

GLI ADELPHI

570

James Hillman (Atlantic City, 1926 - Thompson, 2011), cui si devono i più significativi fra gli sviluppi attuali della psicologia di derivazione junghiana, si formò al Trinity College di Dublino e poi all'Università di Zurigo. Nel 1970 assunse la direzione di Spring Publications. Di Hillman sono apparsi presso Adelphi anche *Saggio su Pan* (1977), *Il mito dell'analisi* (1979), *Anima* (1989), *La vana fuga dagli Dei* (1991), *Fuochi blu* (1996), *Il codice dell'anima* (1997), *Puer aeternus* (1999), *La forza del carattere* (2000), *L'anima del mondo e il pensiero del cuore* (2002), *Il sogno e il mondo infero* (2003), *Un terribile amore per la guerra* (2005), *Il suicidio e l'anima* (2010), *Psicologia alchemica* (2013), *Figure del mito* (2014) e *Presenze animali* (2016). *Re-visione della psicologia* è stato pubblicato per la prima volta nel 1975.

James Hillman

Re-visione
della psicologia

Traduzione di Aldo Giuliani



ADELPHI EDIZIONI

TITOLO ORIGINALE:
Re-Visioning Psychology

Traduzione di Aldo Giuliani

Prima edizione in questa collana: settembre 2019

© 1975 JAMES HILLMAN

© 1983 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO

WWW.ADELPHI.IT

ISBN 978-88-459-3413-1

Anno

2022 2021 2020 2019

Edizione

1 2 3 4 5 6 7 8

INDICE

Per cominciare...	13
I. PERSONIZZAZIONE O IMMAGINAZIONE DELLE COSE	27
Un'anticipazione di questo capitolo	29
Breve storia della tradizione depersonifica- trice	34
<i>Digressione sull'allegorizzazione</i>	39
L'anima delle parole	42
Dove siamo ora	45
« Personificazione », « antropomorfismo », « animismo »	47
Le ragioni della personizzazione	50
La personizzazione in Freud e in Jung	56
Le persone archetipiche di Jung: « il piccolo popolo »	63
L'impero dell'io romano: declino e disgre- gazione	68
<i>Digressione sul « ritorno alla Grecia »</i>	72
La personizzazione e la psiche politeistica	77

Archetipi o Dei?	86
Le discipline moderne dell'immaginazione	90
Anima	98
Depersonalizzazione	101
Personalizzazione e personalismo	103
La fede psicologica	111
II. PATOLOGIZZAZIONE O DISGREGAZIONE	115
La psicopatologia in medicina e in religione	119
Tre stili di negazione:	
I. Il nominalismo	123
II. Il nichilismo	128
III. La trascendenza	133
<i>Digressione sulle differenze tra anima e spirito</i>	138
La riunione di anima e sintomo	142
Residui del modello medico	147
Il professionismo e la patologizzazione er- rata	150
La psicopatologia come fantasia archetipica	156
La patologizzazione come linguaggio meta- forico	162
<i>Digressione sull'errore naturalistico</i>	166
Il crollo della psicologia normale	170
Sfondi immaginali per la patologizzazione:	
I. L'alchimia	175
II. L'arte della memoria	178
<i>Digressione sulla patologia come crocifissione</i>	184
III. I miti	190
La patologizzazione: una perorazione	198
III. PSICOLOGIZZAZIONE O VISIONE IN TRASPARENZA	213
Le idee psicologiche	215
La visione delle idee	224
La psicologizzazione archetipica	229
<i>Digressione sull'idea dell'anima vuota</i>	232

