

L'ALBERO E IL RIZOMA. IMMAGINI DELL'INDIVIDUAZIONE TRA CARL GUSTAV JUNG E GILLES DELEUZE

DI LUCA PINZOLO

*Ecco l'errore:
immaginare che la soluzione risieda
nel mistero della verticalità,
nel cuore delle acque su cui rimbalza il sasso.
Invece non c'è nulla nel profondo,
non esiste una terza dimensione:
tutto si gioca sullo stesso piano,
anzi, nella medesima figura!
[...] Io parlerei di inconscio complanare,
che nel mio caso fu un complanare orrore.*

Valerio Magrelli

Per Anna Silvia Persico

1. Premessa



Prendiamo le mosse da un disegno eseguito da un paziente di Jung e poi raccolto assieme ad altri di più pazienti in uno scritto intitolato *L'albero filosofico* (1945/1954)¹. Jung ravvisa

¹ C. G. Jung, *L'albero filosofico*, in *Opere. Vol. 13. Studi sull'alchimia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1988. Inutile dire che la scelta di questo disegno, tra i 32 presenti nel testo, è puramente arbitraria e funzionale alle tesi che intendo sostenere.

in tale immagine una tra le più frequenti «figurazioni archetipiche dell'inconscio»², quella in cui si evidenzia maggiormente un processo spontaneo, ancorché difficoltoso, di individuazione del «Sé».

Con «individuazione» Jung intende, come noto,

lo sviluppo dell'individuo psicologico come essere distinto dalla generalità, dalla psiche collettiva. L'individuazione è quindi un processo di *differenziazione* che ha per meta lo sviluppo della personalità individuale³.

Quanto al Sé, è un termine impiegato per definire

il volume complessivo di tutti i fenomeni psichici nell'uomo. Esso rappresenta l'unità e la totalità della personalità considerata nel suo insieme [...]. Poiché in pratica esistono fenomeni della coscienza e dell'inconscio, il Sé, in quanto totalità psichica, possiede tanto un aspetto cosciente, quanto un aspetto inconscio⁴.

Jung aggiunge che, in quanto rappresenta una *complexio oppositorum*⁵,

sul terreno empirico il Sé appare come un giuoco di luce e di ombra, quantunque concettualmente esso venga inteso come un tutto organico e quindi come un'unità nella quale gli opposti trovano la loro sintesi⁶.

Sebbene il «concetto» di Sé faccia riferimento ad una totalità, i simboli in cui questa totalità si dà a vedere esibiscono più una tensione che non un'unità: Jung fa riferimento alla coppia *yin e yang* o alla figura dell'eroe assieme ad una figura antagonista presente in alcune fiabe e leggende.

Qui sorge già un problema: il Sé si esprime nei simboli, e si esprime *tutto insieme*, ma *mai come totalità*. Un ulteriore esempio è rintracciabile in uno dei simboli ritenuti da Jung tra i più importanti, ossia il *mandala*: si tratta di un tipo di raffigurazione culturale a forma circolare di origine indiana – «mandala» in sanscrito significa appunto «cerchio» –, particolarmente diffuso nel buddhismo tibetano. *Mandala* e albero sono, per Jung, immagini pressoché equivalenti: il primo è una sorta di «mappa» del Sé visto, per così dire, «dall'alto», il secondo è piuttosto la raffigurazione del Sé in movimento⁷; il primo è un'immagine sincronica, il secondo diacronica.

Ora, del *mandala* Jung afferma che

Il vero mandala è sempre un'immagine interiore che viene gradatamente costruita dall'immaginazione (attiva), e precisamente quando è presente un disturbo dell'equilibrio psichico⁸.

Negli individui occidentali e moderni il mandala è presente nelle visioni e nei sogni più frequenti negli stati di dissociazione psichica, in particolare nei bambini che vivono presso

2 Ivi, p. 279.

3 C. G. Jung, *Opere. Vol. 6. Tipi psicologici*, Torino, Bollati Boringhieri, 1969, p. 462.

4 Ivi, p. 477.

5 Termine che Jung riprende da N. Cusano che, con esso, definiva la natura di Dio. Cfr. N. Cusano, *Opere filosofiche*, Torino, Utet, 1972.

6 C. G. Jung, *Opere. Vol. 6. Tipi psicologici* cit., p. 477.

7 C. G. Jung, *L'albero filosofico*, in *Opere. Vol. 13* cit., p. 279.

8 C. G. Jung, *Opere. Vol. 12. Psicologia e alchimia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p. 97.

famiglie disagiate, nei nevrotici e negli psicotici⁹: esso si presenta pertanto come la manifestazione di uno scompenso e, nello stesso tempo, come tentativo di ricomporlo. Le immagini, pur molteplici e inconciliabili, si presentano tuttavia disposte attorno ad un punto centrale che *dovrebbe* farsi carico di ricondurle a sé:

Dal punto di vista psicodinamico, il mandala è [...] inteso come l'emblema della possibilità di raccoglimento e conciliazione degli elementi contrari alla coscienza, divenuti tali proprio perché quest'ultima non poteva essere in grado di contenerli in maniera armonizzata. La figura del mandala che compare nel processo di individuazione è interpretata come una proiezione [...] della totalità indivisa della psiche, ma anche come una totalità divisa e discriminata¹⁰.

La duplice natura del simbolo ci porta domandarci se questo, più che l'immagine di una totalità che riposa placidamente in se stessa, non ne sia piuttosto la parodia o non ne testimoni addirittura l'impossibilità. E che dire poi del disegno dell'albero, in cui questa totalità viene raffigurata nel suo farsi? Quello che mi propongo di mostrare è che il disegno dell'albero, più che la mappa di un percorso orientato finalisticamente, è piuttosto un «elenco» o una rassegna di ciò di cui è fatto il Sé, e che d'altra parte il Sé forse non è altro che questo problematico *inventario* della psiche. Jung stesso, in fondo, nel trattare il rapporto tra coscienza e inconscio, non ne parla tanto in termini di «complementarietà», quanto di «compensazione», termine con il quale egli intende una continua negoziazione o confronto:

La compensazione dev'essere rigorosamente distinta dalla «complementarità». Il complemento [...] definisce un rapporto di integrazione per così dire coatto. La «compensazione» invece è – come dice il suo stesso nome – un confronto e un paragone di dati o punti di vista diversi, confronto dal quale emerge un «equilibrio» o una «rettifica»¹¹.

2. Jung e le immagini

Questo contributo si snoda attraverso due questioni: l'una verte sul problema stesso di un'«immagine» dell'individuazione, l'altra sulla peculiarità di questo disegno.

La prima è forse quella la cui risposta è più semplice: perché ricorrere ad un'immagine per affrontare il tema del processo di individuazione? Perché, invece, semplicemente non «trattarne»? Perché non ricorrere a quelle forme di discorso, come la narrazione autobiografica o il romanzo di formazione¹², che all'apparenza parrebbero strutturalmente più adatte a ricalcare un processo psichico nonché quel carattere finalistico di cui Jung stesso ha sempre reclamato energicamente l'attribuzione ai fatti psichici?

La risposta viene quasi da sé se si considera che la psiche così come viene concepita da Jung non «pensa» né tantomeno «parla», a differenza di quella di Freud e, più avanti, di Lacan: essa, se così si può dire, «immagina», o meglio, coincide con la stessa facoltà immaginativa, quella

9 C. G. Jung, *Che cosa sono i mandala*, in *Opere. Vol. 9/1. Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1980, p. 381.

