

Jung in-contra Nietzsche

di Massimo Russo

Leggendo i *Seminari* di Jung sullo Zarathustra, tenuti dal 1934 al 1939 presso il Club psicologico di Zurigo, ci si imbatte continuamente con il problema della conciliazione degli opposti psichici. Se volessimo rintracciarne l'origine culturale, attingendo direttamente alla fonte, non potremmo fare a meno di citare Jung quando dice di Schiller: «Egli fu il primo tedesco ad acquisire consapevolezza del problema degli opposti nella natura umana» (Jung C.G. 1934-1939, p. 126).

Tale riferimento che va oltre i filosofi greci rimanda storicamente alle *Lettere sull'educazione estetica* del 1795 all'epoca della Rivoluzione francese e alla nascita dell'uomo borghese, in qualità di cittadino, che per vivere nella società civile deve rinunciare alla sua libertà incondizionata contrattando e specializzandosi in un mestiere.

Tutto ciò preannuncerà l'ulteriore divisione del lavoro, dall'Ottocento in poi, e la conseguente frammentazione dell'uomo che, alienandosi, si identificherà inconsapevolmente col suo ruolo lavorativo. Scissione che anche Nietzsche denuncerà come perdita rispetto l'armonia tra la natura e la cultura vissuta nel mondo ellenico, sia che essa venga considerata vera o, come sostiene Jung, presunta che sia (Jung C.G. 1921, p. 95).

L'interessamento di Jung per la tematica schilleriana collocherebbe, così, la nascita del problema della conciliazione degli opposti psichici nell'ambito della filosofia.

In particolare, come scrive in proposito Lukács: «Quando Schiller accentua così nettamente la portata del principio estetico fino al punto di oltrepassare ampiamente il campo dell'estetica e cercando in esso la chiave per risolvere il problema del senso dell'esistenza sociale dell'uomo, viene allora chiaramente alla luce la questione fondamentale della filosofia classica tedesca» (Lukács G. 1967, p. 183).

Un contesto storico-culturale nel quale il tema della mediazione tra l'intelletto e la sensibilità risulta particolarmente sentito e pensato.

Il problema di Kant avrebbe detto Antimo Negri, già accademico e storico della filosofia (citato puntualmente, a piè di pagina, da Alessandro Croce traduttore dei *Seminari* di Jung su Nietzsche), al quale non sarebbe sfuggito che parlare dell'unità tra il sentire e il pensare avrebbe evocato, *in primis*, la *Critica del Giudizio*¹.

Saggio che si incentra sulla categoria del sublime, e quindi sul sentimento del tragico e del patetico, sottolineando come per Kant la dignità e non la bellezza, al contrario di Schiller, costituisca il *medium* della conciliazione la quale impone all'inclinazione degli istinti il dettato della morale².

Questo tema che in filosofia è sostanzialmente estetico-politico impegnò, dunque, filosofi (pensiamo anche ad Hegel) e poeti (primo tra tutti Hölderlin) che cercarono di evitare scissioni all'interno della coscienza al fine di non snaturare la totalità dell'essere umano che avrebbe rischiato, altrimenti, la barbarie: sia essa logico-razionalistica o, al contrario, istintivo-irrazionalistica.

In seguito il quesito trascinerà in ballo anche Nietzsche e, neanche un secolo dopo, sul versante

¹ Scrive Negri: «Storicamente, la posizione di Schiller di fronte al problema di Kant (che, poi, sarà, per ciò che leggiamo in Marcuse, il problema di Freud), è quella di chi vuole rivendicare i diritti della sensibilità usurpati dalla ragione: per Schiller, cioè, se in generale si tratta di conciliare le leggi della ragione con l'interesse dei sensi, in particolare bisogna limitare il dominio dell'impulso di forma» (Negri A. 1976, p. 63).

