sup>3</sup>.

L’individuazione sembra poi, in Jung, strettamente collegata all’emergere del Sé, come diverso dall’Io immediato. La voce *Sé* non compare nel dizionario di *Tipi psicologici*, ma se ne parla sotto la voce *Io*: “distinguo [...] tra l’*Io* e il *Sé*, in quanto l’*Io* è solo il soggetto della mia coscienza, mentre il *Sé* è il soggetto della mia intera psiche, quindi anche di quella inconscia. In questo senso il *Sé* sarebbe una grandezza (ideale) che comprende in sé l’*Io*”<sup>4</sup>.

Il *Sé* compare già e si annuncia nella “fantasia inconscia, come personalità superiore o ideale”<sup>5</sup>; ad esempio, Faust in Goethe o Zarathustra in Nietzsche.

Il processo dell’individuazione comporta dunque la differenziazione dal collettivo (all’inizio), ma anche una differenziazione dall’*Io*, o meglio, dell’*Io* dal *Sé*, alla fine.

Fin qui tutto bene, dunque. Ci muoviamo del resto tra voci di dizionario. Però, l’annuncio che tutto non è così chiaro è dato proprio dalla parte conclusiva della voce *Io*, dove si rileva che per mettere in luce il *Sé*, “come personalità superiore e ideale, [...] i tratti arcaici del *Sé* vengono anche rappresentati come separati dal *Sé* ‘superiore’, in Goethe nella figura di Mefistofele [...], nella psicologia cristiana nelle figure del demonio o dell’Anticristo, mentre in Nietzsche Zarathustra scopre la propria ombra nell’‘uomo più brutto’”<sup>6</sup>.

Il *Sé*, il punto d’arrivo, è dunque segnato, come il punto di partenza, da una frattura, cui non sembra essere un gran rimedio l’opposizione di un avversario esterno.

Bisogna ricordare, a questo punto, che il dizionario non è che una traduzione: la traduzione in forma, il più e il meglio possibile, scientifica, di un’esperienza, quella di Jung. Jung parla di sé.

Ci conviene tentare allora un altro inizio, che conduca, se possibile, un po’ più vicini all’esperienza così come è stata.

Prima ancora, però, bisogna cercare di capire il significato del capitolo *Definizioni* all’interno di *Tipi psicologici*. Jung lo spiega proprio nelle pagine introduttive del capitolo, in cui s’interroga su che cosa possa significare l’aggettivo ‘scientifico’ applicato alla psicologia. Egli richiama i suoi primi lavori sperimentali con i test associativi, in cui venivano misurati i diversi tempi di reazione a una parola proposta, per mettere in luce quelli che egli chiamava i “complessi a tonalità emotiva”: “proprio con i miei studi sull’associazione, credo di aver dimostrato che fatti anche

2 *Ibidem*.

3 *Ivi*, pp. 484-485.

4 *Ivi*, p. 489.

5 *Ibidem*.

6 *Ivi*, pp. 489-490.

più complessi possono essere trattati con un metodo quantitativo”<sup>7</sup>. Egli finisce tuttavia per concludere:

[...] Chi è penetrato più a fondo nell'essenza della psicologia e per la psicologia come scienza richiede qualcosa di più di un'esistenza precaria, costretta entro i confini della metodologia delle scienze naturali, dovrà anche riconoscere che una metodologia sperimentale mai e poi mai riuscirà a rendere giustizia all'essenza dell'anima umana, anzi nemmeno ad abbozzare un'immagine, anche solo approssimativa, dei suoi complessi fenomeni<sup>8</sup>.

Se usciamo, però, dai “numeri” e dalle “misure”, a cosa possiamo (dobbiamo) ricorrere per descrivere adeguatamente (scientificamente) i fenomeni psicologici? “[...] siamo rinviiati a *concetti* che debbono sostituire questi criteri quantitativi”<sup>9</sup>. L'esattezza dei numeri e delle misure “può essere sostituita soltanto dall'*esattezza del concetto*”<sup>10</sup>. Ed è proprio la mancanza di questa esattezza, la “variabilità” e la “polisemia” dei concetti psicologici, a costituire il punto debole della psicologia.