10 S. Tagliagambe-A. Malinconico, *Pauli e Jung. Un confronto su materia e psiche*, Milano, Raffaello Cortina, 2011, pp. 120-121.

11 C. G. Jung, *L'essenza dei sogni*, in *Opere. Vol. 8. La dinamica dell'inconscio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1976, pp. 309-310.

12 Cfr. p. es. il tema dell'«identità narrativa» sviluppato da P. Ricoeur in *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993, in part. gli studi V e VI.

facoltà, come già osservava Aristotele, per cui «diciamo che si produce in noi un *phantasma*»¹³. Non a caso Jung dedica pochissimo o nessuno spazio ad aspetti che invece sono tipici della psicoanalisi freudiana, come il lapsus e gli atti mancati, ritenendo piuttosto che l'ambito peculiare di manifestazione dell'inconscio sia appunto costituito da *visioni* come i sogni o le allucinazioni.

Questo motivo – ossia il nesso, o meglio l'equazione, psiche-immaginazione – ricorre in tutta l'opera junghiana. L'immaginazione (*Phantasie*) – egli scrive nel 1916 – «apparentemente non è altro che l'attività specifica della psiche collettiva»¹⁴; e: «gli elementi coscienti e inconsci di natura *impersonale*, ossia collettiva, costituiscono il *non-Io* psicologico, l'immagine del mondo oggettivo (l'*imago-oggetto*)»¹⁵. Ancora l'anno dopo:

I contenuti della psiche sono, in ultima analisi, immagini che in generale rappresentano da un lato la funzione, dall'altro gli oggetti e il mondo. La coscienza contiene le immagini di oggetti recenti; l'inconscio personale immagini di oggetti che appartengono al passato individuale, in quanto sono dimenticati o rimossi, l'inconscio assoluto o collettivo contiene immagini storiche del mondo in generale sotto forma di immagini originarie e di motivi mitologici¹⁶.

Possiamo anche leggere in *Spirito e vita* del 1926 che «la psiche è, nel senso più lato, una successione di immagini»¹⁷ e, nella versione definitiva di *Psicologia dell'inconscio* (1917/1943), che lo stesso inconscio collettivo si presenta come «un'immagine del mondo, che si è formata nel corso di eoni»¹⁸.

Un'immaginazione concepita e descritta in termini, se così si può dire, «averroistici», ossia come un patrimonio di «immagini originarie»¹⁹, archetipiche e comuni a tutta la specie umana, a cui ciascun individuo attinge senza potersene appropriare.

Non si può non sottolineare, a questo proposito, una certa disinvoltura nell'uso dei termini impiegati da Jung. Egli, infatti, accosta, per poi subito identificarli senza eccessivo scrupolo, aggettivi come «impersonale», «sovrapersonale», «collettivo»²⁰, e anche «transsogettivo»²¹, mentre è evidente che i loro significati non sono sovrapponibili. Un conto, infatti, è sostenere che qualcosa non appartenga ad un individuo perché, in quanto «collettivo» è *comune*, ossia *appartiene* a tutti, o anche rappresenta quello sfondo universale che ingloba tutti i particolari: avremmo, in questo caso, come ha osservato F. Jullien, un concetto

13 Aristotele, *L'anima*, Milano, Bompiani, 2001, p. 205.

14 C. G. Jung, *La struttura dell'inconscio* (1916), in Id., *L'inconscio*, Milano, Mondadori, 1992, p. 43; il testo verrà rimaneggiato e pubblicato con il titolo *L'io e l'inconscio* nel 1928; cfr. C. G. Jung, *Opere. Vol. 7. Due testi di psicologia analitica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1983.

15 Ivi, p. 61.

16 C. G. Jung, *La psicologia dei processi inconsci* (1917), in Id., *L'inconscio* cit., p. 176; il testo, rimaneggiato in profondità e ampliato, confluirà nell'opera *Psicologia dell'inconscio*, cfr. C. G. Jung, *Opere. Vol. 7. Due testi di psicologia analitica* cit.

17 C. G. Jung, *Spirito e vita*, in *Opere. Vol. 8. La dinamica dell'inconscio* cit., p. 32.

18 C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, in *Opere. Vol. 7. Due testi di psicologia analitica* cit., p. 96.

19 C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, in *Opere. Vol. 7* cit., p. 69.

20 «Dobbiamo [...] distinguere tra un inconscio *personale* e un inconscio *impersonale* o *sovrapersonale*. Abbiamo definito quest'ultimo anche inconscio *collettivo*», C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, in *Opere*, Vol. 7. cit., p. 67.

21 Ivi, p. 99.

politico nella sua essenza: il comune è ciò di cui facciamo parte, o a cui prendiamo parte, ciò che condividiamo e a cui partecipiamo. È per questo che si delinea come un concetto originariamente «politico»: ciò che viene condiviso è ciò che ci fa appartenere alla medesima polis²².

È ben diverso, invece, riferirsi a qualche cosa di «transsogettivo», che «attraversa» i soggetti, di «sovrapersonale», ossia che li «sovrastra», o addirittura di «impersonale», ossia che, lungi dall'essere collettivo, *non appartiene né potrebbe*, per definizione e per essenza, *appartenere a nessuno*: impersonale perché propriamente *inappropriabile* e *inappropriabile* perché non possiede i tratti della personalità, o una forma «personale»; rispetto ad un soggetto costituito ed individuato, l'inconscio sarebbe uno sfondo neutro privo di contorni.

Se questi significati possono trovare un punto in cui confluire è solo nell'intento perseguito risolutamente e, questo sì, con indubbia coerenza, di individuare una psiche *oggettiva*²³, vale a dire irriducibile al soggetto o alla coscienza, a cui non assomiglia²⁴ e di cui non ha mai fatto parte né avrebbe potuto – che, cioè, più che essere «rimossa», sta «accanto» alla coscienza perché da sempre «altra»: una psiche collocata, letteralmente, *al di fuori* della coscienza, in un altro luogo, in una zona intermedia tra l'uomo e il mondo in cui il confine stesso si assottiglia fino a scomparire.

Perché Jung rifiuta l'ipotesi di un inconscio personale? Anzitutto perché una concezione personalistica della psiche, ossia centrata e modellata sull'individuo e intesa come «atto o affezione di una mente», produce una versione dell'inconscio del tutto speculare alla coscienza, che lo rende il «non saputo» o il «dimenticato» del conscio, incapace di contenere altro che non sia già dato nella coscienza stessa²⁵ – salvo poi essere stato accantonato per qualche motivo; questa conseguenza ne trascina un'altra, ossia concepire la coscienza e lo spirito umano come una «totalità» sempre-già-data²⁶, il che è smentito non solo dall'osservazione di fenomeni di dissociazione della psiche non sempre e non soltanto di natura patologica, ma anche dalla considerazione che la coscienza, e in generale tutto ciò che è conscio, appartiene al mondo fenomenico, dal quale restano escluse le sue condizioni di possibilità²⁷. Se di totalità si può parlare, è solo di una totalità virtuale e in divenire, ciò che Jung chiama «Sé», ma, come si vedrà, si tratta di valutare se il nome di «totalità» sia ancora adatto. Non si tratta quindi di rintracciare in tutti gli uomini le medesime rappresentazioni in ogni tempo e luogo, anche se è pur vero che Jung cerca di farlo – in tal caso, però, il concetto di inconscio «in quanto» collettivo si espone all'obiezione di fondarsi su una indebita generalizzazione, su un impiego eccessivo e infine scorretto del metodo induttivo – ma piuttosto di individuare delle realtà psichiche esterne alla psiche individuale ed anzi autonome da essa²⁸.

