



e cioè all'analogia spontanea con l'atto del procreare.²⁶ Infatti – poiché nelle società primitive l'ingresso nella vita comune e sociale avviene solo verso i quindici anni e poiché è solo nella vita sociale del guerriero e dell'uomo adulto che ha senso la legge del contrappasso – stando alle proposte di Kelsen, l'adolescente primitivo e il bambino non dovrebbero avere il senso (se non la categoria) della causalità, mentre sappiamo che è invece una struttura fortemente infantile e che ha genesi nell'infanzia. La stessa umanità si sta liberando solo ora, e cioè molto tardi e con fatica, dalla mentalità deterministica.

Un altro aspetto interessante della ricerca antropologica di Campbell è, a nostro avviso, nel fatto che, con l'importanza data al rito della circoncisione col quale l'adolescente entra nella società e vi assume impegni sociali, si viene a sottolineare come la vita sociale non sia affatto qualcosa di naturalisticamente e spontaneamente voluto dal giovane primitivo, che è anzi un pericolo per il gruppo e che rifugge dall'entrarvi e dall'assumervi compiti. La prassi sociale è quindi prassi etica, e rappresenta un «superamento» del livello dell'individualismo. In Kelsen, in Mauss e in Schelling,²⁷ alla filosofia del quale pare avvicinarsi l'interpretazione socio-antropologica del Mauss, la vita sociale del singolo e il suo esservi inserito sono dati come qualcosa di scontato aprioristicamente e naturalisticamente, mentre anche nelle comunità primitive, come rileva Campbell, l'individuo ha un suo personale impegno sociale che è impegno etico. Manca in Kelsen e in Mauss l'adeguata valutazione del soggetto in carne ed ossa, del soggetto singolo e concreto: quello che gioca è ancora un residuo di mentalità idealistica.

ANTONELLA GUARALDI

²⁶ J. CAMPBELL, *o. c.*, pp. 86, 87 e p. 403.

²⁷ Cfr. G. SENIFRARI, *Per una interpretazione di Schelling*, Napoli, 1958, paragrafo 23.

DUE PROPOSTE DI FROMM PER SUPERARE IL SOLIPSISMO: LINGUAGGIO E AMORE

Tralasciando per ora il discorso più in generale sull'opera di Fromm, ci limiteremo qui ad analizzare due problemi particolari: il problema del linguaggio simbolico e il problema dell'amore. Anche se questi due temi andrebbero correlati all'opera intera di questo interessante autore, essi possono essere facilmente isolati dal contesto complessivo: ci sembra infatti più utile correlarli invece ad una problematica di tipo fenomenologico, alla quale per molti aspetti sembrano avvicinarsi, anche se insieme se ne distaccano notevolmente.

Anche per le due opere di cui ci occuperemo il problema di fondo, già ampiamente esposto nell'opera *«Psicanalisi della vita contemporanea»*, è la constatazione delle condizioni desolanti nelle quali si trova attualmente l'uomo, immerso in una società alienata e alienante, nella quale tutto, e quindi anche l'uomo stesso, ha perso il suo senso e il suo valore. L'uomo è ormai diventato, o sta diventando, cosa tra le cose, è completamente oggettivato, simile ad un robot. Ma l'uomo ha pur sempre la «coscienza», la «ragione», il che lo distingue radicalmente dalle altre cose che lo circondano; egli ha cioè la capacità di avvertire il disagio della situazione in cui vive, di rendersi criticamente conto di ciò che avviene, e il dovere di non sottomettersi a ciò che inevitabilmente porterà alla sua distruzione in quanto uomo.

In questa situazione di oggettivazione totale l'uomo soffre, soprattutto perché, in questo essere progressivamente ridotto a cosa, egli rimane completamente solo, isolato, e perde la capacità di comunicare veramente con gli altri, cioè in un modo che non sia quella falsa e banale «mondana» comunicazione con l'altro che consiste nello scambio di informazioni o di parole o nel compiere degli atti, senza rendersi autenticamente conto del si-

gnificato che essi possono assumere per l'altro o per il soggetto stesso che le pronuncia o li compie. Il problema della solitudine è il più angoscioso, e proprio il tentativo di superare questa barriera che circonda ogni essere umano è il problema che sta alla base delle opere di Fromm di cui ci occuperemo.

