
UN EPISODIO DI FINE SECOLO

Remo Bodei

I.

1. Vorrei mostrare come, negli ultimi decenni dell'Ottocento, nasca un nuovo paradigma: quello di un io costitutivamente multiplo e scisso, che consegue una relativa unità grazie a un sistema egemonico di alleanze e di tensioni tra gli elementi che lo compongono.

A tale modello si giunge attraverso un cammino accidentato e ancora da esplorare. Ne presento ora alcune tappe. Esso è caratterizzato da una serie di 'innesti' teorici da un ramo all'altro del sapere, che lo trapiantano dalla fisiologia alla zoologia e da questa infine alla psicopatologia. Da qui si irradiano poi in direzioni divergenti: verso la filosofia, la politica, la psicoanalisi e la letteratura. E se i nomi di quanti hanno maggiormente contribuito al suo sorgere sono oggi per lo più noti solo agli specialisti, coloro che ne hanno ereditato criticamente le suggestioni o una parte del patrimonio intellettuale rappresentano invece un gruppo compatto di personaggi di grande rilievo e fama in campi diversi. Basti ricordare Bergson e Nietzsche (gli unici di cui mi occuperò direttamente), Le Bon e Sorel, Freud (a cui mi limiterò ad accennare) e Jung, Pirandello e Proust.

Poiché, inoltre, non avrò modo di soffermarmi analiticamente su un arco di problemi dotati di un'intrinseca e ineludibile complessità, suggerisco di prendere in considerazione la mappa generale dei percorsi di ricerca che conducono a un simile paradigma e di indicare alcune direttrici della sua diffusione.

In maniera a prima vista curiosa, l'origine del problema è da trovarsi nella citologia. Con la scoperta da parte di Matthias Jacob

Schleien e Theodor Schwamm della cellula come unità fondamentale dell'organismo e con l'affermazione da parte di Rudolf Vierchow che ogni cellula deriva da un'altra cellula (*Omnis cellula a cellula*, 1855), la teoria cellulare diventa il modello più influente di spiegazione dei fenomeni della vita. Due questioni vengono nel suo ambito sollevate con insistenza: come si passa dagli organismi monocellulari a quelli pluricellulari; come si connettono e coordinano fra loro le cellule negli organismi pluricellulari. Tali domande travalicano ben presto la sfera della fisiologia per essere trattate in maniera analogica nell'ambito di altre scienze o saperi. Il passaggio dagli organismi monocellulari a quelli pluricellulari viene così interpretato (secondo schemi spenceriani) come una evoluzione dal semplice al complesso, dall'omogeneo all'eterogeneo. Ma poiché lo stato di equilibrio raggiunto dai composti è instabile, quanto più complesso sarà l'organismo e più differenziate saranno le sue cellule, tanto più esso sarà esposto alla dissoluzione.

La dissoluzione e la labilità sono il destino sia degli organismi che delle società umane complesse. Quando un organismo o una società si trovano dinanzi a sfide che non riescono a risolvere grazie ad un incremento di differenziazione evolutiva, quando non sono in condizione di superare un ulteriore gradino di complessità, allora - non potendo stare fermi - tornano indietro, si decompongono in aggregati più semplici e primitivi. Evoluzione e dissoluzione sono termini complementari: ogni organismo, ogni società incapaci di svilupparsi ulteriormente sono destinati a regredire a stadi precedentemente attraversati. Ciò che è più antico - in quanto più semplice, più elementare, non composito - è anche più persistente e durevole. In altri termini: il passato è più forte del presente e del futuro e condiziona, in modo tanto determinante quanto inappariscente, lo svolgersi degli eventi organici, psichici e sociali.

Sul terreno della fisiologia il passaggio dal semplice al complesso si configura come un crescendo di coordinazione tra le varie cellule che vengono gradualmente private della loro indipendenza e sottoposte ad un comando centralizzato. La terminologia giuridica e politica è applicata alla fisiologia ancor prima che la politica possa utilizzare alcuni risultati estrapolati dalla fisiologia. Il potere delle singole cellule - si dice - è 'confiscato' a favore di un centro 'egemone', a cui

è deputato il coordinamento della pluralità di cellule che si sono aggregate in federazioni o in 'colonie'. Questo vale non solo per i singoli organismi, ma anche per gli esseri viventi che coabitano in gruppi solidali, come i polipi corallini, *polytypes agrégés* o *corallaires à polypier*. A questi animaletti è toccato in sorte il ruolo di fornire per qualche decennio un modello utilizzato in vari ambiti¹.