Ci sono Dei nelle nostre idee	236
Riassunto e implicazioni preliminari	238
Psicologizzazione, psicologia, psicologismo	240
Che cos'è la psicologizzazione: alcune distinzioni	247
Perché, come, che cosa – e chi	252
Il processo della visione in trasparenza	256
La psicologizzazione della psicologia	264
La psicologizzazione: attraverso il letterale giungere al metaforico	271
<i>Digressione sulle finzioni</i>	274
La psiche e i miti	280
<i>Digressione sull'errare</i>	288
Il Cavaliere Errante	291
IV. DISUMANIZZAZIONE O FARE ANIMA	297
Prologo: la psicologia politeistica, ossia una psicologia con Dei, non è una religione	299
La psicologia archetipica non è un umanesimo	306
L'anima e il corpo	310
La disumanizzazione dell'emozione e la demoralizzazione	313
Critica della psicologia dell'umanesimo moderno	321
1. Il sentimento come Dio	323
2. L'insufficienza dell'amore	327
3. L'egoismo del perdono	332
La giusta misura del genere umano è l'uomo; quella della psicologia è l'anima	336
L'umanità dell'umanesimo greco	339
Verso una psicologia del Rinascimento	343
<i>Digressione sugli inizi del Rinascimento (aprile 1336)</i>	346
Il neoplatonismo rinascimentale e la psicologia archetipica	349

Marsilio Ficino, patrono rinascimentale della psicologia archetipica	354
La patologizzazione rinascimentale	358
Ade, Persefone e una psicologia della morte	362
L' <i>anima</i> nel Rinascimento	371
<i>Digressione sulla prospettiva in pittura e sulla polifonia in musica</i>	373
La retorica della psicologia archetipica	375
Tra fallimento e rinascimento: la psicologia re-visionata	384
Ancora una volta religione e psicologia	396
Il corteo esce	400
NOTE	403
INDICE ANALITICO	467

RE-VISIONE DELLA PSICOLOGIA

... l'uomo è ben misera cosa,
giacca stracciata su uno stecco, a meno
che l'anima non batta le mani e canti, canti più forte
ad ogni strappo nella sua veste mortale,
né vi è altra scuola di canto se non studiare
i monumenti della sua magnificenza...

YEATS, *Sailing to Byzantium*

A Rafael e Pat e Valerie e Bill e Van

Tre termini di uso ricorrente in questo saggio, *to enact*, *to see through* e *insight*, presentavano difficoltà di traduzione univoca. Per evitare frequenti note a piè di pagina e mantenere una certa uniformità, si è preferito tradurre *to enact* con « attuare », *to see through* con « vedere in trasparenza » e *insight*, a seconda dei casi, con « intuizione » e con « visione interiore ». Là dove l'uso italiano imponeva un'espressione diversa, si è messo il termine inglese tra [].

Si è inoltre reso con « personizzazione » l'inglese *personifying*, attività personificatrice della mente, per evitare l'ambiguo « personificazione », che è stato riservato al senso specifico di idea o concetto personificato. Si vedano a questo proposito le pp. 47-49.

PER COMINCIARE...

Questo libro parla del fare anima. Esso è un tentativo di elaborare una psicologia dell'anima, un saggio di re-visione della psicologia dal punto di vista dell'anima. È perciò un libro all'antica e radicalmente nuovo, perché riprende bensì le nozioni classiche dell'anima, ma avanza idee che la psicologia attuale non ha neppure cominciato a prendere in considerazione. Poiché non è possibile comprendere l'anima per mezzo della sola psicologia, la nostra visione abbandona addirittura il campo della psicologia com'è comunemente inteso, e spazia con libertà attraverso la storia, la filosofia e la religione. Pur mirando questo libro a un nuovo modo di pensare e di sentire psicologici, le sue radici affondano sempre nella zona centrale della nostra cultura psicologica; suo nutrimento sono le intuizioni accumulate nella tradizione occidentale a cominciare dai greci, attraverso il Rinascimento e i romantici, fino a Freud e Jung.