22 F. Jullien, *L'universale e il comune. Il dialogo tra le culture*, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 19.

23 Cfr. sul tema della «psiche oggettiva» M. La Forgia, *Sogni di uno spiritista. L'empirismo visionario di Carl Gustav Jung*, Roma, Fioriti, 2009, *passim*.

24 Jung parla, a questo proposito, di processi «psicoidi» come «elementi 'incapaci di coscienza'» o che non sono capaci di assurgere alla coscienza o ancora non suscettibili di coscienza, cfr. C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche (1954)*, in *Opere*, Vol. 8 cit., p. 202 e 230. Tale connotazione viene riferita agli archetipi.

25 C. G. Jung, *L'io e l'inconscio*, in *Opere*, Vol. 7 cit., p. 128.

26 «Un'affermazione del genere esigerebbe una totalità inimmaginabile della coscienza, e tale totalità pre-supporrebbe una totalità o completezza altrettanto impensabile nello spirito umano», C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche (1954)*, in *Opere*, Vol. 8 cit., p. 206.

27 Ivi, p. 231: «Tutto ciò che è conscio appartiene al mondo fenomenico che, come ci insegna la fisica moderna, non fornisce le spiegazioni che la realtà obiettiva esige».

28 C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, in *Opere*, Vol. 7 cit., p. 99.

Il problema diventerà allora quello di indagare il rapporto tra l'individuo e quello sfondo impersonale, pre-individuale, perché non-individuale, che gli sta accanto e, nel suo sfiorarlo, produce effetti su di lui e in lui²⁹.

In uno scritto del 1928, *Energetica psichica*, l'origine di tali realtà – che coincide con la ricostruzione della genesi stessa dell'immaginazione – viene rintracciata a partire dall'ipotesi di un «sovraccarico libidico»³⁰. La libido, concepita da Jung, come noto, in termini generali come semplice «energia» e senza connotazioni di natura sessuale, scorre e fluisce regolarmente nel corpo impegnato nelle sue funzioni e attività, in base a processi puramente naturali: su questo piano, che è quello originario dell'uomo primitivo o, al limite, del neonato, essa è pressoché sovrapponibile all'*istinto*.

Occorre aprire una parentesi sul rapporto tra «istinto» e «inconscio» e in particolare con quell'aspetto dell'inconscio che è l'«archetipo». Come scrive Jung in *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*,

Gli archetipi, nella misura in cui intervengono a regolare [...] i contenuti della coscienza, si comportano come istinti. Viene quindi spontaneo chiedersi se le tipiche immagini di situazione che questi principi formali collettivi sembrano rappresentare non siano alla fin fine assolutamente identiche alle forme istintuali [...]. Devo confessare di non aver trovato fino ad oggi nessun argomento che contraddica seriamente questa possibilità³¹.

Istinti e archetipi sembrano essere la stessa cosa in quanto caratterizzati dall'essere principi ordinativi del comportamento e, soprattutto, per la loro natura inconscia³². Caratteristica dell'istinto, in più, è il suo carattere «impersonale» – il suo non aver bisogno di una «coscienza», di un «Io» per potersi esercitare –, e, ancor di più, il suo essere una sorta di *prolungamento* del corpo individuale nella *Umwelt*, se non addirittura l'indice della loro indiscernibilità; non c'è attività istintuale che non venga esercitata da un corpo in un luogo, non c'è un *luogo* che non sia ambiente *per* un corpo vivente:

L'istinto attua sempre un «quadro» che possiede caratteristiche ben definite. L'istinto della formica tagliafoglie si attua nel quadro della formica, dell'albero, della foglia, del tagliare, del trasporto e della fungaia. Se manca una di queste condizioni l'istinto non funziona, perché non può esistere in alcun modo senza la sua forma totale, il suo quadro³³.

I processi psichici appaiono indubbiamente legati ai processi fisiologici del corpo umano, e quindi agli istinti; di più, nei casi più estremi di dissociazione della psiche il processo psichico

29 «Esistono archetipi precoscienti che non furono mai consci e che possono essere stabiliti soltanto in via indiretta attraverso i loro effetti sui contenuti della coscienza», C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1954), in *Opere*, Vol. 8 cit., p. 227.

30 C. G. Jung, *Energetica psichica*, in *Opere. Vol. 8. La dinamica dell'inconscio* cit., p. 57.

31 C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1954), in *Opere*, Vol. 8 cit., p. 222.

32 Cfr. anche *Istinto e inconscio* (1919), in cui, per altro, Jung impiega per la prima volta il termine «archetipo», al posto di «immagine primordiale» (*Urbild*): «Gli istinti sono forme tipiche dell'agire, e dovunque si tratta di forme del reagire che si ripetono uniformemente e regolarmente si tratta di istinto [...]. Gli archetipi sono forme tipiche della comprensione, e dovunque si tratta di percezioni uniformi che si ripresentano regolarmente si tratta di un archetipo»; C. G. Jung, *Istinto e inconscio*, in *Opere*, Vol. 8. *La dinamica dell'inconscio* cit., pp. 153-155.

33 C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1954), in *Opere*, Vol. 8 cit., p. 218.

sembra «precipitare [...] a un livello in certo modo più primitivo [...], accostarsi alla forma istintuale che ne è alla base e assumere le caratteristiche distintive dell'impulso»³⁴.

Questo legame o dipendenza tuttavia non può essere pensato in termini riduzionistici, perché psiche e corpo sono di natura differente. Questa differenza viene tradotta con l'introduzione del tema dell'immaginazione:

L'istinto ha due aspetti: da un lato viene vissuto come dinamica fisiologica, dall'altro le sue molteplici forme entrano come immagini e nessi d'immagini della coscienza³⁵.

Gli archetipi, in altri termini, sono «immagini inconse degli istinti»³⁶ e, anzi, rappresentano la *soglia* o la *barriera di contatto* tra psiche e istinto e, in generale, tra psiche e corpo o psiche e materia. L'archetipo, immagine dell'istinto, è certo relativamente autonomo da esso, in quanto forma strutturante le dinamiche della vita psichica – e non semplice risposta ad uno stimolo –; nello stesso tempo, però, in quanto opera dell'immaginazione, non può che restare legato alle funzioni di un corpo sensibile³⁷. A questo problema si lega la difficoltà di concepire la differenza tra gli archetipi e gli istinti nei termini di una differenza tra psiche e materia; se infatti l'archetipo non è leggibile nei termini di un meccanismo di natura fisiologica, forse non è nemmeno trascrivibile in un linguaggio mentalistico o psicologico:

l'archetipo rappresenta un settore che da un lato non mostra nessuna delle caratteristiche proprie di ciò che è fisiologico, ma d'altra parte e in ultima analisi non può mai neppure più essere chiamato psichico, benché si manifesti psichicamente³⁸.