L'uomo ha in sé la possibilità di sfondare il muro che lo separa dagli altri uomini, in quanto ha la possibilità di ritrovare in sé strutture simili a quelle presenti negli altri. Egli ha in sé potenzialmente un linguaggio universale, il linguaggio simbolico, che «è una lingua vera e propria, in effetti l'unico linguaggio universale che la razza umana abbia mai creato». Ciò che si propone Fromm nell'opera *Il linguaggio dimenticato* (*The forgotten language*, ed. or. 1951, Holt Rinehart e Wilson, New York; ed. it. 1962, Bompiani, trad. Graziella Brianzoni) è di far risorgere l'interesse per questo linguaggio simbolico, la cui comprensione (e non interpretazione, in quanto si tratta di un linguaggio e non di un codice segreto) è «importante per ogni persona che intenda conoscere a fondo la propria personalità».

Il linguaggio simbolico è il linguaggio dei sogni e dei miti, e quindi Fromm affronta il problema dell'analisi del sogno e del mito. Egli premette che occorre distinguere fra simboli convenzionali (elementi riconosciuti da tutti per convenzione come portatori di un certo significato, per es. i vocaboli di una data lingua, o oggetti come la bandiera, la croce), simboli accidentali (nei quali non esiste una relazione intrinseca tra il simbolo e ciò che è simbolizzato, ma che si riferiscono ad esperienze di carattere prettamente individuale) e simboli universali (nei quali esiste una relazione intrinseca tra simbolo e simbolizzato, e il simbolo è universale in quanto «è radicato nelle facoltà del nostro organismo, nei nostri sensi e nella nostra mente» (p. 22). Fromm analizza poi i sogni e il tipo di simbolizzazione che in essi viene usato: caratteristica fondamentale dei sogni è di essere in prima persona, di essere i *miei* sogni, e fintanto che si sogna essi sono esperienza viva e reale, anche se non seguono le leggi della logica e le leggi dello spazio-temporalità che reggono gli eventi della nostra vita desta. Caratteristica ulteriore dei sogni è di essere dotati di senso e di significato: di senso, in quanto «contengono un messaggio che può essere compreso se si possiede la chiave per tradurlo», e di significato «perché non si fanno sogni vani» e perché sono espressioni della attività mentale che si esplica durante il sonno. Essi sono inoltre espressione della più assoluta libertà dell'esperienza individuale, e quindi

possono essere sia percezioni più acute e raffinate di quelle che si hanno durante la veglia, sia anche libera espressione dei propri istinti. Ne deriva la definizione che Fromm dà dell'inconscio: esso è «la condizione psichica che si verifica in uno stato di esistenza in cui abbiamo chiuso ogni comunicazione col mondo esterno, e non ci preoccupiamo dell'azione, ma della nostra libertà individuale» (p. 34). Una volta esposti questi suoi principi teorici fondamentali, Fromm si trova a dover fare i conti con i suoi predecessori, ed in particolare con Freud e Jung. Di Freud egli critica l'interpretazione dei sogni come espressione di regressione all'infanzia e di soddisfazione di desideri prevalentemente immorali e malvagi, travestiti dalla censura onirica. Anche se Fromm riconosce che per lo più i simboli espressi nei sogni sono accidentali e non universali, non è legittimo considerarli esclusivamente come deformazioni di natura sessuale della realtà: al contrario essi sono espressione di qualunque attività mentale. Quanto a Jung egli critica il suo concetto di inconscio, considerato come una trascendenza che agisce in noi e non come autentica espressione delle *nostre* tendenze.

Puntualizzate le proprie idee tramite il confronto con il pensiero di Freud e Jung, dopo una interessante rassegna storica delle principali teorie sull'interpretazione dei sogni, Fromm espone alcuni esempi, servendosi di essi come pretesto per chiarire alcuni dei punti fondamentali della sua posizione, e soprattutto per sottolineare l'importanza della interpretazione quantitativa, accanto a quella qualitativa. Per completare l'analisi del linguaggio simbolico Fromm espone alcuni esempi di interpretazione dei miti e definisce il mito come espressione, in linguaggio simbolico, di concetti religiosi e filosofici.

Se dobbiamo riconoscere all'autore il merito di aver scritto un libro di piacevolissima lettura, chiaro e scorrevole in ogni sua parte, dobbiamo però sottolineare alcuni punti che avrebbero richiesto maggiori precisazioni.