**2.** Ci sono due brevi scritti del 1916, ritrovati tra le carte di Jung e pubblicati postumi, nel 1964, in cui Jung parla di *Adattamento* (è il titolo del primo), e di *Individuazione e collettività*.

Sono i primi scritti di Jung in cui si fa riferimento all'individuazione e ai problemi a essa collegati. E, come vedremo, sono del tutto estranei alla preoccupazione scientifica per l'univocità e la precisione testimoniata dalle *Definizioni di Tipi psicologici*.

In entrambi emerge un punto: “il primo passo in direzione dell'individuazione è tragica *colpa*”<sup>11</sup>.

Colpa che si viene accumulando nei passi successivi e, accumulandosi, esige “espiazione”. Perché la colpa è proprio la stessa individuazione. Jung parla appunto di “espiazione per la colpa dell'individuazione”<sup>12</sup>. A chi deve essere resa questa espiazione? “All'umanità”. Isolandosi, chi muove alla ricerca dell'individuazione ha operato una sorta di secessione, ha “sottratto” sé stesso al collettivo: “per aver sottratto sé stesso egli deve pagare un riscatto, deve cioè produrre valori equivalenti che [...] compensino la sua assenza”. E nel clima rigoroso in cui ci aveva introdotti l'aggettivo “tragico”, collegato alla colpa, Jung continua: “senza questa produzione di valori l'individuazione definitiva è immorale, anzi è qualcosa di più: è suicida. Chi non sa creare valori si sacrifichi coscientemente allo spirito dell'unanimità collettiva. In cambio gli è data la possibilità di scegliere la collettività cui

7 Ivi, p. 435.

8 Ivi, pp. 435-436.

9 Ivi, p. 436.

10 *Ibidem*.

11 C. G. Jung, *Anpassung* (1916), in Idem, *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, Olten, Walter Verlag, 1981; tr. it. di I. Bernardini e E. Sagittario, *Adattamento* (1916), in Idem, *Due testi di psicologia analitica* (Opere, vol. VII), Torino, Bollati Boringhieri, 1983, p. 311.

12 *Ibidem*.

vuole sacrificarsi. Solamente a colui che crea valori oggettivi è lecito e possibile individuarsi<sup>13</sup>. Oltre all'abbondanza di termini religiosi ("colpa", "espiazione", "sacrificio"), si può notare una qualche influenza di Nietzsche, anche se l'individuazione accenna ad altro che al superuomo.

La colpa da espiare è, più precisamente, quella di diserzione: "la società ha non solo il diritto, bensì anche il dovere di disprezzare l'individuo se egli non crea valori equivalenti; egli è infatti un disertore", che lascia trasparire al mondo esterno "solo l'ombra della personalità"<sup>14</sup>. Fintantoché "non vengono creati valori positivi", il disertore "rimane un parassita pieno di boria"<sup>15</sup>.

Il riferimento alla creazione offre una qualche indicazione di quale possa essere l'ambito dei valori positivi che l'individuato/individuantesi (poiché l'individuazione è un processo mai concluso) riconduce alla società.

Viene innanzitutto da pensare all'arte, a una mitologia romantica intorno all'arte (lo Schelling delle pagine conclusive del *Sistema dell'idealismo trascendentale*); a un certo aspetto del "mito dell'artista" ("solitudine esteriore" e "inferno interiore, lontananza dagli uomini e da Dio"<sup>16</sup>).

Per un verso accresce e per l'altro sembra correggere questo riferimento all'arte il passo conclusivo del primo scritto: "chi crea valori *non riconosciuti* fa parte di coloro che sono disprezzati, e deve portare questo fardello perché la società ha diritto ad avere valori *utilizzabili*, essendo la società presente sempre il punto di passaggio fondamentale dello sviluppo del mondo, che pretende la più alta cooperazione del singolo"<sup>17</sup>.

Il riferimento alla creazione di "valori non riconosciuti" sembra rimandare all'artista incompreso dal suo tempo, mentre il richiamo a "valori utilizzabili" sembra condurre in altra direzione, quella di nuove conoscenze e di nuove tecniche.