Negli scritti di Espinas, Perrier e Binet, ed in numerose opere successive, si mostra come ciascun individuo della colonia rinunci a se stesso e deleghi le sue rudimentali funzioni di 'coscienza' ad un sistema di coordinazione che trascende i singoli organismi. Si genera in tal modo una coscienza collettiva come *tout de coalition*, risultante dall'aggregazione di una molteplicità di coscienze individuali che hanno abdicato alla loro sovranità e si sono poste sotto la protezione e il controllo di un organismo centrale. Tale centro non può esistere, né avere autonomia al di fuori del sistema di deleghe concesso dai singoli elementi da cui è composto.

2. Negli ultimi due decenni dell'Ottocento, questo schema verrà applicato - con risultati rivoluzionari - al campo della psicopatologia da tre *médecins-philosophes*, che ebbero un peso rilevante nella cultura del loro tempo e di cui parlerò tra breve: Théodoule Ribot, Pierre Janet e Alfred Binet. Théodoule Ribot con *Les maladies de la mémoire* (= MdM), *Les maladies de la volonté* e *Les maladies de la personnalité* (= MdP), pubblicate a Parigi, rispettivamente, nel 1881, nel 1883 e nel 1885, Pierre Janet con *L'automatisme psychologique* (Parigi, 1889) (= AP) e Alfred Binet con *Les altérations de la personnalité*, apparso a Parigi nel 1892, contribuiscono, nel campo della psicologia umana, al ribaltamento di diffuse concezioni del senso comune e di radicate tradizioni religiose e filosofiche. Attraverso le loro ricerche, l'io, l'anima, la coscienza cessano di essere un'unità monolitica, una sostanza semplice per diventare un aggregato instabile, un arcipelago di *îlots de conscience*, una *conscience de coalition* non dissimile da quella dei polipi corallini. La coscienza degli individui psicologicamente ritenuti normali è soltanto la più forte, non la sola. La sua egemonia si basa sul *consensus* di una coalizione, su un sistema di alleanze e di equilibri psichici costruiti, non naturali, che richiedono un continuo dispendio di energia. L'io non ha alcuna autonomia al di fuori del sistema

di deleghe concesso dalle singole coscienze parziali di cui è composto. A rigor di termini, esso non è che una relazione, ma, a differenza dell'autoriferimento riflessivo o dialettico della coscienza nell'idealismo tedesco, la relazione è un rapporto tra parti virtualmente autonome dell'io. La saldatura e la certezza di sé che si ottengono, passano non attraverso il potenziamento dell'autoriflessione o la vittoria sulle contraddizioni, bensì attraverso un incremento di complessità della relazione stessa. Non ci si sforza più di innalzare 'piramidalmente', nel senso di Goethe, la struttura del proprio essere verso una maggiore perfezione, né di congiungere circolarmente la coscienza con se stessa nel *Selbstbewußtsein* della filosofia idealistica tedesca: si scava, si discende in profondità, per ricominciare poi a comporre l'io *ab imis fundamentis*, da ciò che in esso vi è di più rudimentale (le *formes élémentaires*) sino a ciò che è più complesso, la 'personalità' ricca e virtualmente sana nelle funzioni superiori dell'intelligenza, della volontà e della memoria. Si cerca non la 'luce della coscienza', ma i suoi presupposti, la ragione non in se stessa, ma nel corpo, nella 'grande ragione' di Nietzsche.

3. Ma, poiché quel che nell'evoluzione della specie è più complesso è anche quel che è più labile, la coscienza di coalizione incapace di superare certi gradienti di maggiore complessità è passibile di dissoluzione. Non potendo progredire, ritorna a forme di organizzazione più elementare. Un individuo ed una società sono tanto più evoluti quanta più complessità riescono ad accumulare e quante più scosse son capaci di assorbire senza dissolversi e regredire. La stabilità non ha del resto valore per se stessa: «Se la stabilità desse la misura della dignità, il primo posto sarebbe assegnato ai minerali» (Ribot, *MdP*, p. 15). Sembra più facile la conservazione di un durevole equilibrio psichico tra gli individui che si arrestano ad un livello di coscienza e di organizzazione corporea meno complesso rispetto ad altri. In questo senso tutti gli uomini sono tendenzialmente capaci di elaborare la propria personalità senza bisogno di diventare dei virtuosi nella conoscenza di se stessi o nella ricomposizione delle scissioni dell'autocoscienza (cfr. *ivi*, pp. 139 ss. e Ribot, *MdM*, p. 85). La dissoluzione dell'io non passa più, tuttavia, attraverso discriminanti sociali. Non predilige una classe o un ceti in particolare; colpisce tut-