L'indecidibilità o l'ambiguità permangono: l'istinto può restare la *ripetizione* indefinita del meccanismo stimolo-risposta; l'archetipo può essere formale e, come sostiene Jung, «finalistico», solo allorché si presupponga un soggetto già dato, costituito e differenziato³⁹. Ma c'è da chiedersi se questa differenziazione possa mai dirsi compiuta una volta per tutte o se non sia piuttosto un'astrazione da un processo reale e continuo o un'idea-limite. L'istinto rimane inconsapevole e «più-che-individuale» (in quanto richiede una relazione con l'ambiente che lo rende quasi indiscernibile dall'organismo), l'archetipo, dal canto suo, rimane inconscio e pre-individuale o impersonale, tale, cioè, da far correre all'individuo il rischio della perdita di sé in una naturalità inumana o, correlativamente, nelle potenze altrettanto cieche e impersonali della coscienza collettiva⁴⁰. Si potrebbe ipotizzare che la dimensione impersonale, in Jung, percorre

34 Ivi, p. 206.

35 Ivi, p. 229.

36 C. G. Jung, *Il concetto d'inconscio collettivo*, in *Opere*, Vol. 9/1 cit., p. 44.

37 «La psiche si trova in un certo rapporto di dipendenza rispetto ai suoi processi organici legati al sostrato», C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche (1954)*, in *Opere*, Vol. 8 cit., p. 200.

38 C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche (1954)*, in *Opere*, Vol. 8 cit., p. 232.

39 «Lo psichico appare come un'emancipazione della funzione dalla forma istintuale e dalla sua obbligatorietà che, come unica determinazione della funzione, la irrigidisce riducendola a un meccanismo [...]. Via via che si libera dalla sfera puramente istintuale [...] la *partie supérieure* raggiunge alla fine un livello in cui l'energia insita nella funzione non è affatto orientata, nel dato caso, verso il senso originario dell'istinto, ma raggiunge una forma cosiddetta 'spirituale'», ivi, p. 200.

40 C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche (1954)*, in *Opere*, Vol. 8 cit., p. 236: «Quando la coscienza soggettiva preferisce le rappresentazioni e le opinioni della coscienza collettiva e si identifica con esse, i contenuti dell'inconscio collettivo vengono rimossi [...]: la carica energetica dei contenuti rimossi si somma fino a un certo punto a quella del fattore che è causa della rimozione, la cui efficacia aumenta in proporzione [...]. Maggiore è la carica della coscienza collettiva, più l'Io perde la sua im-

interamente il vivente e che scorre tra due estremi: l'animalità da una parte e la storia e la civiltà dall'altra. Se questo è vero, l'archetipo può essere l'*analogon* dell'istinto perché riproduce su un piano che è quello dell'immaginario collettivo il carattere *pre-individuale* o *transindividuale* dell'istinto. O, ancora: l'istinto si prolunga nelle dimensioni collettive della società e della storia, mentre queste ultime trovano nell'automatismo istintuale una sorta di inquietante doppione, come il rischio di una ricaduta o di un regresso.

Queste considerazioni impediscono di concepire il processo di individuazione in termini teologici, come una freccia orientata dal «basso» verso l'«alto», dall'indifferenziato informe al differenziato formato. In altri termini, la circolarità e il reciproco rimando di archetipo e istinto – psiche e natura o anche psiche e materia⁴¹ – rendono impossibile pensare l'individuazione come qualcosa che trova il suo compimento in una costituzione ilemorfica compiuta, e forse anche pensarla come «integrazione» tra coscienza e inconscio.

Detto questo, possiamo riprendere il filo del nostro discorso. Come accennato, Jung sostiene la presenza nell'uomo di un'eccedenza di libido «suscettibile di essere impiegata in modo diverso dal decorso puramente naturale»⁴². Quella parte di libido che non defluisce a causa dei limiti del corpo diventa un'immagine: l'immagine è quindi l'effetto di un'interruzione del movimento o di un suo impedimento momentaneo. La produzione dell'immagine dischiude la facoltà immaginativa e coincide con la genesi stessa della psiche. L'immaginazione e con essa la psiche nascono quindi da un movimento interrotto, incompiuto o addirittura inibito in virtù di cui si produce un effetto come di «straripamento» della libido:

Si potrebbe pensare che questa eccedenza si verifichi perché le funzioni stabilmente organizzate non sono in grado di livellare a sufficienza le differenze d'intensità. Queste differenze andrebbero paragonate a una condotta d'acqua, la cui sezione sia troppo ridotta per far defluire adeguatamente una certa continuità d'acqua che si riforma costantemente. L'acqua allora strariperebbe in qualche modo⁴³.

Come un fiume che trabocca perché il letto in cui fluisce non può contenerlo, così questa immagine, per così dire, «straripa», deborda i confini dell'organismo, dando origine a processi che non si spiegano in base a circostanze e condizioni naturali⁴⁴ e che prendono la forma di «potenze» sovraperonali che sovrastano l'uomo, come pulsioni, affetti, immaginazioni, superstiti – in breve, tutto ciò che definisce l'ambito della vita psichica o, quanto meno,

portanza pratica. Esso viene in certo qual modo assorbito dalle opinioni e dalle tendenze della coscienza collettiva: il risultato è l'uomo massa, sempre vittima di un qualche 'ismo'. Jung impiega il termine «Persona» per indicare il *riflesso* della coscienza collettiva su quella individuale: «Solo perché la Persona è un segmento più o meno accidentale e arbitrario della psiche collettiva, possiamo cadere nell'errore di considerarla, anche *in toto*, come qualcosa d'individuale; ma, come dice il nome, essa è solo una maschera della psiche collettiva, una maschera che *simula l'individualità* [...]. Tutto sommato, la Persona non è nulla di 'reale'»; C. G. Jung, *L'io e l'inconscio*, in *Opere*, Vol. 7 cit., p. 155. Cfr. anche la lettura junghiana del nazismo a partire dall'evocazione del mito di Wotan: C. G. Jung, *Wotan* (1936) in *Opere*, Vol. X/1. *Civiltà in transizione. Il periodo fra le due guerre*, Torino, Bollati Boringhieri, 1985, pp. 279-291. Sul tema della coscienza collettiva cfr. anche P. Barone, *Lo junghismo. Sfiguramenti e resti della vita psichica*, Milano, Raffaello Cortina, 2004.

41 Come scrive M. La Forgia, i processi psicoidi caratterizzano «quella parte di inconscio che è inevitabilmente 'altra', che viene cioè assunta come non riconducibile al risultato di dinamismi psichici personali; l'archetipo è presentato come espressione privilegiata [...] di tali entità psicoidi, costitutivamente irrepresentabili nella loro essenza, che è poi quella di ipotetiche zone di incontro di psiche e materia», M. La Forgia, *Sogni di uno spiritista* cit. p. 82.

42 C. G. Jung, *Energetica psichica*, in *Opere*, Vol. 8 *La dinamica dell'inconscio* cit., pp. 56-57.

43 Ivi, p. 57.

44 *Ibidem*.

la componente predominante dell'anima primitiva: il suo essere alla mercé di «potenze» sovrapersonali, si tratti di pulsioni, di affetti, di superstizioni, d'immaginazioni, di maghi, di streghe, di spiriti, demoni o dei⁴⁵.

Simile ad un fiume in piena, quindi, la libido produce immagini che, propriamente parlando, non appartengono più al corpo né sono contenute in una qualche mente, che peraltro, forse ancora non c'è: immagini al confine tra soggetto e oggetto, né oggettive né soggettive, ma, appunto, «impersonali»⁴⁶.

In questo contesto è possibile concepire gli archetipi non semplicemente come costanti dello spirito umano⁴⁷, il che renderebbe difficile ricavarne il potere configurante dell'esperienza – il loro essere *pattern of behaviour*⁴⁸ – ma come immagini che possono essere categoriali o performative, che, in altri termini, producono quello che raffigurano⁴⁹, in quanto immagini di relazioni, di stati e di processi. Tale è per esempio l'albero stesso, immagine di un «naturale» processo di individuazione del Sé.