L'espressione *fare anima* viene dai poeti romantici. L'idea, già contenuta nel *Vala* di William Blake, è

chiarita da John Keats in una lettera al fratello: «Chiamate, vi prego, il mondo “la valle del fare anima”. Allora scoprirete a che serve il mondo...».¹ Osservata da questa prospettiva, l'avventura umana è un vagabondare per la valle del mondo col fine di fare anima. La nostra vita è psicologica, e lo scopo della vita è quello di far di essa psiche, di trovare nesi tra vita e anima.

Tuttavia, la nozione di fare anima esige più precisione quando a farne uso non è un poeta romantico ma uno psicologo terapeuta, giacché non basta evocare l'anima e cantarne le lodi. Il lavoro della psicologia è quello di offrire una via e di trovare un posto per l'anima nel campo che le è proprio. Per fare questo ci occorrono dei fondamenti psicologici. Nei quattro capitoli che seguono ho tentato di elaborare quattro idee fondamentali indispensabili per il processo del fare anima.

Mentre lavoravo alla prima stesura di questi capitoli – che vennero alla luce come le Dwight Harrington Terry Lectures del 1972 alla Yale University² – avevo sul muro di fronte alla mia scrivania questa frase del filosofo e saggista psicologico spagnolo Ortega y Gasset: «A che pro scrivere, se questa fin troppo facile azione di spingere una penna su un foglio non è resa rischiosa come una corrida e se non affrontiamo argomenti che siano insieme pericolosi, agili e bicorni?».³

Il primo di tali argomenti bicorni è l'anima stessa: come definirla, come descriverla, come, anzi, scriverne alcunché? I libri di psicologia di solito evitano di raccogliere questa sfida, risparmiandosi così un bel po' di rischi. Ma dal momento che l'«anima» è il tema dominante di tutta la mia opera, vorrei iniziare cercando di circoscrivere alcuni aspetti della questione.

Per «anima» io intendo, prima di tutto, più che una sostanza, una prospettiva, più che una cosa in sé, una visuale sulle cose. Questa prospettiva è riflessiva;

essa media gli eventi e determina le differenze tra noi stessi e tutto ciò che accade. Tra noi e gli eventi, tra l'agente e l'azione, c'è un momento riflessivo – e fare anima significa differenziare questa zona intermedia.

È come se la coscienza poggiasse su un sostrato dotato di esistenza autonoma e di immaginazione – un luogo interno o una persona più profonda o una presenza costante – che continua a esserci anche quando tutta la nostra soggettività, il nostro io, la nostra coscienza si eclissano. L'anima si dimostra un fattore indipendente dagli eventi nei quali siamo immersi. Non posso identificarla con nessun'altra cosa, ma non posso neppure afferrarla da sola, isolata dalle altre cose, forse perché è simile a un riflesso in uno specchio fluido, o alla luna che trasmette soltanto luce non sua. Ma è proprio l'intervento di questa peculiare e paradossale variabile che dà all'individuo il senso di avere o di essere un'anima.⁴ Malgrado tutta la sua intangibilità e indeterminatezza, l'anima possiede una elevatissima importanza nelle gerarchie dei valori umani, spesso anzi viene identificata con il principio vitale o con lo stesso principio divino.

In un mio precedente tentativo di definizione, ho detto che il termine potrebbe indicare quella componente sconosciuta che rende possibile il significato, che trasforma gli eventi in esperienze, che viene comunicata nell'amore e che ha un'ansia religiosa. Avevo già proposto queste quattro caratteristiche alcuni anni fa⁵ e allora avevo preso ad usare questo termine liberamente, per lo più in modo interscambiabile con psiche (dal greco) e *anima* (dal latino). Ora vorrei aggiungere tre indispensabili modifiche. In primo luogo, « anima » si riferisce all'*approfondirsi* degli eventi in esperienze; in secondo luogo, la densità di significato che l'anima rende possibile, nell'amore o nell'ansia religiosa, deriva dal suo speciale

rapporto con la morte. In terzo luogo, per « anima » io intendo la possibilità immaginativa insita nella nostra natura, il fare esperienza attraverso la speculazione riflessiva, il sogno, l'immagine e la *fantasia* – in breve, quella modalità che riconosce ogni realtà come primariamente simbolica o metaforica.

