

LA QUESTIONE DELL'ETICA IN FREUD E JUNG

Umberto Galimberti

In ogni tempo si è assegnato all'etica il massimo valore come se tutti se ne aspettassero importanti conseguenze.

Ed è vero che l'etica, come è facile riconoscere, tocca il punto più vulnerabile di ogni civiltà.

Perciò essa va intesa come un esperimento terapeutico, come uno sforzo per raggiungere, attraverso un imperativo del Super-io, ciò che finora non fu raggiunto attraverso nessun'altra opera di civiltà.

S. Freud, *Il disagio della civiltà* (1929), pp. 627-28.

La norma diventa sempre più superflua in un orientamento collettivo della vita, e con ciò la vera moralità va in rovina.

Quanto più l'uomo è sottoposto a norme collettive, tanto maggiore è la sua immoralità individuale.

C.G. Jung, *Tipi psicologici* (1921), § 828, p. 464.

Tra l'impossibilità della comprensione teorica per i riconosciuti limiti della ragione e l'incessante incalzare della prassi, a questo punto cieca e a se stessa ignota, a gettare un po' di luce può essere solo la parola mitica, eco lontana di una memoria stratificata, conferma indiretta dell'indicazione platonica: "conoscere è ricordare"¹. Si tratta di ricordare quel tempo che, secondo la metafora di Kant², da Brahma conduce a Siva, percorrendo un itinerario che non è rettilineo ma intrecciato, perché Vishnù, nel conser-

vare il mondo, non ha separato le opere di Brahma da quelle di Siva, le opere della creazione da quelle della distruzione. Lungo questo itinerario si snodano il tragitto dell'umanità e il suo disagio che Freud condensa in queste rapide espressioni:

Di fatto l'uomo primordiale stava meglio perché ignorava qualsiasi restrizione pulsionale. In compenso la sua sicurezza di godere a lungo di tale felicità era molto esigua. L'uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po' di sicurezza³.

Ma che cosa pensa qui Freud quando parla di felicità? In che cosa propriamente consiste il baratto a cui la civiltà ci costringe "per un po' di sicurezza"? La felicità qui allusa è la mancanza di "qualsiasi restrizione pulsionale", per cui, se questo è il problema, avrà buon gioco Marcuse nell'indicare il risolvimento del "disagio" nella creazione di una civiltà non repressiva, dove sarà possibile la riconciliazione del principio di piacere col principio di realtà, e dove l'eros, spaziando libero, potrà riportare le attività dell'uomo alle loro matrici istintuali in cui è il loro libero esprimersi. Nella *Prefazione politica* del 1966 a *Eros e civiltà* (1955) è lo stesso Marcuse a dire:

Eros e civiltà: con questo titolo intendevo esprimere un'idea ottimistica, eufemistica, anzi concreta, la convinzione che i risultati raggiunti dalle società industriali avanzate potessero consentire all'uomo di capovolgere il senso di marcia dell'evoluzione storica, di spezzare il nesso fatale tra produttività e distruzione, libertà e repressione. Potessero, in altre parole, mettere l'uomo in condizione di apprendere la scienza (*gaya ciencia*), l'arte cioè di utilizzare la ricchezza sociale per modellare il mondo

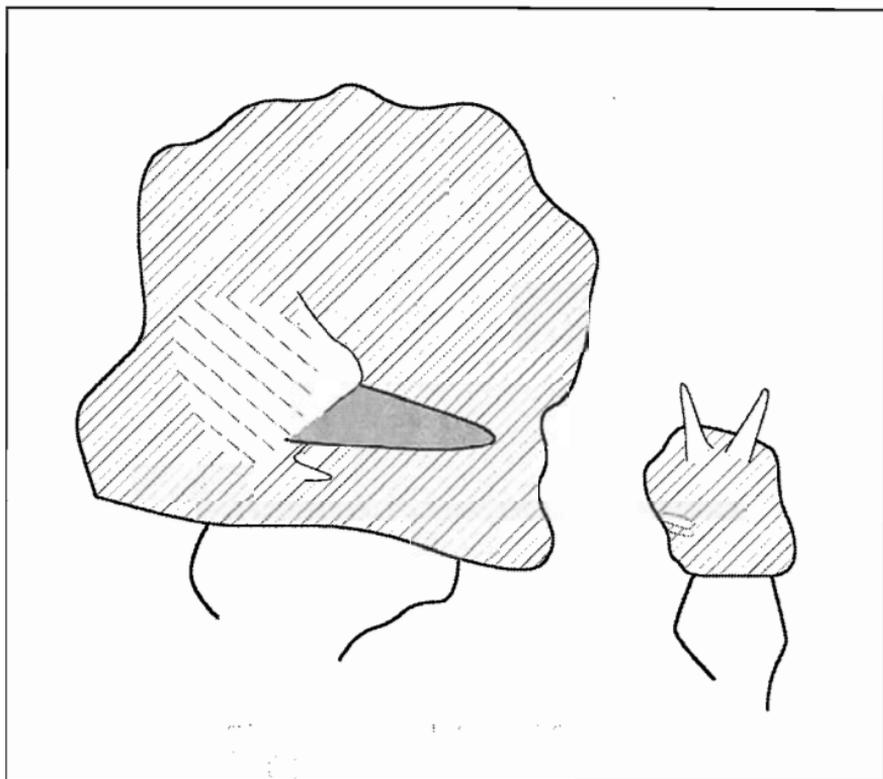
dell'uomo secondo i suoi istinti di vita, attraverso una lotta concertata contro gli agenti di morte⁴.