3. L'albero

Passiamo adesso alla descrizione dell'albero disegnato dal paziente di Jung. L'albero sembrerebbe forse l'archetipo che meglio si presta a esprimere un processo caratterizzato da una forte teleologia cui si accompagna una altrettanto forte gerarchia di significati, tale da produrre un vero e proprio «dispositivo di autorità»⁵⁰: immagine della tradizione o del succedersi della storia o della biografia individuale, ma anche immagine della struttura – sia essa l'ordine del linguaggio o il sistema gerarchico delle scienze di Cartesio (non a caso raffigurato come un albero) – l'albero esibisce una polarità di dimensioni fortemente riempita di significato a cui la metafora arborescente conferisce la forza inarrestabile della naturalità. L'origine semplice, indicata dalle radici, si prolunga nel tronco fino a differenziarsi, verso l'alto, nei rami: il movimento va dal *basso* all'*alto*, definendo l'appartenenza di quest'ultimo al primo e il primato dell'origine-essenza sul fenomeno, o il primato del passato – della tradizione – sul presente; allo stesso tempo,

45 Ivi, p. 60.

46 Come ha scritto Pier Francesco Pieri, «nell'uomo sussiste un radicale immaginativo, che è il fondamento di ogni possibilità di pensare noi stessi e il mondo, per cui l'origine dello sviluppo dell'uomo come singolo e come specie e l'origine del mondo come oggetto rappresentabile (individualmente e collettivamente) sono da rintracciare in un primitivo stato di indifferenziazione. Questa condizione di 'indistinzione originaria' è per l'appunto l'antecedente della separazione tra coscienza e inconscio, e, insieme, la indifferenza percettiva e rappresentativa tra polarità soggettive e oggettive, tra psiche e mondo». Cfr. P. F. Pieri, *Introduzione a Jung*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 34.

47 Jung offre degli archetipi spiegazioni di natura differente, alternando una spiegazione di tipo «energetico» – gli archetipi come immagini ricorrenti che si impongono sulle altre fino a diventare schemi di comportamento – a una di tipo neurologico, che ricava gli archetipi dalla peculiare conformazione del cervello umano. Questa oscillazione non può essere indagata qui.

48 C. G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, in *Opere*, Vol. 9/1 cit., p. 5 nota 7.

49 «Gli archetipi possono essere concepiti come effetto e sedimentazione di esperienze verificatesi; ma al tempo stesso risultano anche essere i fattori che causano tali esperienze»; C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, in: *Opere*, Vol. 7. *Due testi di psicologia analitica* cit., p. 96 nota 3.

50 M. Bettini, *Contro le radici*, Bologna, Il mulino, 2011, p. 28 e sgg.

Al movimento dal basso verso l'alto – l'albero ha le proprie radici nel terreno e si sviluppa secondo un asse sotto > sopra – si sostituisce un movimento dall'alto verso il basso: la discesa si realizza infatti lungo un asse sopra > sotto [...]. Collocare una certa cosa «in alto» rispetto al resto [...] significa automaticamente attribuirle un'importanza e un rilievo maggiore⁵¹.

Se prima ciò che sta «sotto» era la verità nascosta di ciò che sta «sopra», alla «superficie», adesso il primato è della dimensione «alta», ossia allo spirito di cui la materia è solo un germe. Così, come afferma Deleuze, l'albero, più che una semplice metafora, è un «modo di pensare»,

un'immagine del pensiero, un modo di funzionare, tutto un apparato che viene piantato nel pensiero per farlo crescere diritto e fargli fruttare le famose idee giuste [...]: l'albero ha un punto di origine, germe o centro; [...] è una struttura, [...] un sistema gerarchico o di trasmissione di comandi, con un'istanza centrale e una memoria di ricapitolazione; possiede un avvenire e un passato, delle radici e una cima, tutta una storia, un'evoluzione, uno sviluppo [...]. Ora, non c'è alcun dubbio che ci vengono piantati degli alberi nella testa: l'albero della vita, l'albero del sapere, ecc. Tutti pretendono delle radici. Il Potere è sempre arborescente⁵².

Altro è il discorso per ciò che concerne il «rizoma», importante immagine proposta da Deleuze assieme a Felix Guattari, nella quale i due autori ravvisano una molteplicità senza unità, o un *molteplice* originario che non è semplicemente il dispiegamento di una preliminare unità. Qui il sistema gerarchico che appartiene all'albero a radice viene, più ancora che abolito, sorvolato o sorpassato: non ci sono posizioni prederminate, non c'è uno sviluppo lineare – dal basso verso l'alto – nessuna posizione acquisisce un primato sulle altre, ma «qualsiasi punto di un rizoma può essere connesso a qualsiasi altro e deve esserlo»⁵³.

La modalità di sviluppo rizomatica non è l'«evoluzione», ma il «concatenamento», ossia una

Crescita di dimensioni in una molteplicità che cambia necessariamente natura man mano che aumenta le proprie connessioni. Nel rizoma non esistono punti o posizioni, come in una struttura, albero o radice⁵⁴.

Il rizoma offre l'immagine di un divenire in cui, non essendovi altezza, profondità o gerarchia, non si può neppure dire che vi sia un punto di partenza o un punto di arrivo; ma allora di che tipo di divenire si tratta?

Un rizoma non comincia e non finisce, è sempre nel mezzo, tra le cose, inter-esse, *intermezzo*. L'albero è filiazione, ma il rizoma è alleanza [...]. L'albero impone il verbo «essere», ma il rizoma ha per tessuto la congiunzione «...e...e» [...]. Dove andate? Da dove partite? Dove volete arrivare? Sono domande davvero inutili [...]. *Tra* le cose non designa una relazione localizzabile che va da una cosa a un'altra e viceversa, ma [...] un movimento trasversale che le trascina, l'una e l'altra, ruscello senza inizio né fine che erode le due rive e prende velocità nel mezzo⁵⁵.

Un'esemplificazione di questo concatenamento è il *contagio virale*, ossia un passaggio d'informazioni da una specie a un'altra indipendentemente dalla posizione che eventualmente cia-

51 Ivi, p. 32.

52 G. Deleuze-C. Parnet, *Conversazioni*, Verona, Ombre Corte, 1998, p. 31.

53 G. Deleuze-F. Guattari, *Mille piani*, Roma, Castelvecchi, 2006, p. 39.

54 Ivi, p. 41.

55 Ivi, p. 62.

scuna potrebbe occupare sulla scala evolutiva. Deleuze e Guattari fanno riferimento agli esperimenti di Benveniste, Todaro e Christen sulla trasmissione di un virus tra i babbuini e i gatti:

informazioni genetiche proprie di un organismo potrebbero essere trasferite a un altro organismo grazie ai virus [...], si può addirittura immaginare che questo trasferimento d'informazioni potrebbe effettuarsi da una specie più evoluta verso una specie meno evoluta o generatrice della precedente. Questo meccanismo andrebbe dunque in senso contrario a quello che l'evoluzione utilizza in una maniera classica⁵⁶.

Torniamo adesso al disegno dell'albero.