ti, seppur in modo diverso. Già aveva osservato il diffondersi delle malattie mentali - e delle cause fisiche della 'degenerazione', ossia alcool, droghe, tabacco, ecc. - anche «tra gli operai e gli abitanti delle campagne», mentre prima esse sembravano un appannaggio quasi esclusivo «*de la classe riche et blasées*»².

II.

1. In ogni uomo, la coesione della personalità dipende non tanto dal suo status sociale o culturale, quanto dai livelli della sua capacità di coordinazione. Al livello più basso, ma fondamentale (poiché, si dice, l'io viene dal basso e non dall'alto) si situa la percezione o il 'senso del corpo'. Si tratta di una nozione imparentata - oltre che con la concezione della cenestesia in Henle - anche con la tradizione sensistica e persino spiritualistica francese, con il *sentiment fondamental de l'existence* o con il *sentiment de l'existence sensitive* di Maine de Biran. Il senso del corpo costituisce ora, particolarmente in Ribot, il vero e proprio *principium individuationis*, il tessuto continuamente filato dell'io (ossia qualcosa di profondamente diverso dall'idea di un sostrato amorfo che sorreggerebbe tutte le modificazioni e gli stati della coscienza).

Negli esseri viventi inferiori il sentimento fondamentale dell'esistenza si identifica con l'individualità psichica tutta intera. Ma più si sale lungo la scala evolutiva, più il suo peso decresce, sino a quando, nell'uomo, rimane solo come una sorta di impercettibile basso continuo: «Ma nell'uomo e negli animali superiori, il rumoroso mondo dei desideri, delle passioni, delle percezioni, delle immagini, delle idee, ricopre questo sfondo silenzioso; tranne che per intervalli, lo si dimentica perché lo si ignora. Succede qui qualcosa di analogo a quel che avviene sul piano dei fatti sociali. I milioni di esseri umani che compongono una grande nazione si riducono per essa stessa e per gli altri a qualche milione di uomini che ne sono la coscienza chiara, che ne riassumono l'attività sociale in tutti i suoi aspetti: politica, industria, commercio, cultura intellettuale. Tuttavia sono proprio questi milioni di esseri ignorati, dall'esistenza limitata e locale, che vivono e muoiono senza strepito, che fanno il resto: senza di essi non c'è niente. Essi costituiscono questo serbatoio inesauribile dal quale, mediante

una selezione rapida o brusca, alcuni salgono alla superficie; ma questi privilegiati del talento, del potere o della ricchezza non hanno che un'esistenza effimera. La degenerazione fatalmente inerente a tutto ciò che si innalza abbasserà anche loro o la loro razza, mentre il sordo lavoro di milioni di ignorati continuerà a produrne altri e ad imprimere loro un carattere». (Ribot, *MdP*, p. 20).

La coscienza è così la classe dirigente o l'aristocrazia, che governa poggiando sul lavoro di numerose funzioni corporee ignorate e eppure tra loro cooperanti. Ma le élites sono fragili e tutto ciò che sta in alto è instabile e destinato alla dissoluzione, mentre ciò che sta in basso, che vive e muore senza strepito, è più durevole, sia sul piano psico-fisiologico che su quello sociale. È un capovolgimento dell'ordine naturale delle cose «porre l'essenza della nostra personalità in un modo di esistenza (la coscienza) che si dissolve durante almeno un terzo della nostra vita» (*ivi*, p. 100). Ribot è contrario ad ogni separazione dell'io dalla corporeità. Contro Bain, il quale sostiene che la coscienza è «come un getto di luce che esce da una macchina a vapore e la rischiara, senza avere la minima efficacia sul suo movimento», o contro chi ritiene che essa non agisca più di quanto faccia «l'ombra che accompagna il passo di un viaggiatore» (*ivi*, p. 15), egli afferma l'esistenza di un *facteur nouveau*, che segna una tappa capitale nello sviluppo degli esseri sulla Terra (*ivi*, pp. 17 ss.). Opponendosi inoltre ad ogni riduzione *immediata* della dimensione psichica a quella puramente organica, ma soprattutto di quella organica ad un metafisico sentimento puro dell'esistere, Ribot si appoggia alla tesi spinoziana secondo cui l'anima è soltanto l'idea del corpo e anima e corpo non sono altro che *un phénomène à double face* (*ivi*, p. 20 n.). La coscienza è dunque vulnerabile, virtualmente disgregabile, ma non è un fuoco fatuo, un epifenomeno.