² Tuttavia, lo stesso Schiller evidenzierà come il dualismo kantiano della *Critica del Giudizio*, pur rappresentando una teoria soggettivista-razionalistica del bello che deve essere superata dal concetto di bellezza come libertà nella sensibilità, già contenga una necessaria corrispondenza tra arte e natura. Lettura kantiana che, successivamente, Marcuse (1968) convertirà completamente a favore dell'importanza dell'immaginazione in qualità di *medium* tra intelletto e sensibilità.

psicoanalitico e con l'introduzione alle istanze inconsce, sia Freud che Jung: il primo impegnato ad affrontare «Il disagio della civiltà» e il secondo a cimentarsi con il «*Mysterium coniunctionis*» e con lo *hieròs gàmos* di antica memoria³. Che il tema della conciliazione degli opposti e quello dell'individuazione siano al centro dei seminari di Jung sullo Zarathustra lo attesta, innanzitutto, il fatto che Jung legga questo testo da psichiatra e non da filosofo, quale non è.

Ciò comporterà orientare la sua attenzione sull'analisi della personalità di Nietzsche leggendo la figura di Zarathustra come *alter ego* di quest'ultimo conseguenza della sua identificazione inconscia col Vecchio Saggio o, se preferiamo, dell'Io col Sé. In effetti, Jung cercherà di interpretare lo Zarathustra passo dopo passo, considerandolo un'esperienza psicologica dell'autore, analizzando le varie immagini del testo al pari dell'analisi di un sogno e facendosi personalmente carico delle amplificazioni. In tal senso, cercherà di rinvenire lo sviluppo di quella 'mancata individuazione' e di quella inflazione psichica che renderà Nietzsche passivo di un Io collettivo, in quanto archetipico, e che segnerà questo illustre destino verso la psicopatologia.

È chiaro che ritroveremo in questi seminari 'l'equazione personale' dello zurighese oltre che i temi centrali di tutta la sua opera.

Al contempo, basterà scorrere le pagine di tanti capitoli per accorgersi che temi cari alla letteratura junghiana, quali quello dell'Ombra, avevano già coinvolto per assonanza tematica nel 1895 lo Zarathustra – Nietzsche sul terreno filosofico della transvalutazione dei valori del bene e del male. Problema che nasce, secondo K. Löwith, con il tramonto della tradizione cristiano-borghese e all'epilogo dell'idealismo tedesco per approdare, infine, al nichilismo e al tentativo del suo superamento. Definizione che contraddistinguerà Nietzsche come colui che decretò la morte di dio e, con ciò, la morte dei valori universali e necessari, sia dal punto di vista morale che gnoseologico. Come è noto, Jung in gioventù lesse Nietzsche e oltre lo *Zarathustra* altri testi fondamentali quali: *Il Crepuscolo degli idoli*, *Al di là del bene e del male*, *Genealogia della morale*. Molto probabilmente tale esperienza potrebbe averlo reso consapevole della complessità del problema morale nell'ambito dell'individuazione.

Il problema della conciliazione degli opposti che Nietzsche affrontava dal punto di vista estetico in *La nascita della tragedia* nel confronto tra l'apollineo e il dionisiaco e che, nei *Frammenti postumi* (1884-1885), si confermerà come tensione tra i poli da cui nascerebbe l'oltreuomo. Problema, dunque, che Jung continuerà a condividere con il filosofo tedesco, a partire dalla riconoscenza culturale nei confronti di Eraclito.

Tuttavia, oggi, in ambito filosofico si legge Nietzsche anche come filosofo monista e del tutto a-dualistico⁴. Una concezione filosofica in base alla quale non rintracceremmo differenze ontologiche all'interno della coscienza ma, piuttosto, un *continuum* tra i vari stati fisici, fisiologici e psicologici. Si evidenzerebbero fondamentalmente delle differenze e delle relazioni tra stati di coscienza concernenti le configurazioni di quest'ultima.

Agli stati di coscienza, inoltre, si accompagneranno le considerazioni sulla morale alle quali, secondo Jung, non verrà dato spazio al discernimento guidato dalla funzione sentimento poiché, nell'uomo Nietzsche, questo risulterebbe del tutto rimosso e confuso con la funzione sensazione. Sebbene Nietzsche, nel "Crepuscolo", continui ad interrogarsi sul perché la razionalità nei secoli abbia determinato un dualismo all'interno dell'essere umano a discapito della sensibilità invertendo, a suo dire, impropriamente, l'ordine delle priorità conoscitive. Nell'ambito della psicologia analitica nei *Tipen*, Jung affronterà il problema della sintesi degli opposti avendo sempre a cuore l'autenticità della