Abbiamo, come detto, l'immagine di un processo; utilizzando una terminologia bergsoniana, potremmo dire che si tratta di una «istantanea su un movimento», che del movimento non mostra, né potrebbe, la direzionalità e la teleologia: la raffigurazione di ciò a cui il movimento tende e che lo orienta viene sostituita da quella della relazione tra le parti di una figura arborescente. Ma se non raffigura il *telos*, essa tuttavia vi *allude* nella peculiare *temporalità* che le appartiene in quanto immagine: il *tempo* del disegno dell'albero – in quanto raffigura un processo di individuazione – non è il *presente*, perché non rappresenta uno stato, bensì un processo; traccia un passato da cui si proviene (le radici) e un punto di arrivo (i rami?), un prima e un poi. Nell'albero, però, il processo di individuazione, che ha un'origine e una meta, appare bloccato e richiamato piuttosto dalla relazione problematica tra componenti di diversa natura. La temporalità appare nella *compresenza* sulla superficie disegnata del foglio di eterogenei, nel *disordine* che l'immagine esibisce, ma *non nella successione* di tali fattori: una temporalità senza processo, quindi, che risiede nella «visione complessiva» – ma non nella «sintesi» – di ciò che non può darsi come simultaneo. Di che temporalità si tratta?

Se impieghiamo un suggerimento di Deleuze, possiamo ipotizzare che il tempo dell'albero non è il tempo «cronologico» – *kronos*, il tempo continuo dello sviluppo, le cui tappe possono essere identificate, «date» e rimesse in fila – ma *aiôn*, il tempo spezzato della «differenza»:

Secondo *Aiôn* soltanto il passato e il futuro insistono e sussistono nel tempo. Invece di un presente che riassorbe il passato e il futuro, un futuro e un passato che dividono ad ogni istante il presente, che lo suddividono all'infinito in passato e futuro, nei due sensi contemporaneamente. O meglio è l'istante senza spessore e senza estensione che suddivide ogni presente in passato e futuro, invece di presenti vasti e spessi che comprendono gli uni rispetto agli altri il futuro e il passato⁵⁷.

Secondo il modello del tempo come *kronos*, esiste solo il presente, di cui passato e futuro sono due dimensioni: il futuro (poter esplicitare ciò che già si è in potenza, all'interno), il passato (contenere in sé la propria origine). *Kronos* è il tempo della *profondità*; *Aiôn* è la differenza temporale che articola e ripartisce la superficie, l'immagine come trama di differenze, senza alcuna «interiorità». Non è l'interiorità «dispiegata», ma la «superficialità» che non conosce alcun «dentro». Analogamente, l'inconscio junghiano non è contenuto dentro nulla: esso è «fuori», nel mondo, negli atti di un corpo nel proprio ambiente e nelle immagini di questi sedimentate negli archetipi e in generale nelle immagini. Anche per questo motivo, Jung rifiuta ogni tentativo di «interpretazione» dei sogni, che vanno, piuttosto, descritti⁵⁸.

56 Y. Christen, *Le rôle des virus dans l'évolution*, «La Recherche» 54 (1975), cit. ripresa da G. Deleuze-F. Guattari, *Mille piani* cit., p. 63, nota 4.

57 G. Deleuze, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 147.

58 «Sviati dai cosiddetti 'meccanismi onirici' immaginati da Freud – spostamenti, inversioni e altri simili – si è creduto di potersi sganciare dalla cosiddetta 'faccia' del sogno, mentre i veri pensieri espressi dal

Se applichiamo queste considerazioni al disegno che stiamo analizzando, possiamo, a questo punto, chiederci se l'immagine sia una raffigurazione infedele di un processo o non sia più esattamente ciò a cui il processo stesso tende, la sua meta. In altri termini, la meta, il Sé individuato, non potrebbe essere la «visione» della *contiguità* delle radici, del tronco e dei rami? Sotto questo punto di vista, Jung ci offrirebbe uno dei caratteri più qualificanti di ogni processo, ossia il suo carattere di intermedio, il suo essere sempre nel mezzo – secondo una tipica espressione di Gilles Deleuze: «Quel che conta in un percorso, quel che conta in una linea, è sempre la metà, non l'inizio o la fine»⁵⁹. Jung ci offrirebbe, insomma, un «blocco di divenire», una «evoluzione a-parallela» in cui si realizza e si mostra la *complexio*, o l'*incontro*, di termini eterogenei. Jung può affermare che il disegno del suo paziente «corrisponde a una visione prospettica» del Sé, raffigurato, come si è visto, «come un processo di crescita»⁶⁰, solo se in un divenire così inteso, come scrive Deleuze,

non è che un termine diventi l'altro, ma ciascuno incontra l'altro; c'è un solo divenire che non è qualcosa in comune fra i due termini – dato che essi non hanno niente a che vedere l'uno con l'altro – ma che si trova in mezzo ad essi e che possiede una propria direzione: un blocco di divenire, una evoluzione a-parallela [...]: non un qualcosa che si troverebbe nell'uno oppure nell'altro, anche nel caso di uno scambio, di una commissione, ma qualcosa che si trova fra i due, al di fuori di essi, e che cola in un'altra direzione⁶¹.

Se l'albero junghiano viene concepito così, come un «blocco di divenire», più che come un «divenire bloccato», esso scardina proprio quell'impianto teleologico di cui si parlava prima. Il dramma dell'individuazione si svolge su una superficie in cui non c'è più alcuna gerarchia né alcuna distinzione assoluta tra alto e basso.

Questo albero appare, in effetti, come ben poco gerarchico: l'immagine è priva di profondità e, in fondo, potrebbe essere capovolta senza alterarne più di tanto la fisionomia complessiva. Il groviglio delle radici non sembra trovare uno sbocco e una soluzione nell'intrico dei rami; il tronco, vegliato da due draghi⁶², è semplicemente un tratto che collega o fa incontrare le radici e i rami; là in mezzo, troviamo un omino appollaiato che appare quasi in un equilibrio precario, o addirittura soffocato dai rami. Manca una sintesi: la complessità, anche grafica, del disegno, la presenza di troppi elementi stipati sullo spazio angusto del foglio, la loro disposizione parattica, rendono impossibile a chi guarda avere una visione d'insieme. Il disegno appare come l'accumulo – sullo stesso piano e senza differenza di valore, almeno dal punto di vista formale – di fattori di diversa natura. Se c'è qualcosa che possa rimandare ad un centro cosciente, ad un soggetto, questo è il piccolo uomo in mezzo ai rami: ma si tratta di un elemento tra i molti, e il meno appariscente, se non addirittura marginale. Afferma Jung:

La coscienza dell'autore si trova in una posizione alquanto precaria: [...] una certa sicurezza della coscienza individuale minaccia di essere nuovamente divorata dall'inconscio. L'inquietudine che agita l'inconscio è indicata dal groviglio di radici, così fortemente sottolineato, dai draghi evidente-

sogno starebbero celati dietro questa facciata. In contrasto con questa tesi, io sostengo da tempo che non è affatto giustificato imputare al sogno una manovra mistificatrice e in certo modo intenzionale [...]: il sogno in se stesso non mira a niente; è semplicemente un contenuto che raffigura sé stesso, un puro e semplice dato di natura»; C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, in *Opere*, Vol. 7. *Due testi di psicologia analitica* cit., pp. 101-102.

59 G. Deleuze-C. Parnet, *Conversazioni* cit., p. 34.

60 C. G. Jung, *L'albero filosofico*, in *Opere*, Vol. 13. *Studi sull'alchimia* cit., p. 279.

61 G. Deleuze-C. Parnet, *Conversazioni* cit., p. 13.

62 Jung evoca il drago che sorveglia l'albero delle Esperidi e il serpente che custodisce un tesoro, ivi, p. 282.

mente enormi, dalla piccolezza dell'uomo. L'albero non è minacciato, perché la sua crescita avviene indipendentemente dalla coscienza umana. È un processo naturale, ed è persino pericoloso turbarlo in qualche modo, in quanto è sorvegliato dai draghi⁶³.