**3.** Il nesso colpa-espiazione, insistito com'è nel suo riferimento al collettivo e ai diritti di questo, che sembrano alla fine contrastare con gli scopi dell'individuazione stessa, rende questi due scritti, che non per niente Jung non ha pubblicato al tempo della loro composizione, qualcosa di meno neutro delle voci di dizionario che avevamo visto prima, in cui egli tendeva a una sorta di oggettività scientifica.

C'è però un altro stile di pensiero e di scrittura, lontano da ogni aspirazione scientifica, che lo impegnava ugualmente negli stessi anni e che costituiva il nucleo del suo stesso tentativo d'individuazione.

Il riferimento alla creazione di "valori non riconosciuti" rimanda all'incertezza di Jung su se stesso. Jung non sapeva bene che cosa stesse facendo in quel momento. Nel 1916 stava già lavorando da qualche anno alla stesura dei suoi eser-

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*.

15 Ivi, p. 312.

16 C. G. Jung, *Individuation und Kollektivität* (1916), in Idem, *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, cit.; tr. it. di I. Bernardini e E. Sagittario, *Individuazione e collettività* (1916), in Idem, *Due testi di psicologia analitica*, cit., p. 314.

17 Idem, *Adattamento*, cit., p. 312.

cizi di “immaginazione attiva” (*Libri Neri* e *Libro Rosso*<sup>18</sup>), che lo impegnavano molto. Che cosa erano però i *Libri Neri* e il *Libro Rosso*? Per lui, certo qualcosa cui dedicava la miglior parte delle sue energie, ma per gli altri? Avrebbe potuto renderli pubblici o sarebbero rimasti “valori non riconosciuti”, non “utilizzabili” da altri?

Ma era solo questo l’interrogativo? O la domanda riguardava la colpa in modo più radicale di quello di un debito da pagare alla società?

C’è un passo piuttosto noto dell’autobiografia di Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, in cui egli s’interroga, o è interrogato da una voce interna, a proposito del significato che attribuisce al suo libro *Libido: simboli e trasformazioni* (1911-12), che l’aveva condotto al distacco da Freud. La voce gli suggeriva: “ora possiedi una chiave per la mitologia”<sup>19</sup>. Infatti, conferma Jung, “avevo scritto un libro sull’eroe, sul mito nel quale l’uomo è vissuto da tempi immemorabili”<sup>20</sup>. Il dialogo interno continua: “ma qual è il mito nel quale gli uomini vivono oggi? La risposta poteva essere: ‘Nel mito cristiano.’ ‘Vivi tu in esso?’ mi chiedevo. ‘Se devo essere sincero, no! Non è il mito in cui vivo.’ ‘Allora, non abbiamo più alcun mito?’ ‘No, evidentemente non ne abbiamo più nessuno.’ ‘Ma allora qual è il tuo mito? Il mito nel quale vivi?’”<sup>21</sup>. L’ultima domanda ha senso, e non è una semplice iterazione, solo se chiede: “qual è il tuo mito personale, visto che non condividi alcun mito collettivo?”.

Nella *Libido*, prendendo spunto dal saggio *Le età del dio solare*, di Leo Frobenius, Jung aveva ripercorso la vicenda di Hiawatha, eroe pellerossa, la cui vicenda era stata raccontata dal poeta americano Longfellow.

La vicenda del dio solare lo vedeva cadere nel mare a occidente, il luogo del tramonto, ed essere inghiottito da un grosso pesce o da un cetaceo, all’interno del quale compiva un viaggio notturno, durante il quale si apriva una via d’uscita dall’interno del suo inghiottitore per tornare alla luce a oriente. Il mito raccontava cioè la morte e la rinascita dell’eroe, secondo un moto circolare, dal tramonto al nuovo sorgere, alla rinascita del sole. Jung pensava, ora, di collocarsi fuori da questo mito di morte e rinascita, anche nella sua ultima versione cristiana, e dunque di essere fuori da qualunque mito. Il mito personale dell’eroe prenderà però forma in Jung in un drammatico sogno, preceduto da un’immagine che gli compare durante un esercizio d’immaginazione attiva: “[...] in profondità c’era un corso d’acqua, e sull’acqua galleggiava il cadavere di un giovinetto biondo, con una fe-