³ Il problema della conciliazione degli opposti contempla in Jung sia la ricerca estetica che quella morale. L'utilizzo di queste categorie proposte dallo stesso a livello terminologico, a volte, in modo intercambiabile riflette la stessa problematica che il nostro autore, tuttavia, subordinerà al tema della religiosità. Volendola, in questo modo, giustificare culturalmente, psicologicamente e storicamente. Come, ad esempio, egli stesso scrive: «[...] Ricordo ad esempio il caso di un nevrotico introverso, spiccatamente intellettuale, che passava alternativamente dalle alte sfere dell'idealismo trascendentale ai bordelli malfamati della periferia, senza che la sua coscienza giungesse ad ammettere l'esistenza di un conflitto morale o estetico» (Jung C.G. 1921, p. 304).

⁴ Cfr. Lupo L. (2006), *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Edizioni ETS, Pisa.

ricerca individuativa. Considerandola, però, un tema religioso, o meglio, concernente la religiosità in quanto relativa al rapporto dell'Io col Sé. Cercando, al tempo stesso, di evitare il rischio di farne lettera morta o di ridurre il tutto ad omologazioni culturali e presunte universali come se parlare di etica significasse trovare, a priori, non solo consenso ma addirittura legittimazione. Legittimazione, se non divina comunque logica, dalla quale, eventualmente, far discendere *tout court* conferma alle proprie ipotesi cliniche.

In questi seminari rintracciamo, dunque, l'annoso interrogativo junghiano concernente l'integrazione dell'Ombra che trova, nei sermoni di Zarathustra in esame, terreno fertile per affrontare questo tema attraverso una lettura ermeneutica del testo. Conciliazione che, tuttavia, non si risolverà in un *aut-aut* ma in un 'umano, troppo umano', avrebbe detto Nietzsche, complesso problema di sintesi personale. La cui soluzione non risulterebbe prestabilita ma che spetterebbe, caso per caso, ad un sforzo conciliativo che contempra la tensione dinamica e la compresenza di entrambe le funzioni in attesa di un evento autonomo e, strano a dirsi, 'provvidenziale' dell'inconscio⁵.

Da riconoscersi, altresì, come simbolico e trasformativo attraverso la coscienza; processo che faccia raggiungere, finalmente, l'equilibrio psichico in una temperatura intermedia. A patto, beninteso, che si integri l'Ombra.

Certo, perché Jung, già quando scrive in *Due testi di psicologia analitica* il capitolo su «L'altro punto di vista: la volontà di potenza», ha ben presente che l'uomo: «[...] vuole la donna e i figli, vuole farsi valere e distinguersi dal gregge, vuole conservare le sue innumerevoli abitudini, non escluso il filisteismo» (Jung C.G. 1917/1943, p. 32).

Parole che riecheggiano la filosofia di Nietzsche e che appassioneranno gli estimatori di *Tipi psicologici* ricordando loro le pagine più profonde e intellettualmente oneste che Jung dedica al tema. Di qui la disquisizione, se non idraulica comunque energetica, di quella accezione di libido già in contrapposizione alla libido delle topiche freudiane che va ben oltre il rimosso e la sublimazione per lasciare spazio al simbolico⁶.

Scriva Jung: «Da tutto quanto siamo venuti fin qui dicendo risulta a sufficienza che ogni tentativo volto a instaurare un equilibrio nell'essere umano dei nostri tempi, differenziato in modo unilaterale, dovrà tenere in serio conto le funzioni che sono inferiori perché non differenziate. Nessun tentativo di conciliazione avrà successo se non saprà liberare le energie delle funzioni inferiori al fine di portarle alla differenziazione. Questo processo può attuarsi solo in conformità alle leggi dell'energetica, si deve cioè creare un dislivello che offra alle energie latenti la possibilità di esplicare la loro azione. Non avrebbe nessuna possibilità di successo il tentativo, infinite volte intrapreso e infinite volte fallito, di trasformare direttamente una funzione inferiore in una superiore» (Jung C.G. 1921, pp. 95-96).