Altre e più specifiche implicazioni dell'anima risulteranno più chiare nei capitoli seguenti, i quali possono forse esser letti come un prolungato incontro con la nozione di anima e come un tentativo di scoprire e render viva l'anima attraverso il mio scrivere e il vostro leggere.

Questo primo argomento bicornè ne invita un secondo e altrettanto ostico. Che cos'è la fantasia? Su questo punto io seguo molto da vicino C.G. Jung. Egli considerava le immagini fantastiche che attraversano i nostri sogni a occhi aperti e quelli notturni, e che sono inconsciamente presenti in tutta la nostra coscienza, come i dati primari della psiche. Ogni cosa che sappiamo e sentiamo, ogni nostro enunciato ha una base fantastica, deriva cioè da immagini psichiche. Queste non sono meri relitti mnestici alla deriva, la riproduzione di percezioni, gli avanzi riordinati di quanto è stato immesso nella nostra vita.

Al contrario, sulla scia di Jung, io uso l'espressione immagine fantastica in senso poetico,⁶ e considero le immagini come i dati basilari della vita psichica, aventi origine autonoma, ricchi di inventiva, spontanei, compiuti in se stessi e organizzati in configurazioni archetipiche. Le immagini fantastiche sono, a un tempo, le materie prime e i prodotti finiti della psiche, e costituiscono il modo privilegiato d'accesso alla conoscenza dell'anima. Non c'è nulla che sia più primario. Ogni nozione della nostra mente, ogni percezione del mondo e sensazione interiore, deve passare attraverso un'organizzazione psichica per poter anche solo « avvenire ». Ciascun sentimento od

osservazione si manifesta come evento psichico innanzi tutto attraverso la formazione di un'immagine fantastica.

Mio scopo in questo libro è l'elaborazione di una psicologia dell'anima che abbia come suo fondamento una psicologia dell'immagine. Ciò che propongo è sia una *base poetica della mentes* sia una psicologia che abbia il suo punto di partenza non nella fisiologia del cervello, non nella struttura del linguaggio, non nell'organizzazione della società o nell'analisi del comportamento, bensì nei processi dell'immaginazione.

In questo iniziale richiamo a Jung, riconosco in parte il debito fondamentale che la psicologia archetipica ha verso di lui. Egli è l'antenato più prossimo in una lunga linea che, attraverso Freud, Dilthey, Coleridge, Schelling, Vico, Ficino, Plotino e Platone risale fino a Eraclito – e che ha molte altre ramificazioni ancora tutte da esplorare. Eraclito è vicino alle radici di questo ancestrale albero del pensiero, poiché egli fu il primo a fare della psiche il suo archetipico principio primo, a immaginare l'anima come flusso e a parlare delle sue insondabili profondità.

« Psicologia del profondo », il nome del moderno campo di studio che ha per oggetto i livelli inconsci della psiche – cioè i più profondi significati dell'anima – non è a sua volta un termine moderno. « Profondo » risuona di significato, vi si avverte l'eco di uno dei primi filosofi dell'antichità. Tutta la psicologia del profondo è già riassunta in questo frammento eracliteo: « Per quanto tu cammini, e anche percorrendo ogni strada, non potrai raggiungere i confini dell'anima (*psyché*): tanto profonda (*bathun*) è la sua vera essenza (*logos*) ». ⁷ Dacché Eraclito riunì in un'unica formulazione anima e profondo, la dimensione dell'anima è la profondità (non l'ampiezza o

l'altezza) e la dimensione in cui procede il nostro viaggio d'anima è verso il basso.