18 Al *Libro Rosso* fa riferimento Jung nei *Ricordi*, per indicare il voluminoso quaderno in cui metteva in bella copia, usando la scrittura gotica e inserendo molti preziosi disegni, il materiale della sua “immaginazione attiva”, prima appuntato nei *Libri Neri* (cfr. C. G. Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken von Carl Gustav Jung*, aufgezeichnet und hrsg. von A. Jaffé, Zürich/Stuttgart, Rascher, 1962; tr. it. condotta sul testo dell’edizione in lingua inglese, riveduta e aggiornata sul testo dell’edizione in lingua tedesca di G. Russo, *Ricordi, sogni, riflessioni*, raccolti ed editi da A. Jaffé, Milano, Rizzoli, 2010<sup>13</sup>, pp. 231-232. Sarebbe però più opportuno chiamarlo *Liber Novus*, perché questo è il titolo che appare nel frontespizio.

19 Ivi, p. 212.

20 Ivi, p. 213.

21 *Ibidem*.

rita al capo”<sup>22</sup>. Sei giorni dopo, in un sogno, l’immagine si sviluppa in racconto: il racconto dell’assassinio dell’eroe.

La vicenda di questo sogno, narrata nei *Ricordi*, compariva già nel *Liber Novus* e presentava una storia ben diversa, di cui sono differenti anche le implicazioni, rispetto alla versione standard del mito collettivo dell’eroe, ricostruita da Frobenius. Se il *Liber Novus* è il primo luogo d’incubazione dell’idea dell’individuazione, l’assassinio dell’eroe ne costituisce il vero incipit.

L’eroe assassinato è Sigfrido, l’eroe biondo della mitologia germanica. Gli esecutori del delitto sono Jung e un “giovane dalla pelle scura” (anche se nell’illustrazione del *Liber Novus* non appare così). Incongruamente, rispetto al tempo del mito, i due sono armati di carabina, e sono appostati alla svolta di un sentiero di montagna. Sanno che devono uccidere Sigfrido, anche se sembrano ignorare perché. Tutto si svolge come in un resoconto di cronaca nera. All’alba, preannunciato dal suono del suo corno, Sigfrido compare, alto sulla cresta della montagna, e scende “su un carro fatto di ossa di morti [...] a velocità pazza giù per il ripido pendio”. Appena lo vedono apparire i due gli sparano. Dopo l’esecuzione, Jung fugge, “incalzato dalla paura che il delitto possa essere scoperto”<sup>23</sup>. Ma un forte temporale improvviso cancella ogni traccia di Sigfrido: “la vita poteva continuare. Rimaneva soltanto un insopportabile senso di colpa”.

Ecco che, per vie diverse, ricompare il collegamento tra colpa e individuazione. Non è solo la colpa per la diserzione dal collettivo (“Sigfrido rappresentava ciò a cui la Germania tendeva, cioè a far valere eroicamente la sua volontà”), ma anche quella per il tradimento del proprio “Ideale dell’Io” o “Io ideale” (prendendo a prestito da Freud). Jung dice di aver provato “un forte senso di compassione, come se avessero ucciso me stesso [...], ma anche della pena che si prova quando si è costretti a sacrificare il proprio ideale e il proprio atteggiamento cosciente”<sup>24</sup>.

E conclude: “bisognava dunque porre fine a questa identificazione con l’ideale dell’eroe [come Ideale dell’Io], poiché vi sono cose più alte della volontà dell’io, alle quali bisogna sottomettersi”<sup>25</sup>.

In modo curioso, l’abbandono dell’Ideale dell’Io e l’abbandono del collettivo procedono insieme, come se si trattasse di un gesto solo. Sigfrido, come eroe collettivo e Io Ideale al tempo stesso, è un indizio di quanto coscienza collettiva e inconscio collettivo siano intrecciati.

Anche il risveglio da questo sogno fu, nel racconto di Jung, piuttosto drammatico:

non appena mi svegliai mi misi a meditare sul sogno, ma senza riuscire a capirlo. Cercai perciò di riprendere sonno; ma una voce di dentro mi diceva: “Devi capire il sogno e devi capirlo subito!” Questa spinta interiore divenne sempre più forte, finché giunse il terribile momento in cui la voce disse: “Se non lo capisci, devi spararti!” Nel cassetto del comodino c’era un revolver carico, e cominciai a spaventarmi<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 221-222. L’immaginazione è del 12 dicembre 1913.