D'altra parte, l'integrazione dell'Ombra presuppone una mediazione tra opposti psichici che non si riduce alla sublimazione delle pulsioni, e, come è noto, la funzione trascendente di cui parla Jung non è un meccanismo di difesa e tantomeno è un dispositivo dell'Io. Al contrario, essa svolge la funzione di traghettare la natura umana verso la cultura attraverso l'esperienza psichica dell'attività del simbolo da non intendersi, tuttavia, come un definitivo e utopico passaggio catartico dal principio del male a quello del bene. L'Ombra secondo Jung, da un lato, in assenza di conflitto risulta passiva e se non è scissa dall'Io sembrerebbe refrattaria a qualsiasi tentativo morale particolarmente eroico, risultando piuttosto inefficiente e indicando, in questo caso, semplicemente la presenza del corpo. Dall'altro, tuttavia, se esclusa o sottovalutata, si autonomizzerebbe ed il pericolo per la coscienza consisterebbe nel fatto che veicolerebbe quella energia inconscia indomita che risulterebbe indispensabile al Sé soltanto una volta integrata. Non integrarla, infatti, significherebbe essere pericolosamente in balia delle pulsioni e non individuarsi. L'accezione del Sé, inoltre, Jung per sua ammissione la mutua

⁵ Scrive, in proposito, Aversa: «Non si evita la decadenza semiotica del simbolo se a 'decidere' è esclusivamente la coscienza, né ciò può essere compensato dall'inesauribilità dei significati, si tratterebbe pur sempre di un'infinita semiosi. Occorre non dimenticare la parte inconscia del simbolo junghiano, quella parte che non necessariamente deve essere interpretata in senso archetipico (come è stato fatto anche da parte dello stesso Jung) o in senso irrazionalistico, ma che può essere lasciata come apertura e basta» (Aversa L. 1991, p. 42).

⁶ Cfr. Aurigemma L. (1989), *Il concetto di sublimazione da Freud a Jung*, in «Prospettive junghiane», Bollati Boringhieri, Torino.

inizialmente da Nietzsche, il quale, tuttavia, la rimanda al corpo facendone tutt'uno con l'anima e tradendo, in questo modo, secondo l'ottica junghiana, una derivazione di stampo materialistico che lo stesso filosofo, da parte sua, probabilmente avrebbe ripudiato. Il Sé assumerà, al contrario, per lo psichiatra, una valenza dichiaratamente simbolica.

Nietzsche, invece, quando parla del corpo ha in mente l'es, cioè quell'insieme di organi e funzioni fisiologiche che costituiscono un tutto con l'intelligenza, in particolare, con l'intelligenza dell'organismo da intendersi semplicemente come unità. In questo senso le pulsioni presenterebbero se non un'intelligenza razionale, tuttavia, una particolare e creativa modalità istintiva che impone una sua 'logica'.

Jung, dal canto suo, sia pur riconoscendo una primigenia dimensione indivisa tra psiche e soma (il processo psicoide)⁷ si confronta con le antinomie che la nostra esperienza psichica ci pone dinanzi. L'Ombra in contrapposizione all'Io, ad esempio, è indispensabile, una volta mediati gli opposti, per la realizzazione della personalità dato che nessuno risulterebbe completo in assenza di qualità negative; sollevando, in questo modo, un problema spinoso quanto urgente nell'ambito della psicologia analitica. Nel caso di Nietzsche, secondo Jung, ciò significa dal punto di vista filosofico misurarsi con il problema etico-estetico dopo Schiller e Schopenhauer ma, umanamente e inconsciamente, identificarsi con Zarathustra, agognando, da un lato, il superuomo e, dall'altro, trascurare l'Anima che risulterebbe, in questo caso, la diretta responsabile della separazione degli opposti. Scollandosi, al contempo, secondo il nostro psicologo analista, dal sostrato ordinario dell'umano e dalla 'terra' e, in questo modo, mancare l'integrazione dell'Ombra razionalizzando, perdendosi nel mondo delle idee della propria *Weltanschauung*, sia pure nel geniale capovolgimento logico-razionale dei valori morali.

In questo modo Nietzsche-Zarathustra perderebbe la sua integrità psichica, anticipata puntualmente da quest'opera, evidenziando una dissociazione tra i molteplici complessi psichici e il complesso dell'Io.