L'opera di Jung, come del resto la sua vita, appartiene a questa grande tradizione di psicologia immaginativa. Così come Jung offre una via d'accesso a questo filone psicologico, il presente libro offre una via d'accesso a Jung – ma anche una via per uscire da Jung, soprattutto dalla sua teologia. Perché aderire in modo esclusivo a quest'unico pensatore significherebbe rimanere junghiani, il che, come ebbe a dire lo stesso Jung, è possibile soltanto per Jung. Essenziale per il fare anima è il fare psicologia, cioè dar forma a concetti e a immagini che esprimono i bisogni dell'anima come essi emergono in ciascuno di noi.

Poiché la mia anima, la mia costituzione psicologica, è diversa da quella di Freud e da quella di Jung, anche la mia psicologia sarà necessariamente diversa dalle loro. Ogni psicologia è una confessione, e il valore che una psicologia ha per un altro non sta là dove egli può identificarvisi perché soddisfatto in certi suoi bisogni psichici, bensì là dove essa lo stimola a elaborare in risposta una psicologia propria. Freud e Jung sono due maestri della psicologia non nel senso che si debba seguirli e diventare freudiani o junghiani, ma nel senso che, seguendoli, possiamo divenire psicologici noi stessi. La psicologia viene qui concepita come un'attività necessaria della psiche, che costruisce contenitori e li infrange allo scopo di approfondire e intensificare l'esperienza.

Questo dare importanza alla profondità e all'intensità rivela un'altra fondamentale angolatura di questo libro. Io vedo tutta la psicologia come psicologia del profondo. Di solito, la psicologia del profondo, o terapeutica, occupa soltanto una zona marginale del campo accademico. L'area centrale è rivendicata da altri – psicologi sociali, behavioristi, psico-

logi dell'età evolutiva. Ma incominciare con l'anima significa che la psicologia va immediatamente nelle profondità e con conseguenze terapeutiche. La domanda che ci guida in questo viaggio è: che cosa implica per l'anima questa osservazione, questa ricerca? Dove c'è un nesso con l'anima, c'è psicologia; dove non c'è, meglio dare all'attività in corso il nome di statistica, antropologia fisica, giornalismo culturale o zootecnia.

Terapia è una parola gravosa, che evoca le sofferenze della malattia e i patimenti della cura. Questo libro porta la terapia dentro le peculiarità sintomatiche di ciascun individuo, la consapevolezza dei propri complessi, ma la fa anche emergere dall'altra parte. La terapia, o l'analisi, non è solo qualcosa che gli analisti fanno ai pazienti, essa è un processo che si svolge in modo intermittente nella nostra individuale esplorazione dell'anima, negli sforzi per capire le nostre complessità, negli attacchi critici, nelle prescrizioni e negli incoraggiamenti che rivolgiamo a noi stessi. Nella misura in cui siamo impegnati a fare anima, siamo tutti, ininterrottamente, in terapia. Ciò che voglio dire è che, se siamo tutti pazienti psicologici, siamo anche tutti psicoterapeuti. L'analisi viene fatta non solo dentro le cliniche, ma anche nell'immaginazione dell'anima. Ed è questo senso interiore della terapia che vi chiedo di tenere presente mentre procediamo.

Un'ultima parola che dobbiamo introdurre è *archetipo*. La curiosa difficoltà che si ha nello spiegare che cosa siano di preciso gli archetipi è indice di una loro specifica qualità. Essi tendono a essere, cioè, più metafore che cose. Ci accorgiamo di non saper parlare degli archetipi in termini letterali, e siamo come portati a descriverli con immagini. Ci è, a quanto pare, impossibile toccarli o indicarli in modo diretto, ne parliamo invece per mezzo di similitudini. Gli ar-

chetipi ci obbligano a un discorso di stile immaginativo. Jung anzi – che reintrodusse l'antica idea di archetipo nella psicologia moderna – ne parla proprio come di metafore, insistendo sulla loro indefinitività.³ Ne segue che la scelta d'una prospettiva archetipica in psicologia porta a una visione della fondamentale natura e struttura dell'anima secondo modalità immaginative, e a privilegiare l'immaginazione quale mezzo per accostarsi agli interrogativi fondamentali della psicologia.