<sup>23</sup> Ivi, p. 222.

<sup>24</sup> Ivi, p. 223.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

In realtà, la spiegazione del linguaggio concretistico, usato dall'immaginario interlocutore, dalla voce di dentro, è meno drammatica del suo significato letterale: capire il sogno è d'importanza vitale, in senso sia collettivo sia personale. Il sogno contiene l'indicazione per poter vivere: rinunciare, come abbiamo visto, all'identificazione con l'io eroico. Non capirlo vorrebbe dire continuare, in modo suicida, il vecchio cammino.

Sigfrido è dunque un tratto della coscienza collettiva (tedesca) ma, come eroe, è una figura, un'immagine archetipica dell'inconscio collettivo. Ucciderlo è disidentificarsi da lui, dalla suggestione della sua figura. E questo è anche il senso, il compito del cammino dell'identificazione, un percorso che porta a incontrare altre figure archetipiche, ognuna delle quali ha i tratti del *mysterium tremendum et fascinans* del dio di Rudolf Otto, un fascino cui bisogna riuscire a sottrarsi.

Il mito personale dell'eroe elaborato da Jung è dunque sensibilmente diverso dal mito collettivo ricostruito da Frobenius. Non è un mito circolare di morte e rinascita. L'eroe, quell'eroe (nel caso, Sigfrido), è messo a morte una volta per tutte, definitivamente. Quello che nasce, venendo alla luce per la prima volta, è il soggetto che si avvia a percorrere il cammino dell'individuazione.

“Fine del senso” e “nascita dell'uomo”, si potrebbe dire, riprendendo il titolo di un libro dello junghiano tedesco Wolfgang Giegerich<sup>27</sup>.

L'individuazione è dunque un processo di disidentificazione e il Sé, che dovrebbe esserne la meta, si costruisce per sottrazione: un sottrarsi al duplice intreccio del collettivo (coscienza e inconscio).

4. Quando Jung abbandona definitivamente il progetto del *Liber Novus* e perché? Lo dice in un breve epilogo, che è aggiunto nel 1959, molti anni dopo aver lasciato questo lavoro e due anni prima della morte:

ho lavorato a questo libro per sedici anni [1912-28 o 1914-30]. Me ne ha distolto il mio incontro con l'alchimia nel 1930. L'inizio della fine sopraggiunse nel 1928, quando Wilhelm mi spedì il testo di un trattato alchemico [cinese, taoista], *Il fiore d'oro*. A quel punto il contenuto di questo libro trovò la sua strada verso la realtà e non potei più continuare a lavorarci. [...] Con l'aiuto dell'alchimia, alla fine sono riuscito a sistemarlo in un tutto organico. [...] So che è stata un'impresa spaventosamente inadeguata, ma nonostante il molto lavoro e le distrazioni le sono rimasto fedele, anche se io mai un'altra possibilità...<sup>28</sup>

Qui il manoscritto s'interrompe.

27 W. Giegerich, *Das Ende des Sinns und die Geburt des Menschen. Über den in der Geschichte des Bewußtseins erreichten Stand. Zugleich eine Analyse des Psychologie-Projekts von C. G. Jung*; tr. it. di M. I. Wuehl (revisione di L. Paoli), *La fine del senso e la nascita dell'uomo. Sullo stato raggiunto nella storia della coscienza. Un'analisi del progetto psicologico di C. G. Jung*, Milano, la biblioteca di Vivarium, 2005.

28 C. G. Jung, *The Red Book. Liber Novus*, A Reader's Edition, London-New York, W. W. Norton & Company, 2009; tr. it. di M. A. Massimello, G. Schiavoni, G. Sorge, *Il Libro Rosso. Liber Novus*, edizione studio, a cura di S. Shamdasani, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, p. 427.

Si sa dell'importanza che ha avuto lo studio dell'alchimia per Jung in tutta l'ultima parte della sua vita. Il suo interesse per esso si è concentrato soprattutto nei suoi due grandi lavori *Psicologia e alchimia* (1944) e *Mysterium Coniunctionis* (1955-1956).