Ma qui tanto la *diagnosi di Freud*, secondo cui la civiltà si basa sulla repressione e la sublimazione delle pulsioni, procede in base a esse, e di esse si nutre, impedendo all'individuo la piena esplicazione delle proprie tendenze pulsionali, quanto la *terapia di Marcuse*, secondo cui le condizioni opulente raggiunte dalla nostra civiltà potrebbero consentire l'ipotesi di una società che non ha più bisogno di essere repressiva, e quindi di ottenere prestazioni lavorative a spese del mondo pulsionale, concordano in un punto che nessuno dei due ha mai messo in discussione, e precisamente che *la felicità dell'uomo consiste nella piena esplicazione delle pulsioni*.

Questo punto fermo, comune tanto alla diagnosi quanto alla terapia, ne porta con sé un altro, secondo cui *la libertà è tanto maggiore quanto minore è la repressione delle pulsioni*. Ma allora, come assenza di repressione delle pulsioni, la *libertà* dice in negativo quello che in positivo è detto dalla *felicità* come piena esplicazione delle pulsioni. I due concetti, in questo modo, coincidono e, per effetto di questa coincidenza, l'antitesi che Freud ha individuato tra felicità e civiltà si ripropone per la libertà:

La libertà individuale non è un frutto della civiltà. Essa era massima prima che si instaurasse qualsiasi civiltà, benché in realtà a quell'epoca non avesse mai un grande valore, in quanto difficilmente un individuo era in grado di difenderla. La libertà subisce delle limitazioni a opera dell'incivilimento, e la giustizia esige che queste restrizioni colpiscano immancabilmente tutti⁵.

Ma qui, sia la coincidenza tra libertà e felicità, sia la



Chioccia e
Pulcino, 2002,
cartacolla e
ferro,
25x27x24 cm.
+ 14x8x7 cm.

loro inconciliabilità con le esigenze della civiltà dipendono dal fatto che Freud ha instaurato l'ordine pulsionale come *unico orizzonte* entro cui definire l'umano: "Sì, lo spirito è tutto", disse Freud a Binswanger in una conversazione del 1927, "l'umanità certo sapeva di possedere lo spirito; io dovetti indicargli che vi sono anche gli istinti"⁶.

Preziosa indicazione, solo che quell'"anche", strada facendo, si smarrì, e l'effetto fu che la teoria di Freud rimase definitivamente imprigionata nella riduzione dell'essenza dell'uomo alla sua pulsionalità, a cui venne conferita quella giurisdizione totale sull'essere umano, per cui tutte le altre manifestazioni non sono che un epifenomeno camuffato che il

metodo analitico deve smascherare, per verificare la premessa secondo cui l'uomo si risolve in quella sua natura pulsionale che Freud si incarica di ricordare all'umanità.

Riducendo il disagio della civiltà alla repressione delle pulsioni, Freud ha reso un ottimo servizio al disegno repressivo della civiltà occidentale che ora è nelle condizioni di poter liberare anche le pulsioni senza ridurre il tasso e la qualità della sua repressione. Questa, infatti, non si esercita tanto sull'*ordine pulsionale*, quanto sull'*ordine dei significati*, il cui senso è deciso in modo così univoco e rigoroso che all'individuo non resta la possibilità di esprimersi in un *altro* senso, che può essere tanto il contro-senso, quanto il senso adiacente.