Immaginiamo quindi gli archetipi come i *modelli più profondi del funzionamento psichico*, come le radici dell'anima che governano le prospettive attraverso cui vediamo noi stessi e il mondo. Essi sono le immagini assiomatiche a cui ritornano continuamente la vita psichica e le teorie che formuliamo su di essa. Assomigliano ad altri principi primi assiomatici, i cosiddetti modelli o paradigmi, che troviamo in altri campi. Perché « materia », « Dio », « energia », « vita », « salute », « società », « arte », sono a loro volta metafore fondamentali, forse archetipi anch'essi, che danno coesione a interi mondi e tuttavia non possono mai essere mostrati, motivati, o anche solo soddisfacentemente delimitati.

Tutti i discorsi sugli archetipi sono traduzioni da una metafora ad un'altra. Anche le sobrie definizioni operative espresse nel linguaggio della scienza o della logica non sono meno metaforiche di una immagine che presenti gli archetipi come idee radicali, organi psichici, figure del mito, stili tipici d'esistenza o fantasie dominanti che governano la coscienza. Vi sono molte altre metafore per descriverli: potenziali immateriali della struttura, come i cristalli invisibili di una soluzione o la forma latente nelle piante, rivelantisi all'improvviso in determinate condizioni; modelli di comportamento istintuale che, come quelli degli animali, dirigono le azioni lungo percorsi im-

mutabili; i *generi* e i *topoi* della letteratura; le tipicità ricorrenti della storia; le sindromi fondamentali della psichiatria; i modelli di pensiero paradigmatici della scienza; le figure, i rituali e le relazioni che l'antropologia trova presenti in tutto il mondo.

Ma una cosa è assolutamente essenziale per la nozione di archetipo: il loro effetto possessivo ed emotivo, quel loro abbagliare la coscienza fino a renderla cieca verso la propria posizione. L'archetipo, in quanto creatore di un universo volto a tenere sotto il dominio del suo cosmo tutto ciò che facciamo, vediamo e diciamo, è soprattutto paragonabile a un Dio. E gli Dei, come dicono a volte le religioni, più che ai sensi e all'intelletto, sono accessibili alla visione immaginativa e all'emozione dell'anima.

La prospettiva archetipica offre il vantaggio di organizzare in fasci o costellazioni una moltitudine di eventi che provengono da aree diverse della vita. L'archetipo dell'eroe, ad esempio, appare innanzitutto nel *comportamento*, come pulsione ad agire, a esplorare il mondo esterno, a reagire a ogni sfida, ad afferrare, tener stretto, ampliare. Appare poi nelle *immagini* di Ercole, Achille, Sansone (o i loro equivalenti cinematografici) impegnati nelle loro specifiche imprese; in terzo luogo, si presenta in uno stile di *coscienza* caratterizzato da sentimenti di indipendenza, di forza, di ambizione, dalle idee di azione decisiva, resistenza alle difficoltà, progettazione, virtù, trionfo (sull'animalità), e infine nelle psicopatologie della battaglia, della mascolinità dirompente e della determinazione ossessiva.

Ovviamente, questo esempio zoppica, perché l'archetipo dell'eroe appare non tanto in un elenco di contenuti quanto piuttosto nel persistere dell'*atteggiamento* eroico verso tutti gli eventi, un atteggiamento ormai così abituale che abbiamo finito per chiamarlo « io », dimenticando che si tratta di uno solo

dei tanti stili archetipici. Avremo molte altre cose da dire sull'io eroico e contro di esso nelle pagine che seguono. Ma il nostro scopo in tutto questo libro è quello di aggirare l'io eroico e la sua psicologia egoica per lasciarceli definitivamente alle spalle. Sicché, questo è un libro di psicologia nel quale non si parla di sforzi conativi, di motivazioni o apprendimento, di libera volontà o scelta.