Il disegno dell'albero si presenta, così, per utilizzare un'espressione di Deleuze, come un «multiplo trattato come sostantivo»⁶⁴, il cui «nome proprio» è «Sé». Si può vedere in questa immagine il tentativo di schiacciare l'albero sul rizoma, di decostruirne il carattere gerarchico o di proporre un modello antigerarchico del Sé? Laddove l'intento di Deleuze è quello di pensare la radice *senza l'albero*, l'operazione di Jung, quali che ne siano stati gli intenti, è piuttosto quella di «rizomatizzare» l'albero, di far proliferare sull'intera sua superficie il groviglio polimorfo e a-centrato delle radici. Se possiamo attribuire a Jung un «fare rizoma», è perché sembra che il Sé funzioni come un dispositivo teorico capace di far esplodere la totalità psichica centrata sulla coscienza e lasciare, al suo posto, una «complessione» senza centro né circonferenza, una coesistenza non articolata di elementi psichici eterogenei.

4. Il rizoma o l'intreccio delle origini

In effetti, l'immagine del rizoma compare anche nella scrittura di Jung, almeno negli scritti più tardi, e in un contesto in cui si fa riferimento ad una sorta di frammentazione dell'esperienza. Anche qui, esso mostra la sua duplice faccia di «simbolo»: immagine di questa incompiutezza, esigenza di una ricomposizione. Si tratta di capire se è possibile ricomporre i frammenti semplicemente riconoscendoli come tali.

Due occorrenze del rizoma sono rintracciabili negli scritti autobiografici raccolti da Anela Jaffé a partire dal 1957. Leggiamo la prima:

La vita mi ha sempre fatto pensare a una pianta che vive del suo rizoma: la sua vera vita è invisibile, nascosta nel rizoma [...]. Quello che noi vediamo è il fiore, che passa: ma il rizoma perdura⁶⁵.

Come si vede, la coppia fiore-rizoma è ricondotta al tradizionale modello metafisico della coppia «essenza-fenomeno», «verità (invisibile ed eterna)-apparenza (mutevole ed effimera)»: il rizoma è l'essenza nascosta, invisibile di principio, di cui il fiore è solo la superficie mutevole. La pianta, il fiore, sono ricondotti al rizoma, che ne costituisce la vera vita invisibile: propriamente parlando, reale non è la pianta, ma la sua radice.

Qualche pagina dopo viene offerta un'ulteriore caratterizzazione del rizoma, che viene considerato, adesso, più che come radice della vita in generale, in riferimento ad una vita singolare e specifica, quella dello stesso Jung:

Fino ad oggi – e scrivo le mie memorie all'età di ottantatré anni – non ho mai pienamente sbrogliato il groviglio dei primi ricordi: sono come tanti germogli separati di un unico rizoma, come tappe di un processo inconscio⁶⁶.

In questa frase, assai densa, troviamo molte affermazioni di diverso genere, che vanno analizzate singolarmente. Il rizoma – afferma Jung – è «unico; esso, tuttavia, si compone di ger-

63 *Ibidem*.

64 G. Deleuze-F. Guattari, *Mille piani* cit., p. 40.

65 C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, Milano, Rizzoli, 1998, 2008¹¹, p. 28.

66 *Ivi*, p. 54.

mogli «separati», ognuno dei quali può svilupparsi secondo direzioni differenti; pur essendo separati, essi si danno in un «groviglio» difficile da «sbrogliare» o che forse non è mai possibile sbrogliare definitivamente.

Ma come pensare che ciò che è *separato* sia, nello stesso tempo, *aggrovigliato*? Può avere un senso – oltre che essere possibile – *sbrogliare* qualcosa che non sembra darsi come un intreccio?

Ebbene: tutto ciò diventa possibile se si concepisce il groviglio come il punto di partenza di uno sviluppo, ossia se si traduce la separatezza dei germogli in una loro scansione, che li rende «tappe di un processo». La disparità delle origini diventa apparente, le differenze si ricompongono in un cammino la cui direzionalità ha la forza indiscutibile della «natura». È questa, in fondo, l'ipoteca metafisica di Jung, l'intenzione totalizzante che però, di fatto, operativamente, nella *pratica teorica* junghiana, non sembra trovare mai un'effettiva traduzione – salvo riproporsi in una continua attenzione verso «la nera marea di fango dell'occultismo»⁶⁷.

Per trovare degli spunti più utili al tipo di analisi che ci interessa dobbiamo rivolgerci altrove, in particolare alla *Prefazione* alla IV edizione di *Simboli della trasformazione* (1950)⁶⁸. Jung ripercorre le circostanze della stesura del libro, la cui prima versione uscì con il titolo *La libido. Simboli e trasformazioni* nel 1911, e che segnò, come noto, la definitiva rottura della collaborazione professionale, oltre che dell'amicizia, con Freud.

L'intento dello scritto, dice Jung, era «liberare la psicologia medica dal carattere soggettivo e personalistico che allora dominava» e «intendere l'inconscio come una psiche obiettiva e collettiva»⁶⁹. L'esito, tuttavia, che pure permetterà a Jung la scoperta degli elementi mitologici presenti nell'immaginazione umana, si presenta come un insieme «di frammenti ineguali che mi riuscì di comporre in modo inadeguato»⁷⁰. L'esito insoddisfacente di questa prima stesura spingerà Jung a continuare le ricerche sul rapporto tra la psiche e il mito incentrandole, questa volta, su se stesso: egli dovrà, insomma, chiedersi quale sia il suo mito, cercare un mito nel quale lui stesso collocarsi.

All'interno di questo quadro, Jung impiega il termine «rizoma» per indicare l'origine, la «madre» che esiste da sempre, e di cui la coscienza è solo un prodotto.

La coscienza individuale è solo il fiore e il frutto di una stagione, germogliato dal perenne rizoma sotterraneo, e che armonizza meglio con la verità se tiene conto dell'esistenza del rizoma, giacché l'intreccio delle radici è la madre di ogni cosa⁷¹.

Ritroviamo, ancora una volta, l'approccio metafisico e riduttivista: la coscienza è un *fenomeno* che trova la sua verità nell'*origine*, così come il fiore e il frutto si fondano sulle radici, da cui traggono alimento e di cui sono lo sviluppo.

Le cose cambiano se, sollecitando il testo junghiano, ci chiediamo di che «specie di rizoma» si stia parlando. Fondamentalmente si tratta di un *mito* che condensa due dimensioni fondamentali dell'umano, irriducibili all'individualità di ciascun uomo, ossia la *storia* e la *società*. Vivere senza un mito equivale a essere senza radici; questo porta ad un'indebita ipostatizzazione dell'io individuale e alla sua ipertrofia, che ottunde il corso della vita sociale e storica e la immobilizza in un presente astratto:

67 Si tratta di una definizione data dallo stesso Freud a Jung, cfr. *Ricordi, sogni, riflessioni* cit., p. 191.

68 C. G. Jung, *Opere*, Vol. 5. *Simboli della trasformazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992. Per un'analisi di questi passi cfr. R. Madera, *Carl Gustav Jung. Biografia e teoria*, Milano, Bruno Mondadori, 1998, pp. 29-33.

69 C. G. Jung, *Opere*, Vol. 5 cit., p. 12.

70 *Ibidem*.

71 *Ivi*, p. 13.

colui che crede di vivere senza mito o al di fuori di esso [...] è un uomo che non ha radici, senza un vero rapporto con il passato, con la vita degli antenati [...] e con la società umana del suo tempo. Egli non abita in una casa come gli altri uomini, non mangia e beve ciò che gli altri uomini mangiano e devono, ma vive una vita a sé, irretito in un'idea fissa soggettiva escogitata dal suo intelletto⁷².