L'io si costituisce ritessendosi continuamente, per sintesi temporali successive di stati di coscienza, rinnovando se stesso e producendo il proprio presente: «L'io, come appare a se stesso, consiste in una somma di stati di coscienza. Ve n'è uno principale, attorno al quale si raggruppano degli stati secondari che tendono a soppiantarlo e che sono essi stessi spinti da altri stati appena coscienti. Lo stato che occupa il ruolo principale, dopo una lotta più o meno lunga, recede ed è rimpiazzato da un altro, attorno al quale si costituisce un rag-

gruppamento analogo [...]. Il nostro io di ogni momento, questo presente perpetuamente rinnovato, è in gran parte alimentato dalla memoria, ossia allo stato presente si associano altri stati già respinti o localizzati nel passato, che costituiscono la nostra persona come appare ad ogni istante» (Ribot, *MdM*, p. 83). Vi è tuttavia un antagonismo tra i vecchi e i nuovi punti di attrazione, tra i vecchi e i nuovi 'io'. Le coalizioni, come in tutti i governi, o le classi dirigenti di un paese, possono sfaldarsi.

2. Quando la personalità si scinde in entità indipendenti e in contrasto - ormai lo sappiamo - il *tas de petites consciences*, il 'tutto di coalizione' si sfalda: la coscienza egemone, questo terminale di tutte le deleghe e 'deleghe di deleghe', è costretta ad abdicare e la federazione di anime si scioglie. Le coscienze parziali e multiple riprendono la loro autonomia. Sorgono così le malattie mentali, paragonabili a una sorta di restaurazione dell'anarchia feudale, già spodestata da un potere accentrato dimostratosi poi incapace di governare. Le deleghe implicite vengono ritirate; si ritorna a un sistema più arcaico. In termini patologici, si assiste al formarsi repentino di scissioni della coscienza sia sul piano sincronico che su quello diacronico, con il prodursi di più personalità compresenti o alternanti nel medesimo individuo. La coscienza più forte, che non era l'unica (ma ricopriva soltanto la *premier rôle*) (Ribot, *MdM*, p. 83), è indebolita e spenta; le personalità, le volontà o le memorie parziali non sono in grado di convivere come alleate. E non solo l'io si sdoppia o si moltiplica in forma morbosa, ma anche la memoria. Si formano tante memorie separate, simultanee o successive, quante sono le personalità, alternanti o seriali, che vengono a crearsi. Ogni memoria corrisponde ad una vita: la doppia memoria a una *double vie* (Ribot, *MdM*, p. 82), una memoria plurima ad una molteplicità di vite. Si può giungere ad una dissipazione tale che in un individuo ogni episodio della sua vita sia indipendente dagli altri.

L'apparato psichico si 'altera' e si spezza in frammenti non abilitati a concedere deleghe interne al sistema stesso, a formare nuove coalizioni egemoni. E, tuttavia, la scissione della personalità egemone non può essere concepita come un puro caos, in quanto «la disorganizzazione si organizza» (Ribot, *MdP*, p. 140): a livello meno com-

plesso ma si organizza. Cambia l'orientamento dei pensieri, dei ricordi e delle emozioni. Anche nella vita psichica, come in quella politica, le crisi di egemonia non danno mai luogo ad un vuoto di potere, ma ad una dissoluzione di rapporti più complessi ed instabili che generano, a loro volta, sintesi psichiche più limitate rispetto ai livelli precedentemente raggiunti. Tutto è pur sempre strutturato, sebbene in maniera più elementare ed arcaica.