L'esempio dell'eroe, tuttavia, serve a mettere in evidenza l'aspetto *collettivo* che è proprio di ogni archetipo. Innanzitutto, per mezzo di esso possiamo raccogliere eventi personali disparati e scoprirvi un senso e una profondità che vanno oltre le nostre abitudini e bizzarrie individuali. In secondo luogo, la prospettiva archetipica dà modo di collegare quanto avviene in ogni singola anima a quanto avviene in tutti gli individui in ogni luogo e tempo. Essa permette una comprensione psicologica a un livello collettivo.

In altre parole, archetipico significa fondamentalmente umano.

Il lettore avrà notato che abbiamo sempre parlato di archetipi al plurale. Partiamo infatti dalla premessa che ogni evento psicologico può essere osservato da molti punti di vista, tutti egualmente validi, e che questi punti di vista hanno tutti una base archetipica. Per prima cosa, la nostra è una psicologia politeistica, non tanto per confessione religiosa quanto piuttosto per necessità psicologica. La multilateralità della natura umana, la varietà dei punti di vista presenti persino entro un singolo individuo, richiede il più ampio spettro possibile di strutture fondamentali. Se una psicologia vuole rappresentare fedelmente la reale diversità dell'anima, non può cominciare con una petizione di principio e insistere, con pregiudizio monoteistico, sull'unità della personalità.

L'idea di unità, dopo tutto, è solo una tra le tante prospettive archetipiche.

Questo libro si distacca dalla tendenza monoteistica che ha governato il pensiero psicologico al quale siamo abituati, e va alla ricerca di nuove strutture e di miti più vasti. Le nostre confusioni interne sono una latente ricchezza. Per valutarle come meritano è necessario uno sfondo differenziato. Sovente condanniamo certe immagini ed esperienze come erranee, deboli, malate o folli semplicemente perché non ne abbiamo scoperto il senso archetipico. Il pregiudizio monoteistico che pesa sulla nostra mente ci fa dimenticare di vedere le cose anche attraverso altri colori dello spettro pluralistico. Il politeismo, che molti definiscono un'eresia, implica un relativismo radicale; è un altro argomento bicorni che ci incalzerà per tutto il cammino.

E ora alcune necessarie spiegazioni sulla struttura del libro. Le quattro parti in cui è suddiviso rappresentano le quattro conferenze originali, di cui riproducono i titoli, i temi e il movimento principale. Ciascuna si muove entro un'area tradizionale: mitologia, psichiatria, filosofia e le cosiddette discipline umanistiche. (Religione e psicologia sono sempre presenti, come deve essere in un libro sull'anima).

Questa suddivisione, tuttavia, non è osservata rigorosamente, giacché l'approccio psicologico a questi campi non riconosce come suoi i vecchi confini. Vi sono, ad esempio, frequenti rimandi alla storia – della psichiatria, delle idee e di specifici periodi della nostra cultura. La storia percorre tutto il libro, così come percorre tutta la nostra vita. Pur rispettando il lavoro degli storici, leggiamo i loro resoconti con occhi diversi. La storia ha la funzione psicologica di offrirci una sorta di mito genealogico, di raccontarci gli inizi e lo svolgersi degli eventi. Osservate da un punto di vista psicologico, le figure della storia sono

i progenitori, gli antenati culturali, delle idee della nostra mente. Il nostro rivolgerci alla storia, a questo deposito della memoria culturale, è in parte un esercizio terapeutico. Cerchiamo i miti che si celano nei fatti, i modelli archetipici capaci di ampliare e approfondire i nostri nessi interiori, offrendo alle nostre esperienze dolorosamente nude il calore della cultura. A differenza degli storici, nel servirci dei testi e nel redigere le note non ci limitiamo alle « fonti dirette »: il metodo psicologico, così come viene presentato nel terzo capitolo, ci obbliga a considerare come fonte diretta qualsiasi materiale.