L'intreccio delle radici allude a un'origine complessa che può essere solo evocata attraverso delle immagini e dei miti. Il riduzionismo metafisico di Jung sfocia su un'immagine mitica in cui si condensa la storicità dell'uomo e la sua natura relazionale. Il «groviglio» rimanda, pertanto, al sempre-già-dato del tempo storico e dei rapporti sociali: a una storia già-sempre cominciata e ad una socialità già-sempre presente nella vita di ciascun individuo. Tornare alle radici significa allora scoprire il *collettivo* alle spalle dell'individuale, in quanto originario e costitutivo di quest'ultimo. Cercare la «madre» in un'immagine *che non ci è mai appartenuta* – cercare il «proprio» nell'Altro – rappresenta, in effetti, una delle movenze più tipiche e al tempo stesso stupefacenti del pensiero di Jung: spinta alle sue estreme conseguenze, essa invita a rigettare ogni idea di «interiorità» nonché la via d'accesso dell'introspezione, per rivolgerci piuttosto ad un passato mai vissuto da nessuno ma soltanto presentabile attraverso dei duplicati immaginari; a farci carico del carattere eccessivo di *ogni* esperienza sensibile – tale da debordare i confini del corpo e della psiche individuali –; a ricostruire le dinamiche transindividuali di elaborazione simbolica di tali esperienze.

5. Conclusioni

Il processo d'individuazione si attua ad un tempo come costituzione del singolo e come liberazione del Sé; i due momenti sono concomitanti ed entrambi necessari. Il Sé rischia continuamente l'*alienazione* tanto nell'anonimato della coscienza collettiva quanto nell'impersonalità dell'inconscio collettivo:

Nel primo caso, il Sé passa in seconda linea di fronte al riconoscimento sociale; nel secondo, di fronte al significato autosuggestivo di un'immagine primordiale, in entrambi i casi prevale dunque l'elemento collettivo⁷³.

Tuttavia il Sé, in quanto «totalità della psiche» che raccoglie la coscienza e l'inconscio, è certamente qualcosa che *ha a che fare* con il singolo, che lo «riguarda», ma, contemporaneamente, *non è* un singolo individuo: è, «per così dire, una personalità che *anche* noi siamo», ma, nello stesso tempo è «una grandezza a noi sovrastante»⁷⁴. Proprio per questo non è possibile *pensare* o *conoscere* il Sé, ma lo si può solo *essere*: ma che cosa significa «essere Sé»?

L'individuazione si realizza come la *coesistenza* della psiche conscia e della psiche inconscia su una linea che dal livello della civiltà e della storia si prolunga nell'istinto fino a sfilacciarsi nell'*Umwelt*. Jung ne parla come di un doppio movimento, di assimilazione dell'inconscio al conscio e di apertura del conscio all'inconscio: «un'integrazione definitiva dell'inconscio nella coscienza o, meglio, un'assimilazione dell'Io in una più vasta personalità»⁷⁵.

Come è possibile conciliare questi due movimenti? È evidente che un conto è un'integrazione che porta al consolidamento del conscio e in particolare di quella sua parte che è il complesso

72 Ivi, p. 12.

73 C. G. Jung, *L'io e l'inconscio* in *Opere*, Vol. 7 cit., p. 173.

74 Ivi, p. 177.

75 C. G. Jung, *L'essenza dei sogni* in *Opere*, Vol. 8 cit., p. 315.

dell'Io, un altro è l'apertura, il debordamento dell'Io verso ciò che lo eccede. Occorre, allora, porsi altre domande: indagare, cioè, la necessità di questi due movimenti e la natura della loro composizione nel Sé.

Il solo tentativo di integrare l'inconscio nell'Io urta contro l'impossibilità di un'assimilazione completa: non tutto può entrare nella coscienza e per due motivi. Come già detto, ciò che è impersonale per definizione non può assumere la forma della personalità; analogamente, non è possibile né sensato pretendere di poter fare esperienza di qualcosa che non si è mai vissuto. In secondo luogo, non tutti i contenuti psichici sono compatibili con la coscienza: alcuni, come insegna Freud, vengono rimossi; altri, come suggerisce Jung, sono semplicemente «ignoti».

Le cose non vanno meglio se si prende in considerazione il movimento inverso, ossia l'esposizione della coscienza all'inconscio che, come detto, porta con sé il rischio della massificazione da un lato e della spersonalizzazione psicotica dall'altro.

Nel primo caso l'alienazione del Sé consiste nel concepire la psiche come una totalità con al centro l'Io e pensare che l'inappropriabile sia appropriabile, che l'impersonale sia, in ultima istanza, una forma embrionale della personalità, nel conferire alla psiche tutta intera la dinamica centripeta della coscienza. Nel secondo caso, l'alienazione del Sé consiste in una perdita pressoché completa, ossia nel predominio delle immagini primordiali, fino alla loro stessa dissoluzione nell'animalità e nella cruda natura inorganica.

I due movimenti sono, quindi, entrambi necessari anche se, però, non sono «complementari», nel senso che non possono confluire in un unico, più grande, movimento: essi potranno, al limite, *procedere insieme*. L'individuazione si compie come un percorso che, almeno schematicamente, si svolge su due binari paralleli. La «totalità», se l'impiego di questa parola ha ancora un senso, consiste nel poter *stare insieme* di questi due sentieri: il Sé sarebbe l'indice di questa «concomitanza».

Dov'è allora il Sé? Ipotizziamo che il suo luogo sia nel *rapporto* tra psiche e materia. Jung impiega, per indicare tale rapporto, un'immagine sorprendente che merita di essere citata perché ne richiama un'altra, analoga, impiegata da Bergson per indicare la stessa cosa, vale a dire la continuità e ad un tempo la differenza tra spirito e materia: l'immagine del cono rovesciato⁷⁶. L'immagine proposta da Jung è ancora più complicata; possiamo, egli afferma,

paragonare il rapporto esistente tra mondo psichico e mondo materiale a due coni i cui vertici si toccano e non si toccano in un punto inesteso, un vero e proprio punto «zero»⁷⁷.

Un «punto zero» mobile, che si produce nell'interminabile andirivieni tra questi due estremi. Si tratta del punto di biforcazione da cui si dipanano due direzioni: quella dell'immagine-psiche e quella dell'istinto; illocalizzabile punto di sutura e, nello stesso tempo, di divisione, che, scorrendo a sua volta sulla superficie dell'organismo psicofisico, «risale» all'apparato psichico ripartendolo e differenziandolo, riproponendo in forme sempre rinnovate l'originaria impersonalità che ne sta alla base. Il punto di sutura-divisione è quindi lo spazio del Sé, il luogo del suo *evento*; è a partire da lì che può disegnarsi la rete, l'immaginario rizoma del nostro *divenire umani* «senza essere totali, ma partecipando alla totalità che è una commedia»⁷⁸.

76 H. Bergson, *Materia e memoria*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 129 e sgg.

77 C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, in *Opere*, Vol. 8 cit., p. 232.

78 J. Hillman, *Le storie che curano. Freud, Jung, Adler*, Milano, Raffaello Cortina, 1984, p. 50; cfr. anche *ibidem*: «il sé diviso è precisamente dove il sé è autenticamente situato [...] e l'autenticità è il perpetuo smembrarsi nell'essere e nel non essere sé».