Una lettura che muova da presupposti fenomenologici permette di puntualizzare meglio la situazione. Fromm ha in sé l'esigenza di un linguaggio universale, tale che possa valere nello stesso modo per tutti gli uomini: egli ritiene di poterlo identificare nel linguaggio dei sogni, ma ben presto si trova costretto a precisare che non tutti i simboli onirici sono universali, e che in realtà ciò che è universale è il meccanismo di cui i sogni si servono per la trasformazione della «attività psichica in-



conscia» in una serie di immagini. Questo è veramente il punto fondamentale della questione, ma Fromm non se ne rende conto, e prosegue in una analisi di quelli che sono i contenuti manifesti dei sogni, contenuti che necessariamente dovranno essere individuali in quanto sono la *mia* espressione di *mie* esigenze, lasciandosi nello stesso tempo sfuggire tra le dita il vero elemento di universalità che sta cercando. La ricerca dell'elemento di universalità presente nel linguaggio onirico potrebbe essere confrontata con l'analisi di Husserl sull'origine del linguaggio: ciò che conta e che è universale è l'operazione fondante, cioè la serie di operazioni che ogni individuo in ogni epoca e in ogni luogo compie per arrivare ad esprimere una certa cosa in un certo modo. Il modo in cui la cosa verrà espressa, l'oggettivazione che essa si troverà ad assumere alla fine, sarà necessariamente individuale, legata a situazioni contingenti e particolari, dotata al massimo di una generica convenzionalità che la rende comprensibile ad un gruppo di individui, mentre è proprio il processo che essa avrà subito per arrivare ad esprimersi che è veramente universale. È questo il punto che Fromm dovrebbe analizzare, ed è qui che uno studio antropologico potrebbe trovare gli elementi che permetterebbero l'autentica comprensione non solo degli aspetti individuali dei fenomeni studiati, ma anche le strutture tipiche che li reggono, e quindi si potrebbe veramente attuare una *Einfühlung* che permetterebbe la comprensione di sé, e, attraverso le proprie strutture tipiche, dell'altro. Occorre quindi fare il cammino inverso: non partire dal sogno per cercare gli elementi che in me lo riconducono dalla potenziale universalità simbolica alla mia accidentalità, ricollegandolo alla struttura che lo ha originato, ma cercare invece di analizzare il procedimento per cui il sogno è mio, in prima persona, e diviene tipico in quanto espressione delle strutture tipiche presenti in me.

Sogno e mito, il primo sul piano individuale e il secondo sul piano sociale, sono una ulteriore espressione della dialettica «individualità-tipicità», che costituisce il paradosso dell'essere uomo, di tutti gli uomini, di me come di ogni altro oggetto. È di qui che, attraverso la comprensione di ciò che è mio, io posso pensare di comprendere ciò che è dell'altro, e di nuovo attraverso la comprensione di ciò che è dell'altro tornare a comprendere e a chiarire ulteriormente ciò che è mio. È solo questo il significato della ricerca di una struttura, di un linguaggio

universale, ed è questo che va tenuto presente in ogni ricerca che sia ricerca di tipo antropologico.

Non si dimentichi però che se il muoversi sul piano del sogno fa pur sempre parte del piano umano, in quanto il sogno è il prodotto del sognare che è una attività umana, ogni discorso in questa sede è un discorso alquanto rischioso. Infatti il sogno è il prodotto del sonno, il prodotto delle «pause della coscienza», non della coscienza desta.

Il sogno è la manifestazione tipica dell'inconscio, e a questo proposito è bene ricordare quanto detto da Fink nella *Beilage XXI della Crisi*: «Quando attraverso la lunga via dell'analitica intenzionale si è riusciti alla comprensione della "coscienza", non ci si può proporre la problematica dell'"inconscio" con quella ingenuità che, di fronte alla coscienza e all'inconscio, si comporta come se fossero cose quotidianamente note. Anche per l'inconscio, come per la coscienza, esiste l'*apparenza* di una immediatezza comunemente data: noi tutti conosciamo i fenomeni del sonno, dello svenimento, dell'essere-in-preda a oscure forze istintive, gli stati creativi e simili. L'ingenuità della teoria corrente dello "inconscio" sta in questo: che essa approfondisce questi fenomeni già dati nell'interesse quotidiano, mette in opera una empiria induttiva e abbozza "spiegazioni" costruttive, mentre tacitamente è sempre guidata da una *implicita teoria ingenuo-dogmatica della coscienza*, di cui fa sempre uso, pur stabilendo una precisa demarcazione nei confronti di quei fenomeni della coscienza che sono assunti anche nel loro quotidiano essere-noti.