“La lotta tra individuo e società” che Freud con tanta chiarezza vede come “ostilità tra due processi costretti a disputarsi il campo l'un l'altro” non è “un contrasto presumibilmente insanabile tra due pulsioni primarie”⁷, ma fra diversi modi di *conferir senso* alle cose: un modo che per poter valere per tutti deve essere unico, e un modo che per poter rispondere alle esigenze dell'individuo deve sottrarsi a questa universale validità.

Prima che un campo di gioco di pulsioni impersonali, l'uomo, infatti, è *apertura al senso*, e la sua libertà, prima che nella piena esplicazione delle sue pulsioni, si esercita nell'ampiezza di questa apertura. Se questo è vero, efficace non sarà la repressione che si esercita sulle pulsioni, ma quella che si esercita come restringimento dell'apertura dei significati. In una parola, sarà la repressione del codice che, rimossa l'ambivalenza di ogni significato, di cui il simbolo è geloso custode, sarà in grado di imporre a ogni individuo lo stesso segno. Per questo genere di repressione non è necessaria la forza, perché sarà lo stesso individuo, a cui è stata ristretta l'apertura del senso,

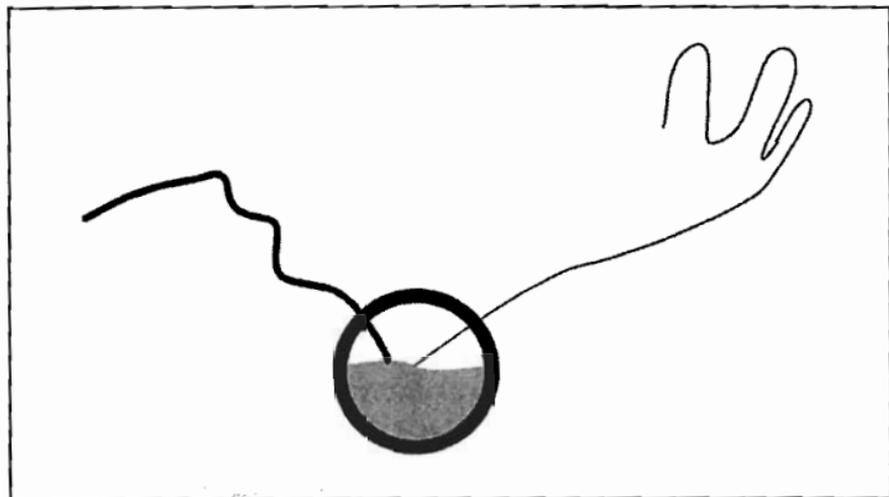
a scegliere tra i sensi che la dittatura del codice gli mette a disposizione, in modo che ogni processo di individuazione avvenga nel reticolo predisposto. In questo senso Jung può dire che:

La norma diventa sempre più superflua in un orientamento esclusivamente collettivo della vita, e con ciò la vera moralità va in rovina. Quanto più l'uomo è sottoposto a norme collettive, tanto maggiore è la sua immoralità individuale⁸.

Si tratta di una immoralità che nulla ha a che fare con l'ordine delle pulsioni, ma con il coraggio di mantenere la propria apertura al senso, oltre e al di là dei significati consentiti dall'ordine codificato. In questo senso "l'individuazione rappresenta un ampliamento della sfera della coscienza (*Die Individuation bedeutet daher eine Erweiterung des Sphäre des Bewusstseins*)", uno sporgere oltre e al di là, quindi "una funzione trascendente (*transzendente Funktion*)"⁹.

Prima che "la piena esplicazione delle pulsioni" ciò che una società codificata teme e perciò reprime è un'*eccedenza di senso* rispetto a quello che essa è in grado di controllare. Il vero rimosso della nostra civiltà non è dunque l'ordine pulsionale, ma la *trascendenza*, intesa come ulteriorità di senso rispetto al senso codificato, quindi il *simbolo* che, per la sua naturale ambivalenza, si sottrae alla dittatura del segno. Questa è la "vera differenza" tra Freud e Jung: differenza di diagnosi nell'identificazione del rimosso, e differenza di terapia che, invece di promuovere la *sublimazione* delle pulsioni, mette in gioco i simboli come *ulteriorità di senso* rispetto al senso codificato.

Questo nesso che compone il *processo di individuazione alla funzione trascendente*, e la funzione trascendente al *simbolo*, è la trama profonda e continuamente



In attesa della
pioggia,
1997,
ferro e
piombo,
40x85x18 cm.

ribadita in tutte le variazioni del pensiero junghiano. Schematicamente può essere letta in quel rinvio esplicito che Jung stesso stabilisce tra le definizioni di *Individuazione* e di *Simbolo*. Si legge infatti:

Il processo di individuazione è strettamente connesso con la cosiddetta *funzione trascendente*, in quanto, mediante questa funzione, vengono date quelle linee di sviluppo individuali che non potrebbero mai essere raggiunte per la via già tracciata da norme collettive (vedi la voce *Simbolo*)¹⁰.