Un secondo esempio del nostro superamento dei confini tradizionali è quello della psichiatria. La psicopatologia non appartiene infatti a un campo di specialisti. Essa è qualcosa di cui soffriamo nella nostra personale esperienza e una prospettiva che adottiamo verso certi tipi di esperienze, talché può, a sua volta, aprirsi a una nuova intuizione psicologica. Questo è il tema principale del secondo capitolo.

Il movimento del libro è episodico e circolare; non ha un principio o una conclusione rigidamente fissati. Non procede in linea retta dall'inizio alla fine, poiché non è stato scritto come un ragionamento che muove verso una conclusione. La psicologia politeistica ha più d'una cosa da dire e più d'un modo per dirla, e le sue molte e diverse angolazioni possono essere meglio colte se non sono costrette in una struttura rigida.

L'obiettivo di questi capitoli è di riaprire le questioni dell'anima e di aprire l'anima a nuove questioni. Io voglio fare luce su problemi oscuri, ma non la luce che mette fine alla ricerca. Nel porre le fondamenta di una psicologia archetipica, questi capitoli mostrano anche come lavorare questo nuovo campo. E quando insisto sul fatto che il libro non è l'elaborazione d'un singolo tema procedente in modo

organico e lineare verso un punto d'arrivo, io sono in armonia con l'esperienza psicologica di base, cioè, che l'anima è impegnata in un continuo discorso su se stessa fatto di motivi perennemente ricorrenti con variazioni sempre nuove, come nella musica; che quest'anima è incommensurabilmente profonda e può essere illuminata soltanto da intuizioni, da lampi di luce in una vasta caverna di incomprensione; e che nel regno dell'anima l'io è ben misera cosa.

Procederemo così a una vasta esplorazione, e con intento polemico. *Polemos* (la contesa), è sempre Eraclito a parlare, è il padre di tutto. Mi auguro naturalmente che queste pagine evochino il grande desiderio dell'anima per una psicologia del profondo fatta di comprensione, ma sono anche convinto che per ottenere una luce siffatta si debba battere con forza l'acciarino sulla pietra e provocare scintille irritanti.

Perché sia necessario avventurarsi tanto lontano e con tanti compagni di viaggio è cosa che spero si chiarirà nel corso della lettura. La psicologia non ha confini quando è fedele all'anima senza confini di cui parla Eraclito. Tuttavia, anche se compiere una re-visione della psicologia significa percorrere grandi spazi, i miei viaggi non mi hanno portato in Oriente o tra i primitivi o tra le bestie selvagge, né sono stati una fuga nel futuro o una privata esplorazione interiore. Questo libro si muove nei limiti geografici, storici e religiosi della nostra tradizione occidentale, che oggi produce interrogativi d'anima sorprendenti. Proprio a questi interrogativi d'anima dell'Occidente contemporaneo io tento ora di parlare con la passione e l'immaginazione che i *daimones* vorranno mettere, benevolenti, in mio potere. *Serio ludere*.

Ho più che un semplice debito verso Cynthia Owen Philip. Essa ha compiuto la re-visione del libro, lo ha pensato da cima a fondo con me per grandi li-

nee e nei particolari, e ha reso possibile questa stesura finale delle mie disordinate conferenze. James Fitzsimmons mi ha generosamente messo a disposizione nel 1973 le pagine del suo « Art International » (Lugano) dove, in quell'anno, sono stati pubblicati in una prima stesura i capitoli secondo e terzo. Edward Casey a Yale e David Miller a Syracuse mi hanno incoraggiato nel momento del bisogno; Adam Diment mi è stato provvido di utili suggerimenti; Annabel Learned ha passato al vaglio un ultimo dattiloscritto ancora infestato dai miei tenaci errori. Lyn Cowan e Cornelia Schroeder hanno preparato l'indice, condensando quante più voci possibile nello spazio a disposizione.

J.H.

Casa Gabriella, Moscia, Svizzera
29 maggio 1974