E tuttavia c'è qualcosa di non pienamente compreso e di non facile da comprendere in questa conversione. Negli scritti degli alchimisti, Jung si sarebbe imbattuto negli stessi contenuti e forme simbolici che aveva tentato di elaborare nella stesura del *Liber Novus*. Grazie all'alchimia, egli dice, come abbiamo visto, il contenuto del *Liber Novus* “trovò la sua strada verso la realtà”.

Che cosa significa questo? E che cosa significa che non abbia più potuto continuare a lavorare al *Liber Novus*? E che “tuttavia” gli sia “sempre rimasto fedele”? E che cosa può essere quell’“altra possibilità” su cui il suo scritto s’interrompe? L’arte, forse<sup>29</sup>?

Il lavoro degli alchimisti è rimasto altrettanto “senza nome nel regno del prefetto” quanto dovette sembrare a Jung quello che egli stava facendo con il *Liber Novus*. Non era scienza, non era ‘ancora’ scienza, secondo le interpretazioni che legano l'alchimia, come anticipazione, al sorgere della chimica. Non risulta che abbia mai raggiunto alcuno dei fini che sembrava proporsi. Tuttavia riuscì a consolidarsi in una qualche tradizione, non così ermetica, né così esoterica, visto che era affidata a testi che si potevano acquisire e leggere. L’aura di mistero di cui gli alchimisti si circondavano sembra quasi colmare un’area di vuoto, di non sapere, che è al cuore del loro operare: quel non sapere che è proprio il centro del simbolo junghiano, la ragione della vitalità del simbolo, così come Jung lo definisce e lo intende. La sua “via verso la realtà”, che egli crede di aver trovato per il contenuto del *Liber Novus*, consiste proprio in una sorta di senso di fratellanza che sorge in lui per le, sotto certi aspetti molto anonime (o non aventi altro che un nome), figure di alchimisti.

29 C’era stato anche un momento in cui Jung aveva pensato, negli anni Venti, mentre ancora continuava a lavorarci, di pubblicare il *Liber Novus*. Dalla cerchia, piuttosto ristretta, di collaboratori ammessi alla lettura e alla visione dell’opera provenivano indicazioni contrastanti. La possibilità di attribuire al tutto valori letterari o artistici lusingava, ma non convinceva Jung, che sottolineava il carattere intenzionalmente infantile di alcuni disegni e lo stile fastidiosamente solenne di queste comunicazioni dall’inconscio. E, se non arte, che cos’era, allora?

L’ipotesi di una pubblicazione fu presa abbastanza seriamente in considerazione per qualche tempo (una sorta di prova fu l’edizione privata dei *Septem Sermones ad Mortuos*, distribuiti ad alcuni amici), ma alla fine fu scartata.

La decisione di pubblicare il *Liber Novus* fu presa dagli eredi di Jung solo nel 2000, e la pubblicazione avvenne nel 2009, a quasi cinquant’anni dalla sua morte (per tutto questo si veda l’introduzione di S. Shamdasani, *Liber novus. Il “Libro rosso” di C. G. Jung*, in C. G. Jung, *Il Libro rosso. Liber novus*, cit., pp. LXXXIV-XCIII e CIX-CXIII).

In questa sua introduzione Shamdasani mostra bene come il *Liber novus* sia sotterraneamente presente in molta parte del lavoro successivo di Jung.

La scelta di Jung fu dunque quella di scambiare i “valori non riconosciuti” contenuti in esso con valori riconoscibili e immediatamente pagabili, quelli della scienza, elaborando le sue “intuizioni” in “concetti”. Questo tentativo è già evidente in *Tipi psicologici*, la prima grande opera composta a partire dal *Liber novus*.

Jung vede, nel processo dell'alchimia, una sorta di processo d'individuazione collettiva (cosa che sembra una *contradictio in adjecto*). In questo senso, l'alchimia è per lui una sua "strada verso la realtà", un ritorno nel grande fiume del collettivo, che è tuttavia una ricerca d'individuazione, solitaria e collettiva; essa interrompe quel "*sentiment de solitude*" che deve essere stato spesso il suo unico compagno.

È a questo punto che Jung può prendere con maggior distacco l'imperativo di tornare al collettivo recando un dono prezioso, un valore condiviso, pensando con simpatia a quel "valore non condiviso" che è stata l'alchimia.