Sotto questa voce, l'ulteriorità di senso promossa dalla funzione trascendente all'interno di un processo di individuazione è ricondotta all'*atteggiamento simbolico* definito come:

L'emanazione di una determinata concezione del mondo che attribuisce agli accadimenti, ai grandi come ai piccoli, un senso, e a questo senso attribuisce un determinato valore, maggiore di quello che è solito essere ascritto alla realtà di fatto, così come si presenta¹¹.

Promuovendo col linguaggio simbolico quest'ulteriorità di senso, questo senso "maggiore di quello che è solito essere ascritto", Jung oltre a smascherare il controllo e il dominio sotteso alla *logica* della ragione occidentale, oltre a far emergere il carattere esclusivamente funzionale del suo *linguaggio*, e le componenti efficientiste e conformiste della sua *etica*, offre all'individuo la possibilità di de-situarsi, di oltrepassare la situazione che lo ospita e lo costringe, non con la repressione, ma con la rimozione di ogni possibile senso ulteriore ed eccedente. Che qui si nasconde il *vero disagio* della civiltà ne ha il sospetto lo stesso Freud là dove dice che:

Oltre agli obblighi cui siamo preparati, concernenti la restrizione pulsionale, ci sovrasta il pericolo di una condizione che potremmo definire "la miseria psicologica della massa". Questo pericolo incombe maggiormente dove il legame sociale s'è stabilito soprattutto attraverso l'*identificazione reciproca dei vari membri* [...]. La presente condizione della civiltà americana potrebbe offrire una buona opportunità per studiare questo temuto male della civiltà. Ma evito la tentazione di addentrarmi nella critica di tale civiltà; non voglio destare l'impressione che io stesso ami servirmi dei metodi americani¹².

In questo rapido accenno al "legame sociale stabilito per identificazione reciproca dei vari membri" Freud supera l'interpretazione "naturalistica" che sta alla base della sua concezione della nevrosi come repressione delle pulsioni, per aprirsi a un'interpretazione "esistenziale" e quindi più propriamente umana¹³. Nell'uomo, infatti, l'esistenza è originariamente dischiusa alla co-esistenza. Questa apertura è un'offerta *ambivalente*, in cui l'individuo può trova-

re la sua specifica realizzazione, *ma anche* il suo più completo naufragio.

Questo pericolo è stato ben individuato da Heidegger in quelle pagine dedicate al dissolversi dell'esistenza nel modo collettivo dell'esistere, dove:

Nell'uso dei mezzi di trasporto, nei mezzi di trasmissione delle informazioni, ognuno è come l'altro. Un siffatto essere-assieme dissolve completamente il singolo esserci nel modo di essere degli altri, sicché gli altri dileguano ancora di più nella loro diversità e concretezza. In questa irrilevanza e impersonalità, il Si (*Man*) esercita la sua tipica dittatura. Ce la passiamo e ci divertiamo come ce la si passa e ci si diverte, leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come si vede e si giudica. Ci ritiriamo anche dalla "gran massa" come ci si ritira, troviamo rivoltante ciò che si trova rivoltante. Il Si, che non è alcun essere determinato, bensì tutti (ma non come somma), decreta il modo di essere nella quotidianità¹⁴.

L'impersonalità del "Si" opera un livellamento di tutte le possibilità di essere, di pensare, di volere, e quindi facilita alla razionalità del sistema il proprio compito di controllo. Ciò che si lascia prevedere, infatti, si lascia anche più facilmente controllare. Livellando le esperienze e le aspirazioni, il collettivo è in grado di compiere la sua opera di repressione senza l'impiego di strumenti brutali che potrebbero determinare la sua distruzione. Non solo, ma avendo già anticipato l'ambito di ogni possibile decisione, il "Si" sottrae ai singoli il peso della loro responsabilità e, gratificandoli dei mezzi necessari per portare a compimento le decisioni da loro prese, si rende gradito a essi, e così approfondisce il suo radicato dominio.