Fin tanto che l'esposizione del problema dell'inconscio è determinata da una simile implicita teoria della coscienza, essa resta di principio filosoficamente ingenua. Soltanto dopo una *esplicita* analitica della coscienza può essere posto il problema dell'inconscio. Soltanto affrontando attivamente questo problema verrà in luce la possibilità di esplicitare l'"inconscio" con i mezzi metodici della analisi intenzionale.» (p. 500).

Tutto quanto detto da Fink deve essere tenuto presente se ci si vuole porre seriamente di fronte ad una problematica la cui importanza va ben oltre la divulgazione spicciola nella quale troppo spesso si cade quando si parla di questi argomenti.

Quanto all'analisi del mito, essa è più una promessa da parte di Fromm che un vero e proprio affrontare il problema. Se le sue esemplificazioni sono brillanti e piene di spunti affa-

scinanti, manca ad esse completamente una impostazione generale che le ricollegli in un tutto unitario, Fromm ritiene che basti ripetere il discorso fatto per il sogno, ma ciò che qui si dovrebbe fare è ben altro: occorrerebbe un'analisi della genesi del mito, sia come fenomeno individuale che come fenomeno sociale, della sua incidenza storica, e soprattutto una analisi delle possibilità che esso offre di una intersoggettività da cui deriva la universalità del mito.

Fromm si propone anche il problema dell'intersoggettività. Egli sostiene infatti che l'uomo, nella sua situazione di isolamento ha anche un'altra possibilità di comunicare con l'altro: l'amore. È questo il problema che egli affronta nell'opera *L'arte di amare* (*The art of loving*, ed or. 1956, Harper & Brothers, New York; tr. it. 1963, Saggiatore, trad. Marilena Damiani). In esso l'autore, partendo da una distinzione fra quello che egli chiama «amore maturo», che è l'amore vero e proprio, e tutte le altre forme possibili di pseudo-amore, che egli rifiuta, enuncia sia i requisiti che l'amore deve possedere (interesse, responsabilità, rispetto dell'altro, conoscenza obiettiva), sia le forme che esso può assumere a seconda dell'oggetto a cui si rivolge (amore fraterno, materno, erotico, per se stessi, per Dio), sia le degenerazioni possibili, sia infine la forma di educazione alla quale ciascuno deve autosottoporsi per sviluppare in sé le qualità propizie all'amore (disciplina, concentrazione, pazienza, interesse, superamento del proprio narcisismo, umiltà, fede).

Una prima obiezione a quanto sostenuto dell'autore consiste nel rilevare che quest'opera, pur dichiarando di non volersi presentare come un nuovo «do it yourselves» in questo campo, finisce molto spesso per apparire tale. Se del tutto legittimo potrebbe essere il discorso su certi requisiti che in linea generale potrebbero essere desiderabili e forse anche necessari nella persona che ama, non appena Fromm comincia a parlare della necessità di «volere» l'esperienza dell'amore, il discorso comincia a farsi più fragile. Senza contare che il presupporre nell'uomo la necessità dell'intervento della volontà, qualunque sia l'accezione che si voglia dare a questo termine, induce per lo meno a sospettare che per Fromm la tendenza ad amare gli altri non sia una facoltà spontanea nell'uomo, ma sia un artificio da introdurre nell'uomo dall'esterno, e quindi si sospetta anche la presenza in Fromm di un pessimismo di fondo nei confronti della natura umana. Ciò stupisce ancor più date le critiche che

l'autore muove a Freud, accusandolo di sfiducia verso l'uomo, in quanto, secondo Fromm, Freud ridurrebbe ogni forma di amore alla libido, e la libido freudiana sarebbe di origine puramente sessuale e narcisistica.

È pur vero che il discorso di Fromm nasce dal constatare l'alienazione che domina la società contemporanea, e quindi il suo discorso si volge prevalentemente ad un individuo che ormai, più che essere uomo, è ridotto ad oggetto, e quindi ha perduto o per lo meno obliato la sua vera essenza.