Questo modello verrà criticato da Freud (e da Breuer) a partire dagli *Studi sull'isteria*, del 1892-1895. Nell'*Etat mental des hystériques* (Paris, 1894) Janet aveva espresso l'opinione secondo cui le scissioni della coscienza sono dovute ad una *insuffisance psychologique* che impedisce la capacità di sintesi delle rappresentazioni e che produce una «restrizione del campo della coscienza» analoga al restringimento del campo visivo. Breuer (in pieno accordo con Freud) rovescia completamente questa ipotesi ed afferma che la debolezza psicologica degli isterici è l'effetto e non la causa dell'alterazione della personalità. Alla base vi è la divisione della loro attività psichica, che rende disponibile per il pensiero cosciente solo una parte delle sue risorse. Non di insufficienza psichica si deve parlare, nella maggior parte dei casi di disgregazione della personalità, bensì di una «sovraprestazione psichica», della costante o frequente coesistenza di due serie eterogenee di rappresentazioni: «Presumo che lo sdoppiamento della capacità psichica, abituale o determinato da situazioni affettive della vita, disponga essenzialmente alla scissione veramente patologica della psiche. Questo sdoppiamento diventa scissione della psiche quando le due serie coesistenti di rappresentazioni non hanno più un contenuto dello stesso tipo, quando cioè una di esse contiene rappresentazioni non ammissibili alla coscienza: rappresentazioni respinte per difesa o altre provenienti da stati ipnoidi. Allora, la confluenza delle due correnti temporaneamente separate, la quale continuamente si ripete nella persona sana, diventa impossibile e si stabilisce in permanenza una regione separata di attività psichica inconscia. Tale scissione isterica della psiche sta al 'doppio Io' del sano come lo stato ipnoide sta al normale sognare ad occhi aperti. In quest'ultima contrapposizione, la qualità patologica è determinata dall'amnesia, e nell'altra dall'inammissibilità delle rappresentazioni alla coscienza»³.

3. Si produce con simili affermazioni una svolta culturale determinante, un vero e proprio *Gestalt-switch* nel modo di guardare alla coscienza e all'individuo. Quest'ultimo veniva concepito, letteralmente, come indivisibile, dotato di un'anima o di un apparato psichico simili ad un nocciolo duro, compatto, immutabile nella sua essenza e, secondo alcune concezioni d'origine religiosa, immortale. La crescita del singolo dall'infanzia all'età adulta era appunto intesa come *e-ducazione*, ossia, etimologicamente, come un trarre fuori quanto si riteneva fosse già implicito in esso. Ora invece, per la prima volta, si crede che la scienza e l'esperienza dimostrino che l'individuo è dividuo, divisibile e composito o che l'uomo - secondo un'espressione di Valéry - ha *l'âme opposable*⁴. L'io non è un'unità che poi si frantuma e si scinde per effetto di uno shock, del sonnambulismo o di un comando ipnotico, ma qualcosa di intimamente plurimo già come punto di partenza. Il problema diventa piuttosto il contrario di quello che il senso comune o le teorie precedenti presupponevano: la domanda è ora come esso possa conquistarsi un equilibrio complesso tra le varie tendenze che lo determinano, formare coalizioni stabili. Se l'individuo è divisibile, ciò significa che deve produrre incessantemente la sua unità, generare se stesso, concepirsi come un'attività. Ogni volta che tale attività è costretta a rallentare o ad indebolirsi, la sintesi psichica viene compromessa. La persona, ossia «l'individuo che ha una chiara coscienza di se stesso e agisce di conseguenza» (Ribot, *MdP*, p. 1), si forma non per aggregazione o somma di stati di coscienza, ma per riduzione, per selezione.

Un'altra conseguenza decisiva si trae dalle premesse precedenti. Ciò che è filogeneticamente o ontogeneticamente più atavico o antico risulta infatti - secondo questo modello - più forte, più incrollabile e roccioso rispetto a ciò che è più recente, giovane e quindi friabile. Per questo, allorché l'individuo non riesce a far fronte a nuove e difficili situazioni, la corteccia cerebrale (che è filogeneticamente una conquista recente ed è sede delle facoltà superiori come l'intelligenza, la memoria, la volontà) viene colpita per prima nelle sue funzioni. E poiché per Ribot, spinozianamente, anima e corpo non sono che *un phénomène à double face*, dalle lesioni della corteccia cerebrale scaturiscono le malattie della personalità, della volontà e della memoria. In tutti gli uomini, dunque, gli strati organici più elementari ed