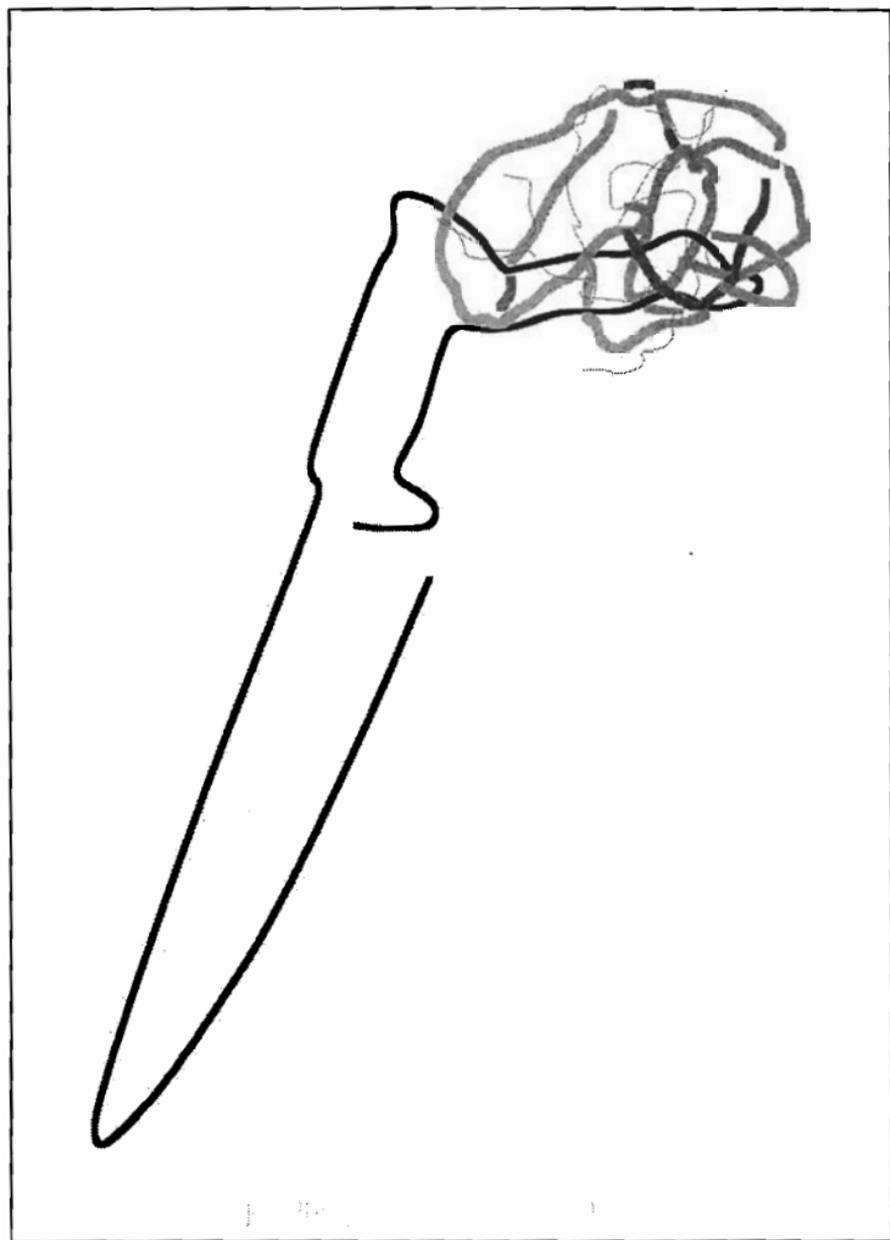
Dal dominio del "Si", e quindi dal sistema che

tramite il “Si” domina e reprime, ci si può liberare solo con la de-cisione (*Ent-scheidung*) che, come vuole l’etimo, dice “separazione” dal “Si”, dove tutto è già deciso e dove nessuno è libero se non di fare ciò che tutti fanno. Ma perché la decisione accada è necessario che l’uomo sia raggiunto da una voce che non sia la chiacchiera, la curiosità, l’equivoco di cui si sostanzia il discorso quotidiano o, come vuole la metafora gnostica, “il rumore del mondo”¹⁵. In linea con questa metafora, Heidegger può dire che:

La chiamata non racconta alcun caso capitato a qualcuno, e chiama senza strepito di voce umana. Essa chiama nel modo spaesato del tacere. E ciò appunto perché la voce della chiamata non giunge al richiamato mescolata alle chiacchiere pubbliche del Si, ma lo sottrae invece a esse, richiamandolo al silenzio del poter-essere-esistente¹⁶.