Come scrive Jung nei seminari su Nietzsche: «La coscienza dell'Io è dunque il pastore di un gregge di unità psichiche, e se viene ucciso, il gregge si disperde. Si tratterebbe di una condizione schizofrenica. La scissione mentale è la separazione di queste unità, e da quel momento in avanti ogni unità si comporterà come se fosse una minuscola coscienza dell'Io, e se da qualche parte rimane ancora traccia del pastore, se ne rimangono almeno le orecchie, allora udrà delle voci. Le unità si comportano come dei piccoli Io, e parlano con intelligenza simile a quella di una pecora» (Jung C.G. 1934-1939, p. 388).

Una definizione di *dementia precox* che rimanda allo Jung degli studi psichiatrici dei primi del Novecento. Definizione che, tuttavia, assumerà prima in *Tipi psicologici* e poi nei *Seminari* sullo Zarathustra, un linguaggio ulteriore (nonostante le *Considerazioni generali sulla teoria dei complessi* siano anch'esse del 1934) che partendo dalla tradizione nosografica dell'epoca del primo Jung, la quale rimanda a Janet e Charcot, a Bleuler e Freud, approderà ad una disamina che verte principalmente sull'accezione di scissione. Quest'ultima, che rimanda, come abbiamo precedentemente sottolineato, alla filosofia classica tedesca, propone l'analisi di una separazione tra funzione superiore e funzione inferiore che deriverebbe, inizialmente, dall'avvento della civiltà (Jung C.G. 1921, p. 78) e che si confermerebbe sempre più nell'epoca moderna e contemporanea sradicando, progressivamente, l'uomo dalla sua origine naturale.

Il quale, al tempo stesso, accuserebbe uno iato problematico e inquietante tra spirito e corpo, tra ragione e sentimento, tra intelletto e sensibilità, tra natura e cultura. Scissioni che, al pari delle dissociazioni, sono per Jung, in assenza di relazione e interpretazione, sconnesse dall'Io e, generalmente, all'origine di ogni psicopatologia. Psicopatologia da intendersi come un unico disturbo,

⁷ Come scrive La Forgia: «In breve, la parte psicoide (di una forma di vita) è, per Jung, l'insieme di quelle strutture e di quei processi sui quali possiamo inferire che operi in senso ordinativo e/o finalistico (e nei quali è in qualche modo impressa e/o dai quali scaturisce) un'intenzionalità non appartenente alla coscienza ordinaria; strutture e processi, va aggiunto immediatamente, che appariranno di norma a una spettografia di modi di esistenza che può intendersi come estesa (sia filogeneticamente, sia ontogeneticamente) dal livello biologico più elementare e indifferenziato al "mentale" più raffinato e consapevole, e nella quale spetterebbe ai processi strettamente psichici di occupare uno spazio limitato, presente peraltro solo in alcune, superiori, forme di vita...» (La Forgia M. 1991, p. 82).

quantitativamente variabile, di un processo psichico normale. D'altra parte, è lo stesso Nietzsche a scrivere per bocca di Zarathustra di rimanere fedeli alla terra e il superuomo rivendica il valore del corpo riconoscendolo e volendolo, facendo della necessità della vita un proprio atto di volontà e riscoprendo così il senso stesso dell'uomo. Ricordando Jung quando afferma: «Ecco perché, nello studio dei simboli, relativi all'individuazione, si finisce sempre per rilevare che l'individuazione non può avere luogo – simbolicamente, intendo – senza un ingresso dell'animale nelle regioni dello spirito: un animale oscuro, molto oscuro, emergente dalla melma primordiale; quel singolo puntino nero che è la terra è assolutamente indispensabile sullo scudo splendente della spiritualità» (Jung C.G. 1934-1939, p. 69).

Tutto ciò, comunque, secondo Jung sfugge a Nietzsche ma, certamente, non a livello filosofico (livello dal quale la psicologia analitica senz'altro trae ispirazione) piuttosto sul piano del suo vivere quotidiano: «Nietzsche visse al di là dell'istinto, nell'aria rarefatta dell'eroismo, a un'altezza che esigeva una dieta calcolatissima, un clima eccellente e molti sonniferi; finché la tensione non distrusse il cervello. Egli parlava di dire di Sì e visse una vita di No. Il suo ribrezzo per l'uomo, per l'animale umano appunto era troppo grande» (Jung C.G. 1917/1943, p. 31).