5. C'è però un ulteriore passaggio che disgiunge definitivamente l'"individuazione" dal "concetto" scientifico e ne fa non solo un procedere attraverso il mito, ma un mito essa stessa. Jung, nei *Seminari sullo Zarathustra*, sostiene a un certo punto (siamo nel 1934):

l'individuazione è oggi la nostra mitologia. Ma che cos'è l'individuazione? È un grande mistero, un concetto limite: non sappiamo che cosa sia. La definiamo l'unicità di una determinata composizione o combinazione e al di là di questo non possiamo dirne nulla. Si tratta per noi di una realtà, di una realtà posta tuttavia proprio sulla linea di confine della comprensione umana, e tra duemila anni probabilmente si dirà che l'intera idea di individuazione non era che simbolismo. E si avrà allora qualche nuova idea di cui parlare<sup>30</sup>.

Per capire che cosa intenda qui Jung, in particolare quando parla di "simbolismo", bisogna ritornare al dizionario di *Tipi psicologici* per vedere quanto vi si dice alla voce *Simbolo*.

Il simbolo viene qui opposto al "semplice segno". "Il significato *simbolico* e quello *semiotico* sono cose completamente diverse". Così, "ogni concezione che spieghi l'espressione simbolica in termini di analogia o di definizione abbreviata [la 'zolla erbosa', secondo l'esempio di Guglielmo Ferrero, consegnata alla stipula del contratto di vendita di un terreno] di una cosa nota è *semiotica*"<sup>31</sup>. Tutt'altro è il caso del simbolo vero: "È invece *simbolica* una concezione che definisca l'espressione simbolica come la migliore formulazione possibile, e quindi non rappresentabile in maniera più chiara e più caratteristica, di una cosa relativamente sconosciuta"<sup>32</sup> ("relativamente" vuole in realtà dire: in gran parte. Si sa che c'è qualcosa e lo si indica attraverso il simbolo. Poco di più).

L'esempio che Jung porta è qualcosa di più di un semplice esempio. Riguarda la croce: l'uso semiotico della croce è quello che si fa quando, ad esempio, la si impiega come insegna di farmacia. Ma anche un uso che la colleghi più direttamente a

30 C. G. Jung, *Nietzsche's "Zarathustra". Notes of the Seminar Given in 1934-1939 by C. G. Jung*, ed. by J. L. Jarrett, part I, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1988 (per l'introduzione e l'apparato), Zürich, Stiftung der Werke C. G. Jung, 2008 (per il testo); tr. it. e curatela di A. Croce, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011-2013, vol. I: maggio 1934-marzo 1935, 2011, pp. 223-224.

31 Idem, *Tipi psicologici*, cit., p. 504.

32 Ivi, pp. 504-505.

un orizzonte religioso e cristiano può essere semiotico: “la spiegazione della croce quale simbolo dell’amore divino è *semiotica*, dal momento che ‘amore divino’ definisce meglio e più esattamente il dato da esprimere di quanto non faccia una croce, la quale può avere anche tanti altri significati”<sup>33</sup>. Qual è allora l’uso simbolico della croce? “È simbolico quel modo di intendere la croce che vede in essa, al di là di tutte le spiegazioni possibili, l’espressione di un dato di fatto mistico e trascendente finora sconosciuto e incomprensibile, cioè di un fatto anzitutto psichico, che si lascia esprimere con maggiore esattezza proprio dalla croce”<sup>34</sup>.

È caratteristico il modo in cui Jung collega, subito dopo, il simbolo alla dimensione temporale, parlando di “simbolo vivo” (dunque il simbolo può morire, anzi, questo destino è inscritto nella sua natura): “un simbolo è vivo finché è l’espressione di una cosa che non può essere caratterizzata meglio in altro modo. [...] Ma una volta che [...] si sia trovata quell’espressione che formuli meglio del precedente simbolo la cosa cercata, attesa o presagita, il simbolo è *morto*, ossia ha oramai soltanto un significato storico”<sup>35</sup>. Il simbolo muore quando si sgrava del suo significato, quando questo è raggiunto. Il simbolo vive dunque nella dilazione del significato; questa è il tempo della sua vita. In tale dilazione, il simbolo rappresenta “*in maniera insuperabile* una realtà inesprimibile”<sup>36</sup>.