arcaici sono i più resistenti, i meno soggetti alla dissoluzione. Così la memoria psicologica, che è una semplice 'efflorescenza', è sorretta, secondo Ribot, da una memoria organica, che si deve presupporre altrimenti tutto si ridurrebbe a *vestiges* e a *traces* (Ribot, *MdM*, p. 27). E ancor oggi si parla di 'legge di Ribot' per esprimere il fenomeno, caratteristico in certe forme di amnesia senile, per cui i ricordi più antichi si conservano meglio di quelli più recenti. Quel che è complesso scompare così dinanzi a quel che è più semplice e meno ancorato all'esperienza della ripetizione. Anche le emozioni non sono per Janet che un viaggio nel passato, un ritorno alla fase più arcaica, all'indeterminatezza elementare, dove anche il linguaggio vien meno. E sono proprio l'angoscia ed il sentimento del vuoto a condurci più lontano nel passato. La memoria sorge da un vuoto riempito, è la presenza di un'assenza, quasi il frutto, sartrianamente, di un magico atto di evocazione. Quando si abbandonano le convinzioni razionali per effetto di richiami sentimentali è perché i sentimenti rappresentano una fase più antica e potente rispetto alla razionalità.

Anche i sentimenti e le emozioni si dissolvono secondo la medesima logica della regressione, della discesa dal superiore all'inferiore, dal complesso al semplice, dall'instabile allo stabile. La dissoluzione segue il cammino inverso dell'evoluzione. Così, nella vita affettiva scompaiono prima le «emozioni disinteressate», ad esempio quelle estetiche o intellettuali, poi quelle altruiste e «ego-altruiste» (secondo la terminologia di Spencer), infine quelle egoiste. La vita perde allora ogni senso e ogni valore: *surgit amari aliquid*⁵, il mondo viene devitalizzato ed ogni contatto con la realtà interrotto. Quella che si raggiunge non è la calma, la serenità, la *Gelassenheit*, ma lo svuotamento completo, l'assenza di passioni, che differiscono dai sentimenti e dalle emozioni, in quanto sono l'equivalente affettivo dell'attenzione e della volontà stabile, il prolungamento e l'intellettualizzazione delle emozioni. La 'crosta terrestre' dell'apparato psichico si è raffreddata anche troppo e l'uomo ha quasi esaurito ogni forza vitale.

III.

1. Quali strategie teoriche vengono messe in opera di fronte alla scoperta della fragilità e disgregabilità dell'io? Come si reagisce

all'idea di una pluralità radicale, costitutiva del soggetto? Mi limiterò qui a considerare due risposte sintomatiche: quella di Bergson e quella di Nietzsche.

Solo con Bergson (il più direttamente legato alla cultura di Ribot, Janet e Binet) si assiste ad un grande sforzo per sfuggire al pericolo della disintegrazione dell'io e per ritrovare il percorso dimenticato che riconduce ad esso. La funzione sintetica dell'io - per effetto di tutta una serie di domande poste ad ogni livello della cultura, e non a causa di generiche rinascite spiritualistiche - diventa il luogo strategico in cui si raccoglie il senso più attuale del discorso filosofico. Ma questo «focolare dell'identità» - come lo chiamerà Ernst Bloch - è difficile da raggiungere, è una meta che esige la massima concentrazione spirituale. Più facile è lasciarsi vivere nella dispersione della coscienza, esposti al rischio della disgregazione e della caduta nel desiderio ineffettuale di altre vite possibili.

Del resto, la scissione dell'io in personalità plurime è virtualmente possibile in ciascuno di noi, perché i possibili poli di aggregazione psichica sono stati diversi nel corso dell'esistenza e, soprattutto, negli anni di formazione. In effetti, in ciascuno di noi la personalità si è concentrata lungo l'arco della sua vita attorno a dei nuclei che poi si sono, a loro volta, organizzati in coalizioni successive, in arcipelaghi di coscienza. Noi ci siamo spesso trovati al bivio, abbiamo scartato continuamente delle possibilità di sviluppo in altre direzioni, abbiamo rimosso o sepolto gli 'io' potenziali che si stavano formando. La nostra è stata così una crescita a stelo: pur facendo ciascuno 'valanga su se stesso', ogni scelta è stata una vittoria su alternative che prima della decisione avevano ancora astrattamente qualche probabilità di diventare effettuali.