Si capisce che il caso di Nietzsche rappresenta colui che è «differenziato in modo unilaterale» (Jung C.G. 1921, p. 95) quindi passivo di un Io che non svolge la sua funzione, dove l'affetto che, secondo Jung, ne costituisce la base, non discrimina e non coagula, e tale scissione non provoca solo psicopatologia soggettiva ma, d'altra parte, anche politica. Ciò nella misura in cui la contesa tra intelletto e sensibilità riflette, in modo direttamente proporzionale, il conflitto tra individuo e società, con la conseguente repressione da parte della civiltà nei confronti della libertà; trascinando l'essere umano verso l'omologazione e verso l'individualismo o relegandolo, come unica alternativa possibile, al destino tragico dell'eroe negativo, descritto così bene da tanti personaggi passati e presenti della letteratura.

Potremmo capire, dunque, la nostalgia schilleriana (sia pure vagheggiata) per l'armonia etico-estetico-politica che contraddistingue il rapporto tra l'uomo greco e la *polis* ma che non riguarda ormai, da tempo, la coscienza dell'uomo moderno e contemporaneo che da questo punto di vista risulterebbe generalmente anestetizzato.

In proposito, potrebbe nascere spontanea quanto effimera la speranza salvifica che poggia sulla natura trasformativa del simbolo in Jung. Tuttavia fallace soltanto se intellettualizzata e intesa, al di là di ogni esperienza psichica, come esempio da emulare. L'invito che resta attuale è, al contrario, dal canto nostro, quello della autentica ricerca di sé nella facoltà di esercitare liberamente la totalità delle funzioni psichiche verso la costante e, a seconda delle fasi della vita, di volta in volta, rinnovata e variabile conciliazione degli opposti psichici che, in ultima analisi, rifiuti di riconoscersi in modo unilaterale aborrendo l'utilizzo esclusivo di una sola funzione psichica, sia essa superiore o inferiore.

Ne consegue che il tentativo di mediazione presuppone la coesistenza di due poli, uno dei quali alternativo alla ragione. In proposito, ricordiamo Nietzsche quando dice: «La falsità di un giudizio non è ancora, per noi, un'obiezione contro di esso; è qui che il nostro linguaggio ha forse un suono quanto mai inusitato. La questione è fino a che punto questo giudizio promuova e conservi la vita, conservi la specie e forse addirittura concorra al suo sviluppo; e noi siamo fondamentalmente propensi ad affermare che i giudizi più falsi (ai quali appartengono i giudizi sintetici a priori) sono per noi i più indispensabili, e che senza mantenere in vigore le finzioni logiche, senza una misurazione della realtà alla stregua del mondo, puramente inventato, dell'assoluto, dell'eguale a se stesso, senza una costante falsificazione del mondo mediante il numero, l'uomo non potrebbe vivere – che rinunciare ai giudizi falsi sarebbe un rinunciare alla vita, una negazione della vita. Ammettere la non verità come condizione della vita: ciò indubbiamente significa metterci pericolosamente in contrasto con i consueti sentimenti di valore: e una filosofia che osa questo si pone, già soltanto per ciò, al di là del bene e del male» (Nietzsche F. 1975, p. 12).

Cambiando prospettiva, come non ricordare la posizione di Hillman che vuole il linguaggio psicologico intriso di mitologia, o meglio, rivelativo del mito nelle nostre acquisizioni empiriche o cliniche. Posizione che sembrerebbe confermare quella di Wittgenstein quando descrive la psicoanalisi

come una forma di mitologia (Wittgenstein L. 1921-1949, p. 138).⁸ Volendo, tuttavia, porre l'accento sull'aspetto fondante del mito, parlare in questo modo significherebbe comunque, come sottolinea Hillman, parlare di «verità finzionale» (Hillman J.1975, pp. 260-261) ma, al tempo stesso, in quanto espressione mitica, sottolinearne l'importanza teorico-clinica, sebbene, non in qualità di spiegazione ma, segnatamente, come attribuzione di senso.

Questo da una prospettiva filosofica ci ricorda Nietzsche quando evidenzia l'importanza della funzione dell'errore come necessaria alla conoscenza e alla nostra vita. Aggiungeremmo dal nostro punto di vista: quale intrinseca alla psiche.