Proprio da qui nasce una ulteriore considerazione: l'uomo descritto da Fromm è un uomo che vive nel «mondano», ed è quindi dal mondano che nascono tutte le sue considerazioni. Qualora all'opera di Fromm venga presupposto tutto il discorso fenomenologico dell'epoca, della riduzione al proprio e del ritrovamento dell'altro all'interno del proprio, allora, anche se molte sue considerazioni vengono a cadere, l'esigenza di fondo dell'autore, che è valida, acquista tutto il rilievo che merita.

Inoltre, qualora si tenga presente il discorso fenomenologico, appare chiaro che il timore di Fromm che nel rapporto intersoggettivo il soggetto perda se stesso per annullarsi nell'altro è un timore privo di fondamento, in quanto la condizione fondamentale per l'intersoggettività è proprio l'autentica presa di coscienza di sé del soggetto nel solipsismo, il ritrovamento dell'altro all'interno di se stesso e contemporaneamente la scoperta del fatto di essere «altro» per l'altro soggetto proprio nello stesso modo in cui l'altro è «altro» per me, e cioè la scoperta che l'altro è soggetto tanto quanto lo sono io, che la stessa tipicità è alla base di entrambi, e che tutti e due siamo, oltre che tipicità, anche individualità. Questo è, in breve, il contenuto del discorso della IV e V *Meditazioni Cartesiane*, discorso che è, e deve essere, radice e fondamento di qualsiasi posizione antropologica, perché, se dimenticato, cade l'intenzionalità che deve reggere quella intersoggettività che si vuole instaurare.

Invece Fromm in realtà tenta di ridurre l'analisi al soggetto, dimenticando completamente che qui si tratta di un rapporto intersoggettivo e quindi esiste la necessità di esaminare anche la posizione dell'altro. Infatti non è legittimo moltiplicare per due il discorso sul singolo, ma occorre una vera analisi della situazione a due.

IDA BONA

aut aut

RIVISTA
BIMESTRALE
DI FILOSOFIA
E DI CULTURA

Direttore Enzo Paci

Comitato di redazione Ludovico Actis Perinetti, Glauco Cambon,
Gillo Dorfles, Luigi Rognoni, Giuseppe Semerari

Segretario di redazione Giovanni Raboni

Redazione e amministrazione Milano, Via San Gregorio 10, tel. 22.27.35/6
c/c postale intestato a
A. Lampugnani Nigri editore s.r.l. n. 3/6689

Impostazione grafica Bob Noorda

Condizioni d'abbonamento

Abbonamento annuale:
Ordinario: Italia L. 3.000; Estero L. 5.000
Sostenitore: L. 20.000;
Un fascic. separato L. 600; Estero L. 900

Annate arretrate:
Italia L. 5.000; Estero L. 6.500
Un fascicolo separato arretrato: Italia L. 800
Estero L. 1000

Avvertenze per gli abbonati *Gli abbonamenti sono annuali e hanno decorrenza dal 1° gennaio al 31 dicembre di ogni anno. * L'abbonamento non disdetto entro il 31 gennaio si intende rinnovato per l'anno successivo.*

LAMPUGNANI NIGRI EDITORE

Esclusività per la vendita:
Arnoldo Mondadori Editore S. p. A.
Via Bianca di Savoia 20, Milano, tel. 85.12.71

	<i>Premessa</i>	5
Enzo Paci	<i>Fenomenologia e antropologia culturale</i>	9
Giuseppe Semerari	<i>Civiltà dei mezzi e civiltà dei fini</i>	12
Paolo Caruso	<i>Intervista a Claude Lévi-Strauss</i>	27
Carlo Tullio Altan	<i>La situazione problematica esistenziale nel problema di personalità e cultura</i>	46
Antonella Guaraldi	<i>Il precategoriale nella ricerca antropologica</i>	67
Ida Bona	<i>Due proposte di Fromm per superare il solipsismo: linguaggio e amore</i>	81
Joseph Gabel	<i>Fausse conscience et schizophrénie</i>	88
Paolo Caruso	<i>Anticolonialismo «pacato»</i>	91
Andrea Bonomi	<i>Filosofia dell'uomo</i>	94
P. C.	<i>Il diario di un'operaia</i>	97
E. P.	<i>Il senso delle parole</i>	100