Nel silenzio c’è la possibilità di avvertire la propria colpa che consiste nel “non padroneggiare la propria esistenza”¹⁷. Nella coscienza di questa colpa, che non è morale ma esistenziale, in quanto rinuncia alla propria *e-sistenza*, c’è la possibilità del riscatto, come possibilità di de-situarsi rispetto alla situazione occupata dalla dittatura del “Si”. Se “de-cidersi” vuol dire “separarsi” da quel “paesaggio” dominato dal “Si”, decidersi è desituarsi, è disporsi, rispetto all’anonimato del “Si”, come estranei, come “spaesati”. Nell’esser-spaesato, l’uomo custodisce la sua esistenza e le possibilità autentiche della sua libertà.

Fin qui Heidegger e il suo linguaggio “e-vocativo” che, come il “lamento” degli Ultimi Uomini¹⁸, è in cerca delle “nuove parole” capaci di desituare dal paesaggio abituale, dove ne va della libertà dell’uomo e del senso della sua esistenza. In questo paesaggio, infatti, che è poi quello della ragione collettiva,



Molle assassino, 2000 (ferro e vetro, 100x40x25 cm.)

la parola non è *allusiva*, ma *funzionale*; non induce nuovi sensi, ma ripete ininterrottamente la sequenza dei segni e le loro correlazioni.

Costretta nell'ambito circoscritto del pensiero razionale chiamato a convalidare le ipotesi, anche la parola ne segue il destino e diventa ripetizione tautologica, definizione ricorrente, dettato ipnotico che trova la propria giustificazione e il proprio significato nel "come si suol dire". Ricorrendo come enunciati autovalidantisi, le parole riempiono il vuoto creato dall'assenza di un'ulteriorità di senso.

Contro questa possibilità di ulteriorità si mobilita la razionalità del sistema, che quindi non reprime tanto le pulsioni (Freud) quanto i simboli (Jung), nel tentativo di vanificare sul nascere ogni parola che si riferisca a sensi e a significati assenti dal sistema e quindi potenzialmente sovversivi. Dare un nome alle cose assenti significa infatti spezzare la magia diffusa da quelle presenti, significa fare entrare un ordine differente entro l'ordine stabilito. Contro "il lavoro che fa vivere in noi ciò che non esiste"¹⁹ si mobilita tutto il sistema con i suoi strumenti di censura, che vanno dal divieto più grossolano alla più elegante mobilitazione dei media che, coordinando tra loro i mezzi di espressione e quindi le possibilità di comprensione, rendono la comunicazione dei contenuti trascendenti tecnicamente impossibile²⁰.

Di qui l'"incomunicabilità" del linguaggio simbolico. La sua eliminazione dall'alto e il disinteresse che lo circonda dal basso concorrono nell'intento repressivo della prepotenza della ragione, per la quale non esistono problemi che non possono essere discussi in modo piano e ragionato o sottoposti a sondaggi d'opinione, non esistono parole cariche di un senso loro proprio e specifico che non siano traducibili nel linguaggio coerente della comunicazione funzionale, non esiste la solitudine dell'individuo

che con il suo linguaggio preigno di sensi e di significati privati possa porsi contro e oltre la sua società. A questo proposito Rilke scriveva che:

Per i nostri avi, una "casa", una "fontana", una torre loro familiare, un abito posseduto erano ancora qualcosa di infinitamente di più che per noi, di infinitamente più intimo; quasi ogni cosa era un recipiente in cui rintracciavano e conservavano l'umano. Ora ci incalzano dall'America cose nuove e indifferenti, pseudo-cose, aggeggi per vivere. Una casa nel senso americano, una mela americana, o una vite americana non hanno nulla in comune con la casa, il frutto, il grappolo in cui erano riposte le speranze e la ponderazione dei nostri padri²¹.

In rapporto alla vita quotidiana, il linguaggio simbolico è passato e futuro, ha i toni dell'evocazione e dell'allusione che l'universo razionale ha messo a tacere, privandolo del peso e della capacità di esprimere l'umano. Unificando gli opposti e non esitando a esibire le proprie contraddizioni come contrassegno della sua sincerità, la razionalità si rende immune dalla sollecitazione simbolica, escludendo ogni discorso che non si svolga nei propri termini. In questo modo, monopolizzando ogni significato possibile, la razionalità è in grado di accogliere anche i propri negatori, perché sa che questi non possono costituirsi se non come suo dono, e non possono impiegare altro linguaggio se non quello che essa ha messo a loro disposizione; e così, assimilando tutti i termini dei discorsi possibili, può combinare la tolleranza con la massima unità.