Ogni sviluppo avviene così per dissociazione e sdoppiamento di tendenze che non possono coesistere oltre un certo limite, per alternative e non solo per accumulazione, per armonizzazione. La nostra psiche attuale è come un albero che conserva le cicatrici dei rami potati, delle possibilità tagliate ed i punti stessi di condensazione del fluire della coscienza, le immagini, non sono che 'nodosità' e 'sospensioni', forme di *epoche*, che possono permanere o scomparire. Bergson esprime con efficacia questo concetto: «Ognuno di noi, con un colpo d'occhio retrospettivo sulla propria storia, constaterà che la sua

personalità da bambino, per quanto indivisibile, riuniva in sé persone diverse, che potevano restar fuse insieme perché erano allo stato nascente: questa indecisione piena di promesse è uno dei maggiori fascino dell'infanzia. Ma le personalità che ci compenetrano divengono, col crescere, incompatibili e, poiché ciascuno di noi non vive che una sola volta, è costretto a fare una scelta. Noi scegliamo, in realtà, incessantemente e incessantemente abbandoniamo molte cose. La strada che percorriamo nel tempo è coperta dalle macerie di tutto ciò che cominciavamo ad essere, di tutto ciò che avremmo potuto diventare»⁶.

Tale pathos anti-associacionistico (con il conseguente primato delle idee di divergenza, scarto, frammentazione) induce Bergson a rovesciare uno degli assiomi della citologia di Schleien, Schwamm e Vierchow, sino al punto di sostenere che «molto probabilmente non sono le cellule che hanno fatto l'individuo mediante l'associazione, quanto piuttosto l'individuo che ha fatto le cellule mediante la dissociazione»⁷. Vale infatti per lui l'assioma che la dissociazione, e non l'associazione, costituisce il «fatto primitivo», il debutto della vita⁸. In tale nuovo contesto, il problema diventa quello di promuovere forme mobili di sviluppo che salvaguardino ed esaltino la forza propulsiva della differenziazione e della complessità. L'elemento di unificazione non potrà perciò situarsi in avanti, nel telos dello slancio vitale, ma nella 'sorgente' stessa, nell'origine di esso.

2. In Nietzsche il problema della pluralità antagonistica si trova legato al corpo e all'io in quanto entrambi formati da parti in conflitto. Tale idea sorge in lui anche in base agli studi di carattere fisiologico e psicologico a cui si era intensamente dedicato dagli anni di Basilea⁹. Una notevole importanza ha avuto a questo proposito un allievo di Vierchow e di Haeckel, Wilhelm Roux, con il libro *La lotta delle parti nell'organismo*¹⁰. Dopo aver rifiutato qualsiasi forma di finalità nella natura, Roux considera lo sviluppo degli organi come il risultato di una lotta per l'assimilazione e la sopraffazione, una «sovracompensazione rispetto al consumo». Mediante tale conflitto la disuguglianza delle cellule e degli organi trova infine nell'organismo sano un proprio equilibrio autoregolantesi che non deve però mai irridirsi, pena la degradazione e la morte del corpo.

La formazione della teoria del soggetto ed il primato che Nietzsche attribuisce alla «grande ragione» del corpo, al «saggio ignoto» che abita in noi, sarebbero impensabili senza tali premesse. Solo in un simile contesto ed in analogia con l'immagine di un organismo composto da cellule-individui che si uniscono conflittualmente in colonie sempre più vaste e complesse, si può infatti affermare che l'io è «una molteplicità di forze di tipo personale, delle quali ora l'una, ora l'altra sta in primo piano come ego»¹¹, che la coscienza è formata da «molte coscienze» (nota 4) e che il corpo vivente è «una pluralità con un senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore» o anche «una costruzione societaria di molte anime (*Gesellschaftsbau vieler Seelen*)»¹².

Come è detto incisivamente in un frammento del 1885: «Ci sono dunque nell'uomo tante 'coscienze' quanti sono gli esseri - in ogni istante della sua esistenza - che costituiscono il suo corpo. Ciò che distingue quella che è abitualmente pensata come unica 'coscienza', l'intelletto, è proprio che essa rimane protetta e staccata dall'infinita varietà delle vicende di queste molte coscienze e, come coscienza di rango superiore, come pluralità e aristocrazia dominante, ha a che fare solo con una *scelta* di esperienze, per di più solo esperienze semplificate, rese perspicue e intelligibili e dunque *falsate*, perché l'intelletto continui da parte sua in questo semplificare e rendere perspicuo, e dunque falsare, preparando ciò che si chiama comunemente 'una volontà'. Ogni siffatto atto di volontà presuppone, per così dire, la nomina di un dittatore (...). Seguendo il filo conduttore del corpo apprendiamo che la nostra vita è possibile grazie al concerto di molte intelligenze di valore assai diseguale»¹³.