Riflessioni inconsuete e inattuali che spesso non trovano consenso collettivo, che potrebbero pericolosamente destabilizzare l'Io ma che Hillman non ha esitato a proporre anche nell'ambito della psicopatologia trascurando, forse, che accettare tale relativizzazione avrebbe presupposto, paradossalmente (in riferimento alla sua posizione), avere già consolidato l'Io e possedere un Io forte. Dalla posizione di un Io, potremmo dire, che accetta la relativizzazione ma non l'estinzione, ci chiederemmo, meno pericolosamente, insieme a Nietzsche riguardo gli aspetti costitutivi della coscienza: «[...] Creda pure fin che vuole il volgo, che conoscere sia un conoscere esaustivo; il filosofo deve dirsi: se scompongo il processo che si esprime nella proposizione 'io penso', ho una serie di asserzioni temerarie, la giustificazione delle quali mi è difficile, forse impossibile, – come per esempio che sia io a pensare, che debba esistere un qualcosa, in generale, che pensi, che pensare sia un'attività e l'effetto di un essere che è pensato come causa, che esista un 'io', infine, che sia già assodato che cos'è caratterizzabile in termini di pensiero, – che io sappia che cos'è pensare. Se io, infatti, non mi fossi già ben deciso al riguardo, su quale base potrei giudicare che quanto appunto mi sta accadendo non sia forse un 'volere' o un 'sentire'»? (ivi, p. 21).

Riflessioni importanti per una psicologia analitica che non voglia trascurare le sue molteplici origini filosofiche come appartenenti al proprio bagaglio culturale.

Identità storico-filosofica che, a nostro avviso, ci appartiene.

Da non demonizzare né ipostatizzare ma che ci permetterebbe, successivamente, di aprirci costruttivamente, nella diversità, ad ogni forma di dialogo.

⁸ Cfr. Russo M. (2009), *Un dialogo immaginario sul metodo analitico: L. Wittgenstein e J. Hillman tra sapere scientifico e mitologia*, in «Psichiatria e Psicoterapia», I-N.2, Art. 05, giugno 2009.

Bibliografia

- Aurigemma L. (1989), *Il concetto di sublimazione da Freud a Jung*, in «Prospettive junghiane», Bollati Boringhieri, Torino.
- Aversa L. (1991), *La definizione del simbolo nei Tipi psicologici: alcune riflessioni*, in «Metaxù», vol. XII, fasc. 2.
- Hillman J.(1975), *Re-Visioning Psychology*, trad.it. *Re-Visione della Psicologia*, Adelphi, Milano 1983.
- La Forgia M. (1991), *Lo psicoide come dimensione produttiva del simbolo*, in «Metaxù», vol. XII, fasc. 2.
- Löwith K. (1941), *Von Hegel zu Nietzsche*, trad.it. *Da Hegel a Nietzsche*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 1982.
- Lukács G. (1923), *Storia e coscienza di classe*, Sugar, Milano 1967.
- Lupo L. (2006), *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Edizioni ETS, Pisa 2006.
- Negri A. (1976), «Introduzione» a Schiller F., *Educazione estetica*, Armando Armando, Roma 1976.
- Nietzsche F. (1876), *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 1977.
- Nietzsche F. (1885-1886), *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1975.
- Jung C.G. (1917-1943), *Due testi di psicologia analitica*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- Jung C.G. (1921), *Psychologische Typen*, trad.it. *Tipi psicologici*, Bollati Boringhieri, Torino 1977.
- Jung C.G. (1934-1939), *Nietzsche's «Zarathustra». Notes of the Seminar. Given in 1934-1939 by C.G., Jung*, trad.it. *Lo Zarathustra di Nietzsche*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- Kant E.(1790), *Kritik der Urtheilskraft*, trad.it. *Critica del Giudizio*, Editori Laterza, Bari 1960.
- Russo M. (2009), *Un dialogo immaginario sul metodo analitico: L.Wittgenstein e J.Hillman tra sapere scientifico e mitologia*, in «Psichiatria e Psicoterapia», I-N.2, Art.05, giugno 2009.
- Schiller F. (1795), *Educazione estetica*, introduzione di A. Negri (a cura di), Armando Armando, Roma 1976.
- Wittgenstein L. (1921-1949), *Lezioni e Conversazioni*, Adelphi, Milano 1977.