L'unità si consegue unificando le aree linguistiche dopo averle svuotate della gravidanza simbolica

che le sostanzia. Ciò è possibile con la creazione di un linguaggio che, fissando dei concetti, impedisce lo sviluppo e l'espressione dei simboli, per accogliere solo segni in grado di escludere tutto ciò che si oppone a tale risoluzione. In questo modo la razionalità del sistema raggiunge lo scopo di dissolvere qualsiasi realtà che non sia quella da essa stabilita, e così si immunizza da ogni opposizione che, in quanto trascendente il sistema, si pone come potenzialmente distruttiva.

La riduzione del simbolo a immagini fisse, l'arresto del senso a formule autovalidanti, l'immunità nei confronti della contraddizione, la riduzione dell'ambivalenza all'equivalenza sono a un tempo le caratteristiche del linguaggio messo a disposizione dalla *pre-potenza* della ragione e i mezzi con cui essa difende anticipatamente (*pre*) la propria *potenza*²². Ogni conflitto che dovesse nascere è infatti già risolto nel linguaggio che, pre-disponendo le modalità della sua formulazione, già pre-contiene la soluzione nei termini attesi dalla ragione. In assenza del simbolo, infatti, non esistono più soluzioni che oltrepassano l'ampiezza del problema, perché il senso è immediatamente costretto nei limiti della formulazione linguistica che lo esprime.

Ma là dove non ci sono "parole nuove", ma solo un linguaggio autovalidante in grado di controllare ogni cosa, si comprende come mai l'uomo "desidera il fascismo"²³, la dittatura del Significante dispotico. Ciò non avviene per un imbroglio dell'inconscio, come prevede l'ipotesi di Reich, né per un gioco perverso nella dialettica che si instaura tra interesse e desiderio come ritengono Deleuze e Guattari²⁴, ma perché quando il Codice è diventato totalitario, per sfuggire all'anomia, non resta altro da desiderare che i segni del Codice di cui le cose denotate e connotate, sono solo le portatrici.

Rigorosa attuazione del mito della caverna dove il Sole (il Significante dispotico) scrive Platone:

Proietta le ombre che i prigionieri vedono sullo sfondo: ombre di simulacri che alcuni uomini portano davanti all'ingresso, non diversamente dai burattinai che innalzano un palco tra sé e gli spettatori, e al di sopra rappresentano tante belle cose²⁵.

Una volta saldato il desiderio all'ordine della rappresentazione, il desiderio perde la sua forza potenzialmente desituante e desidera le "belle cose" che gli vengono rappresentate. Non c'è più bisogno di "reprimerlo", di "rimuoverlo", per iscriverlo nella legge, perché dove la legge ha monopolizzato ogni ordine della rappresentazione, dove non c'è spazio che non sia occupato dai segni del codice, è il desiderio stesso che non sa più esprimersi se non come desiderio del codice e desiderio della legge.

A questo punto non basta più "rimuovere" il desiderio per costruire la civiltà come prevede l'*Edipo* di Freud, così come non basta "liberarlo" per rinnovarne le sorti come ipotizza l'*anti-Edipo* di Deleuze e Guattari. Quando il codice è diventato *totalitario*, e i suoi segni percorrono *tutta* la terra, il desiderio è insufficiente a desituare, perché è incapace di sporgere oltre le "belle cose" che gli vengono rappresentate.

A questo punto, se l'inconscio ospitasse *solo* desideri rimossi, come è previsto sia dall'ipotesi di Freud sia da quella di Deleuze e Guattari, la vicenda dell'uomo sarebbe conclusa nel momento in cui si dovesse giungere, come si sta tentando, al controllo totale delle rappresentazioni. Ma se l'inconscio dell'uomo, oltre al linguaggio del desiderio, conosce anche il linguaggio del simbolo, allora la strategia delle rappresentazioni predisposte dal totalitarismo

del codice e dall'ordine delle sue iscrizioni non avrebbe partita vinta perché, a differenza del desiderio, il simbolo "non rinvia a cose note"²⁶. Per questa sua capacità eccedente l'ordine dei sensi codificati, il simbolo è avvenire.

¹ PLATONE, *Menone*, 81 c.