Ci sarebbe ancora parecchio altro da dire di questa voce del dizionario junghiano: che il simbolo non possa essere esoterico, ma sia sempre essoterico; che prenda forma in una situazione senza apparente via d’uscita; che colleghi le varie funzioni psichiche e, con esse, l’alto e il basso, il puerile e il sofisticato; che esistano simboli privati, di cui solo il singolo coglie, o a cui solo il singolo assegna un valore simbolico.

Vorrei però tornare al motivo per cui ho introdotto la definizione junghiana di simbolo. In realtà il simbolo non muore quando e perché è stato trovato un modo più adeguato di dire ciò a cui rimanda. Muore quando, a forza di passarselo di mano in mano, lo si è consumato, diventa non più visibile, non lo si può più vedere, non se ne vuole più sapere. È venuto a noia, insomma. Tutta la ricca e vasta gamma dei simboli alchemici viene a un certo punto messa da parte, e non perché sia sorta la chimica come conoscenza più adeguata.

6. Quando, nei *Seminari sullo Zarathustra*, Jung afferma che in futuro l’individuazione non sarà altro che “simbolismo”, vuol dire, appunto, che sarà un simbolo morto, da affidare allo studio degli storici e anche all’elaborazione estetica degli artisti<sup>37</sup>. Ciò significa però che egli è ora più consapevole di quanto non lo fosse al

33 *Ivi*, p. 505.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*.

36 *Ibidem*.

37 Jung giunge però assai presto, in *Psicologia analitica e arte poetica* (1922) e in *Psicologia e poesia* (1930) a distinguere due diverse forme d’arte (in realtà egli parla di “poesia”, da intendersi più genericamente come letteratura, ma l’estensione alle altre forme artistiche è possibile): quella che egli chiama “psicologica” (della psicologia della coscienza e dell’inconscio freudiano), e quella “visionaria”. La prima sarebbe non simbolica e la seconda simbolica. La prima lavora su

tempo della stesura di *Tipi psicologici* che l'individuazione è un mito, un tessuto di simboli, che egli ha creduto di dover definire concettualmente, pensando forse di operare semioticamente, ma agendo in realtà secondo una "concezione simbolica". Lo stesso si può allora dire del *Sé* e, in genere, delle voci del dizionario di *Tipi psicologici*, compresa la stessa voce *Simbolo*<sup>38</sup>.

"simboli morti", facendone uno degli usi che se ne possono ancora fare, un uso "estetico", e solo la seconda elabora "simboli vivi". L'effetto di questa è disambientante, "perturbante" (Jung usa lo stesso termine di Freud, *unheimlich*), e dunque la sua accoglienza è contrastata. Jung offre anche un elenco di opere visionarie, elenco che può stupire per molti motivi. Ad esempio vi compaiono Dante e Joyce (mettendo da parte la sua polemica nei confronti delle avanguardie artistiche e letterarie, Jung inserisce l'*Ulysses* tra le opere visionarie), insieme a Rider Haggard (*She*) o Benôit (*L'Atlantide*). La cosa non deve sorprendere. Il giudizio sul valore letterario è sospeso perché il simbolo viene elaborato in alto come in basso, nella letteratura alta come nella *Trivialliteratur*, negli artisti più individuati come negli scrittori di genere o di consumo.

38 Si può dunque comprendere come i suoi allievi, catturati in una specie di "doppio legame", abbiano seguito, nel dividersene l'eredità, una precisa linea di frattura: da una parte coloro che finirono per essere accusati di letteralismo (la scuola di Zurigo), dall'altra, coloro che cercarono di andare oltre la lettera, come Hillman (con la sua ripresa dell'"immaginale" di Corbin), o Trevi (con la ricerca di una via ermeneutica), con il rischio di lasciare però cadere parti costitutive dell'insegnamento di Jung, fossero queste il *Sé*, come meta dell'individuazione e centro unificatore sperato, o gli archetipi, come matrice inesaurita di simboli. Nessuno poteva installarsi nel punto d'origine: quello in cui il simbolismo junghiano era 'solo' un simbolismo privato.