Nietzsche, che si è dichiarato lieto di albergare in sé non un'unica anima immortale, bensì molte anime immortali, aderisce in questo caso pienamente al dogma fisiologico della pluralità degli organismi in lotta che formano la grande ragione del corpo: «E anche quei piccolissimi esseri viventi che costituiscono il nostro corpo (o meglio: del cui cooperare ciò che chiamiamo corpo è la migliore immagine) non sono per noi atomi spirituali, ma qualcosa che cresce, lotta, si accresce e a sua volta muore: sicché il loro numero muta in modo variabile, e la nostra vita è, come qualunque vita, in pari tempo, un continuo morire». In questo senso il corpo è concepito quale una «enor-

me unione di esseri viventi, ciascuno dipendente e sottomesso, e, tuttavia, in certo senso a sua volta imperante e agente con volontà propria»¹⁴.

3. Ho presentato solo un episodio di una vicenda teorica e culturale destinata ad avere sviluppi palesi e nascosti. Politicamente essa sfocia nella psicologia delle folle di Le Bon e Tarde, in cui il *me-neur des foules*, il capo, assume la funzione di un io egemone esterno (che non si limita a un *tout de coalition* dei vari poli della coscienza individuale, ma si afferma, nella regressione, come valore assoluto e monocratico) e, in parte, nella teoria soreliana del 'mito' mobilitatore di energie. Dal punto di vista letterario, invece, tale modello imprime il suo segno sui numerosi romanzi, novelle, *pièces* teatrali e saggi di Pirandello: in storie di scissione e moltiplicazione delle personalità - in cui ciascuno appare essere, appunto, «uno, nessuno, centomila» - o nella *Recherche* di Proust, dove l'io si smarrisce e ritorna a sé dalle sue peregrinazioni nell'alterità che è in lui e che si manifesta nei sogni o nelle esperienze dell'ambiguità. Di pensare e raccontare questi aspetti non è qui il caso.

Note

1. Come mostrano il libro di A. ESPINAS, *Des sociétés animales. Étude de psychologie comparée*, Paris, 1877 o quello di E. PERRIER, *Les colonies animales et la formation des organismes*, Paris, 1881 ed il saggio di A. BINET, del 1887, su *La vie psychique des micro-organismes*.
2. B. A. MOREL, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés malades*, Paris 1857, p. VIII.
3. J. BREUER, in S. FREUD e J. BREUER, *Studien über Hysterie* (1895), in *Gesammelte Werke* (London 1940-1968), Frankfurt a. M. 1966, vol. I, trad. it. *Studi sull'isteria*, in *Opere di Sigmund Freud*, Torino 1967 ss., vol. I, p. 378.
4. P. VALÉRY, *Mauvaises pensées et autres* in *Oeuvres*, Paris 1960, vol. II, p. 864.
5. Cfr. P. JANET, *De l'angoisse à l'extase* (1926), Paris 1975, vol. II, pp. 156 ss. Questo libro di Janet sviluppa tesi già presenti nelle sue opere dell'ultimo decennio del secolo scorso.
6. H. BERGSON, *L'élan vital*, in *Oeuvres*, Paris 1949, pp. 579-580.

7. Ivi, p. 715.
8. H. BERGSON, *Matière et Mémoire*, in *Oeuvres*, cit., p. 304.
9. Cfr. F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, in *Kritische Gesamtausgabe*, Berlin 1975, ss., vol. VI, 3, p. 323, trad. it. *Ecce homo*, in *Opere di F. Nietzsche*, Milano 1964 ss., vol. VI, 3, p. 334.
10. Cfr. W. ROUX, *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitstheorie*, Leipzig 1881.
11. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, 1880, in *Kritische Gesamtausgabe*, cit., vol. V, 1,6 (70), p. 541, trad. it. *Frammenti postumi*, in *Opere di F. Nietzsche*, cit., p. 439.
12. Cfr. ivi, 1885, vol., 37 (4), 304, trad. it., cit., p. 257.
13. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, in *Kritische Gesamtausgabe*, cit., vol. VI, 1, p. 35, trad. it. *Così parlò Zarathustra*, in *Opere di F. Nietzsche*, cit., vol. VI, 1, p. 34.
14. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, cit., 1885, vol. VII 3, 37 (4), pp. 303-304, trad. it cit., pp. 257-258.
15. Cfr. ivi, 1884-1885, vol. VII, 3, 37 (4), p. 302, trad. it., cit., p. 256.