² I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793); tr. it. *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari 1980, p. 17: "Che il mondo si trovi in una condizione di male è un lamento vecchio quanto la storia, vecchio anche quanto la poesia, più vecchia della storia, vecchio anzi quanto la più vecchia di tutte le leggende poetiche, la religione dei preti. Tutti, nondimeno, fanno incominciare il mondo dal bene: dall'età dell'oro, dalla vita nel paradiso, o da una vita ancor più felice nella comunanza degli esseri celesti. Ma essi fanno ben presto svanire questa felicità come un sogno, e allora affrettano la caduta nel male. [...] Così adesso (ma questo adesso è vecchio come la storia) noi viviamo nel tempo estremo; l'ultimo giorno e la fine del mondo sono alla porta, e in alcune contrade dell'Hindostan, il giudice del mondo e distruttore *Ruttren* (chiamato pure *Siba* o *Siven*) è già adorato come il Dio che è ora il più forte, dopo che il conservatore del mondo *Vishnù*, stanco, ha rinunciato già da secoli al suo incarico, che gli aveva dato *Brahma*, il creatore del mondo".

³ S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur* (1929); tr. it. *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1967-1993, vol. X, p. 602.

⁴ H. MARCUSE, *Eros and Civilisation* (1955, 1966); tr. it. *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1968, p. 33.

⁵ S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 586.

⁶ L. BINSWANGER, *Erinnerungen an Sigmund Freud* (1955); tr. it. *Ricordi di Sigmund Freud*, Astrolabio, Roma 1971, pp. 82-83.

⁷ S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 626.

⁸ C.G. JUNG, *Psychologische Typen* (1921); tr. it. *Tipi psicologici*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1969-1993, vol. VI, § 828, p. 464.

⁹ Ivi, §§ 826, 828, pp. 464-65.

¹⁰ Ivi, § 826, pp. 463-64.

¹¹ Ivi, § 899, p. 486.

¹² S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 603.

¹³ Per un approfondimento di

questo tema si veda U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1979, capitolo 6: "Il naturalismo psico-biologico della teoria psicoanalitica di Freud", e capitolo 7: "La contraddizione tra impianto teorico e prassi terapeutica in Freud. Il cosiddetto 'inconscio'".

14 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927); tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978, § 27, pp. 215-16.

15 M. LIDZBARSKI (a cura di), *Das Johannesbuch der Mandäer* (traduzione tedesca dei testi mandei), Giessen 1915, p. 62.

16 M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., § 57, p. 412.

17 Ivi, § 58, p. 422.

18 Si veda a questo proposito U. GALIMBERTI, *La terra senza il male. Jung dall'inconscio al simbolo* (1984), Feltrinelli, Milano 2001, capitolo 1: "L'indifferenza della terra", pp. 25-32, dove, seguendo le indicazioni di C. NIMUENDAJU, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní*, in "Zeitschrift für Ethnologie", n. 46, 1914, pp. 312 sgg., si narra che tra le popolazioni ameroinde, i Guaraní erano quelli che più degli altri la sapevano lunga a proposito dell'infelicità, e questo assai prima che arrivassero gli occidentali che, al riguar-

do, non insegnarono loro nulla. "Le cose nella loro totalità sono una; e per noi che non abbiamo desiderato questo, sono cattive". Così andava ripetendo lo sciamano dissipando l'enigma dell'infelicità. Ad ascoltarlo erano gli Ultimi Uomini, come i Guaraní con orgogliosa e amara certezza amavano chiamarsi. Essi vagabondavano, infelici, nel folto di una foresta paraguayana, alla ricerca della Terra senza il Male, e andavano ripetendo. "Noi che sappiamo ingannevole il nostro linguaggio, che non abbiamo mai risparmiato sforzi per raggiungere la patria del vero linguaggio, la dimora degli dèi, la Terra senza il Male, dove mai sarà ospitato un dio che sia solamente un dio, né un uomo che sia solamente un uomo, perché nulla di ciò che esiste può essere detto secondo l'Uno".

19 P. VALÉRY, *Poésie et pensée abstraites*, in *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1947, p. 1333.

20 Si veda a questo proposito U. GALIMBERTI, *Psiche e tecnica. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, capitolo 52: "Mass media e monologo collettivo".

21 R.M. RILKE, *Briefe aus Muzot*, in *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M. 1961, vol. VI, p. 335.

22 Sulla pre-potenza dell'arroganza si veda U. GALIMBERTI,

Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers, Feltrinelli, Milano 2005, Libro II, Parte XI: "La prepotenza della ragione e l'alienazione".

23 W. REICH, *Die Massenpsychologie des Faschismus* (1933); tr. it. *Psicologia di massa del fascismo*, SugarCo, Milano 1976, p. 19.

24 G. DELEUZE e F. GUATTARI, *L'anti-Edipo* (1972); tr. it. *L'anti-Edipo*, Einaudi, Torino 1975, pp. 418-23.

25 PLATONE, *Repubblica*, 514 b.

26 C.G. JUNG, *Tipi psicologici*, cit., § 817, p. 485.